"Al punto y contundente. Excepcionalmente imparcial."
—New Oxford Review

El Fuego Que Consume

UN ESTUDIO BÍBLICO E HISTÓRICO DE LA DOCTRINA DEL CASTIGO FINAL



EDWARD WILLIAM FUDGE

El Fuego que Consume

El Fuego Que Consume

Un Estudio Bíblico E Histórico
De La Doctrina Del Castigo Final

EDWARD WILLIAM FUDGE

Todo derecho es reservado, incluyendo sin limitación, los derechos de reproducir este libro o cualquier porción del mismo en forma alguna, ya sea electrónica o mecánicamente, sea conocida en el presente o inventada en el futuro sin el consentimiento expreso por escrito del publicador.

Publicado originalmente por Verdict Publications

Derecho de Autor © 1982, 2001 por Edward William Fudge

ISBN: 978-1-5040-2934-6

Dedico esta obra
humildemente y en adoración
como ofrenda de un siervo indigno
al Hijo de Dios, mi Salvador,
el Señor Jesús, el Cristo,
quién únicamente es capaz de librarnos
de
la Ira que ha de Venir.

Prólogo

Dado que el tema de este estudio por el Sr. Fudge es un tema en el cual no existe unanimidad entre los evangélicos cristianos, es a la misma vez un tema en el cual se han enfrascado en frecuente y feroz polémica unos con otros.

Pudiera inferirse que, no hallándose unanimidad en el tema entre gente que está de acuerdo en aceptar a la Biblia como su regla de fe, la evidencia bíblica sea ambigua. En tal situación no hay cupo para la polémica. Lo que se requiere, más bien, es confraternizar en estudio paciente. El fruto de tal estudio es lo que aquí nos presenta el Sr. Fudge.

Toda inmortalidad, excepto la de Dios, es derivada. El Padre, quien tiene vida en Sí mismo, comparte con el Hijo este privilegio de tener vida en Sí Mismo. Todos los demás reciben vida en el Hijo. En cierta medida esto es también cierto respecto a la vida natural. "En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres." Sin embargo, en estos momentos estamos pensando respecto a la vida espiritual y eterna.

Tampoco se encuentran solos los escritores bíblicos cuando afirman que Dios únicamente posee inmortalidad inherente. Platón en *Timo* señala que, si hubiese un creador del mundo, moral y bueno, entonces todas las almas aparte de él, existirían sólo por su voluntad, aunque su voluntad decretase su inmortalidad. Es muy cierto que la enseñanza de Platón ha influenciado profundamente la antropología cristiana. Pero la diferencia principal entre la enseñanza de Platón y la doctrina bíblica radica en esto: mientras que Platón predica inmortalidad del alma (aunque *derivada*), cuando los autores del Nuevo Testamento hablan de la inmortalidad con relación a los seres humanos la afirman con respecto al *cuerpo*— respecto al cuerpo reavivado o transformado en la era de la resurrección.

Los teólogos cristianos difieren principalmente respecto al destino de los que han vivido y muerto sin Dios en el mundo venidero. La respuesta del Nuevo Testamento a esta cuestión es

mucho menos explícita que lo que se supone con frecuencia. En el libro de los Hechos se reporta que Pablo declaró frente a Félix que esperaba una "resurrección de los muertos, tanto de justos como de injustos." Sin embargo, la única resurrección sobre la cual él amplía en sus cartas es la resurrección de los creyentes, vista como la participación de ellos en la resurrección de Cristo. Su expresión "Porque si creemos que Jesús murió y resucitó," nos provee una base más segura para la esperanza cristiana que cualquier teoría sobre la inmortalidad innata del alma, aunque arroje poca luz sobre el destino de los incrédulos.

Me es un placer recomendar la exposición del Sr. Fudge sobre este tema. Todo cuanto tiene que decir es digno de cuidadosa consideración, pero hay un valor especial en los capítulos donde examina, en secciones sucesivas, el testimonio de las Santas Escrituras.

Supongo que, según se definen los términos en esta obra, yo no sería considerado como un tradicionalista ni como un condicionalista. Mi entendimiento personal, de los asuntos aquí discutidos, estaría muy en línea con el de C. S. Lewis. Lewis no sistematizó sus pensamientos respecto a este tema (ni yo tampoco). Y el Sr. Fudge sin duda nos preguntaría (y con razón) si nuestro fundamento exegético es seguro.

"¡Horrenda cosa", nos asegura el autor de Hebreos "es caer en manos del Dios vivo!" Cierto—y con todo, ¿en manos de quién otro podría uno más confiadamente caer? El Rey David conocía cuán horrendo había de ser. Pero cuando le llegó la ocasión, tomó la decisión correcta: "Ruego que yo caiga en mano de Jehová, porque sus misericordias son muchas en extremo." Los cristianos tienen la seguridad, tanto para ellos como para los demás, de que el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo jamás hará cosa injusta o falta de misericordia: Él no puede negarse a Sí Mismo.

F. F. BRUCE

Contenido

Prólogo ix
Contenido xi
Prólogo del Traductor. x
Reconocimientos xiii
Prefacio xv

1	Nuestro Punto de Partida	1
2	Nuestro Punto de Llegada (a las Respuestas Finales)	7
3	"Aiōnios"— ¿Cuánto Dura el "Para Siempre"?	21
4	"Si el Hombre Vuelve a Vivir, ¿Puede Después Morir?" (El Asunto de la Inmortalidad)	39
5	"El Alma es Inmortal, Pero . . ." (Los Filósofos Contra Los Padres)	59
6	El "Seol" del Antiguo Testamento—¿Van los Píos al "Infierno"?	75
7	El Fin de los Impíos en el Antiguo Testamento	87
8	Entre Testamentos	127
9	El Fin de los Impíos en Los Apócrifos	135
10	La Seudoepígrafa y la Condenación del Pecador	145
11	El Castigo Final en la Enseñanza de Jesús	173
12	Gólgota y Gehena (La Muerte de Jesús y el Castigo de los Perdidos)	247
13	La Paga del Pecado en los Escritos de Pablo	271
14	El Castigo Final en el Resto del Nuevo Testamento	315
15	Declaraciones del Siglo Segundo Respecto al Castigo Final (Padres Apostólicos Hasta Clemente de Alejandría)	369
16	¿Está Cerrado el Infierno desde Afuera? (La "Apocatástasis" de Orígenes y el Asunto del Universalismo)	407
17	Del Período Patrístico a los Protestantes: La Mitad del Milenio	431
18	Cuestionando el Punto de Vista Común: Algunos Disidentes Desde La Reforma	461
19	El Problema del Sufrimiento en el Tradicionalismo	495
20	Enfocándonos en el Asunto	511

Apéndice A: Discusión de Agustín Respecto al Castigo Final . . 529
Apéndice B: La "Sicopannychia" de Juan Calvino 541
Bibliografía Selecta 565
Índice de Escrituras 597

Prólogo del Traductor

Unos meses antes de que Edward William Fudge se despidiera de nuestra presencia para estar con el Señor, este servidor se comunicó con él para pedirle un favor. Mucho tiempo atrás había leído su obra "The Fire That Consumes" y me impresioné por la evidencia contenida en el volumen para presentar una evaluación equitativa de los puntos de vista respecto a la naturaleza y destino del hombre después de esta vida. Le dije que su libro era vital para un entendimiento más completo de la doctrina bíblica y que había millones de personas en el mundo que necesitaban alivio de los conceptos paganos que nuestra cultura presente nos ha dejado. Edward accedió y me puso en contacto con uno de sus colaboradores de confianza.

Dos años después de haber comenzado tenemos el privilegio de presentar al público hispanohablante este volumen. El resultado es el producto de un trabajo grupal. Agradezco a Mike McHenry, amigo cercano y confidente de Edward, su cooperación en poner este libro en manos del público y su infatigable apoyo y paciencia durante el proceso de traducción y redacción.

Gracias especiales para mi estimado amigo y querido hermano en la fe Saúl Roldán, Pastor de dos iglesias en New Jersey y un verdadero teólogo. Su ayuda en la redacción probablemente iguala o excede a mis esfuerzos en traducir el libro.

Por último pero no por ser menos importante sino mucho más, doy gracias a Dios, a mi Salvador Jesucristo por haber arreglado todas las circunstancias y provisto los recursos necesarios para que este estudio llegue a vuestras manos. Por fin tenemos un libro completo, exhaustivo, coherente, contundente y de calidad académica que ofrece una visión de lo que la Biblia enseña respecto al tema de la naturaleza del hombre y la muerte.

Esperamos que el libro ayude tanto al estudiante serio como al lector casual a comprender que "En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres" (Jn. 1:4).

Carlos Pérez (Lc. 17:10).

Reconocimientos

Creo que se debe un agradecimiento especial al Sr. Robert D. Brinsmead, al Dr. Jack D. Zwemer y al Sr. Norman Jarnes de Verdict Publications por su generoso estímulo e incansable apoyo de la investigación aquí presentada. También debemos agradecimiento al Sr. Paul Jackson, en aquel tiempo asistente en la Biblioteca del Seminario de Concordia, en San Luis EE.UU., al Dr. Robert Bertram del Seminario de Cristo–Seminex (Seminario de Concordia en exilio) por facilitarnos material bibliográfico de Lutero; al Dr. Joseph Hall de la biblioteca de Covenant Seminary por material bibliográfico de Calvino; al Sr. Charles Prince de San Antonio Texas por sus sugerencias bibliográficas, y al Sr. Randall Trainer por enviarme un libro que me ayudó inmensamente evitándome tener que viajar hasta la librería de la Universidad de Harvard. También me alegra agradecerle al personal de la División de Divinidad de la biblioteca universitaria de Vanderbilt University en Nashville, quienes fueron muy hospitalarios. El Dr. William L. Lane de la Universidad de Western Kentucky ha sido un amigo muy bondadoso compartiendo sugerencias bibliográficas y consejos sobre metodología, específicamente en lo que toca al material intertestamentario, y por esto le quedo endeudado.

Hace años el profesor Homer Hailey me enseñó a amar los profetas del Antiguo Testamento y a temblar ante la majestad del Dios por quien ellos hablan hasta hoy. En estos tiempos, cuando la reverencia básica es muy rara, no podemos sobre-enfatizar su lección. También reconozco su insistencia de que es la Escritura lo que interpreta a la Escritura, especialmente cuando intentamos entender las ilustraciones y los símbolos de la profecía. En verdad, ningún otro método descansa sobre más firme fundamento.

A través de este proyecto he sido enriquecido por la fraternidad cercana y el amor de los hermanos y hermanas de la iglesia de Elm Street en Athens, Alabama. En particular, el Sr. Mark Whitt me vino a ser Aaron y Hur por cientos de días. Sin estas oraciones la carga del trabajo de cierto me hubiera

aplastado en múltiples ocasiones. Una cantidad de amigos incontable en muchos lugares han compartido conmigo sus finanzas durante estos pocos años pasados en tiempos de necesidades especiales que sólo Dios conoce. A él y a ellos ahora doy gracias públicamente. A Mary Alice, a Oak Hill Chapel, a los amigos de Flagstaff, a John y a Linda, a Tom Kerry y Kara, a Bill y a todos los demás digo tú también tienes parte en esta obra.

Melanie y Jeremy todavía son muy jóvenes para entender lo que sucedió con su papá todas esas noches en que no podía jugar con ellos ni contarles otra historia. Su contribución, aunque limitada, ha sido muy importante. Y ninguna ayuda terrenal puede acercarse a la que me ha dado mi piadosa, sensata y sacrificada esposa, Sara Faye, quien ha sido igual de generosa tanto en su crítica como en su medido encomio. A ella debo mucho.

A menos que sea señalado de otro modo, las citas bíblicas que siguen de aquí en adelante son tomadas de la versión Reina Valera 1960 y de otras versiones enumeradas al final de este libro en la Bibliografía Selecta.

Prefacio

Como el dueño de una casa con sus tesoros, las conclusiones a las cuales llega este libro incluyen ideas que para mí algunas eran viejas y otras nuevas. El hecho de que el castigo final será realmente *final*—irreversible y sin restauración ni remedio para siempre—no me sorprendió. Aun cuando nos habla de la vida eterna, la Biblia nos advierte con claridad de destrucción y castigo que son *eternos*. Lo que más de una vez me quitó el aliento fue el hecho de que la Escritura enseñase tan consistente y enfáticamente que la *naturaleza* de ese castigo eterno fuera una total extinción hasta el olvido, para siempre. Fue desalentador ver el grado hasta el que los autores tradicionalistas pasaron por alto pasajes bíblicos que no favorecen su posición. También tienen sus sorpresas el desarrollo histórico del entendimiento común y la literatura de sus primeros defensores manifiestos, quienes razonaron con frecuencia desde sus presuposiciones menos bíblicas.

Este estudio ha provocado en su autor una gamma de emociones—desesperación y alivio, ansiedad y paz, incredulidad y entrega final. La posición presentada debe sostenerse o caer sobre la evidencia, y esa evidencia no es el deseo personal, la filosofía humana o la tradición eclesiástica sino la permanente, viva e infalible Palabra de Dios.

Desde mi temprana niñez aprendí y creí que la Biblia enseñaba el tormento sin fin y consciente de los pecadores en el infierno. Aunque recientemente he llegado a pensar que ese tormento es algo más espiritual que físico y arribado a la esperanza de que mis evaluaciones juveniles de la población del infierno eran bastante exageradas. Crecí con la sospecha de que cualquiera que pusiera en tela de juicio ese punto de vista estaba muy cerca de ser cierta clase de modernista que también dudaba de la resurrección de Jesús. No tenía deseo de cambiar mi manera de pensar ni la inclinación de hacerlo en alguna ocasión.

Nunca perturbó mi mente el pensamiento de un infierno, aunque como todo cristiano serio retrocedía ante la posibilidad

de que alguien sufriera para siempre. Nunca he sobresalido como evangelista y por esto he tenido muy poca experiencia con la "ofensa" que algunos amigos me dicen que con frecuencia parece presentarle a los incrédulos la doctrina común del infierno. (Siguiendo esa línea de pensamiento, debemos cuidarnos de sucumbir a la clase de reacción opuesta que nos impide considerar con mente abierta una idea que al final pueda tener algún beneficio práctico en el evangelismo. O que pueda dar cierta medida de alivio a las mentes piadosas.)

Poco tiempo después de terminar mis estudios postgrado en la Universidad Cristiana de Abilene en Texas, le pregunté a uno de mis profesores favoritos que me recomendara un tema bíblico que se prestase para investigación provechosa y continua. Quizá me mencionó más de uno; ahora no lo recuerdo. Lo que se quedó en mi mente fue que me sugirió el tema del castigo final. Me dijo: "Me parece interesante que la palabra *gehena* se usa en los evangelios sólo para el fin de los impíos. Deberías investigar el lenguaje que usa el resto de los escritores del Nuevo Testamento."

Más o menos un año después, me invitaron a hablar sobre el tema del castigo final en un pequeño foro en el Colegio Cristiano de San Luis (Missouri). Me esforcé por incluir diferentes puntos de vista y permitirle al público hacer preguntas y discutir sus respectivos méritos. Mis pensamientos eran sencillos, consistiendo en su mayoría de una breve presentación de una docena de pasajes del Nuevo Testamento contrastando el destino final de los perdidos y el de los salvados. Lo más radical que sugerí fue que la Era Venidera (o Siglo Venidero según Reina-Valera) sería cualitativamente diferente a la Era Presente y por tanto, que debíamos dejar algún lugar para las sorpresas cuando tratamos de entenderla usando el lenguaje derivado de nuestra experiencia en el tiempo y espacio del aquí y ahora. También habló el profesor Russell E. Boatman, un hermano del colegio anfitrión, presentando sus propios puntos de vista minoritarios, que por cierto eran *condicionalistas*. Todavía él es el único hombre al que he escuchado presentar, en persona, tales puntos de vista. Para aquel tiempo yo tampoco había leído tales ponencias.

Alguien me sugirió que presentara mi pequeño documento para consideración a la revista *Christianity Today*. Primero envié un bosquejo al profesor F. F. Bruce, quien es para mi un amado y altamente respetado mentor. También lo envié al Dr. W. Ward Gasque, erudito que tiene mi respeto, en particular por su objetividad y por lo minucioso que es y quien servía en aquel tiempo en el comité editorial de *Christianity Today*. Ambos me dieron sugerencias; sometí el manuscrito que fue aceptado y luego publicado.

Entre los que leyeron el artículo publicado se encontraba Robert D. Brinsmead, un agricultor de aguacates australiano. Brinsmead, ex-Adventista del Séptimo Día, se había separado de esa denominación sobre el asunto de la justificación por la fe, tema que ahora enfatiza en su revista teológica *Verdict* (previamente *Present Truth*). En los veranos de 1978 y 1979 vino a proponerme la posibilidad de un contrato de investigación con Verdict Publications respecto a la historia de la doctrina del castigo final. Me parece haber puesto a prueba su paciencia casi hasta su límite repitiéndole preguntas respecto a sus motivos ocultos, agendas o conclusiones predeterminadas. Tanto él como sus asociados en Verdict siempre me contestaron con insistencia bondadosa que siguiese toda pista posible y que no dejara piedra sin mover en la búsqueda de cualquier verdad que una completa investigación pudiera sacar a la luz. Verdict respaldó esta afirmación verbal con acción, no poniendo demandas de ninguna clase sin escatimar ni esfuerzo ni gasto apoyando una investigación sin trabas. Ningún investigador podría pedir por menos interferencia o por más ayuda genuina.

Mi deseo ha sido el de ser bíblico, reverente y justo. La única verdad respecto al tema se encuentra en las Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamentos. Todo lo demás debe medirse por esta regla. Cuando la Biblia nos habla de la ira de Dios y del fin de los pecadores (lo cual hace repetidamente en ambos Testamentos), habla en tonos impresionantes que deberían llevarnos a nuestras rodillas en temor y temblor. Aquí no hay lugar para el chiste y la frivolidad. Ruego porque este libro refleje el sentido de seriedad que el tema demanda.

El libro está escrito para leerse—¡y para discutir con él! No tengo interés personal ni causa alguna que defender; he tratado de seguir los métodos ordinarios de una sólida exégesis bíblica. Invitamos cordialmente a los eruditos competentes y a los estudiantes serios a entrar en diálogo. Comprueben las declaraciones que aquí se hacen. Pesen la evidencia. Examinen los argumentos. Midan esta obra por medio de toda regla apropiada. ¡Lo único que importa es que busquemos la verdad de Dios para su gloria y la salvación de los pecadores!

A través de este estudio el punto de vista "tradicionalista" significa el entendimiento de que el infierno incluye un tormento eterno, consciente y sin fin (sea espiritual, físico o ambos) de los impíos que no pueden morir (hechos inmortales). El término "condicionalista" será utilizado para el punto de vista que afirma que los impíos sufrirán un castigo consciente, medido con precisión por la justicia divina, pero que al final perecerán en el infierno hasta llegar a su extinción eterna. Aunque algunos autores en ambas posiciones usan términos cargados para describir ambos puntos de vista, hemos escogido estas palabras con la esperanza de evitar alguna connotación injusta.

Cuando comenzaba este estudio me fueron de gran aliento las palabras de John W. Wenham en la prestigiosa publicación de Inter-Varsity llamada *The Goodness of God*. Allí Wenham dice que jamás se han pesado imparcialmente los argumentos de los condicionalistas. Que este tema no ha sido discutido en forma abierta por las mejores mentes y métodos de la corriente principal de la erudición evangélica. Renunciando a cualquier lugar en tan augusta compañía, presentamos este libro como una contribución abierta hacia el estudio que Wenham invoca. He aprendido de tantos y tantos. Quiera el Dios de Gracia Soberano utilizarme, aún en forma pequeña, para bendecir a unos pocos.

1
Nuestro Punto de Partida

¿Por qué Hablar del Castigo Final?

Aunque a diario escuchamos la palabra, el infierno no es un tema popular. Para el cristiano es cosa seria entrar en su lugar de trabajo y escuchar, como hace poco a mí me sucedió, la conclusión de dos diferentes conversaciones. "Al infierno . . ." decía uno, mientras que las palabras de otro cruzaban en el aire su camino con "Dios tenga misericordia". Todavía un tercero replicaba "Por aquí suena como el día del juicio." Deberíamos temblar ante la falta de respeto a Dios y a Su santidad que nos rodea por todos lados. ¡Cierto, quiera Dios tener misericordia!

Algunas veces, en los lugares "religiosos" es un poco mejor. En el transcurso de esta investigación, entré a la biblioteca de la Escuela de Divinidad Vanderbilt, allí me encontré con una estudiante de teología muy curiosa. ¿Qué estudias? me preguntó. Le contesté, "La historia de la doctrina del infierno". Me miró con cara desconcertada y por fin me contestó "Parece interesante, pero ¿para qué?"[1] Harry Buis relata la dificultad que tuvo localizando el material para su libro sobre el castigo final.[2] De los libros que por fin encontró, algunos sólo habían sido usados una o dos veces a lo largo de los años. Son pocos los que quieren estudiar el tema. Los liberales no creen en tales cosas y los conservadores están satisfechos

---

[1] En su obra *Essentials of Evangelical Theology,* Donald G. Bloesch abre el capítulo sobre el cielo y el infierno con esta declaración: "Si algo ha desaparecido del pensamiento moderno es la creencia en cielo e infierno sobrenaturales". (Donald G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 2:211)

[2] Harry Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment*, Pág. x. Buis recibe una buena recomendación por su trato justo y compasivo del tema. Su libro es quizá la presentación clásica moderna del concepto ortodoxo respecto al infierno.

pensando que ya tienen las respuestas. Esto deja poca gente interesada en aprender más.

El tema del infierno es muy deprimente. Cierto escritor reciente comenta: "En más de setenta años, recuerdo sólo dos personas que se hayan complacido en hablar del infierno".[3] Personas capaces de manejar el tema desean no hacerlo. Lehman Strauss dice, "Hoy tengo que confesar que me repugna declarar que no haya esperanza" después de la muerte para el que no se arrepiente.[4] El infierno es "el terror máximo del universo de Dios",[5] "el lado oscuro del lejano más allá".[6] Pero la Biblia nos habla de un día de juicio inescapable para todo ser humano (Hch. 17:31; Heb. 9:27) seguido de una retribución irreversible e infinita para todos los que al fin hayan rechazado la misericordia de Dios (Mt. 25:46). Así también—tarde o temprano—debe hablar la persona que toma a la Biblia en serio.

Por doloroso que sea, existen muy buenas razones para pensar en este tema tan aterrador. Porque, aunque tal empresa no sea un "ministerio directo de la gracia", Dios puede utilizarlo aún para despertar a los pecadores a "una visión más penetrante, y percepción más aguda de su propia culpabilidad y

---

[3] L. A. King, "Hell, the Painful Refuge," *Eternity*, enero 1979, Pág. 28. King elabora respecto a la visión del infierno de Dante viéndola como cierto "refugio doloroso" adonde se libra a los pecadores de la aflicción mayor de tener cerca la presencia de Dios. Sugiere que el fuego es simbólico, y que su escrito es una defensa del infierno en un tiempo cuando predominan la indiferencia y el escepticismo. Sin embargo, a pesar de sus buenas intenciones, no he podido encontrar un pasaje del Antiguo o del Nuevo Testamentos en el que remotamente se sugiera que el infierno sea de alguna forma una señal de benevolencia divina hacia los que van a ese lugar.

[4] Lehman Strauss, *Life After Death – What the Bible Really Teaches* Pág. 48

[5] John W. Wenham, *The Goodness of God* Pág. 27. El capítulo 2 (Págs. 27-41) trata del infierno y procura "disuadir a los que sostienen una visión ortodoxa tradicional a no perderla a la vez que propone la consideración seria del caso de la inmortalidad condicional" (Pág. 41). Wenham insiste en sostener el mismo nivel de las normas elevadas de balance, claridad y esmero por las cuales se ha dado a conocer Inter-Varsity Press.

[6] Este es el título para el capítulo sobre el infierno en el libro de Gerald C. Studer, A*fter Death, What?* El autor es pastor de una iglesia Menonita en Lansdale, Pennsylvania, y hace aquí un llamado a la cautela y al reestudio del tema del castigo final.

peligro; para que el sentido vivo de su propia miseria tome posesión de sus espíritus; llenándoles de un santo temor al castigo divino, y excitando la poderosa pasión del temor para hacerles huir de la ira que ha de venir, para que se sujeten a la gracia de Dios revelada en el Evangelio".[7]

Roger Nicole nos recuerda que esta doctrina "es parte integral y elemento vital de nuestra fe cristiana". Que este "tema tan oscuro en las páginas de las Escrituras" provee con frecuencia el trasfondo necesario para un entendimiento de "la verdadera gravedad del pecado, de la magnitud del alma humana, de la profundidad de la obra redentora de Cristo, del poder de la gracia divina que extirpa al hombre del abismo como tizón arrebatado del fuego, de la urgencia del llamado del Evangelio y de la suprema importancia del ministerio de la predicación y de las misiones".[8]

Junto con la muerte, el juicio final y el cielo, el infierno forma parte de un cuarteto de temas que por tradición caen bajo la clasificación de "escatología" o "eventos del fin". La doctrina del castigo final no sólo es importante en sí misma, sino en la

---

[7] Isaac Watts. *The World to Come* Pág. 298. Manteniéndose dentro del estilo de sus tiempos, el libro de Watts despliega un título mucho más largo: "*O Discursos Sobre los Gozos y Tristezas de las Almas Fallecidas en la Muerte y la Gloria y el Terror de la Resurrección a lo cual Añadimos un Ensayo Dedicado a la Prueba de un Estado Separado de las Almas Después de la Muerte: A lo Cual Siguen Algunas Pruebas de la Felicidad del Cielo y una Preparación para Este. Entonces Sigue una Explicación Escritural y Racional de los Castigos del Infierno y la Prueba de su Duración Eterna con la Respuesta a Todas las Objeciones más Plausibles*." Años más tarde Watts escribió *The Ruine and Recovery of Mankind* en el cual sugiere que la segunda muerte puede significar la muerte del alma tanto como la muerte del cuerpo, y que los infantes que murieron sin bautizarse pueden ser aniquilados en el infierno y no estar sufriendo sin fin. Por este medio Watts provee citas útiles para los defensores del tormento eterno tanto como para los defensores de la inmortalidad condicional.

[8] Roger Nicole "The Punishment of the Wicked" *Christianity Today*, 9 de junio de 1958, Pág. 15. Este artículo interpreta las figuras bíblicas de una manera tradicional y presenta, desde la perspectiva de la ortodoxia reformada, una corta crítica de los puntos alternativos como el universalismo y la aniquilación. Los que conocen, o han escuchado, a este gentil teólogo cristiano pueden apreciar aquí aún más la compasión y el sentimiento con el cual escribió estas palabras.

misma forma que lo es la escatología en lo general. Y, la escatología,

> es una dimensión indispensable del pensamiento y de la acción cristiana. Sin ésta, la iglesia se inmoviliza, se torna infructuosa y por lo general herética. Porque la escatología aporta una dinámica persuasiva a la acción y obediencia cristianas. También establece límites y da dirección al pensamiento cristiano respecto a Dios, a la salvación y a su obediente operación en el mundo. Cuando se pierde o disminuye la perspectiva escatológica básica de las Escrituras, el pensamiento cristiano se torna herético y la actividad cristiana social se convierte en una mera actividad secular.[9]

Quizá la mayor razón para hablar respecto al infierno es también la más simple y la más obvia. En más de una ocasión y en los tonos más serios—Jesús nuestro Salvador habló del infierno. Siempre que habla, hacemos bien en escucharle. Además, hacemos bien en cuidarnos de *cómo* escuchamos. Es muy fácil para los humanos escuchar a Jesús detrás de ruidosos trasfondos que vienen a confundir lo que él dice con el sonido de sus propios alrededores. No sólo debemos escuchar a Cristo *reverentemente*—debemos también escucharle *con mucho cuidado*.

Nuestro Punto de Vista

Lo que uno diga del castigo final depende en su mayoría de dónde uno está parado con relación a otras cosas. ¿Es acaso deísta, ateo o agnóstico? Si es un deísta, ¿es también cristiano? Si profesa ser cristiano, ¿es un liberal, evangélico o fundamentalista? ¿Está dispuesto a aprender de este tema bíblico o supone que las respuestas ya están claras y establecidas? Si está dispuesto a estudiar, ¿cuál será su autoridad determinante? ¿Está la persona dedicada mayormente a una Confesión en particular, a lo que piensa que "la

[9] David E. Holwerda, "Eschatology and History: A Look at Calvin´s Eschatological Vision." *Exploring the Heritage of John Calvin*, Pág. 139.

iglesia siempre ha enseñado", a la filosofía y la razón o a las palabras de la Biblia misma? Si profesa lo último, ¿lo razona desde una verdad específica—como el amor, la ira o la justicia de Dios—o lo hace desde una compilación general y evaluación de los pasajes referentes al tema en ambos Nuevo y Antiguo Testamentos? ¿Y, cuál será el criterio final cuando esta variedad de normas no apunte en una misma dirección?—lo que quizá a veces no logren. ¿Se verá obligado a confesar como elemento de misterio aquello para lo que no puede encontrar respuestas completas—o torcerá y amoldará algunas escrituras para cubrir la grieta dejada en otras? El asunto de la autoridad no es simple, ni aún para el lector con buenas intenciones.

Yo soy un deísta, cristiano y evangélico persuadido de que la Escritura es la misma palabra de Dios escrita. Por eso creo que no tiene error en lo que enseña y que es la única fuente obligatoria incuestionable de doctrina en éste o en cualquier otro tema. Esto es una declaración negativa por cuanto elimina a cualquier otra fuente como incuestionable fuente obligatoria de doctrina. También es una declaración positiva dado que requiere que *utilicemos* la Escritura como la autoridad final y no con el propósito de darle un simple *elogio*.

Una visión tan elevada de las Escrituras no quita el respeto saludable a la opinión común de la iglesia universal a través de los siglos. Si alguien estando aislado comienza a sospechar que ha descubierto cierta verdad, tiene buena razón para dudar de su validez. Existe mucha probabilidad de que "si es verdad no es novedad, y si es novedad no es verdad". No existe orador o escritor secular que sepa algo definitivo respecto al castigo final que no haya salido de la Palabra de Dios. A la misma vez, los más grandes teólogos de la iglesia y la mayoría de los creyentes devotos siempre han entendido que Dios puede revelar de continuo nueva luz de lo que siempre ha estado en la Palabra. Uno de los más grandes halagos que se pueden dar a la iglesia es que con la dirección del Espíritu Santo y bajo la autoridad de la Palabra siempre está reformándose.

Estas no son meras palabras. Son las pautas bajo las cuales se ha de medir en forma crítica este libro. No ha pasado un día en toda esta investigación y redacción sin mi súplica en

oración sincera por dirección y sabiduría divinas. Un grupo de amigos especiales también han sostenido esta obra en continua oración. Después de haber leído millares de páginas escritas por autores no inspirados, que con frecuencia se contradicen unos a otros, me resulta reconfortante recordar que todo cuanto digan no tiene peso en lo absoluto sobre lo que al final es la verdad. Lo mejor que cualquiera de ellos puede hacer es repetir y explicar lo que dicen las Escrituras. Cualquier hijo de Dios puede pedir ayuda cuando evalúa el mensaje de autores no inspirados mientras suplica por un espíritu de sabiduría y de revelación en el conocimiento de las cosas que Dios ha dicho (Ef. 1:17, 18; Stg. 1:5-7). Esto no sólo *consuela*: sino que crea un sentido de *humildad* y de *responsabilidad* (Stg. 3:1). Debemos abrir las Escrituras en oración y luego manejarlas con mucho cuidado. Debemos escucharlas sin objeción o argumento. Es la Palabra del Dios viviente.

2
Nuestro Punto de Llegada (a las Respuestas Finales)

Normas Que Pueden Presentar Obstáculos

Resulta fácil decir que la Biblia es nuestra autoridad final, en especial cuando contemplamos un asunto difícil a la distancia. Es mucho más difícil recordar ese juramento cuando nos encontramos sumergidos en estudio profundo, luchando con textos que parecen discrepantes o por lo menos que señalan en direcciones opuestas. Entonces, la tendencia es la de buscar una salida, la de aferrarnos de algún objeto flotante pasajero para escapar del remolino del cual no encontramos pronta salida. Bajo tales circunstancias, es fácil engañarnos a nosotros mismos. Por lo tanto, necesitamos estar muy seguros de qué cosas excluimos mientras decimos que la Biblia es nuestra autoridad final.

Deseos. Con frecuencia nos es fácil leer en las Escrituras lo que *quisiéramos* que dijeran. Richard Whately de Dublin, arzobispo anglicano del siglo diecinueve, nos aconseja que no confundamos nuestros propios deseos con la enseñanza de la Biblia.

> Cuando juzgamos el sentido de la Escritura debemos cuidarnos del error de permitir que nuestros deseos influencien la mente. Si en verdad tuviéramos que figurarnos una religión para nosotros, podríamos consentir a nuestros deseos como a algo conveniente, a nuestras conjeturas como lo que nos parece en sí mismo probable o a nuestro juicio como aquello que es aconsejable. Pero cuando tenemos de frente, en cualquier tema, lo que es "revelación de las

> Escrituras" nos corresponde esforzarnos por descubrir lo que enseña y lo que no enseña la Escritura[1]

Respuestas Fáciles. También el deseo de obtener respuestas fáciles puede engañar nuestras mentes cuando estudiamos lo difícil en la Biblia. Edward White, autor del clásico condicionalista *Life in Christ*, nos recuerda este tipo de peligro.

> Es posible que no haya otra ocasión cuando debiéramos sospechar más de nuestros argumentos que cuando los derivamos de las presuntas ventajas de la conclusión proyectada. No puede haber duda de que el deseo de obtener una repuesta nítida y un argumento sencillo para apoyar una verdad predispone aún a hombres competentes a brindar un poco de violencia a la evidencia que apunta en dirección a lo complejo. Aquello que consideramos nítido y sencillo no siempre resulta ser característico de la obra divina, o de la enseñanza divina. Con frecuencia la pasión por la sencillez de expresión ha cegado a los hombres para no ver hechos que indican mayor complejidad que la de su presumida conjetura.[2]

---

[1] Richard Whately, *A View of the Scripture Revelations Concerning a Future State* pp. 185-186. El arzobispo Whately es uno de muchos clérigos anglicanos que han sostenido la posición condicionalista respecto al castigo final. De las cuatro ramas protestantes mayores procedentes de la Reforma, la anglicana ha sido la más receptiva al condicionalismo, seguida por los anabaptistas y luego los luteranos, con la tradición calvinista aferrándose tenazmente a la doctrina del *tormento consciente* sin fin.

[2] Edward White, *Life in Christ A Study of the Scripture Doctrine on the Nature of Man, the Object of the Divine Incarnation and the Conditions of Human Immortality* p. 293. White, ministro congregacionalista, perdió su púlpito cuando adoptó la posición condicionalista. De ahí en adelante comenzó a predicar en un púlpito independiente en Londres. Su libro es un clásico condicionalista que enfatiza el aspecto positivo de que la vida puede obtenerse sólo a través de Cristo Jesús y no el aspecto negativo que contradice la doctrina del tormento consciente sin fin. White creía que el alma del hombre sobrevive la muerte corporal en un estado intermedio. Henry Constable, su contemporáneo condicionalista creía que tanto el cuerpo como el alma mueren en la primera muerte. Ambos afirmaban la resurrección de buenos y malos, un juicio universal, y la total destrucción del cuerpo y del alma en el caso de los que sufrirán la muerte segunda. Estos dos hombres demuestran que el punto de vista que uno sostenga respecto al

Alguien dijo que la verdad siempre es verdad, aunque no sea evidente, mientras que con frecuencia el error es más evidente que cierto. Puede ser que deseemos claridad en el entendimiento—y puede que Dios nos la conceda—pero las respuestas nítidas deben ser el jugo en el fruto de la precisión escritural, no el fruto mismo.

Por así decirlo, evangélicos que profesan gran fidelidad a las Escrituras no siempre son tan cuidadosos respetando las mismas en su forma y manera de hablar. "Con frecuencia el celo evangélico tratando de obtener una interpretación literal concluye en un pisoteo de aquellas formas literarias para las que una interpretación literal resulta inapropiada". El problema se complica porque "algunos géneros bíblicos, como la poesía hebrea, la literatura de la sabiduría y la apocalíptica, no son familiares para el lector occidental". Para evitar el mal manejo de las Escrituras, "el intérprete debe tratar el texto con cabalidad y honestidad. Debe seguir con fidelidad los principios de exégesis gramático-históricos con el fin de asegurarse, con cuidado y esmero, del significado del pasaje en su marco original".[3]

En tanto nos quedemos en nuestras casas de oración y hablemos sólo con los nuestros, podemos pasar por alto algunos pasajes difíciles sin que se nos llame a rendir cuentas. Pero tal conducta puede también prepararnos para que más adelante se aprovechen de nosotros traficantes perversos de enseñanzas dañinas que corren por el mundo buscando discípulos. Un pastor menonita contemporáneo recalca esta advertencia.

> Muchos cristianos, quizá la mayoría de nosotros, nos contentamos en seguir nuestra semántica partidaria. Si esta práctica no toma en cuenta alguna información bíblica, nos protegemos diciendo que no todos somos teólogos, o nos

infierno no requiere cierta clase de posición respecto a la muerte temporal o al estado intermedio.

[3] J. Julius Scott, "Some Problems in Hermeneutics for Contemporary Evangelicals", *Journal of the Evangelical Theological Society* 22 núm. 1 (Marzo 1979): pp. 74-75. Las sugerencias que Scott nos presenta aquí son muy adecuadas para la investigación que emprendemos.

> consolamos diciendo que "ésta es la forma en que me lo enseñaron". Las sectas tienen ciertas maneras de olfatear lo que consideran ser inconsistencias en las doctrinas históricas cristianas y de acribillarnos con preguntas y contraposiciones. Puede que les contestemos apretándonos más aún nuestro chaquetón doctrinal, esperando que se marchen y nos dejen, o podríamos examinar las Escrituras nuevamente y descubrir que hemos derivado conclusiones que resuelven lo que las Escrituras dejan en ambigüedad.[4]

Interpretación Privada. Necesitamos también evitar el peligro de pensar que hemos descubierto una nueva verdad nunca antes conocida o enseñada. Los grandes reformadores rechazaron que la tradición eclesiástica tuviera la misma autoridad que las Escrituras, y así también debemos hacerlo nosotros. Pero nunca pretendieron que cada hombre inventara su interpretación particular de la Biblia. Ni tampoco trataron de esclavizar la interpretación colectiva de la iglesia a "la opinión independiente de cualquier individuo."[5] Robert E. Webber se refiere a este abuso de buenos principios cuando exhorta de esta forma:

> Los evangélicos deben ajustarse al hecho de que la Biblia pertenece a la iglesia. Es la iglesia viviente la que recibe, guarda, pasa adelante e interpreta las Escrituras. Por consiguiente, el acercamiento moderno individualista a la interpretación de las Escrituras debe ceder su lugar a la

[4] Gerald C. Studer, *¿After Death, What?* p. 111. Studer concluye que la naturaleza exacta del castigo final debe permanecer como una pavorosa desconocida pero que debemos predicar su terror y saber que los caminos de Dios son tanto santos como justos.

[5] ¿Esta expresión proviene de la obra de Jon E. Braun, *Whatever Happened to Hell?* p. 48. Su libro es popular por su tendencia y lleva un tono polémico. Braun, como predicador, siendo obispo en la Iglesia Evangélica Ortodoxa recién formada (antes conocida como el Orden Apostólico del Nuevo Pacto), tiene un número de cosas buenas que decir. Sin embargo, su devoción a la tradición—lo cual es parte integral de la posición y razón para la existencia de su iglesia—con frecuencia opacan su precisión exegética e histórica.

> autoridad de lo que la iglesia siempre ha creído y delegado a lo largo de la historia.[6]

Weber perteneció a un grupo de líderes evangélicos que se reunieron en mayo de 1977 para auto análisis, lo cual resultó en un documento titulado "The Chicago Call: An Appeal to Evangelicals".[7]

> "Condenamos nuestra tendencia hacia una interpretación individualista de la Escrituras. . . Por tanto, afirmamos que la Biblia debe interpretarse en armonía con las mejores perspectivas del estudio literario e histórico bajo la dirección del Espíritu Santo, conservando el respeto por el entendimiento histórico de la iglesia. Afirmamos que las Escrituras, como Palabra infalible de Dios, son la base de la autoridad en la iglesia".[8]

Estas palabras llevan sabiduría oportuna a una iglesia que con frecuencia es dominada por pastores de los medios comunicativos modernos, organizaciones independientes de las denominaciones e intérpretes no afiliados, y debemos prestarle cuidadosa atención. Aún los verdaderos profetas están sujetos al juicio discerniente de otros hombres espirituales (1 Co. 14:29; 1 Ts. 5:20, 21), y hay muchos falsos profetas en el mundo (1 Jn. 4:1).

Tradición de la Iglesia. Pero esta moneda tiene otra cara. No debemos utilizar estas amonestaciones legítimas como

---

[6] Robert E. Webber, *Common Roots, A Call to Evangelical Maturity,* p. 128. Webber presidió sobre el comité de "The Chicago Call" que se reunió en 1977 y es co-editor del periódico *The Orthodox Evangelicals* en el cual se describe la reunión y sus implicaciones.

[7] El texto de "The Chicago Call" está incluido en el libro *Common Roots* de Webber, citado aquí y más adelante.

[8] Webber, *Common Roots*, pp. 252-253. El texto continúa con un recordatorio de la falibilidad de todos los credos y confesiones humanas: "Afirmamos el valor permanente de los grandes credos y confesiones de la Reforma. Sin embargo, dado que tales declaraciones son condicionadas en forma histórica y cultural, la iglesia del presente necesita expresar de nuevo su fe, sin desertar las verdades aprendidas en el pasado". (p. 253).

excusa para la vagancia o como una oportunidad para eludir la responsabilidad personal aceptando solo "lo que la iglesia siempre ha dicho". Webber también reconoce este peligro, y balancea su primera advertencia con otra.

> Como vivimos de este lado de la formulación teológica, tenemos la ventaja del pensamiento acumulado por casi dos mil años. Sin embargo, si hemos de triunfar afianzándonos de la verdad como lo hizo la iglesia primitiva, tenemos que considerar como desventajas nuestros dos mil años de teología acumulada, y en forma especial nuestra "posición" presente. En cierto modo de análisis reflexivo y de autocrítica tendremos que suspender nuestras presuposiciones teológicas, enseñanzas denominacionales y prejuicios personales a fin de poder alinearnos con los primeros cristianos que estuvieron al otro lado del debate y de la formulación teológica.[9]

También estas palabras son fáciles de decir, pero difíciles de practicar.

Los que moldearon la "ortodoxia" protestante se enfrentaron a los mismos retos y tentaciones que ahora tenemos. Estaban muy al tanto de los falsos reclamos de la autoridad de Roma, y en muchos puntos deshierbaron aquella particular cosecha de las cizañas tradicionales. A pesar de todo, mientras rehusaban hacer de la exégesis una esclava de los concilios y de los papas, se hallaron "*en peligro de llevarla a la esclavitud de las normas confesionales de la iglesia*". Como resultado, la exégesis "vino a ser la sierva de la dogmática, degenerando hasta convertirse en una mera búsqueda de textos de prueba".[10] El que explora el laberinto de la literatura escrita respecto al castigo final queda de inmediato en acuerdo con esta crítica del teólogo reformado Louis Berkhof. Una y otra vez, los escritores tradicionalistas comienzan su argumento con el dogma aceptado en vez de con el texto de las Escrituras, citando

[9] Ibídem, p. 117

[10] Louis Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation*, pp. 28 y sgtes., citado por Ernest F. Kevan en "The Principles of Interpretation" *Revelation and the Bible: Contemporary Evangelical Thought*, p. 291.

normas confesionales con grande autoridad y reemplazando exégesis genuina con una acumulación de textos de prueba dejados sin explicación.[11]

Esta debilidad ha infectado en particular la manera cómo el protestantismo ve los eventos del fin. Dado que los reformadores y sus descendientes trabajaron a menudo en el calor de la controversia, donde bien se aprecia una contestación rápida, les resultó fácil limitar su doctrina de la "perspicuidad" (que las Escrituras pueden entenderse con claridad) a ciertos tópicos. Si las Escrituras *no* enseñaban claramente lo que la iglesia de la reforma afirmaba entonces, era muy fácil decir, "Esto es lo que enseña nuestra teología". Así la estatura de la doctrina "fue identificada en forma gradual con la perspectiva dogmática fundamental del teólogo particular. El punto de vista confesional se convirtió en el intérprete de las Escrituras".[12]

Se oyen muchas voces modernas que nos hablan desde los mas sagrados salones de la ortodoxia protestante y evangélica, confesando con honestidad que la Reforma nunca edificó una doctrina de los eventos del fin usando a las Escrituras como fundamento y repositorio de los materiales necesarios para su edificación. Tanto Lutero como Calvino rechazaron la doctrina católica del purgatorio—no por no haberla encontrado en un estudio detallado de la escatología de las Escrituras, sino porque claramente el purgatorio contradecía a la doctrina de la justificación que descubrieron en la Biblia. Su problema no fue tener un bajo concepto de las Escrituras sino fallar no aprovechándose de toda ventaja que les proporcionaba su alto concepto. James P. Martin cita ejemplos específicos para

---

[11] Cuando los autores tradicionalistas presentan su posición, tienden a utilizar el método de texto de prueba ignorando a su vez los pasajes presentados por los condicionalistas. La terminología del Nuevo Testamento como "fuego que nunca se apagará", humo que "sube por los siglos de los siglos" y "su gusano no muere" tiene su origen en el Antiguo Testamento. Una exégesis genuina requiere por lo menos que estas expresiones del Nuevo Testamento *comiencen* a analizarse bajo el significado del Antiguo Testamento y a amplificarse sólo con justificación del texto mismo. Hasta la fecha, los defensores de la doctrina tradicional no han hecho esto.

[12] James P. Martin, The Last Judgment in Protestant Theology from Orthodoxy to Ritschl, p. 2.

levantar su acusación de que "a pesar de la elevada doctrina de la autoridad, perspicuidad e inspiración de las Escrituras, fue la tradición, y no las Escrituras, el verdadero punto de partida en la escatología de la Ortodoxia", y también que "la forma en que se trató con los eventos del fin no representa un nuevo comienzo en lo que corresponde al camino de la exegética."[13]

Martin dice que, cuando se trata de la escatología, se usó a la Biblia como una fuente de textos de prueba, pero que "no hubo intento de entender estos textos históricamente".[14] Martin es más tolerante con los mismos reformadores, porque eran hombres bien ocupados que batallaron en muchos frentes. Dice que la culpa recae con mas peso sobre los que les siguieron—los verdaderos forjadores de la ortodoxia protestante.

> Tanto Lutero como Calvino descuidaron el contenido especial de la escatología. Es un reproche contra la Ortodoxia que no supliera esta deficiencia con una investigación renovada de . . . las Santas Escrituras. La Ortodoxia aportó la falta de contenido adoptando a la tradición medieval general junto con sus espiritualizaciones y tendencias individualistas. Dicha tradición fue alterada por todos lados con ideas protestantes. El sistema dogmático imperó supremo para detrimento de una escatología bíblica y, por ende, para toda teología. La Ortodoxia es un ejemplo de la verdad de que una visión elevada de las Escrituras no es garantía de su uso actual o adecuado.[15]

Y aunque Wenham insta a la precaución a cualquiera que quiera abandonar alegremente las posiciones tradicionales, afirma con audacia que "una larga tradición de creencias dentro de la iglesia cristiana no es decisiva. Los errores se cuelan", y "no mueren fácilmente, en especial cuando son elevados al estado de ortodoxia. En la primera brisa con olor a herejía, los santos tienden a cerrar sus oídos y a arremeter contra el bien intencionado ofensor".[16] Todo resulta más triste si Edward

[13] Ibídem, p. 3.
[14] Ibídem
[15] Ibídem, pp. 4-5.
[16] John W. Wenham, *The Goodness of God,* p. 39.

Beecher tiene la razón cuando dice que, "la iglesia nunca, en su más elevado estado de santidad y comunión con Dios, ha puesto toda su energía en este tema con miras a obtener una completa y confiable investigación de todo este gran asunto". En vez de encomendarles dicho estudio profundo y detallado, Beecher acusa a las grandes iglesias organizadas del protestantismo con el cargo de "una terquedad e inmovilidad que no son resultado de investigación previa y profunda sino simples tradiciones de la irrazonable inercia y de una tradición que no pregunta".[17] A nosotros no nos place decirlo, pero su testimonio puede verificarse en gran parte de la literatura respecto al castigo final.

El Desafío que Tenemos Delante

Todas estas advertencias y críticas vienen de protestantes, y muchas de ellas vienen de hombres cuya fidelidad a las Escrituras no puede cuestionarse. De por sí, el autoanálisis seguido de la crítica honesta son señales de una vida saludable. También, en nuestra generación, tenemos señales optimistas de un progreso que pondrá a descansar estas críticas. A. M. Hunter reconoce este retorno a las Escrituras y aplaude su progreso. "Nuestro tiempo ha presenciado un reavivamiento de interés en todo el tema de la escatología del Nuevo Testamento. . . y se está aclarando que el tiempo ha llegado a su madurez para que nuestros teólogos sistemáticos reconsideren en forma radical toda la doctrina cristiana de los Eventos del Fin".[18]

Ahora bien, quizá como nunca antes, los evangélicos tienen la oportunidad de demostrar que su elevada visión de las Escrituras es también práctica. Hoy, más que nunca, no están dispuestos a estar de acuerdo con los que introducen su estudio de los eventos finales con estas palabras: "la manera más *prudente* y más *segura* para aprender la verdad de Dios es descubrir lo que haya sido el más influyente consenso en la

[17] Edward Beecher, *History of Opinions on the Scriptural Doctrine of Retribution*, p. 311.
[18] Archibald M. Hunter, *The Gospel According to St. Paul*, p. 111.

iglesia respecto a lo que Dios dice del tema en las Escrituras en un lapso de casi dos mil años de historia."[19] Después de todo, la Reforma está fundada en forma explícita sobre "el hecho de que toda Europa había errado en la doctrina más importante del cristianismo por más de mil años, durante el oscurantismo de la Edad Media, errado en la doctrina de nuestra justificación."[20]

Una regla fundamental de la interpretación que los eruditos aceptan es "que el intérprete debe procurar compenetrarse en las formas conceptuales y patrones" del texto bíblico y de la época. Para lograr esto, el intérprete moderno debe "ser altamente crítico de sí mismo y de las nociones teóricas y metodológicas que trae consigo de sus propios medio ambientes culturales."[21] Los patrones griegos paganos entraron en la corriente cristiana temprano en la historia y por muchos siglos han fluido de manera casi imperceptible. Sin embargo, la cultura actual no es la cultura de la Edad Media, ni siquiera la de la Reforma. Hoy día, las revoluciones dentro de la misma ciencia animan a los estudiantes bíblicos a rechazar muchos de estos puntos de vista extraños respecto al tiempo y al universo. Como resultado, según T. F. Torrance, "hemos sido emancipados, en forma notable, de la tiranía de las modalidades de pensamiento dualista, que a través de la historia de la interpretación bíblica han hecho tanto daño."[22]

Aquí no estamos hablando de los así llamados puntos de vista "modernos" de eruditos incrédulos que rechazan lo sobrenatural en nombre de la ciencia. Más bien, hablamos de la labor de hombres y mujeres evangélicos que están determinados a llevar la batalla contra la corriente más allá de todo influjo de contaminación hasta llegar a la fuente pura de su doctrina. Se puede ver su progreso en el hecho de que,

> La obra teológica que sigue las huellas de los reformadores en los últimos veinte o treinta años, trajo

[19] Braun, *Whatever Happened to Hell?* p. 43.
[20] White, *Life in Christ*, p. 68.
[21] T. F. Torrance, *Space, Time and Resurrection*, p. 4.
[22] Ibídem, p. 44.

> consigo una completa reorientación de la enseñanza evangélica en su totalidad en dirección de la escatología.
>
> Conectado con esto encontramos un nuevo esfuerzo por llegar a un entendimiento correcto de los mismos eventos finales. Aquí debe concentrarse la atención sobre aquellos aspectos de la escatología descuidados por los reformadores y aclararse su verdadero contenido bíblico, es decir, dentro de los límites que las mismas Sagradas Escrituras prescriben para la visión de la fe.[23]

Uno no desprecia las convicciones universales de la iglesia por los siglos, cuando procura volver a las raíces. Según Webber, solo se intenta purificar la corriente cuando uno solidariza con los primeros cristianos "al otro lado del debate y formulación teológica". En tanto edifique sobre la roca sólida de la interpretación divina, su obra no representa una amenaza a la comunidad cristiana. Antes bien, "la obra de teólogos individuales contribuye en gran manera al entendimiento general de la tradición de la fe y de la vida de la cual testifican la Escritura, el credo y la liturgia." Si a veces encontramos que la libertad del teólogo "está en tensión con la mente de la comunidad", "debe ser el papel y la obligación de la autoridad oficial mantener abiertas las opciones legítimas." Estas no son las palabras de un intérprete independiente, sino parte del reporte oficial de un comité adjunto de teólogos anglicanos y católico-romanos que trataron con el tema específico de la "autoridad de la iglesia".[24] Se les cita en este lugar, no como

---

[23] Heinrich Quistorp, *Calvin's Doctrine of the Last Things*, p. 194.

[24] E. J. Yarnold y Henry Chadwick, *Tuth and Authority: A Commentary on the Agreed Statement of the Anglican-Roman Catholic International Commission "Authority in the Church," Venice 1976*, p. 15. El comentario luego afirma que "Aún cuando la comunidad cristiana considere una definición doctrinal como parte de su enseñanza permanente, esto no excluye una reformulación subsiguiente". Pero señala también que "la reformulación siempre edifica y no contradice a la verdad que pretende la definición original" (p. 50). Ninguno de los credos ecuménicos define en específico la naturaleza del infierno como un lugar de tormento consciente sin fin, aunque tales declaraciones explícitas se remontan a los tiempos pre-Niceanos. Los credos sí afirman en varias formas que el infierno presenta un estado fijo de retribución divina el cual el pecador no puede resistir ni vencer y del cual no

autoridades en sí mismas, sino sencillamente para mostrar que los que son fuertes campeones en defensa del valor de la tradición eclesiástica también dan lugar a que los estudiantes independientes de la Biblia ayuden a la iglesia a avanzar más allá de su entendimiento presente de la verdad bíblica.

E. G. Selwyn compara la obra de tales teólogos independientes con luces en un puerto. Las definiciones doctrinales que el pasado nos legó no son "fines en sí mismas sino medios, no son afirmaciones finales de la verdad sino afirmaciones que admitieron ser reemplazadas por otras (de haber las tales) que hicieran mayor justicia al Evangelio." Las expresiones de doctrina que nos han dejado teólogos anteriores "son como luces que guían las naves a medida que se acercan al puerto por la noche. No iluminan todo el lugar, pero trazan el curso para el navegante. Hay muchas circunstancias en las que se necesita mejorar las luces, ya sea añadiéndoles, moviéndolas o dándoles mejor construcción: aunque esto sea hecho sólo después de cuidadosa preparación y de advertencias, no sea que sobrevenga el mal."[25]

Clark Pinnock utiliza la misma figura cuando hace un llamado a "una teología para el futuro." Dice que, para ser válida en verdad, la teología evangélica debe correr el riesgo de desagradar a ambos "a los conservadores que se contentan con recitar sin pensar las consignas del pasado" y a "los radicales que buscan liberación de las normas bíblicas con el fin de amoldar el sistema a fin de satisfacer su propio gusto." Como la teología es una actividad creativa, "no puede descansar satisfecha con la mera reiteración de percepciones previas". Los teólogos que nos preceden no agotaron los tesoros de la Palabra de Dios, y una teología "que solo procura reafirmar el sistema de algún distinguido predecesor es menos que bíblica en su totalidad". Los que aprecian a Calvino y a Lutero los honran mejor "acudiendo directamente a las Escrituras de donde ellos

---

hay retorno ni remedio para siempre. Esta es la tesis que también nosotros afirmamos y defenderemos a lo largo de este libro y de todo corazón como la enseñanza inequívoca de las Escrituras.

[25] E. G. Selwyn, *"Image, Fact and Faith", New Testament Studies 1. No 4 (Mayo 1955):* 247.

partieron, y no imitando como esclavos sus sistemas". Cuando se reduce la teología a "repetición e imitación", se convierte en algo "estancado y estéril". Las formulaciones y definiciones del pasado tienen valor, pero su valor es secundario, como las luces y los mapas que trazan nuestro curso. "Pero viene el tiempo cuando tendremos que expresar con convicción nuestra propia fe en respuesta a la Palabra de Dios. Ahora es el momento para que los pensadores evangélicos se olviden de la mímica sin imaginación de la 'teología del libro de texto' y forjen una expresión de la fe bíblica que tenga el poder de cautivar a nuestra generación."[26]

Y así—completando el círculo—llegamos de vuelta a donde comenzamos. A la Palabra de Dios, que tiene autoridad, que es Cristo-céntrica, avivada por el Espíritu. Los que plantaron esta norma fueron buenos hombres, que sostuvieron diferentes puntos de vista respecto al castigo final. Sus diferencias reflejan hasta qué punto quedaron cortos de la noble meta que se propusieron. Pero eso no es excusa para que nosotros no tratemos—o para que rebajemos su norma.

Estamos completamente de acuerdo con el teólogo ortodoxo Charles Hodge cuando dice, "Si creemos que la Biblia es la Palabra de Dios, todo lo que tenemos que hacer es cerciorarnos de lo que enseña sobre este tema, y someternos en humildad".[27] Cierto que somos incompetentes para juzgar a Dios. "¡Imagínese una compañía de criminales pasando juicio sobre la equidad y la bondad de la ley que los condena!"[28] Wenham verdaderamente está en lo correcto cuando dice, "Para el cristiano, una sencilla frase de la revelación tiene que sobrepasar al final las más importantes conclusiones de la filosofía del hombre".[29] De esto podemos estar seguros:

---

[26] Clark H. Pinnock. *"Prospects for Systematic Theology." Toward a Theology for the Future,* pp. 93-94. Pinnock es típico de un número en aumento de eruditos escolares que, siendo respetuosos hacia los teólogos y reformadores del pasado, se han dedicado a imitar su celo y devoción por las Escrituras, aunque esto requiera contradecir sus opiniones.

[27] Charles Hodge, *Systematic Theology,* 3:870.

[28] Arthur W. Pink, *Eternal Punishment,* p. 4.

[29] Wenham, *The Goodness of God,* p. 29.

> Solo Dios conoce los hechos, y si Su revelación de los mismos es interpretada de forma correcta, no hay tradición (ni siquiera la tradición evangélica) que pueda reclamar que se le escuche en contra de ellos . . . . Los evangélicos, que critican a la iglesia romana por poner la tradición al mismo nivel de la Biblia, tenemos que cuidarnos de que nosotros mismo caigamos sin querer en la misma trampa . . . . La pregunta es sencillamente, *¿Qué significan Sus Palabras? . . . .* Ningún protestante debe objetar que se le pida que, a la luz de la Palabra de Dios, reexamine cualquier creencia tradicional escudriñando las Escrituras para ver si estas cosas son ciertas.[30]

[30] Harold E. Guillebaud, *The Righteous Judge: A Study of the Biblical Doctrine of Everlasting Punishment*, pp. 46-47, 49. La Inter-Varsity Fellowship en Bretaña invitó a Guillebaud, fallecido archidiácono de Ruanda, para escribir un libro sobre las dificultades morales de la Biblia. La pregunta final que tuvo que contestar fue respecto al castigo eterno. Cuando llegó a este punto, no pudo resolver el asunto a su satisfacción y omitió el capítulo de su libro. Luego comenzó a estudiar el tema con intensidad. En el transcurso de su estudio cambió sus convicciones originales, lo cual resultó en su libro condicionalista aquí citado.

3
“Aiōnios”— ¿Cuánto Dura el “Para Siempre”?

A través de los siglos la discusión sobre el castigo final ha sido acompañada de controversia en cuanto al adjetivo griego *aiōnios*. ¿Describe esta palabra al tiempo como algo de duración sin fin (“interminable”), como un atributo de la Era Venidera (“eterno”), como ambas cosas, o como ninguno de los dos?, ¿Representan estas traducciones usuales su sentido, o tenemos que inventarnos algún nuevo adjetivo como “aiónico” o “aionio”?

Jesús mismo habló en una sola oración de la vida “eterna” y del castigo “eterno” (Mt. 25:46). Desde Agustín hasta ahora, muchos teólogos han examinado este verso e insistido en que el castigo debe durar tanto como la vida. Los pocos eruditos que no han dicho eso han tenido que defender sus interpretaciones ante la gran mayoría que así lo afirma. En este capítulo examinaremos algunos de los intentos tomados para tratar de entender, en el Nuevo Testamento, el significado de *aiōnios* (y de la raíz del sustantivo *aiōn*).

Algunos defensores de la interpretación ortodoxa del infierno insistieron que estas palabras significan *solamente* tiempo sin fin. W. G. T. Shedd niega que lleve algún sentido cualitativo. Afirma categóricamente que “La verdad es que *aiōn* es un término que denota *solo* tiempo, y nunca denota la naturaleza y cualidad de un objeto”.[1] Y un escritor popular reciente, se pone casi de color violeta cuando escucha la sugerencia de que *aiōnios* denota cierta cualidad. Llama a la idea una “ilusión”, “insensatez” y “juego de palabras bíblicas” que “niega la verdad de Dios” y “no tiene apoyo en los hechos”. [2]

---

[1] William G. T. Shedd, *The Doctrine of Endless Punishment,* p. 87.

[2] Jon E. Braun. *Whatever Happened to Hell?* p. 162. Al igual que muchos otros escritores tradicionalistas, Braun parece estar esencialmente desapercibido de la posición condicionalista. Aunque hace referencia indirecta al término,

Algunos oponentes de la doctrina tradicional del infierno han sido igual de extremistas en sus respuestas. F. G. Maurice dijo que la palabra era puramente cualitativa, sin tener nada que ver con el tiempo. Dijo que sólo habla de cosas que son espirituales, esenciales y más allá de las categorías del pensamiento contemporáneo.[3] W. H. Dyson ve la palabra *aiōnios* en el Nuevo Testamento y dice "resulta claro que 'eterno' y 'por siempre' no son términos intercambiables".[4] El quisiera que hubiera alguna otra palabra en inglés que pudiera poner en su lugar. Frederic W. Farrar reclama que "muchos escritores ya lo han probado tan hábilmente que *no existe autoridad alguna para traducirlo como 'por siempre'*", que ¡no hay caso en seguir discutiendo esto![5] Claro que nosotros no resolveremos este asunto meramente citando declaraciones.

Derivación de la Palabra

lo iguala al "aniquilacionismo" y equivocándose lo limita a la opinión de que los impíos nunca resucitarán (p. 49). Su acusación de que los condicionalistas son "los que querían ser universalistas pero que no podían persuadirse de cómo justificar esa posición" (p. 49) es tan insensible como errónea, y es la clase de exageración que ha traído resistencia innecesaria contra la posición ortodoxa. Su conjetura de que en 2000 años nadie ha sugerido la transliteración "aiónico" o "aionio" en lugar de "eterno" (p. 97) pasa por alto hasta la manera en que Shedd utiliza el término. Su declaración de que "El griego que se usa en el Nuevo Testamento no tiene un solo adverbio que tenga el mismo significado de la palabra inglesa usada en lugar de "para siempre" (p. 159) ignora al adverbio griego *pantote* que significa "siempre" y que es citado así por Charles F. Baker para llegar a la misma conclusión respecto al infierno a la que llega Braun. Véase a Charles F. Baker, *A Dispensational Theology*, p. 65: Véase además a F. F. Bruce, Answers to Questions, p. 202.

[3] Don Cupitt, The Language of Eschatology: F. D. Maurice's Treatment of Heaven and Hell", *Anglican Theological Review,* 54 núm. 4 (Octubre 1972) 305-317.

[4] W. H. Dyson, *"Eternal Punishment," A Dictionary of Christ and the Gospels*, 1:540.

[5] Frederic W. Farrar. *Eternal Hope*, p. 197.

Aún la misma derivación de la palabra se disputa. Un escritor traza nuestra palabra "eterno" en el latín desde *aeternus* a *aeviternus* hasta *aevum*, la que dice se compara con la palabra *aei* que nos da *aiōnios*. "Por tanto, el sentido básico tanto en griego como en latín es el de existencia que dura para siempre" y la palabra significa "por siempre".[6] Otro autor insiste que "una apelación a los ancestros, como la de Aristóteles, jamás puede apoyar la afirmación de que el sentido original de la palabra *aiōn* sea eternidad", que por muchos siglos los griegos desconocían ese significado y que vino a usarse sólo en los tiempos más recientes del lenguaje.[7]

Fuentes extrabíblicas, de los tiempos tempranos del cristianismo, ofrecen muy poca ayuda. Moulton y Milligan citan inscripciones en papiros del primer y segundo siglo d. C., en los cuales la palabra *aiōn* se utiliza para referirse a la "vida" de una persona al igual que a la vida deseada para el césar, o para el faraón en los siglos a. C. Pero no nos dan evidencia fuera del Nuevo Testamento de un significado cualitativo para *aiōnios*, diciendo que en sus fuentes "nunca pierde el sentido de *perpetuo*". Dicen que las raíces de la palabra están demasiado profundas como para desenterrarlas, y concluyen que por lo general la palabra "representa aquello de lo cual no se puede ver un horizonte, sea que ese horizonte se encuentre a una distancia infinita . . . . o que no se extienda mas allá de la medida de la vida del césar ".[8]

Quizá debamos concluir que, en español, así como en sus antecedentes del latín y del griego, "eterno" al igual que *aiōnios* tienen raíces que indican tiempo. Aunque de inmediato se aprestan los que nos quieren recordar que en la interpretación bíblica lo importante no es la etimología secular sino su uso sagrado. Cómo la Biblia utiliza una palabra, es mucho más crucial para entender el pasaje o Escritura que todos los historiadores de cualquier lenguaje. Dicha objeción también

---

[6] Cupitt, "Language of Eschatology", p. 314.

[7] Edward Beecher, *History of Opinions on the Scriptural Doctrine of Retribution*, p. 140.

[8] James Hope Moulton y George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, p. 16.

tiene su mérito, y ahora debemos preguntar cómo la Escritura usa *aiōn* y *aiōnios*.

"Eterno", Cosas que Duran Para Siempre . . . Y Algunas que No

Nicole observa que, en el Nuevo Testamento, *aiōnios* se aplica 51 veces a la "felicidad eterna" de los redimidos, y que "todos están de acuerdo que en esto no hay cabida para un límite de tiempo".[9] Por otro lado, Pétavel insiste en que por lo menos 70 veces en la Biblia esta palabra cualifica a otros "objetos de naturaleza temporal y limitada", de forma tal que sólo significa "una duración indeterminada en donde su máximo alcance se define por la naturaleza intrínseca de las personas u objetos" a los que se refiere.[10] La palabra significa "para siempre" pero dentro de los límites de las posibilidades inherentes en la persona u objeto mismo. Cuando se dice que Dios es "eterno" de cierto que eso es "por siempre". Cuando se dice que los montes permanecen para siempre significa que duran por su término—mientras duren.

Pétavel señala que con frecuencia la Escritura utiliza la palabra *aiōn*, *aiōnios* y sus contrapartes hebraicas (*olam* en sus variadas formas) respecto a cosas que llegan a un fin. La aspersión de la sangre en la Pascua era una ordenanza "para siempre" (Ex. 12:24). Lo mismo se dice del sacerdocio aarónico (Ex. 29:9; 40:15; Lv. 3:17), de la herencia de Caleb (Jos. 14:9), del templo de Salomón (1 Re. 8:12, 13) del periodo de la vida de esclavitud de un hombre (Dt. 15:17), de la lepra de Giezi (2 Re. 5:27)—y prácticamente de toda ordenanza, rito o institución en el sistema del Antiguo Testamento. Tales cosas no duraron "para siempre" de la manera en que nosotros pensamos respecto a un tiempo que se extiende sin límite. Duraron más allá de la visión de aquellos que primero escucharon que fueron

[9] Roger Nicole "The Punishment of the Wicked" *Christianity Today*, 9 de junio de 1958, p. 14.
[10] Emmanuel Pétavel, *The Problem of Immortality*, p. 574

llamadas "eternas" cuando en aquel entonces no se les puso un término de tiempo. De acuerdo con este punto de vista, que Pétavel, Froom y otros sostienen, éste es el significado de *aiōnios* o "eterno" en la Biblia. Habla de un tiempo ilimitado dentro de los márgenes determinados por lo que modifica. Sin embargo, Beecher—crítico de la doctrina ortodoxa del infierno—niega que esto sea una definición correcta, señalando que las ordenanzas mosaicas y la posesión de la Palestina "pudieron haber durado hasta el fin del mundo, aunque no sucedió así".[11]

La Cualidad de Otra Era

Aunque sin lugar a duda es cierto que la Biblia usa la palabra *aiōnios* para describir la Trinidad, la redención, la salvación y la felicidad final de los redimidos, también es cierto que el Nuevo Testamento usa la palabra en un sentido cualitativo. Lo que parece reflejar una actitud común de los judíos respecto a la historia y a los eventos del Fin. En este punto de vista se ve al tiempo dividido en dos eras o edades (Valera

---

[11] Beecher, *History of Opinions*, p. 149. Beecher debate ampliamente a favor del significado de "en tanto dure la era" o la "dispensación". Insiste en que los autores de la Septuaginta forjaron el significado novotestamentario de *aiōnios* de esta raíz, y que así pasa con este significado a su uso en el Nuevo Testamento (pp. 140-147). Hasta qué grado esto es correcto—y no hay duda de que en la Septuaginta el vocabulario del Nuevo Testamento contiene mucho fruto, producto de la unión del Antiguo Testamento hebreo con el lenguaje griego—el término *aiōnios* en el Nuevo Testamento está desligado de los significados clásicos descubiertos mediante una estricta etimología.

De acuerdo con Harry A. Wolfson, Orígenes usa la palabra *olam* para debatir que *aiōnios* no es para siempre, sino que es un tiempo muy extenso, "Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers*", Immortality and Resurrection*, p. 65. Por otro lado, Geerhardus Vos en su libro, disputa desde la misma palabra hebrea a favor del sentido de perpetuidad y ausencia de finalidad*, The Pauline Eschatology*, pp. 288-289.

En Dt. 23:3, 6, "para siempre" significa diez generaciones. Salmond descarta todas las referencias a las cosas temporales del Antiguo Testamento llamadas "para siempre" diciendo que "por un instante la imaginación del parlante o escritor da a las cosas la cualidad de lo eterno" (Steward D. F. Salmond*, The Christian Doctrine of Immortality*, p. 654).

usa "siglo" *)—la Era* Presente o este siglo, y la Era Venidera o el siglo venidero (Mt. 12:32; Lc. 20:34, 35). Jesús habla de los cuidados de esta Era (Mt. 13:22; Mc. 4:19), de los hijos de esta Era (Lc. 16:8) y del fin de esta Era (Mt. 13:39, 40; 24:3; 28:20). Pablo también habló a sus oponentes respecto a esta Era (1 Co. 1:20). Habló contra sabiduría y gobernantes (1 Co. 2:6, 8; 3:18), contra el curso de la vida (Ef. 2:2), contra poderes de este mundo (Ef. 6:12, Textus Receptus) y contra los ricos (1 Ti. 6:17). Y ofrece un contraste de esta Era presente en contra de la Era Venidera (Ef. 1:21).

La Era Presente se encuentra bajo el dominio de Satanás (2 Co. 4:4), y Cristo se dio a Sí mismo para rescatarnos de ella (Ga. 1:4). La Era que ha de venir es un orden diferente que puede llamarse "eterno" (*aiōnios*). Ser culpable de un pecado "eterno" (Mc. 3:29) equivale a ser culpable de uno que no será perdonado ni aún en la Era venidera (Mt. 12:32). El que la Era Venidera tiene la cualidad de ser eterna puede verse en el hecho de que la Era Venidera (la vida Eterna) es posible aún en la Era Presente (el presente siglo malo) mediante la fe en Jesús.[12] Cuando Juan

---

*__(Nota del Traductor):__ En la versión Reina Valera, en sus diferentes revisiones, como también en la versión católica Nácar–Colunga se traduce la palabra *aiōn* como *siglo*. Young Literal Translation, así como muchas versiones en inglés traducen la palabra como "*age*" lo que significa *era* en español. Varias traducciones hispanas modernas, incluyendo la Nueva Versión Internacional (NVI), han adoptado la palabra "*mundo*" como traducción adecuada para el término griego *aiōn*. Por supuesto que este "mundo" en las palabras de Jesús se entiende como un elemento cósmico temporal y no según se interpreta secularmente como el planeta en que vivimos. Mundo lleva la connotación de un estado limitado del tiempo en el cual imperan ciertas condiciones introducidas en el universo por el pecado. Esta serie de traducciones inconsistentes introducen aún mayor confusión en el entendimiento del alcance y carácter de las palabras *aiōn* y *aiōnios*.

[12] Esto es cierto especialmente en los escritos de Juan. El adjetivo *aiōnios* ocurre 17 veces en el cuarto Evangelio y seis veces en 1 Juan, siempre acompañado del nombre "vida". Apunta hacia una "vida que es diferente en cualidad de la vida que caracteriza a la Era Presente" (William Hendriksen, *The Gospel According to John*, p. 141), aunque también lleva una connotación cuantitativa. Para mas bibliografía véase a J. W. Roberts en "Some Observations on the Meaning of 'Eternal Life' in the Gospel of John", *Restoration Quarterly* 7, núm. 4 (Cuarto Trimestre, 1963): 186:193.

escribe la "vida eterna" los otros Evangelios hablan del "reino" aunque tales expresiones tienen su uso intercambiable en los Sinópticos (Mt. 19:16, 17, 23; Mc. 9:45, 47) y en Juan (Jn. 3:3, 5, 15, 16). Heredar el reino es entrar en la vida eterna (Mt. 25:34, 46).

Basándonos en este uso escatológico judío, algunas veces *aiōnios* sugiere una "cualidad de ser, significando algo casi 'divino' en vez de perdurable".[13] Describe cosas que están sujetas al reino de Dios, de manera que es "casi equivalente a 'Mesiánico'."[14] El adjetivo "eterno" se aplica a cosas que son "el resultado de la intervención final de Dios cuando establezca el nuevo mundo."[15] Nos "lleva a una esfera de ser" donde vemos las cosas "en relación a algún aspecto eterno de la naturaleza Divina".[16] La palabra nos habla de "una existencia que el tiempo no puede medir."[17]

Dada esta definición, castigo "eterno" o fuego "eterno" son un castigo y un fuego que "participan de la naturaleza del

---

[13] David Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms* (Cambridge: Society for New Testament Studies Monograph Series, núm. 5, 1967) pp. 163-201, resumido by D. E. H. Whiteley, "Liberal Christianity in the New Testament." *Modern Churchman* 13 núm. 1 (October 1969): 25.

[14] Dyson, "Eternal Punishment." p. 540.

[15] J. Burnier, "Judgment in the New Testament." *A Companion to the Bible*, ed. J. J. Von Allmen (New York: Oxford University Press, 1958), p. 213. Aunque ambos, Gerlad C. Studer (After Death, What?) y LeRoy Edwin Froom (*The Conditionalist Faith of Our Fathers*, 2:949), citan a Burnier en este punto, es interesante ver cómo Froom se detiene antes que Studer, quien continúa la cita como sigue: "Además, cualquier atentado por determinar con exactitud lo que le espera a los hombres después del juicio se enfrenta a la naturaleza indefinida de un concepto que fue elaborado, no para satisfacer nuestra curiosidad, sino para causarnos temor al Dios que nos ofrece Su perdón y vida eterna en hermandad con Su Hijo." Froom podría beneficiarse de sus advertencias en contra de la simplificación exagerada de las cosas eternas dado que su posición como Adventista del Séptimo Día deja muy poco a la imaginación. Sin embargo, en defensa de Froom, él cita a Burnier sólo para demostrar su amplio apoyo por lo que algunas veces se toma como punto de vista sectario peculiar.

[16] Archibald Bisset, "*Eternal Fire*," *A Dictionary of Christ and the Gospels*, 1:537.

[17] B. F. Westcott, citado por Dyson en "Eternal Punishment", p. 540.

aiōn," cosas que son "peculiares a la esfera y naturaleza de Dios."[18] Aquí, el aspecto real es "el carácter del castigo." Es "lo que pertenece al orden de la Era Venidera en contraste con cualquier otro castigo terrenal."[19] Desde este punto de vista, cuando el Nuevo Testamento habla de vida "eterna", el adjetivo *aiōnios* se refiere "más a la cualidad que a la duración de vida."[20]

Esto no quita lo interminable de la felicidad, porque la Escritura afirma en verdad que nada puede separar al pueblo de Dios de Su amor—ni siquiera el porvenir (Ro. 8:38, 39). "Siempre" estarán con el Señor (*pantote*, literalmente "todo-entonces", 1 Ts. 4:17). Dios los glorificará y les dará un cuerpo que no puede morir (1 Co. 15:53, 54). El gozo interminable de los salvados no depende del significado de *aiōnios*. Porque si aún esa palabra hablase *solamente* de una cualidad, la Escritura dice lo suficiente como para asegurar a los creyentes de una felicidad que dura para siempre. El decir que *aiōnios* tiene un significado cualitativo no es una "cortina de humo lingüística",[21] sino que representa al sobrio pensamiento de un segmento de eruditos que incluye a algunos que se identifican con el punto de vista tradicionalista del infierno.[22] ¡Ni tampoco satisface a todos!

Shedd admite que la Escritura habla de dos Eras o *aiōn*es y que el adjetivo *aiōnios* está relacionado con este concepto. Pero señala que, si bien la Era Presente tiene un final, la Era Venidera jamás terminará. Ambas Eras son descritas por el griego *aiōn* y el hebreo *olam*. *Aiōnios* describe las cosas que se encuentran en ambas. Entonces, de acuerdo a Shedd, la pregunta crucial es "*en cuál de las dos eras* existe la cosa a la cual aplicamos el calificativo, en la era limitada o en la era sin fin . . . . Si alguna cosa pertenece sólo a la era o *aiōn* presente, entonces

[18] Joseph Arthur Baird, *The Justice of God in the Teaching of Jesus*, p. 233.
[19] Alan Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, p. 74.
[20] Donald G. Bloesch. *Essentials of Evangelical Theology*, 2:229.
[21] Según la acusación de Jon Zens en "Do the Flames Ever Stop in Hell?" *Free Grace Broadcaster*, marzo-abril 1978, p. 2.
[22] Junto a Westcott y Bloesch, citados anteriormente, véase a Harry Buis en, *The Doctrine of Eternal Punishment*, pp. 49-50.

es aiōnia en el sentido limitado; si pertenece a la era o *aiōn* futura es aiōnia en su sentido ilimitado."[23]

H. A. A. Kennedy está de acuerdo con Shedd. Aunque *aiōnios* pierde en muchos pasajes su cualidad de tiempo para convertirse "virtualmente equivalente a 'trascendental o perfecto'", Kennedy argumenta que "la Era del dominio de Dios es, por necesidad, final. Si San Pablo no la describe en pocas palabras como 'eterna' es porque el concepto es autoevidente para sus lectores."[24]

Y así como el tradicionalista Buis concede que hay un significado cualitativo para *aiōnios,* insistiendo a la vez que el término retiene su significado cuantitativo, así también el condicionalista Guillebaud dice que "aunque 'eterno' es más que sin final, la idea de la permanencia es parte esencial de ello."[25] Para respaldar su posición cita varios pasajes que contrastan a lo temporal con lo permanente (Lc. 16:9; 2 Co. 4:17-5:4). La evidencia nos compele a pararnos sobre este terreno firme. Shedd y Braun se equivocan al negar algún sentido cualitativo. Maurice y Farrar se equivocan al decir que no existe otro sentido. Buis y Guillebaud difieren en la naturaleza del castigo final, pero ambos hombres ceden lugar en este punto y se encuentran en el medio. Aplaudimos su humildad y objetividad, y nos unimos a ellos en este centro.

---

[23] Shedd, *The Doctrine of Endless Punishment*, pp. 84-85. Por otro lado, Geerhardus Vos, no encuentra relación alguna entre el adjetivo *aiōnios* y "la distinción formal escatológica" entre ambas Eras (Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology*, p. 289).

[24] H. A. A. Kennedy, *St. Paul's Conceptions of the Last Things*, p. 318.

[25] Harold E. Guillebaud, *The Righteous Judge: A Study of the Biblical Doctrine of Everlasting Punishment*, p. 7. Otro acercamiento al sentido cualitativo de *aiōnios,* que todavía no he visto que se haya mencionado o analizado en algún lugar, toca a la naturaleza cualitativa de todos los adjetivos que derivan su formación de un nombre. Esto es de particular relevancia para el caso presente, donde el estado del constructo hebreo sirve con frecuencia cuando hay una ausencia de adjetivos y, tanto en la Versión de los Setenta como en el Nuevo Testamento, se convierte algunas veces en atributivos genitivos y otras veces en adjetivos griegos. Respecto a este fenómeno, véase a Maximilian Zerwick en *Biblical Greek* (Griego Bíblico), p. 14. #40.

Habiendo dicho que "eterno" describe tanto a una cualidad o atributo, al igual que una cantidad, carácter y duración, ¿qué es lo que describe en específico en el caso del castigo final? Tanto tradicionalistas, como condicionalistas pueden estrechar sus manos en acuerdo respecto a la palabra, pero de inmediato sacan sus sables cuando la aplican al infierno. Los impíos van al *castigo eterno*. ¿Se refiere esto al *acto* de retribución o a su *efecto*? ¿Cuál es el "eterno"—el *castigar* o el *castigo* mismo? Y como siempre pasa cuando se explora este cavernoso tópico, acabamos de encender una luz en un cuarto oscuro, sólo para descubrir que nos conduce hacia una caverna más profunda. Hacia la que ahora nos movemos.

"Eterno" con Palabras de Acción

De las 70 ocasiones donde se usa el adjetivo "eterno" (*aiōnios*) en el Nuevo Testamento, seis veces la palabra cualifica nombres que significan actos o procesos, distinguiéndose de personas o cosas. Estos casos requieren una consideración especial. Son "salvación eterna" (Heb. 5:9), "rescate eterno" (Heb. 9:12), "juicio eterno" (Heb. 6:2), "pecado eterno" (Mc. 3:29), "castigo eterno" (Mt. 25:46) y "destrucción eterna" (2 Ts. 1:9). Tres ocurren en Hebreos, y los seis tienen que ver con el juicio final y su resultado.

Vemos de nuevo la cualidad de *otra-era* que lleva aquí la palabra "eterno/a". Este juicio conlleva algo trascendente, escatológico, divino. Los asuntos de *esta-era* no son solo humanos, sino que llevan consigo una naturaleza diferente en su totalidad. Por otro lado, algo respecto a este juicio, pecado, castigo, destrucción, redención y salvación no tendrá fin. Si en un sentido estas cosas son *atemporales*, por otro lado no tienen límites temporales. Corresponden a esa Era Venidera que no está limitada por el tiempo y que nunca tendrá fin.[26]

[26] Aquí pasamos por alto el tópico mas extenso de la naturaleza filosófica y teológica del "tiempo" y la "eternidad". Para esto véase a Oscar Cullmann *en Christ and Time* (London: SCM Press. 1967), pp. 37-68: a James Barr en *Biblical Words for Time* (London SCM Press 1962: 2da. ed., 1969), pp. 135-158.

"Juicio Eterno" (Heb. 6:2). Entre las "enseñanzas elementales" que componen el "fundamento" de la enseñanza Cristiana se encuentran "la resurrección de los muertos y el juicio eterno". Literalmente la palabra está en el plural ("los muertos", plural de *nekron*), al parecer tanto de los buenos como de los malos[27], y está conectada a ese juicio que pertenece a la Era Venidera, no a cualquier juicio hecho por el hombre o por Dios en el aquí y ahora. Esto es su *cualidad*, pero ¿y qué de su *duración*? ¿Cómo el juicio puede ser final "eterno" en el sentido de *para siempre*?

Por cierto, que el acto de juzgar no durará para siempre. Pero notamos que el texto nos habla de *juicio* (*krimatos*) y no de *juzgar*. Habrá un acto o proceso de juzgar, y luego terminará. Pero el juzgar tendrá como resultado un veredicto—y este nunca tendrá fin. La acción misma es una cosa: su resultado, su emisión, su consecuencia es otra. Aquí "eterno" está hablando del *resultado* de la acción y no de la acción misma. Una vez termina la acción de juzgar, el veredicto permanece—como resultado eterno que perdura para siempre, emitido por el proceso de juzgar que fue hecho de una vez y para siempre.

"Eterna Redención" (Heb. 9:12). Cristo entró en su servicio sacerdotal a través del tabernáculo más excelente y perfecto que no es hecho por manos humanas ni es parte de esta creación. " . . . y no por sangre de machos cabríos ni de becerros, sino por su propia sangre, entró una sola vez en el lugar santísimo, habiendo obtenido *eterna redención*." También en este pasaje resulta claro que "eterna" conlleva un aspecto cualitativo. Estos asuntos pertenecen al orden que no es parte

[27] Como regla general se expresa con frecuencia que, cuando el Nuevo Testamento habla de la resurrección *de* los muertos (*ton nekrōn*), se refiere a la resurrección general que envuelve tanto a buenos como a malos. Cuando alude a la resurrección *de entre* los muertos (*ek* nekrōn) con frecuencia se refiere a la resurrección de vida de los justos. Sin embargo, en su tratado "'Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God' (1 Co. 15:50) *New Testament Studies 2* Febrero 1956, p. 155., Joachim Jeremias hace una distinción contraria a esto en este importante pasaje.

de esta creación (v. 11). Pertenecen al "Espíritu eterno" (v. 14), no a la carne. Pertenecen al Nuevo Pacto y a la "herencia eterna" (v. 15). Por la fe, estas cosas "eternas" ya están en operación y hasta son visibles (Heb. 11), aunque son parte de un orden diferente de la creación de este espacio-y-tiempo del que participamos en el presente.

También esta redención es "eterna" en el sentido de *para siempre*. No que el acto o proceso de redimir continúe sin fin—¡Cristo ya hizo esto de "*una vez para siempre!*" Nuestro autor recalca en específico el punto de que Cristo no tuvo que "sufrir muchas veces desde la fundación del mundo." Antes bien, "ahora, una sola vez en la consumación de los siglos, se ha manifestado para destruir el pecado por el sacrificio de sí mismo" (Heb. 9:25, 26 LBLA). Pero este acto de *redimir* una vez y para siempre, el cual está terminado, que jamás será repetido y jamás puede ser duplicado, genera una redención que nunca expira.[28] Aquí también "eterna" nos habla del *resultado* de la acción, no del acto mismo. Una vez que se redime, la redención permanece. Y ese resultado "eterno" de la acción hecha de una vez y para siempre, jamás expira.

"Eterna Salvación" (Heb. 5:9). Mediante una sumisión reverente y una perfecta obediencia, Cristo "vino a ser causa de eterna salvación a todos los que le obedecen." Esta salvación participa de una *cualidad* eterna del nuevo orden—el orden en el cual Jesús es un Sacerdote semejante a Melquisedec (v. 10). El orden que ya es una realidad (Heb. 4:15, 16) porque, aunque lo trasciende, parcialmente intercepta al orden presente. Pero esta salvación también es "eterna" en el sentido de que no tiene fin. Jesús no *estará salvando por siempre* a su pueblo; como hemos visto, Él hizo esto ya de una vez y para siempre. Esta *salvación* es eterna porque es el resultado del proceso o *acción de salvar* hecho de una vez y para siempre. El resultado permanece aún después de haberse terminado la acción.

[28] Aquí esto es mucho más notable dado que la "redención" se encuentra en una forma (*lutrōsis*) que, de no hacer otra cosa, señala hacia el proceso envuelto.

Aquí, la expresión "eterna salvación", puede surgir de Isaías 45:17. Allí Dios declara que "Israel será salvo en Jehová con salvación eterna." Queda claro, de las palabras que siguen, que lo que Dios tiene en mente es el resultado de lo que Él logrará y no el acto que llevará a cabo. "No seréis avergonzados ni humillados por toda la eternidad." Una vez se logra el acto de salvar, la salvación permanece. Y ese resultado "eterno" de la acción consumada de Dios jamás expira.

"Pecado Eterno" (Mc. 3:29). En cierta controversia con unos maestros de la ley, Jesús dijo: "cualquiera que blasfeme contra el Espíritu Santo no tiene perdón jamás, sino que es culpable de *pecado eterno*. (LBLA)" El texto que le sigue en Marcos nos dice cual era ese "pecado eterno"; "Porque decían: Tiene un espíritu inmundo." (Mc. 3:30 LBLA). Este pecado de atribuir al demonio el poder del Espíritu Santo, según se manifestó en Jesús, tenía una cualidad que otros pecados no tenían. Era "eterno" en un sentido porque resistía y contradecía el poder de la Era Venidera. Se levanta en oposición al Reino de Dios que había aparecido, como lo señala Lucas en un pasaje paralelo (Lc. 11:20). Ni tampoco será perdonado, aún en la Era Venidera, lo que para Mateo corresponde a decir que es un "pecado eterno" (Mt. 12:32). El *acto* de pecar no continúa para siempre; se cometió en esa ocasión durante el ministerio de Jesús y es posible que no se pueda repetir con exactitud de la misma manera. Los hombres serán castigados en el infierno por los pecados que cometieron durante esta Era Presente, no por el mal hecho después del día final (Ro. 2:6-16). Este pecado "eterno" se cometió en una ocasión. Pero sus resultados permanecen por la eternidad.

"Destrucción Eterna" (2 Ts. 1:9). Cuando Jesús vuelva, castigará a sus enemigos que se rehusaron a conocer a Dios y a obedecer su Evangelio. "Ellos sufrirán el castigo de la

destrucción eterna, lejos de la presencia del Señor y de la majestad de su poder".[29]

Claro es que tal destrucción participa de la Era Venidera. Pertenece a aquellas realidades escatológicas que ahora no se ven y que son misterios en nuestra Era Presente. En ese sentido es "eterna" en cualidad. Y siguiendo la línea de pensamiento que hasta ahora hemos examinado, sugerimos que también la destrucción es eterna y sin fin.

La New International Versión usa dos verbos para describir lo que sucederá con los impíos en aquel día. "Sufrirán el castigo" con "destrucción eterna" y quedarán "excluidos" de la presencia del Señor y de su poder. El segundo verbo no está en el griego, pero lo suplen los traductores de la New International Version para expresar lo que ellos piensan que significa. Más adelante discutiremos respecto a esto. Pero ahora lo que es importante es ver que lo que sucederá "el día en que venga" (v. 10). El día no seguirá sucediendo para siempre, pero cuando El Señor haya traído su destrucción los resultados permanecerán para siempre.

Siguiendo el resto de la enseñanza encontrada en el Antiguo y Nuevo Testamentos, que examinaremos en capítulos subsiguientes, sugerimos que aquí la "destrucción eterna" será la extinción de los que sean así sentenciados. A esta retribución precederá un sufrimiento penal que se ajuste al grado de culpabilidad de cada cual según lo determine un Dios Santo y Justo, pero tal sufrimiento penal no es *en sí mismo* la retribución o castigo final. Habrá un acto de destrucción, que resultará en una destrucción que nunca tendrá fin o que pueda ser revocada. El acto de destrucción incluye sufrimientos penales, pero tendrá un final. El resultado de la destrucción jamás será revocado y no tendrá fin.

---

[29] No hay razón alguna en este verso para que la New International Version continúe aquí con la traducción de la Versión King James de la palabra *aiōnios* como "por siempre" en vez de "eterna" (según se encuentra en la Revised Standard Version, en la New English Bible, en la New American Standard Version y en otras). Es particularmente extraño cuando la misma New International Version usa la expresión "castigo eterno" en Mt. 25:46.

"Castigo Eterno" (Mt. 25:46). Jesús concluye su parábola de las ovejas y los cabritos con la declaración de que los impíos "irán al *castigo eterno*, y los justos a la vida eterna". Tanto la vida como el castigo participan de la cualidad de la Era Venidera. En el aquí y ahora hemos experimentado algo de lo que es *vida* y *castigo*. Pero no podemos saber ahora lo que será la vida *eterna*—en su totalidad—ni tampoco podemos saber ahora lo que es el castigo *eterno* en su terror actual. Conlleva algo más que una extensión interminable de lo que ahora podemos experimentar. Estamos un poco familiarizados con los sustantivos; el adjetivo nos dice que ellos tendrán entonces una cualidad que todavía no comprendemos. Claramente existe un aspecto cualitativo en el castigo "eterno".

A la misma vez, la vida y el castigo de este pasaje jamás han de terminar. Son "eternos" en el sentido de *permanencia*. Pero al igual que en los otros cinco casos anteriores, necesitamos notar que el "castigo" es un acto o un proceso. En cada uno de estos casos, y sin lugar a duda en los primeros cuatro, el acto o proceso ocurre en un periodo de tiempo limitado, pero le sigue un resultado que perdura para siempre. Conforme a ese uso escritural, sugerimos que aquí el "castigo" incluye cualquier sufrimiento penal que Dios justamente determine sobre cada persona, pero que consiste en primer lugar en la abolición y extinción total de la persona para siempre. El casti*gar* continúa hasta que se completa el proceso, y luego se detiene. Pero los resultados del casti*go* permanecerán para siempre.[30]

Conclusión. Este es un argumento poderoso que han afirmado con vigor los condicionalistas.[31] En toda la literatura

---

[30] Algunos han objetado que dicha destrucción absoluta por extinción no es "castigo" suficiente o que no satisface la descripción de "eterno". Más adelante consideraremos ambas objeciones, baste por ahora señalar que Agustín y Jonathan Edwards admiten tales puntos.

[31] Pétavel, *The Problem of Immortality*, pp. 194-195; LeRoy Edwin Froom, *Conditionalist Faith* 1:288-291. Guillebaud dice: "No reclamamos haber probado que esta interpretación esté del todo correcta, pero hemos demostrado que es legítima y posible. Que no puede (en lo que toca a los

que cubre este estudio, ningún escritor tradicionalista ha tratado con el argumento mismo excepto para afirmar que es falso sin dar razón o evidencia alguna—y si acaso. Y al igual que la mayoría de los argumentos de los condicionalistas, ha sido ignorado en su totalidad. Para que el argumento de los tradicionalistas respecto al infierno pueda mantenerse en pie, se requiere una prueba convincente y persuasiva. Y como todo lo que procuramos es conocer la verdad de Dios, cual está revelada en las Escrituras, nadie tiene que sentirse amenazado, no importando el lado en que se encuentre en esta discusión. Aquí tenemos un reto que requiere cuidadosa exégesis y estudio con oración dentro del compromiso de acatar la autoridad final de la Palabra de Dios.

*Un Resumen Concerniente a "Eterno"/*Aiōnios

Hemos visto con claridad que el adjetivo *aiōnios* lleva un sentido cualitativo (característico, de cualidad). Sugiere algo que participa de la trascendencia en la esfera de la actividad divina. Indica una relación con el reino de Dios, con la Era Venidera, con las realidades escatológicas que en Jesús ya comenzaron a manifestarse en la Era Presente.[32] Nos habla de una verdad particular que aún no puede comprenderse del todo. Nos recuerda que, a la vez que los sustantivos que modifica pueden sernos familiares, de alguna manera están apartados de nuestras experiencias presentes. Hay mucho más que lo que los ojos pueden ver, una profundidad que no podemos sondear, una

---

textos que contienen la palabra 'eterna') considerarse como estar forzando la Escritura para ajustarse a una teoría" (Guillebaud, *The Righteous Judge*, p. 11).

[32] El descenso del Espíritu Santo sobre la iglesia cristiana en Pentecostés también se relaciona con esto. El Espíritu no sólo garantiza plenitud de vida a los creyentes en la Era Venidera (Ro. 8:16-23; 2 Co. 5:4, 5; Ef. 1:13, 14; 2:7); es además la fuente intercesora por medio de la cual Dios demuestra, aún ahora, entre Su Pueblo el poder de esa Era (1 Co. 14:24, 25; Ef. 3:16, 20; Heb. 6:5). Hay un *ahora* para este *todavía*, ¡aunque mucho más está por venir!

distancia entre *esto* y *aquello*. Los escritores tradicionalistas que niegan un sentido cualitativo para *aiōnios* han reaccionado en forma exagerada. Su celo por una verdad les ha cegado, sin necesidad, a otra verdad. A menos que inventemos una palabra más adecuada, como "aionio" o "aiónico", la que mejor representa este aspecto de aiōnios es la palabra "eterno/a".

También vimos que el adjetivo *aiōnios* tiene un aspecto temporal, que indica algo que nunca ha de terminar. El mismo Dios no tiene limitaciones, incluyendo los límites del tiempo. La Era Venidera participa de esa ausencia de límites. También así las obras de Dios que la Escritura llama "eternas¨. Los escritores no tradicionalistas que niegan el sentido temporal de *aiōnios* también han reaccionado en forma exagerada. No necesitan negar lo interminable de "eterno/a" para poder aferrarse a su *otra característica*. Ambas son ciertas y muchos escritores que sostienen cualquiera de las dos posiciones lo admiten felizmente. Este aspecto sin final de *aiōnios* lo expresan mejor las palabras "para siempre", por lo menos hasta que alguien encuentre una palabra más adecuada con qué expresarlo.

En fin, hemos visto que cuando la palabra *aiōnios* modifica palabras que mencionan actos o procesos, y no a personas o cosas, por lo general el adjetivo describe al resultado o producto de la acción en vez de a la acción misma. Esto, sin lugar a duda, es indisputable en cuatro de los seis casos que ocurren en el Nuevo Testamento. Hay salvación eterna pero no un acto de salvación que continúa por la eternidad. Hay eterna redención, pero no un proceso de redención eterno. El pecado eterno se cometió en un punto de la historia, pero sus resultados continúan hasta la Era Venidera que perdura para siempre. La Escritura nos presenta un juicio eterno que se lleva a cabo en "el día¨, pero su resultado no tiene fin. En vista de este uso, sugerimos que la Escritura espera que se entienda de la misma manera cuando habla de "destrucción eterna" y de "castigo eterno". Ambas son acciones. Habrá una acción de destrucción real, una acción de castigo real. Ese *castigo de destrucción* resultante jamás tendrá fin.

A veces nos parece que el camino de la investigación misma no tendrá fin. Porque, no bien hallamos una plataforma

lo suficiente ancha y fuerte como para sostener a todos los grupos, sin fallar alguien parece encontrar otra puerta de escape. En tal caso, esto tiene que ver con el hombre mismo. A pesar de lo que uno pueda pensar respecto a la palabra "eterno/a" algunos escritores tradicionalistas han producido otra pregunta. ¿Puede un hombre—que es inmortal—ser alguna vez destruido en su totalidad? ¿Acaso no requiere la inmortalidad del alma que siga existiendo por siempre? Y eso, ¿no requiere a su vez una doctrina de tormento consciente eterno que nunca tenga fin? Sigamos adelante.

4
"Si el Hombre Vuelve a Vivir, ¿Puede Después Morir?" (El Asunto de la Inmortalidad)

Mientras que los lingüistas y los exégetas se esfuerzan intentando normalizar una definición para "eternidad" los predicadores populares y las personas que se sientan en los bancos hablan con frecuencia de un tema diferente. Su atención se enfoca en el hombre mismo, y en particular sobre esa parte no vista que por lo general llaman su "alma". Creen que la muerte física no puede tocar a este elemento del ser humano porque posee inmortalidad. También repiten con frecuencia que, en el juicio final, Dios sentenciará a los impíos y luego arrojará sus almas inmortales a un tormento continuo consciente por el tiempo que dure la era que no tiene fin. Muchas veces el mensaje de los reavivalistas dice "Tú tienes un alma inmortal" y "pasarás la eternidad en el cielo o en el infierno".

También a veces los teólogos se apoyan en la doctrina de la inmortalidad del alma como plataforma necesaria para interpretar la enseñanza de las Escrituras respecto al destino del impío. Pusey escribe: "*Si se admite que el hombre es inmortal* y que el castigo no será perpetuo, no existe conclusión alguna a la cual llegar sino a la que afirma que debe ser restaurado."[1] Shedd señala que "la Escritura habla sólo de dos eras, que cubren e incluyen toda la existencia del hombre y toda su duración". Y razona que "*Si, de hecho, es un ser inmortal",*

[1] Edward Bouverie Pusey, *What Is of Faith as to Everlasting Punishment? In Reply to Dr. Farrar's Challenge in His "Eternal Hope" 1879, p. 27.* Cursivas suplidas.

entonces, "una de las dos tiene que ser interminable".[2] Hodge ata ambas declaraciones y completa el argumento tradicional según se lo presenta con frecuencia; "Si la Biblia dice que los sufrimientos de los impíos serán interminables, entonces durarán para siempre, *a menos que se pueda demostrar que el alma no es inmortal,* o que las Escrituras enseñan, en otros lugares, que tales sufrimientos tendrán fin."[3]

Shedd es más audaz que la mayoría en su expresión, pero presenta con claridad este entendimiento común de la inmortalidad innata del hombre. Y hasta se sorprende a sí mismo cuando afirma lo que cree.

> La doctrina de la inmortalidad del hombre, así de irreprimible y universal como es, resulta algo extraordinario y difícil de contemplar. Porque significa que cada hombre frágil y finito viene a ser tan duradero como el Dios infinito y eterno; que nunca habrá un final para la existencia del hombre que hoy muere, al igual que nunca lo habrá para la Deidad que le creó. A Dios se lo conoce como "El Anciano de Días" . . . . Pero todo espíritu inmortal que vivió alguna vez en un cuerpo humano también será un "anciano de días". . . . Sí, el hombre *tiene* que existir. No tiene otra alternativa. La necesidad se lo impone. No puede extinguirse a sí mismo. No puede dejar de ser.[4]

Si alguien se pregunta por qué esto no choca con la declaración de la Escritura que afirma que sólo Dios posee inmortalidad (1 Ti. 6:16), es porque los proponentes de este punto de vista responden que la inmortalidad del hombre sólo se relaciona con su alma que sobrevive la muerte del cuerpo. Henry Barclay Swete escribe:

> Dios es inmortal en el sentido de que no puede morir . . . . Sólo Dios posee esta inmortalidad. El hombre es inmortal en el sentido de que hay en él algo que no muere. Su cuerpo muere, pero su alma sobrevive. Sigue viviendo después de

[2] W. G. T. Shedd. *The Doctrine of Endless Punishment,* p. 86. Cursivas suplidas.
[3] Charles Hodge, *Systematic Theology* 3:876. Cursivas suplidas.
[4] Shedd, *The Doctrine of Endless Punishment*, p. 490.

> haber dejado el cuerpo. Su identidad no se pierde cuando muere: su verdadero yo, su ser definitivo y su personalidad permanecen tal cual eran antes de la muerte . . . . Él no muere del todo; tiene una parte de sí mismo, y sobre todo, la más esencial. . . .[5]

Estos teólogos admiten francamente que la expresión "alma inmortal" no se encuentra en la Biblia, pero confiados afirman que la Escritura *asume* la inmortalidad de toda alma. Por ejemplo, cierto escritor popular dice: "La Palabra de Dios asume la existencia eterna de toda alma sin consideración de su destino. El alma de todo hombre es inmortal y jamás puede ser aniquilada."[6] Luego, comenta "'Los que son de Cristo' nos dice quienes serán inmortales." Y "'En Su venida' . . . . nos dirá cuándo nosotros nos volveremos inmortales,"[7] pero sigue diciendo que "De hecho, el alma nunca perdió su inmortalidad."[8]

Desde Calvino (a quién discutiremos más adelante en detalle), los escritores reformados, en particular, vieron la inmortalidad del hombre como una consecuencia de su formación a la imagen de Dios y su despertar por el aliento de vida divino.[9] Buis se cuida de hacer grandes reclamos, pero dice que, aunque "esto no puede considerarse como prueba absoluta de la inmortalidad natural del hombre, de cierto apunta en esa dirección."[10]

Aunque sus defensores a menudo presentan este punto de vista con temblor en su voz y con tono poco menos afirmativo que de costumbre, parecen como si estuvieran obligados a

---

[5] Henry Barclay Swete, *The Life of the World to Come*, p. 3.
[6] Lehman Strauss, *Life After Death, What the Bible Really Teaches*, p. 14.
[7] Ibídem, p. 17
[8] Ibídem, p. 16
[9] Durante los últimos 400 años, ha sido la esquina de Calvino en la Reforma la que ha cargado con el peso mayor en el historial de la inmortalidad. A lo largo de la historia protestante la posición de la mortalidad ha sido ampliamente sostenida por luteranos, bautistas y en particular por anglicanos. Pareciera que el fundamentalismo heredó casi en forma genética la posición de la inmortalidad por medio de su abolengo calvinista del "antiguo Princeton". Y desde entonces la doctrina quedó establecida con la incuestionable autoridad de un venerado pariente.
[10] Harry Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment*, p. 8.

mantener su insistencia. Ven dos puntos de vista en pugna, el sobre-naturalista contra el anti-sobre-naturalista. El anti-sobre-naturalista dice que la muerte del hombre es su fin—y punto. Estos intelectuales ortodoxos saben que ése no es su fin, pero ¿cómo se distinguen de sus oponentes incrédulos? La contestación siempre ha sido insistir en que una parte del hombre no muere. Y continúan su argumento sosteniendo que, además de su cuerpo, todo hombre tiene un alma. Esa parte del hombre es inmortal y escapa la muerte ante la cual el cuerpo sucumbe.

Ansiedad en las Filas Ortodoxas

A pesar de todo, persiste el sentimiento de que hay algo aquí que no encaja.[11] Mientras que algunos escritores ortodoxos siguen afirmando la inmortalidad del alma—aunque muchas veces tengan que mirar sobre sus hombros—otros afirman que la doctrina tiene serias deficiencias. Estos críticos levantan el cargo de que la doctrina de la inmortalidad inherente es de origen pagano y que se coló en el pensamiento cristiano mediante la filosofía platónica. Afirman que la Biblia coloca la esperanza de la vida después de la muerte en la *resurrección del cuerpo*, y no en un "alma inmortal". Señalan los pasajes que hablan de la inmortalidad, y muestran que se atribuye al futuro

[11] Archibald Alexander Hodge (*Outlines of Theology*, pp. 549-552, William G. T. Shedd {*Dogmatic Theology* [Grand Rapids: Zondervan Publishing House, n. d.] 2:612} y Louis Berkhof (*Systematic Theology*, [Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1953], p. 672), todos defienden la inmortalidad como una doctrina bíblica. Herman Bavinck la llama un "artículo mixto" que se demuestra mejor mediante la razón que por revelación. (Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatick* [Dogmática Reformada], 4ta Edición, 4:648). G. C. Berkouwer comenta que "la Escritura nunca se preocupa de por sí en un interés independiente en la inmortalidad, y mucho menos en la inmortalidad de una parte del hombre que desafía y sobrevive a la muerte bajo todas las circunstancias, y sobre la cual podemos reflexionar bastante apartados de la relación del hombre con el Dios viviente" {G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God*, [Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1962], p. 276}. Estas referencias y otras más las cita Anthony A. Hoekema en, *The Bible and the Future*, p. 89.

cuerpo glorificado del hombre, no a su alma presente. Que la inmortalidad es el don de Dios a los salvados, no el derecho por nacimiento de cada persona que nace en este mundo.

James Orr escribe: "El sueño de que la muerte es la emancipación de la esencia espiritual de un cuerpo que la aprisiona y obstruye, y que es en sí misma una entrada a una vida más libre, más abundante, pertenece a las escuelas de filosofía, no al cristianismo."[12] Salmond llama la atención al hecho de que Pablo, quien más que los demás autores del Nuevo Testamento presenta una "aparente psicología", "jamás contempla una sencilla inmortalidad del alma; nunca aboga a favor de la sobrevivencia del hombre meramente sobre la base de que haya una mente o espíritu en él. Procede sobre la visión del Antiguo Testamento del hombre." Salmond continúa diciendo, "es en esencia diferente de la idea helenista que impera sobre la teología escolástica que ejerce una influencia profunda y desafortunada sobre los sistemas modernos de doctrina."[13] Westcott señala que "sobre los principios de la razón no hay fundamento alguno para suponer que el alma separada del cuerpo sea algo personal." Admite que tal declaración va en contra del lenguaje y la creencia populares que son "tan enfáticas en la afirmación de la inmortalidad personal del alma. . . . que es muy difícil para nosotros comprender la verdadera condición del problema."[14]

El dispensacionalista J. N. Darby, expresó su convicción de que la idea de la inmortalidad del alma "por lo general no es un tema *del evangelio*; que, por el contrario, viene de los seguidores de Platón; y que fue justamente cuando se negó en la iglesia (o por lo menos se comenzó a perder de vista) la venida

---

[12] James Orr*, The Resurrection of Jesus*, p. 282.

[13] Steward D. Salmond, *The Christian Doctrine of Immortality*, p. 573. Salmond se adelantó a sus tiempos al notar la tensión entre las actitudes bíblicas y filosóficas respecto al hombre. Aunque al final se opone a la aniquilación de los impíos, considera la posibilidad y presenta algunas objeciones.

[14] Brooke Foss Westcott, *The Gospel of the Resurrection: Thoughts on Its Relation to Reason and History*, pp. 146-147. En una nota de pie de página de su comentario aquí citado, Westcott excluye el estado intermedio entre la muerte y la resurrección del alma.

de Cristo, que la doctrina de la inmortalidad del alma entró para reemplazar a la de la resurrección".[15]

Beasley-Murray sigue los pasos en que Darby se inició. Hace la observación de que los argumentos filosóficos a favor de la supervivencia del hombre sobre la muerte "proceden con frecuencia sin referencia" a la resurrección de Jesús, y por lo tanto no pueden "catalogarse estrictamente de ser cristianos". Al final se consideran "irrelevantes, porque la resurrección en sí misma es suficiente revelación del hecho y naturaleza de la inmortalidad". Beasley-Murray declara que el tipo de predicación liberal que diluye a la resurrección de Jesús como ejemplo de la inmortalidad de cada ser humano no es algo digno del evangelio. Y que tal argumento "tiene poca relación con el Nuevo Testamento".[16]

Tales declaraciones pueden multiplicarse en abundancia de páginas—y pueden encontrarse en el segundo volumen de una obra reciente de LeRoy Edwin Froom.[17] Hoy día no es

---

[15] J. N. Darby, ("Hope of the Church," *Works*, *Prophetic*, London: Geo. Morrish, 1866). 1:463, citado por Emmanuel Pétavel en *The Problem of Immortality*, p. 111. Este elemento se debilitó en una edición subsiguiente del libro de Darby, aunque su punto esencial permanece.

[16] G. R. Beasley-Murray, *Christ Is Alive!* p. 153.

[17] LeRoy Edwin Froom, *The Conditionalist Faith of Our Fathers*, 2:247-1048. Estas páginas trazan el testimonio condicionalista desde los 1800 hasta el presente. La obra masiva de Froom se publicó después que se publicaron la mayoría de los libros tradicionalistas, y todavía no ha recibido la atención crítica de esos escritores. A pesar de su obvio tono polémico y de su tendencia a sobre-generalizar, a expensas de evidencia contraria, esta presentación enciclopédica de Froom es muy impresionante y se le debe dar consideración objetiva en cualquier discusión futura y cabal de este tema.

Froom cita muchas fuentes que tienen poco peso entre los evangélicos, y tiende a dar la impresión de extravagancia cuando evalúa ese material. A pesar de estas debilidades (en las cuales él no se encuentra sólo, quizá aquí pueda incluirse también este autor) Froom establece de modo convincente su reclamo de la legitimidad de la posición de la minoría condicionalista en el entendimiento cristiano a través de los siglos. Al siempre tachar de platónicos a los que sostienen la inmortalidad (pasando por alto importantes distinciones) se aparta un poco de su tesis primaria, la cual él establece sólidamente. Sería injusto que sus críticos tan solo noten estos errores subsidiarios y que a mano suelta pasen por alto la cantidad masiva del material de Froom.

suficiente decir que la Biblia, aunque no lo enseña, *asume* la inmortalidad del alma. John W. Wenham lanza el desafío: "es extraño que una verdad tan importante no se la enseñe de forma explícita. La responsabilidad de producir la evidencia recae sobre los que afirman su presuposición."[18]

Por lo general se considera que la inmortalidad del alma es una herramienta necesaria para la teología cristiana. Sin embargo, en el presente se considera con mayor frecuencia como una novedad post-apostólica—no sólo innecesaria sino también positivamente dañina para la interpretación y el entendimiento bíblicos~~.~~ correctos~~.~~.[19] De igual modo, los críticos acusan el punto de vista tradicional de las almas inmortales como uno que carece de apoyo escritural[20] o de sabiduría humana.[21]

---

[18] John W. Wenham, *The Goodness of God*, p. 35, nota 4.

[19] D. W. Gundry escribe que "aunque San Pablo menciona al judaísmo en Gálatas como un ayo para llevarnos a Cristo, la filosofía helenista aparece de pronto como otro tutor dentro del mismo periodo apostólico. Ni tampoco —el hecho que se convirtiera en un tirano intelectual cuyo dominio del alumno sigue tiempo después del estudiante abandonar su aula—probó ser una excepción a los fracasos de los tutores". (D. W. Gundry, "The Ghost in the Machine and the Body of the Resurrection," *Scottish Journal of Theology* 18, núm. 2 [junio 1965] 164)

De acuerdo con varios escritores, cuando en la práctica actual se trata de consolar a alguien, el punto de vista del alma inmortal en el hombre toma el lugar de la resurrección. Véase a James J. Heller, en "The Resurrection of Man", *Theology Today* 15, núm. 2 (Julio 1958): 217-218. Hans Hofmann, "Immortality of Life", *Theology Today* 15, núm. 2 (Julio 1958): 231. Gundry, "Ghost in the Machine" p. 169. Joseph Blenkinsopp, "Theological Synthesis and Hermeneutical Conclusions.", *Immortality and Resurrection,* Pág 119. Helmut Thielicke, *Death and Life*, pp. 197-199. Herhold examina la erupción moderna de testimonios respecto a cierta "experiencia después de la muerte" y comenta: "Uno no necesita la Pascua cuando el espíritu o el alma es inmortal. Pero es precisamente porque 'cuando uno muere, muerto está', que la resurrección resulta ser tan buena noticia." Robert M. Herhold, "Kubler Ross, and Life and Death", *Christian Century,* abril 14, 1976, p. 364.

[20] Oscar Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead*, *The Witness of the New Testament*, pp. 19-39; Murray Harris, "Resurrection and Immortality: Eight Theses", *Themehos* 1, núm. 2 (spring 1976) 50-55.

[21] Un filósofo luterano critica los argumentos de Platón, de Aquínas (pp. 119-126) y de Kant sobre la inmortalidad (pp. 113-118), (pp. 126-132) y a todos

Aunque sea engañosamente clara, existe una relación real entre la doctrina de la inmortalidad del alma y la de la visión tradicional del infierno. Si toda alma vive para siempre, a esto le sigue la doctrina tradicional de un *tormento consciente* sin fin. Esta presuposición ejerció tremenda influencia sobre la interpretación bíblica en el judaísmo inter-testamentario y a través de la mayoría de los siglos cristianos. Una de las tesis principales de Froom es que "la inmortalidad innata del alma" es el villano detrás de la visión tradicionalista del infierno. Como aquel persistente oficial de *Les Miserables,* persigue al ofensor y afinca sus pasos siguiendo detrás de él por más de 2500 años y casi la misma cantidad de páginas.[22]

Sin embargo, un poco más de lectura sugiere que Froom malgastó gran parte de su energía. Porque los escritores ortodoxos a través de los siglos[23]—desde los apologistas del segundo y tercer siglo después de Cristo, hasta Agustín y a Calvino, e inclusive hasta los teólogos reformados del día de hoy— han tenido el cuidado de cualificar su reclamo de que el hombre es inmortal. Afirman que su inmortalidad significa que algo suyo sobrevive la muerte física y asegura una vida más allá

---

los encuentra deficientes. (véase a Bruce R. Reichenbach en *Is Man the Phoenix?)*

[22] Si bien Froom atribuye el punto de vista dualista de Agustín a Platón, de igual forma sus críticos pueden trazar la visión monista de Aquínas a Aristóteles. Tanto la filosofía griega como el escolasticismo medieval abarcaron mucho. Es una forma de "fanfarronear" ignorar los precedentes filosóficos de la posición que uno sostiene mientras uno acusa a sus oponentes con presuposiciones filosóficas. Para una crítica del punto de vista monista del hombre, desde una perspectiva filosófica, véase a Reichenbach en, "*Is Man the Phoenix?" pp. 28-29.*

[23] Cierto teólogo, que recién se identificó a sí mismo como un "evolucionista convencido", argumenta que la inmortalidad del hombre no es una "existencia prestada" sino una "existencia otorgada" afirmando que "lo que se otorga, se otorga para siempre" (Pére S. Dockx, "Man's Eschatological Condition", Scottish *Journal of Theology* 27, núm. 1 [Febrero de 1974]: 26).
Orígenes también es una excepción a esta regla general. Propuso la cualidad eterna de las almas, incluyendo su preexistencia, y razonó esto hasta concluir que habrá una restauración final de todos los hombres. De acuerdo con M. E. Williams en "Immortality of Human Soul", *New Catholic Encyclopedia*, 12:468-469 el Papa Vigilius condenó este punto de vista en el 543.

de la tumba. Enfatizan que no es inmortal de la misma forma que Dios lo es. Porque la inmortalidad del hombre es un don del Creador—y ¡el mismo Creador tiene la perfecta libertad de reclamarlo para sí nuevamente! Dicen ellos, que el hombre es inmortal o que "no muere" en el sentido de que su muerte física no será su destino final. Pero que esto no significa que el hombre es inherentemente indestructible.

Así como los defensores cristianos de la inmortalidad general caracterizan sus puntos de vista diciendo que *Dios* puede aniquilar el alma, así también los "mortalistas" cristianos han reconocido que Dios puede conceder "carencia de muerte" e incorruptibilidad a cualquier persona que guste. En la perspectiva del primero, la aniquilación final del impío es una posibilidad—si Dios así lo quiere. En la perspectiva del segundo, la preservación eterna del impío es posible—si Dios así lo quiere. Por lo tanto, como ambos lados conceden el punto a la soberanía absoluta de Dios, en realidad la pregunta crucial no concierne a la mortalidad o inmortalidad natural del hombre. El asunto se convierte en materia de exégesis. Dado que Dios es *capaz* de preservar o destruir a su criatura humana, ¿qué es lo que la Escritura *indica* que Él *hará* con los que finalmente expulse al infierno?

También, los malentendidos y las exageraciones opacan en muchas ocasiones el panorama histórico. De hecho, la inmortalidad del alma *no* ha sido la fe universal de la iglesia. Algunos de sus hijos fieles siempre la han cuestionado, como claramente lo documenta Froom y demostrado otros condicionalistas. A pesar de esto, tanto la tradición católico-romana, como la calvinista, la han defendido. Hoy día la doctrina se encuentra bajo asalto en ambas facciones[24]—no en el nombre de la ciencia o de la filosofía, sino como resultado directo de un trabajo teológico intensificado, como un intento de purificar la

[24] Véase, entre otras citas, las fuentes calvinistas en las notas 11, 32, 43-44. Entre los críticos católicos-romanos de la inmortalidad natural encontramos los siguientes: André-Marie Dubarle, "Belief in Immortality in the Old Testament and Judaism", *Immortality and Resurrection*, pp. 37-38; S. B. Marrow and M. E. Williams, en los artículos denominados "Soul" e "Immortality" de *New Catholic Encyclopedia.*

corriente de la tradición de los contaminantes provenientes de las fábricas filosóficas alineadas a lo largo de su costa; contaminantes que por más de dos milenios se entremezclaron con sus aguas. Además, una gran porción del mundo protestante tiene sus raíces en otra perspectiva del hombre que para nada insiste en una inmortalidad natural. Esta incluye las tradiciones luteranas, anglicanas y anabaptistas, que surgieron de, o que incluyeron desde sus tempranos comienzos, el punto de vista conocido como "mortalismo cristiano".[25]

La Visión Bíblica del Hombre

Junto a la cultura mayoritaria, la Iglesia Occidental lleva la marca universal de las filosofías de las antiguas Grecia y Roma. Eruditos bíblicos siguen identificando estos elementos alienígenos en la corriente teológica y esforzándose por distinguirlos de lo que es auténtico y puro. En esa empresa, la naturaleza del hombre se convierte en cierta clase de punto focal.

Cuando se mide a la Biblia de acuerdo a las normas sistemáticas y analíticas de la filosofía griega, ella también nos confronta con lo que un escritor llama un "resonante silencio".

---

[25] El término le pertenece a Norman T. Burns en su libro *Christian Mortalism from Tyndale to Milton* y es la descripción genérica de la "creencia que, de acuerdo a la revelación divina, el alma no existe como una sustancia consciente e independiente después de la muerte del cuerpo" (p. 13). Burns señala que, entre muchos autores, existe una confusión general de dos tipos incompatibles de mortalismo, y hace una distinción entre ellos. Los "aniquilacionistas" niegan la resurrección del cuerpo, mientras que los del "alma que duerme" creen en una resurrección que incluirá el alma personal tanto como el cuerpo (p. 13). La segunda posición también se divide entre los que sostienen que todo el ser humano muere en forma total y los que creen que el alma no muere, sino que duerme hasta la resurrección (pp. 13-14).

La misma confusión es evidente en gran parte de la literatura tradicionalista respecto al juicio final cuando se coloca a los Testigos de Jehová (quienes niegan que los impíos resucitarán) en la misma canasta que los Adventistas del Séptimo Día (y otros que afirman junto con ellos una resurrección de los justos y los injustos con la aniquilación final de los impíos).

[26] Por lo general, lo que enseña se presenta como la perfecta antítesis del "punto de vista griego" y sus escritores como los que con frecuencia expresan el "punto de vista hebreo", como si esa descripción tuviera un significado único y claro.[27] Eruditos prudentes critican dichas simplificaciones extremas.[28] Nos recuerdan la abundante diversidad de pensamiento entre "los griegos" tanto como entre "los hebreos", particularmente al comienzo de la era cristiana.[29]

---

[26] Milton McC. Gatch, *Death, Meaning and Mortality in Christian Thought and Contemporary Culture*, p. 35.

[27] H Wheeler Robinson, por ejemplo, comentando respecto al punto de vista de algunos patriarcas de la iglesia dice: "Esta doctrina de la resurrección, artículo común en la fe de la iglesia, demuestra el porcentaje hebreo en la antropología de la iglesia, tanto así cómo el concepto de la inmortalidad se debe en gran manera a influencias griegas". (H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, p. 170).

[28] Es notable lo que dice James Barr en *Old and New in Interpretation*, (London: SCM Press 1966), p. 39. George Eldon Ladd, que reconoce esta crítica, habla "deliberadamente" del "punto de vista griego" a pesar de la objeción de Barr. Justifica esta designación del dualismo platónico en términos de su más reciente influencia sobre la teología cristiana. Para una excelente discusión de la actitud platónica, en contraste al punto de vista bíblico (por no decir "hebreo" o "judaico"), véase a George Eldon Ladd en *The Pattern of New Testament Truth*, especialmente el capítulo titulado "The Background of the Pattern".

[29] Murray Harris dice: "Es inexcusable afirmar que el cristianismo deba la doctrina de la resurrección al pensamiento judaico pero su concepto de la inmortalidad a la filosofía griega". Cita la diversidad de pensamiento que se encuentra entre medio de los Testamentos en la literatura judaica. Consideraremos en detalle más adelante algo de esta literatura (Harris, "Resurrection and Immortality", p. 52).

Reconocemos la diversidad del pensamiento judaico respecto al hombre y su destino, y admitimos la validez de la objeción de que con frecuencia el "punto de vista hebreo" está sobre-simplificado y singularizado en exceso y de manera arbitraria. A la misma vez, uno *puede* hablar del "punto de vista hebreo" y solo querer decir con esto el "punto de vista *bíblico*" dado por revelación de Dios. En lo que toca a que el "punto de vista hebreo" incluya elementos prestados de la filosofía griega, ajenos a las Escrituras del Canon, esto puede distinguirse del "punto de vista hebreo" según aquí se define. La literatura judaica del periodo inter-testamentario y subsiguiente, refleja el "punto de vista griego" ¡aunque las manos que lo escribieron tuvieran sangre judía!

Muchos eruditos evangélicos también sugieren hoy que la ortodoxia tradicional ha pasado a la ligera sobre la evidencia textual respecto al hombre. Levantan la acusación de que a menudo la iglesia se apresura a conclusiones que luego generaliza en exceso. Señalan, a pesar de que Dios creó al hombre a su imagen (Gn. 1:27), que la inmortalidad no es una cualidad más esencial para Dios que la omnipotencia y la omnisciencia, no obstante nadie las considera como algo que la criatura puede poseer inherentemente. Dicen que, aunque la imagen de Dios incluyera la inmortalidad, pudo haberse perdido en la caída de Adán, porque Adán "tuvo un hijo a su imagen" (Gn. 5:3).

El Árbol de la Vida representaba la inmortalidad en comunión con Dios. Pero el pecado trajo la muerte, y el hombre fue expulsado del Paraíso. En lo que toca a que el hombre vino a ser un "alma viviente" (Gn. 2:7 RVA) señalan que en el mismo contexto (Gn. 2:19; 9:12) el hebreo emplea las mismas palabras para referirse a las bestias. Más aún, se le dice al hombre que *llegó* a ser un ser viviente, que si desobedecía a Dios ciertamente moriría.

Se acostumbra utilizar la declaración de Jesús, que se encuentra en Mateo 22:32, ¨Yo soy el Dios de Abraham, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob. . ." como apoyo para la idea de la

---

Sin embargo, es fácil sobreestimar las conclusiones y simplificar el material con exageraciones. A menudo, los escritores tradicionalistas han hecho esto asumiendo que Jesús endosaba con su relativo silencio la creencia de los Fariseos en la inmortalidad del alma. Por consiguiente, se presenta al pensamiento judaico del tiempo de Jesús como teniendo dos vertientes—platonismo craso (apoyado por los fariseos) y completo materialismo (sostenido por los saduceos). Dado que los evangelios registran que Jesús rechazó la doctrina de los saduceos, se asume entonces que estaba de acuerdo con la de los fariseos. Esa clase de razonamiento ignora la abundante diversidad de pensamiento judaico que ahora las fuentes nos revelan. También, ¡prueban mucho más que lo que quisieran afirmar los teólogos ortodoxos! Puede que Josefo demuestre cierta clase de creencia farisaica en la transmigración de las almas, y Pusey nos dice que "no había razón alguna para pensar que él estuviese equivocado". La pregunta de los discípulos '¿quién pecó, éste o sus padres, para que naciese ciego?' implica dicha creencia (como también lo piensa S. Cyril de Alejandría)", (Pusey, *What Is of Faith?*, p. 69).

inmortalidad del alma. Sin embargo, acérrimos defensores conservativos observan que Jesús usa la cita para probar, no la inmortalidad del alma, sino la resurrección[30]. El paralelo de Lucas, (Lc. 20:37, 38 NVI) dice "en efecto, para él todos ellos viven". Pero tanto el contexto como el argumento señalan hacia la resurrección de los que pertenecen a Dios y no a la inmortalidad de toda persona.[31] Cuando la Biblia habla de la "salvación del alma", y de otras expresiones equivalentes (P. Ej. Mc. 8:35 y sgtes., Heb. 10:39; 1 Pe. 1:9), solo cita pasajes tales como los de Salmos 16:9-11, 49:15 y 73:24 en los cuales el Salmista expresa sus esperanzas de obtener una vida perdurable con Dios, quien no permitirá que los suyos perezcan. "El 'alma' no es algo que se presenta en contraste dualista con el cuerpo, sino el hombre mismo a quien Dios busca y salva para vida eterna".[32] Por lo general representa para los autores del Nuevo Testamento, tanto como para los del Antiguo Testamento, "la vida natural del hombre . . . en sus limitaciones y humanidad contrastándola con las posibilidades y realidades divinas".[33]

El Hombre en el Antiguo Testamento. En el Antiguo Testamento se describe al hombre como un "alma" (del hebreo *nephesh*; y del griego *psychē*) unas 150 veces y 16 veces en el Nuevo Testamento. ¡El antiguo Testamento despliega la palabra *nephesh* con tan enorme arcoíris de tonalidades que en las traducciones de la Biblia al inglés se la presenta en 45 diferentes maneras![34] Dios forma a Adán del polvo, sopla en su nariz el

---

[30] Orr, *The Resurrection of Jesus,* p. 283

[31] Harold E. Guillebaud, *The Righteous Judge: A Study of the Biblical Doctrine of Everlasting Punishment*, p. 3.

[32] Karel Hanhart, *The Intermediate State in the New Testament,* pp. 238-239.

[33] Herman Ridderbos. *Paul: An Outline of His Theology*, p. 120. Véase además páginas 549-550.

[34] Basil F. C. Atkinson, *Life and Immortality An Examination of the Nature and Meaning of Life and Death as they Are Revealed in the Scriptures*, p. 3. Atkinson fue asistente de bibliotecario en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge desde 1925 hasta 1960. Se le conoce en los círculos evangélicos como un líder en lecturas devocionales de la Biblia. Aunque pequeño, este libro ofrece un estudio exhaustivo del uso bíblico de las palabras incluidas en cuatro tópicos.

"aliento de vida" y viene a ser un "alma viviente". Utilizamos el mismo lenguaje cuando decimos que un hombre o ánima es un ser consciente que también tiene una conciencia de ser.[35]

El Antiguo Testamento aplica los mismos términos a los hombres y a los animales. Esto es cierto respecto al uso de la palabra *nephesh*/alma-vida (Gn. 9:5), la palabra *ruach*/aliento-espíritu (Gn. 6:17) y *neshamah*/espíritu (Gn 7:22). El término "alma" es el más abarcador para describir al hombre en su totalidad, y sus significados varían desde "cuello", "vida", "el yo" y "persona" hasta lo que aparenta ser opuesto a la vida, como "cadáver" (Nm. 19:11).[36]

"El alma no es solo lo que sustenta ciertos estados: es la completa sustancia-del-alma con cualidades y poderes especiales"[37] Es "el hombre mismo visto como una criatura viviente"[38] Wolff examina cuidadosamente la visión del Antiguo Testamento respecto al hombre en su totalidad de acuerdo a los términos primarios empleados. *Alma* se refiere al "hombre necesitado", *carne* al "hombre en sus debilidades", *espíritu* al

---

Los tópicos se encuentran al encabezamiento de sus capítulos: "La Naturaleza del Hombre", "Descanso y Oscuridad", "Resurrección y Gloria" y "La Condenación de los Perdidos". Atkinson sondea profunda y minuciosamente y llega a conclusiones condicionalistas.

[35] Ibídem p. 2.

[36] Heller, "*The Resurrection of Man*" (La Resurrección del Hombre), pp. 220-221. En el capítulo 2 de Génesis la versión inglesa Authorized Version y la versión Reina Valera Antigua, traducen el *nephesh* del verso 7 como "alma" mientras que el *nephesh* del verso 19 lo traducen como "animales", "criaturas" o "seres" vivientes. Noman Snaith cataloga esto como algo "muy reprensible" y dice que "es una reflexión grave de los que revisaron (estas versiones) dejando esta engañosa diferencia en la traducción. . . . La frase hebrea debió haberse traducido exactamente igual en ambos casos. Hacer otra cosa es engañar a todos los que no leen hebreo. No hay excusa ni defensa apropiada para esto. La tendencia de leer 'alma inmortal' en el hebreo *nephesh* y traducirlo así es muy antigua, y también se puede ver en la manera como la Versión de los Setenta presenta a Levítico 24:18, donde los traductores griegos omitieron la palabra". (Norman Snaith, "*Justice and Immortality*", Scottish Journal of Theology 17, no. 3 [Septiembre, 1964]: pp. 312-313).

[37] Johannes Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, 1-2:152).

[38] Ladd, *New Testament Truth,* p. 37.

"hombre fortalecido" y *corazón* al "hombre que razona"[39] Nikolainen compendia toda la antropología holística del Antiguo Testamento de esta manera:

> El hombre es un todo indivisible. Visto desde diferentes puntos de vista, a veces es cuerpo, carne y sangre, alma, espíritu y corazón. Cada una de estas descripciones representan distintas características humanas, pero no son porciones en que se pueda dividir al hombre. El cuerpo es el hombre como ser concreto; "carne y sangre" es el hombre como criatura distinta de su Creador; alma es el hombre viviente individual; espíritu es el hombre que tiene su origen en Dios; el corazón es el hombre como un todo en acción. Lo que es distintivamente humano en todo aspecto es derivado de Dios. El hombre en cada célula es la obra de Dios (cuerpo), en toda circunstancia es propiedad de Dios (alma), es absolutamente dependiente de Dios (espíritu), y es en toda actividad obediente o desobediente a Dios (corazón). La relación con Dios no es meramente la vida de la parte "más sublime" del hombre. Todo el hombre, "de arriba abajo" existe sólo con relación a Dios"[40]

Y todos estos detalles condujeron a esta conclusión:

> Cuando ocurre la *muerte*, es el alma la que se priva de vida. La muerte no puede atacar el cuerpo ni cualquiera otra parte del alma sin atacar la totalidad del alma . . . . Se dice deliberadamente que el alma muere (Jue. 16:30; Nm. 23:10 et. Al.), que es destruida o consumida (Ez. 22:25, 27) y luego extinguida (Job 11:20).[41]

---

[39] Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, Table of Contents.

[40] T. A. Kantonen (*The Christian Hope*, [1954], pp. 30 y sgtes.) Así lo resume Aimo Nikolainen en su estudio finlandés del 1941 titulado *Man in the Light of the Gospel*. Citado aquí de Heller en "*The Resurrection of Man*" p. 222.

[41] Pedersen, Israel, p. 179. Froom cita parte de la declaración de Pedersen como evidencia de que para los del Antiguo Testamento "el alma muere". Sin embargo, uno se pregunta si el mismo Froom no está leyendo a Pedersen con ojos griegos. Un poco antes, Pedersen dice "Esto no significa que el *nephesh* signifique vida o alma de forma intercambiable; y mucho menos que, como se ha sostenido, el nephesh no signifique siquiera el alma, sino tan solo la vida . . . . Pero lo cierto es que tanto el alma como la vida para los israelitas

Esta es la visión consistente del Antiguo Testamento.

El Hombre en el Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento no toma una posición diferente en el asunto. Pablo utiliza la palabra "alma" (*psychē*) sólo 13 veces, y por lo general, para referirse a la vida natural del hombre. La forma adjetiva de esta palabra designa al hombre no espiritual o carnal como uno opuesto al hombre espiritual (1 Co. 2:14 y sgtes.), o al cuerpo natural de la vida presente en contraste con el cuerpo espiritual de la vida venidera (1 Co. 15:44).

Para los escritores bíblicos en su totalidad, toda expresión de esperanza después de la muerte, de vindicación más allá de la vida presente o de comunión con Dios más allá de la tumba están ancladas en la fidelidad del Dios viviente, que se muestra a Sí Mismo en la vida como verdadero, y que de cierto no se olvidará de su propio pueblo en la muerte. David esperaba reposar "para siempre", "en la casa del Señor" y por la misma razón anticipaba que "el bien y la misericordia" le seguirían "todos los días" de su vida terrenal (Sal. 23:6). La razón es la fidelidad que siempre había visto en Dios, quien guarda el pacto, no en alguna sustancia a-prueba-de-muerte que hubiese descubierto en su propia persona. Al igual que para Jesucristo (Lc. 23:46), Esteban (Heb. 7:59) y Pablo (2 Ti. 1:12), la esperanza del cristiano se encuentra en la fidelidad de su Creador (1 Pe. 4:19), quien es capaz de resucitarle de los muertos (Ro. 4:17; 1 Pe. 1:21).

Reichenback sondea la naturaleza del hombre en su libro *Is Man the Phoenix?* Y, al igual que Mr. Kurtz, en su obra Conrad, *Heart of Darkness,* encuentra que el hombre está hecho de tierra. Concluye que "la doctrina de que el hombre, como persona, no muere . . . . aparenta ser contraria a las enseñanzas de las Escrituras . . . . No hay indicio de que la única cosa de la cual se

---

significaba algo diferente de lo que significa para nosotros"(p. 152). Pedersen parece decir que, dada la visión holística hebrea del hombre, era natural que ellos hablasen del alma como muriendo; no está tomando un lado u otro en cuanto a si "el alma" pueda (en un sentido dualista o platónico) llegar a "morir".

habla sea la destrucción del organismo físico, ni de que la persona, el alma, no muera, sino que continúe viviendo."[42] Donald Bloesch enfatiza esta conclusión. "No hay inmortalidad inherente en el alma. La persona que muere, aun el que muere en Cristo, sufre la muerte tanto del cuerpo como del alma."[43]

Anthony Hoekema dice que "no podemos señalar alguna cualidad inherente en el hombre ni a cualquier aspecto del hombre que le haga indestructible".[44] F. F. Bruce nos advierte que "nuestro pensamiento tradicional respecto a 'el alma que nunca muere', que tanto le debe a nuestra tradición greco-romana, nos impide apreciar el punto de vista de Pablo."[45] Helmut Thielicke nos comenta que Pablo no habla de una "sustancia inmortal que irrumpe victoriosamente a través de nuestro destino mortal." Afirma además que nuestra esperanza se encuentra del todo en Dios. Y "Dios nos dio la esperanza de que en el otro lado del gran abismo Él continúa siendo Señor y no permite que se interrumpa Su historia, esperanza de que Él es para nosotros un Dios de vida y resurrección, de que permanece Creador *ex nihilo*—y que el pago anticipado de esta esperanza es el Espíritu (2 Co. 5:5)".[46]

---

[42] Reichenbach, *Is Man the Phoenix?* p. 54.

[43] Donald G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 2:188

[44] Hoekema, *The Bible and the Future*, p. 90.

[45] F. F. Bruce, "*Paul on Immortality*", *Scottish Journal of Theology* 24, no 4 (Noviembre 1971): 469. Las comillas también aparecen en su otro libro *Paul: Apostle of the Heart Set Free*, p. 311.

[46] Thielicke, *Death and Life*, Pág. 133. Thielicke coloca la antropología y la soteriología bajo el mismo microscopio comparándolas lado a lado, luego contrasta la cepa de Lutero con la cepa católica-romana. Lutero vio al hombre en la necesidad constante del don creativo de la vida que proviene de Dios—y de la justicia imputada por gracia mediante la fe. Roma concibió al hombre como teniendo inmortalidad en su propia alma—y recibiendo una justicia infusa y gracia en sí mismo. Comenta Thielicke: "Así como ninguna criatura tiene en la esfera de la muerte y de la vida alguna cualidad inherente de inmortalidad, de igual manera en la esfera del pecado y de la justificación ningún hombre tiene rectitud (justicia) cualitativa inherente" (p. 107). Luego escribe que "tanto la justicia como la *zōē (vida)* permanecen exclusivamente a la disposición de Dios y yo participo de ellas solo en la medida que se me concede comunión con Dios en Cristo . . . . no por razón intrínseca alguna" (p. 197).

Murray Harris ofrece ocho tesis respecto a la resurrección y a la inmortalidad. Concluye que: "El hombre no es inmortal porque posea o sea un alma. Viene a ser inmortal porque Dios le transforma cuando le resucita de entre los muertos". El pensamiento platónico constituyó a la inmortalidad en "un atributo inseparable del alma," y sigue diciendo, "No obstante la Biblia no contiene una definición de la constitución del alma que implique que sea indestructible."[47]

El finado apologista y teólogo Edward John Carnell, se abrió paso a través del optimismo humanista y de la tradición escolástica y la sabiduría del filósofo hasta llegar a enfocarse sobre el hombre ante Dios—el hombre como *criatura*, el hombre como *pecador*. Se paró sobre la roca sólida de la fe bíblica, rodeado del mejor patrimonio de la ortodoxia, cuando concluyó:

> En vez de enseñar que el hombre tiene un valor indiscutible e infinito, que Dios, para poder ser digno de Su nombre, debe preservarle en inmortalidad, el cristiano sigue el juicio de Pablo de que no hay justo, ni aún uno (Ro. 3:10). Entonces, el hombre merece la *muerte* no la vida. El cristiano no puede apelar a la racionalidad del universo, porque toda racionalidad pertenece a Dios. No puede reclamar una regla independiente de bondad y justicia para asegurarse su vida, porque toda la bondad y justicia fluyen de Dios. En pocas

---

Aquí, dice, "el entendimiento bíblico de los reformadores sobre la justificación alcanza, por así decirlo, su punto culminante. Tal y como me presento con manos vacías delante de Dios y permanezco allí aceptado; tal y como solo puedo rogarle a Dios que me acepte a pesar de lo que traigo, de la misma manera me muevo en dirección a la muerte con manos vacías y sin sustancia alguna a-prueba-de-muerte en mi alma, sino solo con mi mirada fija en la mano de Dios y con la súplica en mis labios. '¡Mano que perdura, sostenme firmemente!' . . . . Yo permanezco en hermandad con Aquel quien es el Alfa y la Omega, y con este conocimiento marcho hacia la noche de la muerte, por cierto que la noche más oscura; sin embargo, conozco lo que me espera en la mañana" (pp. 198-199). La predisposición de Calvino hacia la inmortalidad del alma le impidió hacer esta conexión entre la naturaleza del hombre y su salvación.

[47] Harris, "Resurrection and Immortality", p. 53.

> palabras, el cristiano sabe que el hombre, un vil, miserable y sucio pecador, recibirá la vida inmortal sólo y únicamente por la gracia de Dios. El hombre ni merece la inmortalidad ni es digno de ella. A menos que Aquel que hizo al hombre elija por su sola soberanía concederle la salvación y la vida, por gracia y no por obras, el hombre queda sin esperanza en lo absoluto. El hombre vino a este mundo desnudo y es cierto que partirá de aquí en la misma manera; y Aquel que dio la vida en primer lugar, puede también reclamarla, ya sea para condenación, para bendición o aniquilación.[48]

[48] Edward John Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics*, Págs. 344-345.

5
"El Alma es Inmortal, Pero..." (Los Filósofos Contra Los Padres)

A través de los siglos, muchos escritores cristianos hablaron respecto al "alma inmortal" del hombre. En el capítulo anterior afirmamos, de paso, que por lo general dichos teólogos no querían decir que el alma fuera "inmortal" en un sentido absoluto. Decían que, hubo un tiempo cuando todavía el alma no existía. También reconocieron que puede venir un tiempo cuando deje de existir—a menos que Dios por Su propia voluntad la sustente. Este capítulo está dedicado a ver más de cerca esa distinción—y sus implicaciones respecto a un castigo eterno.

La inmortalidad del alma fue una doctrina principal del filósofo griego Platón, que nació cerca del tiempo cuando se escribía el último libro del Antiguo Testamento.[1] En el pensamiento de Platón el alma (o *psychē*) era autónoma e indivisible o "simple". No había sido generada, sino que era eterna y existía antes del cuerpo que ocupaba, al que también sobreviviría después. El estado propio y natural del alma era el de existir separada del cuerpo; estar encarcelada en un cuerpo era su castigo por faltas cometidas durante una encarnación previa.[2]

---

[1] Véase cualquier libro corriente de filosofía. El autor reformado, Anthony Hoekema escribió: "Primero debemos notar que la idea de la inmortalidad del alma (a saber: que después de morir el cuerpo, el alma o el aspecto inmaterial del hombre continúa existiendo) no es un concepto peculiar del cristianismo. . . . El concepto de la inmortalidad del alma se desarrolló en las religiones místicas de la antigua Grecia, y recibió su expresión filosófica en los escritos de Platón. (427-347 A.D.)" (Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future* p. 86).

[2] I. C. Brady, "Soul, Human, Immortality of", *New Catholic Encyclopedia*,13:464. Según lo que dice Leonard Hodgson, el argumento

Platón arribó a estas conclusiones siguiendo varias rutas. Cierta línea de argumentos explica su teoría peculiar del conocimiento. Sostenía que toda educación era en realidad *reminiscente*. Cuando el hombre piensa que está aprendiendo algo, el alma solo está *recordando* lo que conoce de una existencia previa. Si esto es cierto, entonces el alma debe tener su propia vida independiente de sus sucesivos cuerpos. Platón presentó esta "descripción probable" de las cosas, reconociendo con moderación que "la grandeza del tema y la debilidad del hombre" impedían la certidumbre del asunto.[3] Dio su enseñanza respecto al alma como ilustración de sus otros principios. No pretendía que se tomara en forma literal, más bien enseñó que "respecto al otro mundo o mundos, en la mayoría de los casos, sólo podemos hablar en figuras y alegorías".[4] Pero, los sucesores de Platón—al igual que los de muchos otros grandes pensadores—la convirtieron en literal y sistematizaron lo que él había dicho. En cierta forma, al paso del tiempo, perdieron toda la "encantadora irresolución"[5] de los diálogos originales de Platón.

Muchos de los escritores cristianos del segundo y tercer siglo deseaban mostrar a sus vecinos paganos cuán razonable era la fe bíblica. Lo hicieron de la misma manera que lo hizo, mucho antes que ellos, el apologista judío Filón de Alejandría.[6]

---

hecho por Gregory de Nyssa y otros (Brady, "Soul, Human, Immortality of", p. 465), de que el alma es inmortal porque es una sustancia simple y no compuesta, y que por lo tanto no puede sufrir desintegración, viene de los platonistas más recientes y no de su maestro. Hodgson también dice que Platón no dio origen a la más reciente idea de que el cuerpo era malo o la fuente del mal (Leonard Hodgson, "Life after Death: The Philosophers Plato and Kant", *Expository Times*, enero 1965, p. 108).

[3] Brady cita estas palabras tomándolas del *Fedón* de Platón (107A) (Brady "Soul, Human, Immortality of", p. 464).

[4] E. G. Selwyn, "Image, Fact and Faith." *New Testament Studies* 1. núm. 4 (Mayo 1955): 238. Milton McC. Gatch, *Death: Meaning and Mortality in Christian Thought and Contemporary Culture*, p. 32.

[5] Gatch, *Death*, p. 32.

[6] Harry A. Wolfson respondiendo a las objeciones de algunos que achican la influencia de Filón sobre los padres de la iglesia hace referencia a evidencia planteada en su libro, *The Philosophy of the Church Fathers*. Luego añade: "Es una presuposición plausible que aún sin Filón los Padres de la Iglesia

Envolvieron su entendimiento de las Escrituras en las vestiduras de la filosofía, escogiendo del vocabulario de la sabiduría del mundo las palabras que más brillaban y la adornaban. Muchas veces Pablo emitió sus alertas respecto a la filosofía contemporánea (1 Co. 1:19-2:5; Col. 2:1-10), pero estos apologistas, celosos por su recién adquirida fe, se propusieron batallar contra los pensadores paganos en el terreno de ellos.

Con toda libertad tomaron prestado el concepto platónico del alma, cuya característica principal consistía en poder separarse del cuerpo.[7] Cuando estos defensores cristianos abogaban a favor de la resurrección de los muertos y por el juicio final usaron, con frecuencia, la doctrina pagana de la inmortalidad del alma para demostrar que esas cosas no eran "lógicamente absurdas".[8]

Sin embargo, una y otra vez, los escritores cristianos diferenciaban sus conceptos respecto a la "inmortalidad del alma" de lo que sostenían algunos filósofos platonistas contemporáneos. Los Padres afirmaban que el alma no es *inherentemente* inmortal, que tuvo su comienzo—en Dios. Y aunque sobrevive la muerte del cuerpo, su existencia *futura* depende por completo de la voluntad de Dios.[9] Aún Orígenes[10]

---

hubieran intentado armonizar las Escrituras y la filosofía. Pero es materia de conjeturas que su conciliación fuese idéntica a la que ahora es. Sin embargo, sucede que Filón vino antes que ellos y también sucede que existe toda clase de evidencia que demuestra la influencia de Filón sobre ellos." (Harry A. Wolfson, "Notes on Patristic Philosophy," Harvard Theological Review 57, núm. 2 (Abril 1964): 124).

[7] Harry A. Wolfson, "Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers," *Immortality and Resurrection*, p. 79.

[8] Ibídem,. pp. 90-91; Brady, "Soul, Human, Immortality of." p. 464.

[9] Véase a Wolfson en "Immortality and Resurrection" para citas detalladas y referencias que apoyan esta tesis. Incluidos en este grupo se encuentra Justino Mártir *(Dialogue with Trypho 5*), Ireneo *(Against Heresies* 2. 34. 4), Taciano (*Oration to the Greeks* 13), Teófilo (Ad. Autol. 2. 27; 2. 24) al igual que los que, sin lugar a duda, son considerados como condicionalistas, Arnobio y Lactancio (Wolfson, "Inmortality and Resurrection", p. 57).

[10] Robert L. Wilken, "The Immortality of the Soul and Christian Hope." Dialog 15, núm. 2 (Spring 1976):114. Todavía sigue el debate de si Orígenes fue consistente en esta posición. Respondiendo a críticos de punto de vista opuesto Wolfson dice que sí ("Notes on Patristic Philosophy." pp. 125 y

y Agustín,[11] quienes algunas veces hablaban de la inmortalidad *natural* del alma, plantearon con claridad esta distinción. Otros como Justino Mártir y su discípulo Taciano,[12] vieron la doctrina pagana de la inmortalidad como un desafío a la resurrección y lucharon abiertamente[13] en contra de ella.

---

sgtes). Consistencia o no, ambos lados parecen estar de acuerdo en que Orígenes le concede a Dios el derecho de destruir el alma. Su comentario de que el alma no puede tener corrupción "esencial" (*substantialis*) significa, según Wolfson, "que el alma, creada por Dios como partícipe de Su naturaleza, no será destruida por Dios; no significa que Dios no pueda destruirla si así lo quisiera" (Wolfson, "Immortality and Resurrection", Págs. 59-60).

[11] Wolfson, "Immortality and Resurrection", p. 60. Froom hace de Agustín un completo platonista y dice que en Agustín "la inmortalidad del alma alcanzó su punto más elevado en tiempos post nicenos". (LeRoy Edwin Froom, *The Conditionalist Faith of Our Fathers*, 1:1073).

[12] Jaroslav Pelikan*, The Shape of Death: Life, Death, and Immortality in the Early Fathers*, pp. 14, 21-22.

[13] Aunque libros populares citan con regularidad a Arnobio como el padre de la posición condicionalista respecto al infierno, en realidad él dijo muy poco del castigo final. Dirigió sus esfuerzos en contra de la visión platónica del mundo como tal, en especial contra su antropología. Discutiremos en un capítulo subsiguiente sus escritos respecto al infierno.

El neoplatonismo, que se constituyó en el trasfondo de los padres durante el siglo cuarto y quinto, estaba en un estado de fluidez. Su problema fundamental fue el de "localizar en forma metafísica al alma definiendo su relación, por un lado con el mundo visible en el cual habita, y por el otro con el mundo inteligible, la substancia intelectual con la que se encuentra afiliada en forma natural" (R. A. Norris, *Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, p. 13). Norris advierte contra la tendencia a igualar toda declaración dualista de los padres con el "platonismo", demostrando que el platonismo de ese periodo incluye elementos tanto dualistas como monistas que jamás pudieron reconciliarse por completo (pp. 14-16). A la misma vez, enfatiza que "La teología cristiana del siglo cuarto y quinto debe mucho de su estructura conceptual, con la que interpretaron el evangelio de la iglesia, al pensamiento Medio-platónico y Neoplatónico". También menciona que "las presuposiciones de este punto de vista filosófico" se convirtieron, "ya fuera en forma disfrazada o explícita, en parte de la estructura de la discusión teológica cristiana" (p. 18).

Gatch observa que la cuestión de si el alma era creada o no, fue un asunto contemporáneo dentro del platonismo de aquel tiempo (Gatch, Death, p. 195). Según Norris, los padres percibieron la inconsistencia que aún planteaba la idea de un alma creada "inmortal" a la visión bíblica del hombre.

Algunas veces estos escritores antiguos dieron razones teológicas para la inmortalidad del hombre. Ignacio lo vio como la abolición del castigo del pecado, Ireneo como la restauración del destino humano, Tertuliano como la vindicación de la justicia de Dios.[14]

Con frecuencia, los que participan de la discusión respecto al castigo final han luchado fieramente en el debate sobre el sentido preciso que los padres le adjuntan a la inmortalidad del alma. Froom y otros condicionalistas insisten en forma dogmática que todos los primeros padres rechazaron la inmortalidad innata. Pusey argumenta con la misma pasión contra Farrar, de que ellos la enseñaron.[15] Robert L. Wilken, profesor luterano en la Universidad de Notre Dame, y también afuereño a esta discusión, presenta una medida correcta de la situación. Dice, "Los padres modificaron la noción de la inmortalidad del alma según se la entendía dentro de la tradición filosófica griega. Sin embargo, en sus renglones principales adoptaron la idea, adaptándola donde era necesario a los requerimientos de la fe cristiana, dándole un lugar prominente en la piedad cristiana."[16]

En los últimos capítulos veremos de cerca lo que a través de los siglos los padres y teólogos de la iglesia dijeron en realidad respecto al castigo final. También examinaremos por

---

Y añade que "ningún pensador patrístico de este período estuvo dispuesto a seguir hasta su conclusión normal la lógica de la tradición filosófica que había heredado" (Norris, *Manhood and Christ*, pp. 18-19).

[14] Este resumen viene de Marjorie Suchocki, "The Question of Immortality," *Journal of Religion* 57, núm. 3 (Julio 1977): 294, quien ofrece teología de proceso como una modernización adecuada de la esperanza bíblica y de la esperanza patrística. Apreciamos su perspectiva encapsulada en cuanto a estos tres escritores, pero estamos en completo desacuerdo con su premisa.

Las declaraciones anteriores de Norris, Wolfson y Gatch, representan un refinamiento en los estudios patrísticos, dado que aún H. Wheeler Robinson pasa por alto la distinción que ellos hacen entre los padres y los filósofos (H. Wheeler *Robinson The Christian Doctrine of Man*, Págs. 169-170). Y por esa misma razón, Froom también pudiera beneficiarse de estas obras.

[15] Froom*, Conditionalist Faith*, 1:757-927: Edward Bouverie Pusey*, What Is of Faith as to Everlasting Punishment? In Reply to Dr. Farrar's Challenge in His "Eternal Hope"*, 1879, pp. 172-177.

[16] Wilken, "Immortality of the Soul", p. 114.

qué dijeron lo que dijeron; siempre y cuando hayan declarado el fundamento para sus conclusiones. Debido a su influencia en la ortodoxia cristiana reciente, Agustín recibe una exploratoria especial en un apéndice al final del libro. Lo mismo se hace con Calvino.

Ahora sólo señalamos que los padres de la iglesia, sin excepción de importancia, enfatizaron que la inmortalidad del hombre es *derivada*, no *inherente*, y que la futura continuidad de su "alma inmortal" descansa totalmente sobre las manos de Dios, quien lo creó. En cuanto a lo que corresponde al fin de los impíos, *he ahí* la consideración importante.

La Inmortalidad y la Reforma: Un Juego (Teológico) de Tirar de la Cuerda (Sectaria)

Encaramos un peligro especial al intentar describir el pensamiento de los que vivieron en un pasado distante. A menos que uno ejerza gran cuidado, puede ceder a la tentación de allanar los caminos bruscos de la diversidad en los datos de ellos, pintando una figura más uniforme que favorezca a su propio punto de vista. A medida que uno lee la literatura que corresponde al castigo final, encuentra con frecuencia tales explicaciones "pulidas" durante varios períodos. Se disputan los pensamientos de cada espacio de tiempo significativo—desde la enseñanza del Antiguo Testamento, el tiempo entre los testamentos, el primer siglo, los padres apostólicos, los autores formativos latinos y los reformadores. A la misma vez, si uno puede mantener su cabeza baja y esquivar las balas que zumban por encima mientras camina en estos campos de batalla, también escuchará algunas notas harmoniosas.

La inmortalidad del alma fue asunto de gran interés durante los siglos dieciséis y diecisiete. Las aventuras de esta doctrina entre las iglesias reformadas producen un relato fascinante. Estaremos pendientes del peligro de sobre

simplificar el material al narrar los puntos culminantes de esa historia.

Lutero. Lutero dijo muy poco respecto a la supuesta inmortalidad natural del hombre o respecto a su "alma" como parte separable de su ser. En muchas ocasiones escribió de la muerte como de un "sueño". Lutero concibió a los muertos, entre la muerte y la resurrección, como no teniendo conciencia de nada—aunque para los justos el sueño fuese dulce y pacífico. En la resurrección, el creyente oirá la amable voz de Cristo llamándole, y se levantará. Su período de muerte parecería como un instante, como cuando uno se queda dormido de noche y "en un instante" despierta para encontrar la mañana.[17]

En conformidad con esta visión del hombre—de total dependencia de Dios para su existencia de día en día—Lutero

---

[17] Las declaraciones de Lutero respecto al sueño del alma incluyen las siguientes: "Deberíamos aprender a ver la muerte como un buen, dulce y corto sueño que nos trae libertad de . . . todos los infortunios de esta vida, en seguridad y sin cuidado, descansando dulce y dócilmente por un corto momento, como en un sofá, hasta el tiempo cuando él nos llame y despierte junto con todos sus queridos hijos para su gloria y gozo eternos". *(A Compend of Luther's Theology*, p. 242). "Nosotros los cristianos . . . deberíamos entrenarnos y acostumbrarnos en la fe a despreciar la muerte y considerarla como un sueño profundo, fuerte y dulce; considerando al ataúd como nada más que un blando sofá de comodidad o descanso" (Works of Martin Luther, 6:287-288). Una de las declaraciones más tiernas de Lutero fue fraseada en términos muy personales: "Porque, así como uno se duerme y de pronto, sin saber lo que le ha pasado llega la mañana cuando se despierta, así también nosotros en un instante nos levantaremos en el día postrero sin saber cómo llegamos a la muerte y traspasamos la muerte . . . . Dormiremos hasta que El venga y toque en nuestra pequeña tumba y diga, ¡Doctor Martín, levántate! Entonces me levantaré en un instante y estaré gozoso con El para siempre" (citado por T. A. Kantonen*, The Christian Hope*, p. 37). Todas las citas anteriores están documentadas por Froom*, Conditionalist Faith*, 2:74-77. Norman T. Burns en *Christian Moralism from Tyndale to Milton*, pp. 28-32. cita otras similares.

Sin prestarle atención alguna a estas declaraciones, Donald G. Bloesch cita el comentario de Lutero en Génesis y afirma que "el alma *no* duerme, sino que está despierta disfrutando de visiones de ángeles y de Dios, y conversando con ellos" (Donald G. Bloesch*, Essentials of Evangelical Theology*, 2:205. Nota 32).

rechazó la doctrina filosófica de la inmortalidad innata del alma. En un apasionado ataque contra las tradiciones romanas, después que quemaron sus libros en público, Lutero clasificó a la doctrina de la inmortalidad del alma entre las "fábulas monstruosas que forman parte del estercolero de los decretos romanos."[18]

Tindale: Cuando Sir Thomas More atacó la enseñanza de Lutero del "alma que duerme" William Tindale, en Inglaterra, salió en defensa del reformador. Tindale escribió: "La verdadera fe propone la resurrección, la que se nos advierte que busquemos a toda hora. Negando esto, los filósofos paganos, propusieron que el alma vive para siempre. Y el papa juntó la doctrina espiritual de Cristo con la doctrina carnal de los filósofos; cosas tan contrarias que no pueden estar de acuerdo, como no lo están el Espíritu y la carne en el hombre cristiano. Y como el papa siendo de mente carnal consiente a la doctrina pagana, para establecerla corrompe la Escritura".[19]

A pesar de que las moderadas reformas de la iglesia de Inglaterra no tocaron gran parte de la doctrina romana, incluyendo la inmortalidad del alma, se predicó el mortalismo

---

[18] En junio 15 de 1520, el papa Leo X emitió la bula titulada *Exsurge Domine*, condenando 41 tesis de los escritos de Lutero como "heréticas, o escandalosas, o falsas, u ofensivas a los oídos píos, o peligrosas para las mentes simples, o subversivas a la verdad católica." Se publicó el documento en Alemania en septiembre de ese año, y se le dio a Lutero 60 días para retractarse bajo amenaza de excomunión. Cuando Alejandro y Eck, prominentes adversarios católicos, quemaron ceremoniosamente las 'ofensivas' obras de Lutero, el reformador respondió en forma similar. Quemó la bula papal fuera de la puerta de Witenberg en diciembre 10 de 1520 y emitió cuatro obras (dos en latín y dos en alemán) en defensa de las proposiciones que la bula condenaba. Lo citado fue tomado de la respuesta en latín de noviembre 29 de 1520, titulada "Afirmación de todos los artículos erróneamente condenados en la bula romana." El latín en realidad decía " . . . . *omnia illa infinita portenta in romano sterquilinio Decretorum*", según la cita Emmanuel Pétavel *en The Problem of Inmortality*, p. 255. El recuento histórico y una traducción de una de las respuestas alemanas se encuentran en Martin Luther*, Luther's Works, vol. 32. Career of the Reformer, II.*

[19] Citado por Burns en *Christian Mortalism*, p. 101; Froom*, Conditionalist Faith*, 2:94.

cristiano desde los tiempos más antiguos al pueblo de Inglaterra. A pesar de que clérigos de renombre denunciaron esta enseñanza, "en raras ocasiones examinaban el concepto sobre sus méritos teológicos y consideraban ocasional y superficialmente los argumentos escriturales sobre los cuales estaba basada".[20]

Los Anabaptistas. El término "Anabaptista" es una descripción muy general que se aplica a una amplia diversidad de cristianos reformados que rechazaron las iglesias estatales de Lutero y Calvino. Entre sus descendientes se encuentran los bautistas modernos, así como varios grupos de menonitas, algunas de las iglesias de los hermanos y otros grupos pequeños. Fueron sus oponentes los que le asignaron el pseudónimo de "Anabaptista" que significa "re-bautizantes" basándose sobre su práctica de establecer iglesias compuestas de creyentes bautizados bajo profesión de fe (frecuente pero no siempre sin inmersión). También se distinguen de los luteranos y de los calvinistas en su actitud hacia el estado (impuestos y guerra) y la relación que la iglesia debe sostener con ambos, estado y sociedad en general.

No es una sorpresa que estos anabaptistas sean más receptivos a nuevas ideas—y que cuestionen las doctrinas establecidas de los que le rodean. Enfatizan la autoridad de la Palabra de Dios aparte de credos y confesiones de fe. También son defensores del derecho que tiene cada individuo de estudiar las Escrituras por sí mismo, confiando solamente en el Espíritu Santo como guía en el entendimiento.

No obstante, cualquiera que sean los beneficios o abusos que se atribuyan a estos puntos de vista, promueven una disposición a cuestionar las ideas establecidas. De las perspectivas heredadas a través de los siglos, una que cuestionaron fue la inmortalidad del alma. Junto a esto, muchos anabaptistas sostenían puntos de vista condicionalistas respecto al castigo final. Muchos bautistas generales (arminianos) perpetuaron estas ideas minoritarias en

[20] Burns*, Christian Mortalism*, p. 99,

Inglaterra en el siglo diecisiete. Sin embargo, aunque "durante el primer siglo de la reforma inglesa, la perspectiva del dormir del alma fue considerada como algo razonablemente común entre los grupos sectarios, permaneció firme como el punto de vista minoritario que los eclesiásticos . . . no examinaron sobre sus propios méritos".[21]

Calvino. Quizá los anabaptistas encontraron su más feroz oponente en Juan Calvino, quien insistió especialmente en denunciar la doctrina anabaptista del dormir del alma. Calvino sintió que ésta ponía en duda la esperanza de vida eterna, y la atacó con una pasión especial en su primer libro teológico, *Psychopannychia*.[22] Quistorp casi subestima el caso diciendo que este ensayo "se distingue por la aspereza especial que tenía en su polémica contra los anabaptistas"[23] Calvino perfiló esta obra en 1534 y la publicó en 1542. Debido a la influencia que ejerce la posición de Calvino en la iglesia protestante, y porque su *Psychopannychia* revela tanto de su pensamiento en cuanto a este asunto, hemos incluido un análisis de su obra al final de este libro.

A pesar de que Calvino y Lutero difirieron en cuanto al estado del alma después de la muerte, el celo intenso de Calvino excedió la profundidad del empeño de Lutero. Es la contribución manifiesta de Norman T. Burns describir en detalle la manera en que se emitió la opinión de Lutero a favor de la unidad de la Reforma, y no a favor de los odiados anabaptistas. Como resultado, la visión de Calvino se apoderó de la victoria para venir a ser en primer lugar la doctrina dominante y luego la doctrina ortodoxa de la mayoría de las iglesias protestantes establecidas, en todo lugar.[24] Al final, de buenas a primeras, se rechazó la doctrina del mortalismo cristiano que Lutero sostuvo en Alemania y Tyndale en Inglaterra, debido a que se asoció la

---

[21] Ibídem, p. 192,

[22] El título se deriva de una palabra griega que significa "estar despierto [o en vela] toda la noche," lo que representaba la posición de Calvino contra los que enseñaban el "dormir del alma".

[23] Heinrich Quistorp, *Calvin's Doctrine of the Last Things*, p. 55.

[24] Burns*, Christian Mortalism*, pp. 31-33.

mentalidad popular con los despreciables anabaptistas. Burns escribe:

> Cuando los reformadores luteranos no dieron apoyo vigoroso al psycopaniquismo, el dormir del alma perdió la pequeña oportunidad que tuvo de ser considerada como una doctrina debatible, se la consideró como cosa sin importancia. Una vez que se la identificó de forma exclusiva con los anabaptistas no hubo esperanza de que se le diera audiencia entre protestantes respetables. . . . Indisputado por la doctrina de una iglesia reformada de considerable estatura, el punto de vista de las iglesias de Ginebra y Zúrich (y de Roma) respecto a la naturaleza del alma, tenía que prevalecer en Inglaterra.[25]

Heinrich Bullilnger, el talentoso pastor de Zúrich y hombre de enorme influencia, acopló el punto de vista de Calvino a la ortodoxia más reciente. La traducción de sus obras tuvo mucha influencia en Inglaterra debido a su amistad con los exilados británicos durante el reinado de María la Católica. Mediante la enorme influencia de la Segunda Confesión Helvética de 1566 (la que Schaff dice que Bullinger escribió casi en su totalidad) se adoptó ampliamente el punto de vista de Calvino como la norma autorizada de las iglesias reformadas en el mundo.[26]

La Inmortalidad "Condicional" de Calvino. Calvino sostuvo que el alma recibió su inmortalidad del estampado de la imagen de Dios, aunque estuvo de acuerdo con los apologistas que le precedieron de que el alma tenía un comienzo. Con frecuencia denigraba al cuerpo llamándole "prisión"[27], "cadáver podrido" y hasta "miserable excremento". Quistorp critica con agudeza la perspectiva dualista de Calvino como filosófica y no bíblica.[28] Y Gatch dice que Calvino "revela mayor preocupación

---

[25] Ibídem, pp. 32-33.
[26] Ibídem, p. 25.
[27] John Calvin, *Institutes* 3. 9. 4.
[28] Quistorp en *Calvin's Doctrine*, pp. 60, 73 cita muchas declaraciones semejantes de Calvino .

por la inmortalidad que por la resurrección".[29] James P. Martin comparte la opinión de Gatch.[30] Pero Holwerda sale en defensa de Calvino. Una y otra vez responde a la acusación de que el punto de vista de Calvino respecto a la inmortalidad opaque o niegue la esperanza bíblica. Holwerda no niega que la doctrina filosófica de la inmortalidad del alma influenció poderosamente a Calvino. Sino que cita pasajes donde Calvino apoya la esperanza *final* para vida y bendición sobre Cristo, sobre el segundo advenimiento y en la resurrección venidera. Sean cuales sean las raíces de Calvino, Holwerda insiste que el fruto de tal esperanza llevaba el aroma de Cristo y el sabor de la escatología.[31]

Sin embargo, a pesar de toda su influencia en la piedad popular y en la expresión religiosa, es otro aspecto de la doctrina de la inmortalidad de Calvino lo que resulta de mayor importancia para nuestro estudio. Lo es el hecho de que Calvino, al igual que los Padres en siglos anteriores, expresó y afirmó repetidamente que el alma depende de Dios para su existencia y que Dios la puede poner fuera de su existencia si así Él lo desea.

En su comentario del Salmo 103:15 y sgtes., Calvino dice: "Aunque el alma permanezca viva después de haber partido de su prisión en el cuerpo, el que así lo logre no proviene de algún poder inherente en sí misma. Si Dios retirase Su gracia, el alma no sería más que un soplido o una ráfaga, así como el cuerpo es polvo; y sin duda, no se encontraría nada en todo el hombre sino mera vanidad".[32] En un Sermón de 1 Timoteo 1:17-19, nos exhorta así: "Nos conviene entender que nuestras almas no son inmortales de su propio poder, ni tampoco lo es la vida que ellas encierran, como si allí tuviera su raíz. Entonces, ¿dónde está la vida? En Dios".[33] Dice en otro sermón, la inmortalidad del alma

---

[29] Gatch, *Death*, p. 120.

[30] James P. Martin*, The Last Judgment in Protestant Theology from Orthodoxy to Ritschl*, pp. 16-17.

[31] David E. Holwerda, "Eschatology and History: A Look at Calvin's Eschatological Vision*", Exploring the Heritage of John Calvin*, pp. 116, 120-121, 134.

[32] Citado en T. F. Torrance, Calvin's Doctrine of Man, p. 27.

[33] Ibídem.

"no es natural, porque lo que comienza puede tener su fin, y puede desintegrarse, y hasta perecer por completo".[34]

Eruditos de Calvino llaman la atención a este punto del entendimiento del reformador. T. F. Torrance señala que Calvino enseñó que "el alma sobrevive la muerte del cuerpo sólo por la misericordia de Dios, y no tiene durabilidad en sí misma".[35] Cita además comentarios, sermones y otras obras en las que Calvino enfatiza que el alma es tanto una *criatura* como lo es el cuerpo y que ambos dependen para su ser "enteramente de la gracia de Dios".[36] De acuerdo a Torrance, el punto de vista de Calvino es que si Dios retirase aún por un instante la presencia de Su Espíritu, "volveríamos a la nada de la cual fuimos llamados a la existencia". Dice Torrance que, en lo que concierne a Calvino, eso es "tan cierto respecto al alma del hombre como lo es respecto a su cuerpo".[37]

Quistorp, reconocida autoridad en el pensamiento de Calvino, cita un sermón en el cual Calvino, hablando del alma inmortal del hombre, dijo que "todo lo que tiene un comienzo, puede tener también un final, puede perecer".[38] Y aún el mismo Holwerda, que defiende a Calvino en contra de algunas de las acusaciones de Quistorp, está de acuerdo en este punto.[39]

Resumen y Conclusión

En lo que toca al asunto de la inmortalidad del alma, los defensores de la ortodoxia tradicional han tenido que neutralizar ataques de izquierda y derecha. Los Padres de la iglesia en los primeros cinco siglos confrontaron adversarios platónicos y neoplatónicos que negaban la resurrección cristiana pero que afirmaban una inmortalidad inseparable del alma. Los mismos filósofos tenían desacuerdo en varios puntos

[34] Ibídem, nota 5. De un sermón sobre 1 Timoteo 6:15, 16.
[35] Ibídem, pp. 26-27.
[36] Ibídem, pp. 26.
[37] Ibídem, pp. 29.
[38] Quistorp*, Calvin's Doctrine*, p. 70.
[39] Holwerda, "Eschatology and History", p. 114.

delicados. En este escenario los apologistas razonaron a favor de la resurrección corporal de todos los hombres, tanto buenos como malos. La doctrina común de la inmortalidad del alma se convirtió en una herramienta útil en ese acercamiento.

Esos escritores cristianos eran hombres de sus tiempos—y (con algunas excepciones) aceptaban el punto de vista común platónico del alma como de un componente que se separa del cuerpo y que no puede ser dañado por la muerte física. En esto estaban de acuerdo con sus adversarios, pero en lo que tocaba a la eternidad del alma, los padres y los filósofos partieron compañía. A la *inmortalidad* del alma (sobrevivir la muerte del cuerpo), los platónicos generalmente añadían la *eternalidad*. En esto los Padres se mantuvieron firmes. "No", dijeron ellos. "Aunque el alma entre y salga del cuerpo, y aunque sobreviva su muerte, no es por esto eterna. Tuvo un comienzo cuando Dios la creó, y Dios—si así lo desea—puede también extinguirla. Sólo Dios posee *esa* clase de 'inmortalidad'".

Este fue el testimonio común de los teólogos que afirmaron la inmortalidad del alma, con raras y disputadas excepciones—desde los días de los más antiguos apologistas griegos hasta, e inclusive, Juan Calvino y sus descendientes del presente. "Inmortalidad" no significa "eternalidad". Los escritores cristianos han usado este concepto como ilustración en sus apologías, y como arma en contra de los anti-supernaturalistas que niegan la resurrección. Lo han utilizado solo como respuesta automática, como base para argumentar respecto al castigo final. Y luego, como lámpara de colores que da color a todo cuanto ilumina, la doctrina tiene una exegesis matizada que con frecuencia hace materia de duda su propia legitimidad escritural. Es irónico que Orígenes—el que más de acuerdo estuvo con el sistema *platónico,* más que ningún otro teólogo cristiano antes que él o desde entonces—haya sido el escritor que más defensa *bíblica* presentó a favor de la inmortalidad del alma.

Por otro lado, los defensores de la inmortalidad del alma se enfrentan a teólogos bíblicos que les acusan de negar la inmortalidad exclusiva de Dios. Los apologistas de los siglos cuarto y quinto notaron esta inconsistencia, y los teólogos que

les siguieron tampoco la han podido resolver. Siempre que se levanta esta objeción, los defensores cristianos del alma inmortal pintan la doctrina en tenue color pastel. Es parte de su equipaje—estampada con las siglas de la iglesia—sin embargo, sigue entrometiéndose en el camino, y nadie recuerda lo que contiene en realidad.

Encarándose a esta encrucijada de dos frentes, que se complica con tropas que adoptan gradualmente una doctrina secundaria, la ortodoxia tradicional decidió mantener el frente. Primero se apresura a un frente y después al otro, pretendiendo mantener sus propias fuerzas intactas mientras rechaza al adversario particular del momento. Hoy día, el dogma dualista de la tradición de la inmortalidad del alma se encuentra bajo continua sospecha de ser un intruso. Más y más escritores ortodoxos concluyen que la iglesia no sufrirá por causa de su expulsión, sino que sólo eliminará una inconsistencia innecesaria de la posición ortodoxa.

Abriéndose paso a través de todo esto se encuentra la corriente del mortalismo cristiano. Brotando frescamente de los manantiales abiertos por Lutero y Tyndale, y alimentada por las tributarias de la teología bíblica reciente, este entendimiento se introduce a sí mismo como las aguas prístinas del cristianismo. Hoy, más que nunca, eruditos evangélicos ortodoxos están prestando atención con seriedad a sus alegaciones y le están dando una cuidadosa evaluación.

En *cualquier* caso—ya sea entre los mortalistas o los inmortalistas—no hay razón para que la antropología gobierne a la escatología. La verdadera posición cristiana respecto al castigo final debe sostenerse por fin sobre una exegesis exhaustiva de la Palabra de Dios. Y a ese santuario no se atreven entrar las presuposiciones filosóficas paganas. Hemos visto, en este capítulo y en el anterior, que la historia de la doctrina cristiana permite descartar dichas filosofías. Porque, aunque los teólogos ortodoxos hablaron con frecuencia en el fuerte acento de la filosofía platónica, al final llegaron a colocar todas sus esperanzas sólo en Dios. Dijeron que el alma inmortal sobrevive

la muerte física, pero no puede resistir el poder de Dios. Si Dios lo quiere, puede reducir aún el alma inmortal a la nada.[40]

[40] Vincent Taylor lamenta el giro moderno de la doctrina tradicional del alma inmortal llamándole, "una noche oscura a través de la cual el mundo está pasando" y "un valle de humillación por el cual tenemos que viajar con un pantano de un lado y duendes de la fosa por el otro." No habla tanto como de un monismo bíblico, sino como de un rechazo secular de la esperanza de vida después de la muerte. (Vincent Taylor, "Life After Death: The Modern Situation*." Expository Times* 76 núm. 3 [Diciembre 1964]:177)

John Hick, en su *obra Death and Eternal Life* y Paul Badham en *Christian Beliefs about Life after Death* discuten alternativas de filósofos modernos al punto de vista de la inmortalidad del alma. En cuanto al alegato de teólogos de proceso que combinan el punto de vista público con la filosofía moderna, véase a Tyron Inbody en "Process Theology and Personal Survival*", Iliff Review* 31, núm. 2 (Spring 1974): 31-42; y a Suchocki en "The Question of Immortality", pp. 288-306. Este punto de vista puede satisfacer las demandas de la filosofía moderna, pero se queda muy corto de la esperanza personal y corporativa que los escritores del Nuevo Testamento esperan se concretice en el nuevo cosmos, ¡al retorno de Jesucristo!

6
El "Seol" del Antiguo Testamento—¿Van los Píos al "Infierno"?

Harry Buis, un autor responsable y respetable entre los del punto de vista tradicional, prácticamente comienza su libro con la advertencia de que el Antiguo Testamento "contiene poca información respecto al futuro escatológico del individuo, y casi toda concierne al futuro de los píos en vez de al de los impíos."[1] También nos advierte contra la tendencia común de leer "en el Antiguo Testamento conceptos no conocidos en la historia de la doctrina hasta mucho más adelante". Pero señala que una alta apreciación de la inspiración requiere que leamos el Antiguo Testamento a la más brillante luz del Nuevo.[2]

El veredicto de Buis respecto a la escasez de este material en el Antiguo Testamento no es exclusivo. Un artículo en la *revista Expository Times* concluye que "aún en los pocos escritos escatológicos del Antiguo Testamento . . . el estado futuro de los justos y de los impíos . . . es descrito sólo en los términos más generales."[3] Otro autor evangélico contemporáneo dice que las referencias del Antiguo Testamento a la vida después de la muerte son "pocas y bastante oscuras."[4] La *New Catholic Encyclopedia* afirma que "en sus orígenes, la forma de sobrevivir después de la muerte es confusa en extremo, pero recibe mayor claridad a medida que se acerca a los tiempos del Nuevo

[1] *Harry Buis, The Doctrine of Eternal Punishment*, pp. 1-2,
[2] Ibídem, p. 2.
[3] S. H. Hooke, "Life after Death: The Extra-Canonical Literature," *Expository Times*, Junio 1965, p. 273.
[4] Gerald C. Studer, *After Death, What?* p. 19

Testamento."[5] Recientes diccionarios protestantes conservadores también apoyan a este punto de vista."[6]

Sin embargo, los condicionalistas descubrieron terrenos más fértiles en el Antiguo Testamento. Como los espías que regresaban del valle de Escol, estos escritores llegan a su hogar con un racimo de textos más grande que los que un hombre puede cargar.[7] Uno comienza a preguntarse si quizá los autores tradicionalistas salieron en busca de alguna fruta en particular y, no hallándola, volvieron con manos vacías a reportar que la tierra estaba desierta. Al mismo tiempo, un examen más detallado de los textos de los condicionalistas a veces sugiere que se excedieron en su entusiasmo por recoger frutos.

La Vida del Hombre en el Antiguo Testamento

Si es que hemos de interpretar la perspectiva respecto al hombre del Antiguo Testamento en forma correcta, debemos comenzar donde éste comienza—con la historia de la creación. Génesis 1-2 va directo al punto. Hubo un momento en que el hombre no existía. Dios lo hizo de los elementos de la tierra—como también hizo a los animales. Tanto al hombre como a la bestia Dios dio Su "sopló de vida" y todos vinieron a ser "alma viviente".[8] Es imposible ver de forma correcta al hombre del

---

[5] S. B. Marrow, "Soul, Human, Immortality Of", *New Catholic Encyclopedia*, 13:467.

[6] H. Bietenhard, "Hades/Hellk," *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 2:206-207.

[7] Emmanuel Pétavel, *The Problem of Immortality*, pp. 88 y sgtes. Edward White, *Life in Christ* . . . . pp. 387-390; Basil F. C. Atkinson, *Life and Immortality An Examination of the Nature and Meaning of Life and Death as they are Revealed in Scriptures*, completo. LeRoy Edwin Froom, *The Conditionalist Faith of Our Fathers*, i 29-180.

[8] La New International Version reconoce esto y traduce correctamente a *nephesh* en Génesis 2:7 como "ser viviente". Véase además a Hans Walter Wolff *en Anthropology of the Old Testament*: A George Eldon Ladd *en The Pattern of New Testament Truth*, especialmente el capítulo titulado "The

Antiguo Testamento aparte del contexto que ocupa en la creación de Dios.[9] Debido a su origen, el hombre existe en una relación doble—verticalmente con respecto a Dios, y horizontalmente con el resto de la creación.

Dado que el hombre no tuvo existencia hasta que Dios lo creó, debe ver cada momento de su vida como don inmediato de Su gracia. Sin la constante provisión de vida el hombre no tiene derecho sobre su propia existencia. El hombre lleva la imagen de Dios para poder conocer a Dios de una forma personal, pero aun así sigue siendo su *criatura*. Aunque es capaz de codiciar tal condición, ni vive ni existe independiente de Dios. Todo intento por llegar a ser su propio dios está condenado al fracaso por causa de lo que el hombre *es*. Es polvo—recogido de la tierra.

Cuando Dios le quita al hombre el aliento de vida, el hombre vuelve al barro de donde lo tomó. Platón estaría de acuerdo con el libro *Psalm of Life* de Longfellow que dice que el alma se encuentra por encima de todo esto. Pero en su contra el Antiguo Testamento apoya a Bryant en su escrito *Thanatopsis,* que dice que cuando el hombre muere,

> la tierra que te nutre reclamará tu crecimiento hasta disolverte de nuevo a tierra. Y perdiendo cada rasgo de humanidad, entregas tu ser individual, hasta mezclarte . . . con los elementos.

El hombre puede regocijarse en una esperanza más allá de la muerte—pero sólo en Dios. El mismo nombre de Adán también significa polvo.

El hombre también es uno con el resto de la creación de Dios. Está compuesto de los mismos elementos que se

---

Background of the Pattern". Véase también la edición especial de la revista Verdict sobre "Man", partes 1-3 (Agosto, Septiembre, y Diciembre de 1978).

[9] Thomas E. Ridenhour examina eruditos del Antiguo Testamento como H. H. Rowley, Hans Walter Wolff, Gerhard von Rad, Robert Martin-Achard y a O. A. Piper, que hallan que el Antiguo Testamento contempla a la vida del hombre relacionalmente con Dios y con Su pueblo del pacto (Thomas E. Ridenhour, "Immortality and Resurrection in the Old Testament", Dialog 15 [Primavera 1976]
104-109).

encuentran en las rocas, los ríos y los árboles. Participa con ellos en el ciclo de la vida. Aún el sol y la luna son socios activos en la vida humana sobre la tierra de Dios. Por tanto, el hombre no debe despreciar su "fisicalidad", ni descartar al resto de la creación que le rodea. En su constitución no es superior a estas cosas como para mirarlas con desdén. [10]

Como el hombre es parte de la buena creación de Dios, el Antiguo Testamento lo invita a que disfrute de "un materialismo saludable, de una reverencia por la dignidad del cuerpo que es la vida humana en lo concreto." Puede regocijarse en "el erotismo saludable del Cantar de los Cantares" y anticipar el futuro sujeto a Dios en la "cómoda condición burguesa" de sentarse sin molestias en su propia viña o bajo una higuera."[11]

Aquí, la frase clave es "sujeto a Dios". Dios es el que da y sostiene la vida. El Antiguo Testamento muestra que "la vida se manifiesta cuando Dios entra en pacto con su pueblo. . . . El justo puede tener vida sólo aferrándose al Dios de la salvación que es el Dios de la vida. Se entiende la vida como un regalo."[12]

Los tradicionalistas están absolutamente en lo correcto cuando señalan que la "vida" significa mucho más que una mera "existencia". Thielicke nos describe la cualidad de la verdadera vida como se relaciona a Dios en el Antiguo Testamento:

> Dondequiera que Dios está, allí está la vida. Donde Dios no está, allí hay muerte (Sal. 104:29-30; Job 34:15) . . . . Cualquiera que no tenga contacto con este soplo de Dios, cualquiera que viva en protesta, en su contra o separado de Él está muerto en su interior, sin importar la vitalidad que pueda tener en su exterior (Efe. 2:5; Ro. 5:21; 7:10; 1 Jn. 3:14-15). Su vida está desconectada de su fuente actual de poder, aunque

[10] Respecto al lugar del hombre en la creación y los efectos del patrón bíblico sobre las categorías filosóficas de la metafísica, la epistemiología y la ética, véase el excelente libro popular de Francis A. Schaefer*, He is There and He Is Not Silent*, (Wheaton, III: Tyndale House Publishers, 1972) pp. 1-88.

[11] Bruce Vawter, "Intimations of Immortality and the Old Testament*", Journal of Biblical Literature* 91, núm. 2 (Junio 1972): 170-171.

[12] Ridenhour, "Immortality and Resurrection", p. 104.

> todavía siga rodando "en neutro" de acuerdo a la ley de la inercia.[13]

La Muerte del Hombre Separado de Dios

También es cierto lo opuesto a esto. La característica más notable de los muertos en el Antiguo Testamento es que son cortados de Dios. La muerte significa falta de relación con Dios.[14] Aquí se diferencia al hombre de los animales, que comparten su origen terrenal y don de vida. Thielicke pinta una viva imagen de la singularidad del hombre entre las criaturas de Dios. Sólo el hombre se percata de estar relacionado a Dios, se percata de su pecaminosidad y de su mortalidad.

> Las flores y la hierba, las ballenas y las montañas no perciben estar relacionadas con Dios. Sólo el hombre sabe esto. Sólo él, en su solitaria percepción de la muerte se extiende por encima del ámbito de las criaturas, teniendo así una forma diferente de deterioro, como si el suyo hubiese sido elevado a una más alta potencia. Sólo él puede preguntarse sobre el significado de la acción de Dios que toma expresión en su muerte . . . . Como está forzado a proponer la pregunta, se hace evidente que el retorno del hombre al polvo es cualitativamente diferente del simple retorno físico al polvo de la tierra de un simple ser físico. . . . Ve con claridad que aquí se ha tomado una decisión en su contra a la que tendrá que enfrentarse.[15]

El primer hombre experimentó este temor a la muerte cuando comió de la fruta prohibida y luego escuchó a Dios aproximarse en el Jardín. Puede que Adán haya supuesto que Dios venía para infligirle la pena de muerte que le prometió. Pero un propósito eterno tuvo más peso que el evento histórico. Ya la gracia abundaba más que el pecado. De hecho, el hombre había perdido ya su derecho a la existencia, ¡pero Dios por su voluntad quiso traer muchos hijos a la gloria! "La existencia de

---

[13] Helmut Thielicke*, Death and LIfe*, pp. 106-107.
[14] Wolff. *Anthropology of the Old Testament*, p. 107.
[15] Thielicke*, Death and Life*, p. 138.

nuestra raza es entonces una ventaja que se extiende más allá de los límites de la ley."[16]

Pero pronto Caín asesinó a su hermano, y no pasó mucho tiempo hasta que toda la primera familia muriera. Entonces, ¿Qué vino a ser del hombre? El Antiguo Testamento no está de acuerdo con el optimismo de Sócrates, que compartió con sus discípulos mientras esperaba su propia muerte.[17] El hombre no es un alma eterna atrapada en un cuerpo primitivo. Vino de la tierra y a ella vuelve. El Antiguo testamento habla de este estado después de la muerte bajo la imagen del Seol.

El Seol en el Antiguo Testamento

Unos pocos escritores tradicionalistas han argumentado que, para los israelitas, el Seol significaba el lugar de retribución futura sin fin. Shedd le llama "un tenebroso mal punitivo, que los escritores sagrados mencionan para desanimar a los hombres de pecar."[18] Dice que el Antiguo Testamento amenaza con el Seol "como la penalidad por el pecado, para el malvado, pero nunca para el justo",[19] y que "significa lo mismo que el infierno moderno".[20] Braun repite los puntos de vista de Shedd, igualando el Seol al concepto moderno del infierno—ese es el alcance de sus descubrimientos respecto al castigo futuro en el Antiguo Testamento.[21]

---

[16] White, *Life in Christ*, pp. 116, 119.

[17] Véase a Oscar Cullman en *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* pp. 19-27.

[18] William G. T. Shedd, *The Doctrine of Endless Punishment*, p. 21.

[19] Ibídem., p. 24.

[20] Ibídem., p. 23.

[21] Jon E. Braun, *Whatever Happened to Hell?* pp. 130-142. Braun reconoce que el Seol algunas veces denota la tumba física, pero también insiste que se utiliza para significar un lugar de castigo para los injustos. Buis refuerza su argumento haciendo concesiones honestas de vez en cuando, (véase la nota 1, 24-25); Braun perjudica su argumento al usar un tono bombástico al faltarle la evidencia. En este libro escribe: "He visto las reclamaciones grandilocuentes de algunos . . . . de que el Seol es la expectativa tanto del impío como del justo." (p. 133). Sería más convincente poder ver los datos que sostienen su argumento.

Simplemente, tales afirmaciones no pueden sostenerse a la luz del uso bíblico. El diccionario liberal *The Interpreter's Dictionary of the Bible* afirma de plano que: "En ningún lugar del Antiguo Testamento se considera la estancia de los muertos como un lugar de castigo o de tormento."[22] El diccionario conservador *Baker's Dictionary of Theology* dice que "el Seol se presenta de manera uniforme en el Antiguo Testamento como la morada, eterna y amoral tanto de los justos como de los injustos por igual."[23] Buis corrigió a Shedd cuando llamó al Seol un "lugar de misteriosa existencia donde el bien y el mal continúan existiendo después de la muerte."[24] Y "donde tanto justos como injustos comparten el mismo triste destino."[25] Cita "al buen académico conservador" Oehler que dice, "en ningún lugar del Antiguo Testamento hay una diferencia específicamente establecida en cuanto al destino de aquellos que están en la morada de los muertos."[26]

Cualquiera que tenga una concordancia puede verificar estas declaraciones por sí mismo. El fiel Jacob esperaba "descender a la sepultura" en su muerte (Gn. 37:35; 42:38; 44:29, 31). El justo Job anhelaba esconderse en el Seol hasta que pasara la ira de Dios (Job 14:13). David, el hombre según el corazón de Dios, contemplaba al Seol como su lugar de descanso, aunque confiaba en Dios para que le librase de su poder (Sal. 49:15). Aún Jesucristo, el Santo de Dios, fue al Seol (Griego: Hades) cuando murió (Sal. 16:10; Hch. 2:24-31). Sencillamente, no existe base alguna para hacer del Seol un lugar exclusivo de castigo para los impíos.[27]

---

[22] Theodore H. Gaster, "Abode of the Dead*," The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1:788.

[23] Robert B. Laurin, "Sheol*", Baker´s Dictionary of Theology*, p. 484.

[24] Buis*, The Doctrine of Eternal Punishment*, p. 3.

[25] Ibídem., p. 12.

[26] Ibídem., p. 5.

[27] El argumento que hace Shedd y que Braun repite, de que el Seol es igual al "infierno" moderno porque nunca se usa para amenazar a los justos, se desvanece en el aire con sólo un pensamiento. ¡Dios no *amenaza* a los justos sino a los injustos! Sin embargo, hemos visto pasajes de las Escrituras que demuestran que los justos descienden al Seol, así como también lo hacen los

Etimología y Traducción. De acuerdo a Gaster, la palabra seol no aparece en la literatura hebraica y semítica descubierta hasta la fecha, sino como una palabra tomada prestada del hebreo.[28] (Dicha situación puede cambiar en cualquier momento, basándonos en descubrimientos recientes en la arqueología bíblica). Su etimología es incierta. La mayoría de los eruditos modernos piensan que viene de una raíz que significa "preguntar" o "indagar". Escritores más antiguos algunas veces sugirieron una raíz que significa "enterrarse a sí mismo". La idea de algo *escondido* aparece en sinónimos que se usan en otros lenguajes. El alemán *Holle* viene de *Hohle*, una caverna (semejante a un hoyo ("hole¨) en inglés). El griego *hadēs* significa literalmente la morada "no visible". La palabra inglesa "hell" viene del anglosajón *helan* que significa "cubrir" o "esconder".[29]

El Antiguo Testamento usa la palabra *sheol* 65 o 66 veces. Los traductores de la versión King James siguieron sus propias nociones de las cosas y la tradujeron "hell (infierno)" [31 veces], "the grave (el sepulcro)" [31 veces] y "the pit (la fosa)" [3 veces]. La versión American Standard no intentó traducirla, sino que la dejó como Seol. La New International Version la traduce como "grave" (sepulcro), aunque por lo menos una vez como "the realm of the dead (la morada de los muertos)", que en la Reina Valera se traduce como "el profundo" (Dt. 32:22). Lo cual apoya lo que dice el autor condicionalista Froom, que hace distinción entre el sepulcro material y el Seol, pero sugiere que "reino de la tumba" sería una traducción apropiada.[30]

Los Habitantes del Seol. Aunque el mismo sustantivo está limitado al lenguaje hebreo, la imagen que comunica no tiene esta limitación. El entendimiento común de que por lo menos es una región particular, se deja ver en la Epopeya de

injustos. Para un estudio detallado del término Seol, véase a Atkinson *en Life and Immortality*, pp. 42-53.

[28] Gaster, "Abode of the Dead", p. 787.sd

[29] Pétavel*, The Problem of Immortality*, p. 91, nota 1.

[30] Froom*, Conditionalist Faith*, 1:160-165.

Gilgamesh. El héroe muerto Enkindu, vuelve para contar a sus amigos el estado miserable de los que están en Erkally, la Tierra de la Cual No Hay Regreso.

> "Mirándome, me guía a la Casa de las Tinieblas, la mansión de Irkalla
> . . . A la casa que no abandona el que entra en ella,
> Por el camino que no tiene regreso,
> A la casa cuyos habitantes carecen de luz, donde el polvo es su tarifa y la arcilla su manjar. Están dispuestos como pájaros, con alas por vestiduras,
> Y no ven luz, residiendo en la oscuridad"[31].

Job también describe al "reino de la tumba" como el lugar adonde se va "para no volver. . . tierra de tinieblas y de sombra de muerte; Tierra de oscuridad, lóbrega como sombra de muerte, sin orden, en donde aun la luz es como la oscuridad misma" (Job 10:21,22). David le llama " . . . las tinieblas. . . . la tierra del olvido?" (Sal. 88:12) Es "la tierra del polvo, del olvido, y del abandono, del silencio, de la monotonía, la soledad y el dormir."[32]

Aunque algunas veces se representa a los individuos del Seol como llevando una conversación o envueltos en algunas otras actividades de la vida (Is. 14:9-18), éstos no son personas completas sino sólo Sombras, personificadas para propósitos

---

[31]http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/Colecciones/ObrasClasicas/_docs/Gilgamesh.pdf; también en James B. Pritchard, ed*., Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Pág 87. S. H. Hooke da una traducción un tanto diferente en "Life after Death: Israel and the After-Life*", Expository Times*, Mayo 1965, p. 236. Para leer acerca de ideas egipcias del estado después de la muerte véase a S. G. F. Brandon en "Life after Death: The After-Life in Ancient Egyptian Faith and Practice*", Expository Times*, Abril 1965, pp. 217-220. Respecto a la relación entre los hábitos israelitas y paganos en este tema y sus diferentes usos de algunos dichos del leguaje común, véase a John Barclay Burns en "The Mythology of Death in the Old Testament*", Scottish Journal of Theology*, núm. 3 (Agosto 1973): 327-340.

[32] Burns, "Mythology of Death", p. 332. La enciclopedia *"The Jewish Encyclopedia*" dice: "El Seol es una tierra horrible, lóbrega, oscura y desordenada" *(The Jewish Encyclopedia*", Vol. 11, col. 28,).

dramáticos.[33] El estado de los muertos no puede llamarse ¨vida¨ en ningún sentido significativo. Es "una reflexión de la existencia humana tan pálida y deplorable que no posee realidad alguna, y es sólo una expresión metafórica de la no existencia."[34]

Esto es en su mayor parte lenguaje mitológico, que se tomó prestado de un lugar y tiempo paganos—por cierto, muy semejante a nuestro estilo de lenguaje. Como cuando decimos que el sol está "naciendo" o "poniéndose", o cuando usamos de los nombres "Marzo" y "Martes" (que originalmente se nombraron así para honrar los dioses romanos) o "Miércoles" "Jueves" y "Viernes" en honor a los dioses paganos de Europa. Además, no debemos suponer que los hebreos tomaron este lenguaje literalmente o que lo utilizaron con su significado pagano original. En un artículo muy bien pensado respecto a este tema, John B. Burns demuestra cómo el Antiguo Testamento "desmitificó" semejante lenguaje y cómo se lo utiliza allí sólo para efecto, contraste o propósitos literarios.[35]

Como el Antiguo Testamento define la vida del hombre en términos de su relación con Dios, el Seol es maligno. Quita al hombre de su lugar sobre la tierra, donde vive y se regocija en su comunión con Dios y donde le alaba por su bondad (Is. 38:11, 18, 19). Sin embargo, el Seol no se encuentra más allá de la vista, alcance o poder de Dios (Job 26:6; Am. 9:2). Los justos, varones y mujeres, expresan de continuo su confianza de que Dios les restaurará del Seol para disfrutar otra vez de la vida en comunión con Él (1 Sam. 2:6; Sal. 16:9-11; 68:20). Ellos ya experimentaron sobre la tierra el gozo y la fidelidad de Dios. El gozo que probaron les hace desear más el vivir con Él para siempre;[36] la fidelidad que vieron en Él les da confianza de que

---

[33] Son los *rephaim* (Job 26:5; Sal. 88:10; Pr. 2:18; 9:18; 21:16; Is. 14:9; 26:19). "Para los miembros de la comunidad de Israel, los muertos estaban más allá de su interés porque habían dejado de vivir y de alabar a Dios" (Burns, "Mythology of Death", p. 339).

[34] Robert Martin-Achard*, From Death to Life: A Study of the Development of the Doctrine of the Resurrection in the Old Testament*, p. 17.

[35] Burns, "Mythology of Death", pp. 327-340, esp. p. 339

[36] "El hombre, antes de desear la vida del mas allá, tiene que albergar grandes intereses, tener un sentido de vida hambriento y devorador, tiene que haber intentado hacer cosas más allá de sus capacidades, haber conocido

así se hará.[37] De acuerdo a Hebreos 11, los patriarcas murieron en esperanza, no en un dogma filosófico o en alguna parte inmortal del hombre, pero su esperanza estaba en el poder y el amor de Dios.

> No, Abraham murió: murió y lo sepultaron; un extranjero y viajante en un país que se le prometió; y murió en la fe de que la promesa todavía seguía siendo suya. Lo mismo se aplica a Isaac, a Jacob y a José, y a todo el resto de los santos del Antiguo Testamento. Su "final feliz" fue, como el de Jacob, feliz debido a su conocimiento tanto del propósito final de Dios como el de Su gracia y poder sobre sus cenizas (Gn. 26:3; 49:29; 50:25; Ex. 13:19; Josué 24:32). Ninguna otra cosa y nada menos puede explicar la calidad y la intensidad de la esperanza y expectativa del Antiguo Testamento (Jn. 8:56).[38]

La expresión conmovedora, que citamos a continuación, de la esperanza de Job seguramente tocará a profundidad a cualquiera que la lea.

> Si el hombre muriere, ¿volverá a vivir?
> Todos los días de mi edad esperaré,
> hasta que venga mi transformación.
> Tú llamarás, y te responderé yo;
> tendrás placer en la obra de tus manos
> —Job 14:14, 15.

Resumen

---

momentos de tan grande intensidad en su belleza que compungen el corazón, debe haber ojeado significados tan sugestivos y encantadores que le tomaría más que el tiempo de vida que se le permite sobre la tierra para poder emprenderlos y completarlos." (W. B. J. Martin, "Life after Death": The Poets—Victorian and Modern*", Expository Times*, Febrero 1965, p. 141.

[37] A lo largo del Antiguo y del Nuevo Testamento, la fidelidad de Dios es el fundamento para la esperanza de Su pueblo. Desde la resurrección y la ascensión de Cristo Jesús, los creyentes han recibido una verificación histórica de que Dios es fiel y de que Él no les olvidará aún en la muerte.

[38] Norman A. Logan, "The Old Testament and a Future Life*", Scottish Journal of Theology* 6 núm. 2 (Junio 1953); 170.

El concepto del Antiguo Testamento respecto al Seol corresponde a la mas amplia visión de lo que el hombre es delante de Dios. Esta perspectiva, colocada en el marco de la creación, determina la actitud de los hebreos hacia ambas cosas, la vida y la muerte—y más allá de estas, hacia la esperanza. El Seol es el futuro común de todos los mortales. No es un lugar de castigo.

En la mayor parte del Antiguo Testamento, los impíos no tienen razón para esperar poder abandonar el Seol. ¡Sin embargo, los justos sí, porque ellos conocen y se confían del Dios vivo! Nada se esconde de sus ojos, y ningún poder puede resistir su liberación. Su pueblo descansa en paz, esperando por completo vivir otra vez. Esa esperanza se presenta de forma explícita varias veces, pero se extiende por todo el Antiguo Testamento.

En cuanto a lo que concierne al destino de los impíos, el Seol no es la última palabra. Sin embargo, el Antiguo Testamento dice mucho respecto al fin de los impíos. Consideramos a continuación esa enseñanza positiva.

7
El Fin de los Impíos en el Antiguo Testamento

La Biblia no se ha fraguado en el molde de la filosofía o del misticismo, sino en el de la historia. Trata con el pueblo de Dios y el mundo de Dios dentro de la historia a medida que Él ejecuta su plan de salvación, el cual se propuso desde antes de la creación. El Antiguo Testamento termina en un acorde inconcluso—Jesucristo tiene que venir a completar la armonía antes de que nosotros podamos reconocer en realidad la melodía de Dios. No es una sorpresa que la enseñanza del Antiguo Testamento nos deje colgando a menudo, esperando que la revelación de Dios en Jesucristo ate todos los cabos sueltos.

Las primeras Escrituras prefiguran, insinúan, sugieren, bosquejan, presagian, ilustran y prometen. Las Escrituras del Nuevo Testamento completan los detalles, ponen carne a los huesos, aplican tinte al colorido, afinan la imagen y completan la revelación canónica. Nos encontramos en tinieblas respecto a la vida y la inmortalidad hasta que Jesús las saca a la luz en el evangelio (2 Ti. 1:10). No es menos cierto que también la ira de Dios permanece oculta hasta que el evangelio la revela (Ro. 1:15-18). Alguien ha dicho que el Antiguo Testamento es el Nuevo Testamento *encubierto*, mientras que el Nuevo es el Antiguo *revelado*. La comparación tiene mucho mérito.

A la misma vez, se ha preservado el Antiguo Testamento para nuestra instrucción y ejemplo (Ro. 15:4; 1 Co. 10:11-13). Junto al Nuevo Testamento, es provechoso para cada situación de enseñanza (2 Ti. 3:15-17). En el aspecto del castigo final, las Escrituras del Antiguo Testamento han sido víctimas frecuentes de grave negligencia. Los escritores tradicionalistas a menudo las han pasado por alto como escritos que no tienen nada que ofrecer al tema, y que a lo mejor sólo ofrecen insinuaciones ambiguas en dos o tres pasajes. Los escritores condicionalistas

han presentado un sin número de argumentos desde el Antiguo Testamento, pero su mayoría en forma de resumen.

Un ejemplo moderno del planteamiento es Froom. Dice que el Antiguo Testamento usa 50 verbos hebreos diferentes para describir el destino final de los impíos y señala que todos ellos representan diferentes aspectos de *destrucción*.[1] Dice que tales verbos están reforzados por expresiones figurativas o proverbiales, que además hablan "dondequiera y siempre de *la descomposición,* de *la destrucción del organismo* y del *cese final de la existencia de un ser—nunca* de vida inmortal o de sufrimiento interminable."[2] Combinando ambas listas en una sola, Froom presenta una lista alfabética de cerca de 70 expresiones las cuales el Antiguo Testamento usa para describir el fin de los impíos. La lista resulta más impresionante cuando vemos su impacto acumulativo—en particular considerándose el resonante silencio que se nota en las obras tradicionalistas.[3] A pesar de todo uno quisiera ver más de esto.

Varios de los 70 ejemplos de Froom parecen ser menos aplicables al tema, y otros parecen estar fuera de lugar. Algunos

---

[1] LeRoy Edwin Froom*, The Conditionalist Faith of Our Fathers*, 1:106.

[2] Ibídem., p. 107. Por ejemplo, los impíos serán *como* vaso quebrado en pedazos, cenizas pisoteadas, humo que se desvanece, tamo llevado por el viento, hierba quemada, espinas y hojarasca en el fuego, ramas de la vid cortadas, cera que se derrite, grasa de los sacrificios, un sueño que se desvanece, etc.

Pétavel, habla de la "multitud de expresiones proverbiales, una larga sucesión de imágenes que algunas veces parecen excluirse unas a otras, pero que siempre, mediante la asociación de ideas, y como fracciones reducidas por un común denominador, se encuentran de acuerdo cuando se las usa para describir el fin de la existencia del mal y de los obstinados malhechores. Dondequiera encontramos la noción de una cesación final del ser, de un retorno al estado de inconsciencia y nunca la de una vida perpetua en sufrimiento." (Emmanuel Pétavel, *The Problem of Immortality*, pp. 88-89).

[3] Froom, *Conditionalist Faith*, 1:108-110. En este aspecto, escritores condicionalistas han producido material que los autores tradicionalistas usualmente pasan por alto o ignoran por completo. La lista de Froom de tales ocasiones es bastante impresionante y ha enviado a este escritor a indagar más información del texto citado. Se reconoce con agradecimiento su contribución al estudio. Esperamos que este capítulo dé más progreso a esta investigación, considerando estos pasajes en su contexto y considerando su género literario y propósito.

sólo invocan a Dios para que sea el juez de los impíos o para dar a los justos la victoria sobre sus enemigos, sin aparente relación a los Eventos Finales (Sal. 55:23; 60:12; 94:23; 104:35; 139:19). Otros alaban a Dios por haberles librado de los impíos (Sal. 118:12; 119:119; Is. 43:17). Uno señala sólo la bendición temporal que Dios da o quita (Pr. 13:9), mientras que otro prescribe la penalidad final de extirpación bajo la ley de Moisés[4] (Ex. 22:20). Muy cercano al tema hay tres pasajes que hablan de la pena de muerte a causa del pecado original, lo cual de por sí es tema de mucho debate (Gn. 3:19; Ez. 18:4, 20). Otros dos parecen hablar tan sólo del poder de Dios para sostener la vida—punto que es relevante en la discusión, pero uno que requiere más explicación que la que allí se ofrece (Sal. 75:3; Is. 40:24). Cuando uno lee en contexto los pasajes que Froom cita, muchos parecen ser relevantes al tema del castigo final. Condicionalistas como Froom nos han hecho un servicio llamándonos la atención a estos textos, y por tanto, les quedamos endeudados. No degradamos la contribución al querer inquirir más respecto a algún contexto particular, al propósito especial y a su impacto relativo en nuestro tema.

Para el estudio presente examinaremos un número de pasajes relevantes del Antiguo Testamento bajo tres encabezamientos. Primero vienen varios textos que declaran *principios morales del gobierno divino*. De estos pasajes podremos aprender verdades generales que derraman su luz sobre el fin de los impíos—por lo menos por implicación. No queremos hacer mucho de tales pasajes, pero tampoco queremos hacer poca cosa de ellos. En segundo lugar, tenemos una colección de textos que conciernen *a juicios divinos específicos dentro de la historia*. Algunos envuelven a Israel; algunos tienen que ver con naciones o ciudades paganas. Estos añaden más luz al castigo de Dios sobre el pecado. Quizá lo más importante es que proveen definiciones concretas para mucho del simbolismo profético con el cual la Biblia describe el juicio

[4] Esto no es irrelevante en relación al tema, pero necesita ser visto en la perspectiva teológica. Esa perspectiva viene del Calvario, donde se revela la *ira* de Dios tanto como su *justicia* (rectitud). Exploraremos este tema en más detalle en otro capítulo separado.

divino contra el pecado. Los ejemplos que damos son solo una muestra de muchos más. Pero éstos ilustrarán el punto presentado y pueden estimular el estudiante a estudiar aún más los otros. Finalmente, echamos un vistazo a un número de declaraciones en el Antiguo Testamento respecto al fin de los impíos que aparece en contextos que son *claramente Mesiánicos* o *escatológicos*.[5] Estos llevan un valor especial dado que miran más allá de las circunstancias de la historia antigua a la gran revelación de la *salvación* de Dios y a la manifestación final de su *ira*—los dos aspectos que por lo general están envueltos en el juicio divino.

1. Pasajes Que Contienen Principios Morales del Juicio Divino

REFERENCIAS GENERALES EN LOS LIBROS POÉTICOS. En vez de ofrecerle consuelo a Job en su hora de necesidad, sus visitantes lo acusaron sobre la base de la ortodoxia popular. Se castiga a los Impíos, y los justos florecen. Así de sencillo es, dijeron ellos, describiendo en gráfico detalle el futuro que ellos esperaban que sobrecogiera a los impíos. Así hablaron Bildad (Job 18:5-21), Zofar (Job 20:4-29), Elifaz (Job 22:15-20) y Eliú (Job 34:10-28). A través del suplicio, Job insiste en su inocencia. Según lo afirma Job, él es (apenas) la prueba viviente de que la ortodoxia de ellos está equivocada. Porque ve hombres impíos que prosperan mientas él perece con sus manos limpias.

No podemos derivar una doctrina respecto al castigo final partiendo de las declaraciones de los miserables

[5] I. Howard Marshall llama a la "escatología" una "palabra resbalosa" por causa de su frecuente uso descuidado, por lo menos en nueve sentidos diferentes. Sugiere que se evite el término tanto como sea posible y urge que se lo utilice, cuando sea necesario, con cuidado y precisión. (I. Howard Marshall, "Slippery Words: Eschatology*", Expository Times*, Junio 1978, pp. 264-269.

consejeros de Job. En la medida en que pueda probarse correcta, los tales sólo reflejan una ortodoxia no inspirada; y Job, el héroe, protesta a todo lo largo de sus argumentos. Sin embargo, Job presenta un argumento que haríamos bien en considerar. Dado el gobierno moral de Dios sobre los hombres, ¿por qué puede el impío morir rico y el justo languidecer en la miseria? Aún la restauración final de Job no puede borrar este asunto perturbador.

En los Salmos y los Proverbios encontramos a David y a Salomón usando bastante el mismo lenguaje que los compañeros de Job usan—pero en esta ocasión con aparente aprobación divina. De acuerdo a un sinnúmero de Salmos, los impíos descenderán a la muerte y al Seol, su memoria perecerá y será como si nunca hubiesen existido. Por otro lado, Dios rescatará a los justos de la muerte y ellos disfrutarán de Él para siempre (Sal. 9; 21:4-10; 36:9-12; 49:8-20; 52:5-9; 59; 73; 92). Los Proverbios ofrecen la misma esperanza. Los impíos pasarán, serán derribados, serán cortados de la tierra, dejarán de ser, su lámpara extinguida. Los justos sobrevivirán y sus casas permanecerán, porque tienen un fundamento eterno (Pr. 2:21, 22; 10:25; 12:7; 24:15-20).

Puede que alguien trate de argumentar que todos estos textos se refieren sólo a vida presente. Nada en el contexto o en el lenguaje explícito demanda algo diferente. Si uno no tuviera otra información, aparte de estos pasajes de Job, Salmos y Proverbios, podría suponer que todos los impíos perecen en la muerte, de la cual no hay redención, pero que Dios redimirá a los justos de la muerte y ellos heredarán la tierra para siempre. Estos libros poéticos no presentan una resurrección de los impíos en específico o un juicio final después de la muerte, ni algún castigo final más allá de la misma muerte temporal.

Con todo, bajo la superficie y entre líneas, uno sospecha que en el relato hay algo más que esto. Porque el problema de Job también se deja ver en los Salmos y en los Proverbios. ¿*Adonde* vemos que todo esto les sucede a los impíos? Con frecuencia prosperan en la vida—y los justos mueren. ¿Es eso el todo de la justicia de Dios? ¿Escapan tan fácil los impíos? Por causa de esta aparente injusticia, puede decirse con honestidad

que pasajes semejantes a estos sugieren un ajuste de cuentas final y un juicio de los impíos que va más allá de la muerte temporal. Pero los versos no dan información absoluta alguna respecto a tales eventos, ni siquiera la exigen explícitamente. Es una implicación derivada de los principios morales revelados del gobierno divino. En particular seis Salmos apuntan con gran énfasis en esta dirección.

Salmo 11:1-7. Dios reina desde su trono celestial, observa y examina tanto a los justos como a los impíos (v. 4, 5). Los que hacen el mal sobre la tierra algunas veces destruyen el fundamento mismo de la sociedad moral, y los justos no saben qué hacer (v. 3). Pero saben que Dios está sobre el trono y que Su día de cuentas de seguro vendrá. En el presente los impíos pueden esconderse en las sombras y emboscar a los justos (v. 2); ahora mismo pueden atormentar y burlarse de los que confían en Dios (v. 1). Pero luego Dios invertirá los papeles y ajustará la puntuación. "Sobre los impíos hará llover carbones encendidos; fuego, azufre y viento abrasador será la porción de su copa" (v. 6 LBLA). ". . . . los rectos contemplarán Su rostro" (v. 7).

Este mundo no premia la virtud ni castiga el mal, pero el día divino de ajuste de cuentas de seguro vendrá. El salmo presenta el destino de los impíos en lenguaje tomado del castigo de Sodoma, cuando "el SEÑOR hizo llover sobre Sodoma y Gomorra azufre y fuego . . . ." (Gn. 19:24, 25) y "destruyó" a los malvados, las ciudades y vegetación en una "catástrofe" tan completa que al día siguiente Abraham no podía ver cosa alguna sino humo que "ascendía de la tierra como el humo de un horno" (Gn. 19:28, 29).

Salmo 34:8-22. Este salmo alaba a Dios, quién libra a Su pueblo de sus dificultades. De acuerdo a su título, David escribió el Salmo después de haber escapado del rey filisteo, Abimelec (el cual es Aquís en 1 S. 21:10-15). Pedro usa este Salmo para alentar a los cristianos sufrientes, citando el verso 8 (1 Pe. 2:3) y también los versos 12-16a (1 Pe. 3:10-12).

El Salmo contrasta el destino de los que confían en Dios y los que no. Al que teme a Dios y toma en Él su refugio lo

encontrará bueno (v. 8). Al tal, nada bueno faltará (v. 9, 10). Dios estará cerca de él en la necesidad (v. 18), verá su angustia y escuchará su clamor (v. 15, 17), le salvará y lo librará de sus aflicciones (v. 17, 19). El Salmo dice cómo alcanzar una larga y buena vida (v. 12-14) y promete que al final Dios redimirá a Sus siervos de tal manera que ninguno de ellos sea condenado (v. 22).

En contraste, Dios vuelve su rostro contra los impíos (v. 16), quienes al fin serán destruidos por sus propias iniquidades (v. 21). Al final, Dios los condenará (v. 21)y borrará de la tierra la memoria de ellos (v. 16).

Estos contrastes cautivan nuestra atención y hablan a nuestras mentes y corazones. Ya sea que el hombre sea justo o impío, es a Dios únicamente a quien al final tendrá que dar cuentas. Los justos pueden esperar que Dios los libere y vindique porque es su poderoso Salvador. Los impíos deben entender que su adversario y juez será Dios y no el hombre.

Pero con frecuencia, los hombres no alcanzan tales destinos en la vida terrenal. Algunas veces los justos mueren en sufrimientos injustos y en vergüenza; algunas veces los injustos mueren en prosperidad y paz. Por tanto, el Salmo mira más allá de la vida presente para su infalible cumplimiento. Por lo menos, en ese sentido, habla de bendición y castigo en el mundo que ha de venir. Sea que ahora lo veamos o no, el Salmo promete un día cuando los justos *brillarán* (v. 5) pero los impíos *no serán más* (v. 16). Esta es la Palabra de Dios en este asunto, y Él hará que así suceda.

Salmo 37:1-40. Este Salmo describe la seguridad de los que confían en Dios y la inseguridad de los impíos. David dice: "Vi yo al impío sumamente enaltecido, y que se extendía como un laurel verde; pero pasó, y he aquí ya no estaba; lo busqué, y no fue hallado" (vv. 35-36). Tal es el curso de los impíos, dice David, cuando confiado extiende sus observaciones al hombre impío en general.

Viene a nuestra mente la objeción de Job: ¿adonde vemos que tal cosa suceda a los impíos? La respuesta debe ser que todavía no vemos su fin. Y esto lleva mayor certeza al ver a Jesús

usando la promesa del verso 11 "Bienaventurados los mansos; porque ellos heredarán la tierra" (Mt. 5:5), que en las bienaventuranzas es lo mismo que decir el reino de Dios. Los mansos no heredan la tierra—ahora. Pero al igual que el escritor de Hebreos, Jesús y David hablan de la patria futura del peregrino (Heb. 11:8-16) en el mundo venidero (Heb. 2:5). Junto con Pedro, busca cielos nuevos y tierra nueva, la morada de la justicia (2 Pe. 3:13).

A la luz de lo dicho, el pareado del verso 10 con la expresión que Jesús citó se vuelve más significativo. "Pues de aquí a poco no existirá el malo; y contemplarás sobre su lugar, y ya no estará". Esto se repite más de una vez a lo largo del salmo. David asegura a los justos que los impíos

- como el pasto serán pronto cortados, y como la hierba verde se secarán (v. 2);
- no existirá el malo; y contemplarás sobre su lugar, y ya no estará (v. 10);
- El Señor se reirá de él; porque ve que viene su día (v. 13);
- La espada de ellos entrará en su mismo corazón, y su arco será quebrado (v. 15);
- los brazos de los impíos serán quebrados (v. 17);
- los impíos perecerán, y los enemigos de Jehová como la grasa de los carneros serán consumidos; se disiparán como humo (v. 20);
- Serán cortados o talados (vv. 22, 28, 34, 38);
- los transgresores a una serán todos destruidos (v. 38).

En este salmo David define *morir* y *destruir* usando una variedad de comparaciones con la naturaleza. El impío será *como* la hierba que se marchita, o como el humo que se desvanece

cuando "mueran" y sean "destruidos". Estas comparaciones no son meras esperanzas huecas, como las de los frívolos y no inspirados amigos de Job. Estas son las solemnes promesas de David hablando por el Espíritu Santo (Mt. 22:43; Hch. 2:30). Puede que los que confían en Dios no lo vean ahora, pero deben esperar con paciencia por el tiempo del Señor, confiando que Él hará que Su Palabra se cumpla (vv. 7, 34). Este salmo es de cierto instructivo respecto al destino final de los que se burlan de Dios.

Salmo 50. Este salmo de Asaf alaba a Dios, quien juzga tanto a los justos como a los impíos. Dios viene en fuego y tempestad para juzgar a su pueblo (vv. 3-6). Invita al justo; " . . . invócame en el día de la angustia; Te libraré, y tú me honrarás" (v. 15). "Pero al impío Dios dice: ¿Qué derecho tienes tú de hablar de mis estatutos, y de tomar mi pacto en tus labios?" (v. 16 LBLA). A los que se olvidan de Dios dice: "Entended ahora esto, los que os olvidáis de Dios, no sea que os despedace, y no haya quien os libre" (v. 22).

La figura es común. Dios viene en una tormenta de fuego para juicio. Es simbólica y se escogieron sus palabras para hacer impacto más bien que para dar una descripción literal. Pero enseñan algo, y lo que enseñan lo comunican a las emociones mediante la amenaza "… no sea que os despedace, y no haya quien os libre".

Salmo 58. A menudo, los salmos que invocan condenación sobre los enemigos (imprecatorios) han perturbado a los lectores cristianos. ¿Cómo puede un hombre justo invocar la venganza sobre sus enemigos? ¿No debería mejor rogarle a Dios que los perdone? Es importante que comprendamos que los enemigos de David son también los enemigos de Dios (que al fin y al cabo esa es la razón por la cual son enemigos de David), y que David adjudica a Dios toda venganza. En este contexto podemos observar lo que David esperaba que sucediera cuando Dios tome venganza.

No debemos leer del Antiguo Testamento lo que allí no se encuentra. Más bien, debemos escuchar cada pasaje para aprender el mensaje que trae, así de oscuro y confuso como

resulte ser. Aquí señalamos lo que David considera como justo castigo en este salmo.

- Sus dientes serán quebrados en sus bocas (v. 6)
- Se desvanecerán como agua que se escurre (v. 7)
- Se derretirán como el caracol cuando se mueve (v. 8)
- Como aborto de una mujer no verán el sol (v. 8)
- Su sangre lavará los pies de los justos (v. 10)

El resultado final será la honra de Dios, cuando los hombres exclamen: "Ciertamente hay fruto para el justo; ciertamente hay Dios que juzga en la tierra" (v. 11).

Salmo 69:22-28. Repetidas veces los escritores del Nuevo Testamento citan este salmo imprecatorio. Por un lado aplican sus palabras a Jesús, (v. 9/Jn. 2:17 y Ro. 15:3; v. 21/Jn. 19:28-30), y por el otro, a Judas (v. 25/Hch. 1:20) al igual que a un Israel incrédulo (vv. 22, 23/Ro. 11:9, 10). He aquí el grito desesperado de un hombre justo, sobrepasado en números por enemigos malvados, clamando a Dios por vindicación (justificación) y rescate (salvación).

Anhela ver la ira de Dios derramada sobre los impíos (v. 24), ver el lugar de ellos abandonado y sus tiendas vacías (v. 25). Está seguro de que éstos no tendrán parte en la salvación de Dios (v. 27) sino que serán más bien borrados del libro de la vida (v. 28). Dios al fin escuchará a los justos (vv. 32, 33); ellos y sus hijos heredarán a Sión (vv. 34-36).

¡En este salmo el fin de los impíos es que no pueden ser hallados! Su palacio está vacío—no se los cuenta entre los vivientes. Son víctimas de la justa ira de Dios. Por otro lado, los justos disfrutan de la salvación de Dios. El lenguaje es figurativo, el estilo poético, pero el significado es claro y el mensaje verdadero. Debemos dar lugar en nuestro entendimiento a las imágenes que este salmo presenta.

Salmo 145. En este salmo, genérico en tono y universal en su alcance, David alaba a Dios por su bondad. No se limita a una ocasión, persona, o incidente en particular. El reino de la gracia de Dios es para siempre (vv. 8-13). También gobierna en justicia, lo cual da esperanza a los justos.

"Justo es Jehová en todos sus caminos . . . . Jehová guarda á todos los que le aman; empero destruirá á todos los impíos" (vv. 17, 20). Esta es una declaración general, pero nos informa respecto a todas sus intenciones y se encuentra en completa armonía con el lenguaje del resto de las Escrituras.

(El verso 21 en la Versión New American Standard nos presenta un tiempo cuando "toda carne" bendecirá "su santo nombre por siglo y para siempre". Aunque las Escrituras en otros lugares expresan la misma expectativa de que toda criatura en el universo estará alabando a Dios en un cántico perfecto y armonioso, otras traducciones no apoyan aquí tal expresión. La Versión New International —como también la Nueva Versión Internacional en español— rinde el texto en el imperativo: "¡Alabe todo el mundo su santo nombre, por siempre y para siempre!" según lo hacen también la Authorized Version y la Revised Standard Version en inglés y la Palabra de Dios para todos [PDT] y la Versión Reina Valera de 1909 [RV] y las Sagradas Escrituras de 1569 en español.)

Resumen. A través del Antiguo Testamento, Dios nos enseña del fin de los impíos en varias maneras. Los libros poéticos—Job, Salmos y Proverbios—reflexionan sobre el significado y valor de la vida bajo el sol. ¿Cuál será la diferencia entre el justo y el impío al final? ¿Cuál es el pago de servirle a Dios? ¿Por qué, algunas veces los justos mueren en la pobreza mientras que los impíos van a la muerte en fama y prosperidad?

Para contestar estas preguntas, los libros poéticos nos llevan tras bastidores. Allí nos muestran al Dios soberano sobre su trono. Y nos dicen que este Dios que ya reina también un día juzgará. Nos aseguran una y otra vez que Él vindicará a todos los que en Él confían. Nos dicen, de muchas maneras, que los impíos serán reducidos a la nada. Ellos perecerán, desaparecerán, no

serán hallados. Su lugar quedará vacío y dejarán de ser. Sus arcos serán quebrados y sus propias lanzas los matarán. Los justos limpiarán sus pies en la sangre de los injustos. No se hallará el nombre del impío en el registro de los vivientes. Todos los que confiaron en Dios se regocijarán en su salvación. Permanecerán para siempre. Ellos y sus hijos habitarán en Sión. Quedarán vindicados cuando vean a Dios y moren con Él. Heredarán la tierra.

Estas cosas no suceden ahora. Por lo tanto, buscamos su cumplimiento en el mundo venidero. Jesús y los escritores del Nuevo Testamento citan de estos salmos y aplican sus palabras a la era venidera. Dicen a los hombres y mujeres de fe hoy día, que los mismos principios morales del gobierno divino imperan tras bastidores. Además, nos dan la esperanza que expresaron Job, David y Salomón.

Con frecuencia, el lenguaje poético tiene un sentido figurado. Las figuras no se han de tomar como algo literal. (El pueblo de Dios no va a abrir el grifo de una tubería que derrame sangre de hombres impíos para lavarse los pies.) Sin embargo, la figura corresponde a la verdad que intenta ilustrar. Sin una correlación verdadera se convierte en algo falso que engaña. Por tanto, podemos aprender de esos pasajes de las Escrituras sin ser literales. No dicen cosa alguna de un tormento consciente sin final. Ninguno de ellos sugiere un fuego que tortura pero que no mata. No conciben una presencia eterna de los impíos—ni de lejos. Antes bien, los mansos se regocijarán en la presencia de Dios para siempre. Todo ser viviente alabará a Dios, quien ha mostrado ser un juez justo.

Quizá alguno quiera encontrar la figura tradicionalista en algún otro lugar. Se permite la empresa. Pero partiendo de estos pasajes de las Escrituras debemos recordar dos cosas: (1) Que sí nos dicen algo y que debemos incluirlos en la formación de una imagen bíblica completa. (2) Que la imagen que describen es la que acabamos de expresar.

II. Pasajes que Describen Juicios Divinos Específicos en la Historia del Espacio-y-Tiempo

Cuando Dios explicó a los israelitas cómo habían de vivir delante de Él en la comunidad del pacto, expuso sus reglamentos en dos formas. Les dio *mandamientos* específicos ("no matarás", "honrar padre y madre"), les dio *jurisprudencia* ("Si un buey acorneare hombre o mujer", se hará esto o aquello). Uno puede pensar de esto como de teoría y práctica. Dios presentó los principios absolutos, pero ilustró su aplicación en situaciones específicas concretas. El Antiguo Testamento enseña en forma similar el asunto del fin de los impíos.

Hemos visto cierto número de pasajes de los libros poéticos de Job, Salmos y Proverbios que establecen principios morales de juicio divino. Tales declaraciones se esparcen también a través de los demás libros. Pero Dios no se detuvo después de haber presentado Sus principios. También ilustró cómo estos principios operan en situaciones concretas y específicas. Podemos aprender de los principios y promesas que aparecen en los salmos. Pero también podemos aprender mientras observamos, vemos y escuchamos de los actos divinos de juicio, cuando aparecen para castigar los pecados de ciudades, naciones e imperios, en poder y fuerza, con fuego y humo, con tempestad y tormenta. En esta sección contemplaremos la severidad de Dios. La que nos hace inclinarnos delante de Él en reverencia. Estos ejemplos también sirven para enseñarnos algo del gran día de Su ira que está por venir.

Génesis 6-9. En el capítulo anterior consideramos el punto de vista del Antiguo Testamento del hombre en relación a Dios su Creador y observamos cómo esa perspectiva determina la forma en que el Antiguo Testamento contempla la vida y la muerte del hombre. En cierto sentido, el Gran Diluvio concluye la historia

que comenzó en la creación.[6] Este juicio cataclísmico[7] trajo fin a un mundo y dio comienzo a uno nuevo (Gn. 6-9; 2 Pe. 2:5; 3:4-6). Esta historia es de tanta importancia para el resto de la Biblia que se convierte en un modelo normativo para las otras crisis y juicios que le siguen. Los escritores más recientes señalan hacia su carácter imprevisto (Mt. 24:38, 39; Lc. 17:26, 27), a sus víctimas (2 Pe. 2:5, 9), a los que salvó de la maldad del mundo (1 Pe. 3:20-22; 2 Pe. 2:5, 9), a la fe de Noé (Ez. 14:14, 20; Heb. 11:7), al igual que a la paciencia de Dios que precedió el juicio (1 Pe. 3:20; 2 Pe. 3:4-6) y a la certeza de su pacto que siguió tras su juicio (Is. 54:9). Jesús (Mt. 24:38, 39; Lc. 17:26, 27) y Pedro (2 Pe. 2:5, 9;3:3-7) utilizan el pasaje para ilustrar elementos de su enseñanza en cuanto a las cosas del fin.

Debido a la depravación total del hombre (". . . que todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal" Gn. 6:5), Dios decidió raer a ". . . los hombres . . . . de sobre la faz de la tierra" (Gn. 6:7). Varios versos más adelante Dios comunica a Noé su plan de acabar con los hombres: ". . . El fin de toda carne ha venido delante de mí . . . y he aquí que yo los destruiré con la tierra" (v. 13). ". . . para destruir toda carne en que haya espíritu de vida debajo del cielo; todo lo que hay en la tierra morirá" (v. 17). Siete días antes del Diluvio Dios le repite a Noé ". . . raeré de sobre la faz de la tierra a todo ser viviente que hice" (Gn. 7:4). Sólo la vida en el arca sobreviviría.

El evento mismo fue tan severo como las amenazas. Cuando vino el Diluvio,

> . . . murió toda carne que se mueve sobre la tierra, así de aves como de ganado, y de bestias, y de todo reptil que se arrastra sobre la tierra, y todo hombre: Todo lo que tenía aliento de

[6] Gary V. Smith aplica el método de análisis estructural a Génesis del 1 al 11 y encuentra que la historia del Diluvio ocupa una posición teológica prominente. Su artículo es "Structure and Purpose in Genesis 1-11*", Journal of the Evangelical Theological Society* 20, núm. 4 (Diciembre 1977): 307-320.
[7] El Antiguo Testamento Griego (La Septuaginta, abreviada LXX) y el Nuevo Testamento Griego utilizan la palabra *kataklysmos* para el "Diluvio". La forma verbal *kataklyzō* ("inundar con agua") aparece en 2 Pedro 3:6.

> espíritu de vida en sus narices, de todo lo que *había* en la tierra, murió. Así fue destruido todo ser viviente de sobre la faz de la tierra, desde el hombre hasta la bestia, y los reptiles, y las aves del cielo; y fueron raídos de la tierra; y quedó solamente Noé, y los que con él *estaban* en el arca.—Gn. 7:21-23.

Después que Noé y su familia salieron del arca, Dios promete: no volveré a "destruir todo ser viviente" como lo he hecho (Gn. 8:21). "Ni exterminaré ya mas toda carne" con aguas de diluvio, ni habrá más diluvio "para destruir la tierra" (Gn. 9:11). Dios formaliza su promesa en un pacto con Noé y sus hijos y sella el pacto con la señal del arcoíris. Para que siempre que el hombre vea el arcoíris en las nubes se acuerde de la promesa de Dios. Puede saber también que Dios se acuerda de su pacto y que será fiel a él (Gn. 9:8-17).

Aquí no existe duda respecto a la palabra "perecer", "destruir" o "morir". A veces estas palabras pueden ser poéticas, metafóricas o figurativas. En este ejemplo histórico, actual, del fin del mundo, dichos términos son claramente literales. Significan ser "raído", o "destruir todo ser viviente que vivía sobre la faz de la tierra". En este evento en específico, los hacedores de maldad encontraron el mismo fin que vemos vez tras vez a lo largo de los Salmos y los Proverbios.[8]

Necesitamos considerar estas cosas con mucho cuidado y meditación, a la luz de la forma en que Jesús y Pedro utilizan este evento para describir la destrucción final de la tierra por fuego. Dios pudo haber inspirado cientos de páginas de discusión filosófica respecto al significado exacto de las palabras "destruir" y "perecer", y si estas significaban "aniquilación¨ o meramente "desactivar". En vez de hacer tal cosa, nos señaló en dirección a lo que ya había hecho una vez, y nos advierte que es un ejemplo de lo que los impíos pueden esperar que les ha de suceder otra vez. No presionaremos más este punto aquí, pero

[8] No su *último* final, en vista de la resurrección y juicio venideros, sino una representación típica de lo que ha de venir de acuerdo a los escritores del Nuevo Testamento.

ciertamente no podemos comentar menos que lo que ya hemos dicho.

Génesis 19:24-29. La destrucción de las Sodoma y Gomorra metropolitanas junto con sus barrios periféricos, clasifica junto al Diluvio como una demostración histórica de juicio divino. El nombre de sus ciudadanos vino a ser sinónimo de perversión,[9] y su sobreviviente principal un modelo de los que reciben la misericordia de Dios (2 Pe. 2:7-9).

Siguiendo al esfuerzo infructuoso de Abraham para salvar la ciudad por intercesión (Gn. 18:16-33) y al vergonzoso ataque de los habitantes sobre los visitantes angélicos (Gn. 19:1-11), se le advierte a Lot que junte a su familia y que huyan por sus vidas (Gn. 19:12-17). Lot pide asilo en la ciudad cercana de Zoar, lo cual los ángeles le conceden (Gn. 19:18-23).

> Entonces Jehová hizo llover sobre Sodoma y sobre Gomorra azufre y fuego de parte de Jehová desde los cielos; y destruyó las ciudades, y toda aquella llanura, con todos los moradores de aquellas ciudades, y el fruto de la tierra. Entonces la esposa de Lot miró atrás, a espaldas de él, y se volvió estatua de sal. Y subió Abraham por la mañana al lugar donde había estado delante de Jehová: Y miró hacia Sodoma y Gomorra, y hacia toda la tierra de aquella llanura miró; y he aquí que el humo subía de la tierra como el humo de un horno. Así fue que, cuando destruyó Dios las ciudades de la llanura, se acordó Dios de Abraham, y envió fuera a Lot de en medio de la destrucción, al asolar las ciudades donde Lot estaba. —Gn. 19:24-29.

Los escritores bíblicos encuentran esta historia instructiva en muchos detalles. Isaías queda impresionado por la destrucción total de la perversa población—¡ninguno escapó! (Is. 1:9). Pablo cita las palabras de Isaías con el mismo propósito (Ro. 9:29).

---

[9] Dt. 32:32; Is. 1:10; 3:9; Jer. 23:14; Ez. 16:46-56; Ap. 11:8. Sin embargo, Jesús dice que el juicio será más tolerable para Sodoma y Gomorra que para las ciudades que rechazaron su ministerio personal y sus milagros (Mt. 10:15; 11:23, 24; Lc. 10:12).

Lo inesperado de la venida del juicio también recibe la atención de Jesús. Cuando Dios se acerque con juicio contra los impíos, ¡mejor es que los justos dejen todo cuanto estén haciendo y corran! (Lc. 17:26-33). Los justos sobrevivientes son como tizón arrebatado del fuego (Am. 4:11; Jds. 23). Y aún el agente de destrucción se convierte en símbolo del castigo divino. Aquí está el origen del uso de la expresión "fuego y azufre¨ en la Biblia. El azufre para sofocar con sus vapores y el fuego para consumir por completo.[10]

Teniendo en cuenta otros pasajes sobre el destino de los impíos, la destrucción de Sodoma también dio como resultado una tierra infértil y vacía, despojada de habitantes humanos. Más adelante, Moisés enfatiza este punto (Dt. 29:23), como también lo hacen Jeremías (Jer. 49:18) y Sofonías (Sof. 2:9).

Más significativo aún es el hecho de que esta desolación había de ser *perpetua*. Siglos más tarde Dios predice el castigo de ruina eterna para Babilonia, y el ejemplo que da es Sodoma (Is. 13:19-22; Jer. 50:40). Es aparente que esto es lo que también está en la mente de Judas cuando dice que Sodoma sirve "por ejemplo, sufriendo el castigo del *fuego eterno*" (Jds. 7). La incineración actual de Sodoma fue algo notablemente rápido (Lm. 4:6)—en ese aspecto fue hasta misericordioso. La ira de Dios azotó, "tornándolas en ceniza, y poniéndolas de ejemplo a los que habían de vivir impíamente" (2 Pe. 2:6). Pero ya nosotros hemos visto cómo el Nuevo Testamento aplica el adjetivo "eterno" a los *resultados* del proceso, y eso aquí también se ajusta a toda la evidencia por igual.[11] El fuego cayó del cielo y

---

[10] El azufre es parte de la retribución divina en contra de los apóstatas de Israel (Dt. 29:23; Job 18:15; Sal. 11:6), en contra de Asiria (Is. 30:33), en contra de Edom (Is. 34:9), de Gog (Ez. 38:22), en contra de los idólatras (Ap. 14:10), contra la bestia y el falso profeta (Ap. 19:20), contra Satanás (Ap. 20:10) y contra los pecadores en general (Ap. 21:8). Pétavel habla de su vapor sofocante lo cual el incluye como un agente de destrucción (Pétavel, *The Problem of Immortality*, p. 193). El resultado final del "fuego y azufre" en la historia prototípica del juicio de Sodoma fue la exterminación por completo de todo pecador y la desolación inequívoca de su tierra. Cuando terminaron el "fuego y azufre" solo quedó el humo.

[11] Véase el capítulo 3, bajo el encabezamiento de "'Eterno' con Palabras de Acción".

quemó a los impíos hasta hacerlos cenizas, resultando en una desolación total que no se podía invertir.[12]

El día siguiente, después de la destrucción de Sodoma, Abraham bajó a ver el lugar. Todo lo que quedó fue una densa humarada que salía de lo que un día antes había sido una bulliciosa ciudad. Ahora todo estaba en silencio, el humo subía como nefasto recordatorio de la severidad de la justicia divina. También esta imagen viene a ser parte del vocabulario profético del juicio de Dios y del futuro que espera a los impíos (Is. 34:10; Ap. 14:11; 19:3).

En múltiples lugares, los escritores bíblicos desde Deuteronomio hasta el Apocalipsis señalan a Sodoma como un ejemplo del inminente juicio de Dios. No debemos ignorar esta grande nube de testigos a medida que escuchamos el casó bíblico respecto a este asunto. Además, debemos escuchar *lo que ellos* dijeron respecto a este ejemplo y notar cuidadosamente *cómo* ellos lo utilizaron. Algunas veces, los ejemplos bíblicos pueden explicar *más* que lo que otros escritores de las Escrituras han afirmado de manera explicita, aunque ciertamente no ilustrarán *menos*. Todo lo que pedimos aquí es que se les dé, en nuestro pensamiento, el mismo significado y lugar que le dieron Moisés, Isaías, Jeremías, Sofonías, Pedro, Juan y Jesús.

Deuteronomio 29:18-29. Cercano al final de su vida, Moisés dirige a Israel en una renovación del pacto efectuado en el Sinaí. En solemne asamblea delante del Señor (vv. 10-15) les advierte que se aparten de los ídolos y que guarden sus corazones para Jehová (vv. 16-18). Cualquiera que entrase con

[12] Constable recalca el argumento condicionalista. "En los días de Abraham, florecían cuatro ciudades de gran población en la llanura del Jordán. De repente, fuego descendió del cielo y, después de un periodo de terror, de remordimientos y dolor se despojó a sus habitantes de sus vidas. Ellos y sus obras fueron incinerados: y esta condición de ruina, sin vida, sin esperanza permanece hasta el tiempo presente. Tertuliano dice que 'el olor del fuego todavía emana de la tierra'. La transacción completa transmite la idea de un dolor consciente por cierto tiempo, seguido de ruina y muerte para siempre. Esto es, de acuerdo a las Escrituras, *'sufrir la venganza del fuego eterno*'" (Henry Constable*, Duration and Nature of Future Punishment*, p. 141).

hipocresía en el pacto, pensando que podía eludir el castigo de Dios, traería sobre sí y sobre el pueblo un desastre total.

> Jehová no querrá perdonarle; sino que entonces humeará el furor de Jehová y su celo sobre el tal hombre, y se asentará sobre él toda maldición escrita en este libro, y Jehová raerá su nombre de debajo del cielo. Y lo apartará Jehová de todas las tribus de Israel para mal, conforme a todas las maldiciones del pacto escrito en este libro de la ley. —vv. 20, 21.

He aquí, en el Antiguo Testamento la contraparte del pecado imperdonable del que habla el evangelio—"Jehová no querrá perdonarle". Este hombre se compara al incrédulo sobre quien Jesús dice que la ira de Dios permanece (Jn. 3:36). La situación es también muy paralela a la crisis que se describe en Hebreos 12:15, donde se amonesta a los creyentes respecto a la "raíz de amargura" que pueda brotar y causarles gran daño (v. 18).

Moisés pinta el resultado de la continua e implacable ira de Dios contra la tierra, comparándola a un previo juicio divino.

> Verán también que toda la tierra estará ardiendo en azufre y sal; sin ser plantada y sin cosechas, la vegetación no crecerá en ella; será como la destrucción de Sodoma y Gomorra, Adma y Zeboim, las ciudades que el SEÑOR destruyó cuando estuvo muy enojado. Luego todas las naciones dirán: "¿Por qué el SEÑOR le hizo esto a esta tierra? ¿Por qué se encendió tanto su furor?" La respuesta será: "Porque ellos abandonaron el pacto del SEÑOR, el Dios de sus antepasados, que hizo con ellos cuando los sacó de Egipto. —vv. 23-25 PDT.

Dios representa en términos realistas los terribles efectos de Su ira según el pacto. También podemos relacionar este pasaje—y la imagen que presenta—a las heridas recibidas por Jesús en el Calvario. Allí el que siempre fue fiel al pacto de Dios vino a ser el hombre bajo la maldición del pacto.[13] En

[13] Hebreos 3:2, 6. De acuerdo a un número en aumento de eruditos, la expresión "la fe de Cristo" (Ga. 2:16, 20 et. Al.) puede referirse a la misma fe (fidelidad) de Cristo hacia Dios como el hombre bajo el pacto. Aunque Jesús

ambos Testamentos, la salvación de Dios brota por completo de la misericordia soberana. En ambos medios la establece con su pueblo por medio de pacto. Este pacto contiene estipulaciones y bendiciones, pero también amenaza a los que lo desprecian con las más terribles maldiciones. En el paradigma del Antiguo Testamento la maldición del pacto quebrantado es un desastre absoluto—una destrucción y exterminación de en medio de la tierra—dejando sólo el terrible recuerdo de una tierra desolada e inerte (cf. Heb. 6:4-8). La ejecución de tal sentencia incluye por cierto gran terror, angustia y dolor. Pero cuando la ira divina concluye su destrucción, ningún sonido se escucha tras su paso. No se rompe el silencio que sigue al juicio.

Isaías 1:27-31. Isaías abre su libro con un oráculo contra las rebeldes Judá y Jerusalén. Ya Dios había castigado a su pueblo con los asirios (Is. 1:7-9), pero no se arrepintieron (vv. 4-6). Seguiría castigando, pero el castigo sería purgativo, dejando un remanente purificado y fiel a Dios. "Y volveré mi mano sobre ti, y limpiaré hasta lo más puro tus escorias, y quitaré todo tu estaño: . . . . entonces te llamarán Ciudad de Justicia, Ciudad Fiel" (vv. 25, 26). Aquellos que reciban la corrección serán bendecidos: los que se endurezcan contra Dios enfrentarán un castigo aún más severo.

Isaías contrasta entre estos dos hechos en el vívido simbolismo común de los profetas.

> Sión con juicio será rescatada, y los convertidos de ella con justicia. Mas los rebeldes y pecadores a una serán quebrantados, y los que dejan a Jehová serán consumidos . . . . Porque seréis como el olmo al que se le cae la hoja, y como huerto al que le faltan las aguas. Y el fuerte será como estopa,

---

mantuvo su fe para con Dios mediante perfecta obediencia a las estipulaciones del pacto, ganando así la bendición del pacto, Él fue voluntariamente ". . . hecho por nosotros maldición" (Ga. 3:13). Adjudicarle la maldición imputada de la cruz al propio mérito de Cristo es la blasfemia de 1 Corintios 12:3, y falla al no reconocer que aquel que fue Herido recibe sus llagas por causa de otros (Is. 53:4, 5). Que éste que aparenta ser el maldito de Dios fuera el Mesías, fue para el inconverso Saulo de Tarso el escándalo del evangelio.

> y lo que hizo como centella; y ambos serán encendidos juntamente, y no habrá quien apague. —vv. 28, 28, 30, 31.

La figura que aquí se emplea es una de completa desolación. Judá, al igual que Sodoma y Gomorra, quedará sin un solo sobreviviente o remanente (Is. 1:9). Dios recalca este punto mediante el uso de lenguaje figurativo: el pueblo *arderá* como *estopa* sin alguien que pueda *apagar* el fuego. Dado que el fuego no puede apagarse ni extinguirse, destruirá por completo. El resultado puede compararse a un árbol de roble con sus hojas descoloridas o a un jardín sin agua. Sólo quedan destrucción, desolación, y ruina. Los perversos dejarán de ser.

Este pasaje amenaza con un juicio histórico, específico, de Dios contra Jerusalén. En nuestro estudio el vocabulario con el que Dios anuncia con frecuencia el juicio divino es instructivo porque nos ayuda con el simbolismo profético. En este caso conocemos el resultado—desolación total sin sobrevivientes. Es interesante que Dios describa ese resultado en términos de un fuego ardiendo que no puede apagarse y que, por lo tanto, destruye por completo.

Isaías 5:24, 25. Aquí continúan las aflicciones y juicios que Dios trae a Jerusalén. La tierra quedará vacía, y sus habitantes irán en cautividad (vv. 9, 13). Los burladores se levantan para tentar a Dios hoy, pero su día está por llegar (vv. 19-21). El profeta presenta su futuro en estas palabras:

> Por tanto, como la lengua del fuego consume el rastrojo, y la llama devora la paja, así será su raíz como podredumbre, y su flor se desvanecerá como polvo; porque desecharon la ley de Jehová de los ejércitos, y abominaron la palabra del Santo de Israel. Por esta causa se encendió el furor de Jehová contra su pueblo, y extendió contra él su mano, y le hirió; y se estremecieron los montes, y sus cadáveres fueron arrojados en medio de las calles. Con todo esto no ha cesado su furor, pero su mano todavía está extendida. —vv. 24, 25.

Otra vez Dios nos demuestra una tierra desolada. Sólo cadáveres cubren las calles. Los impíos son tan impotentes

contra el juicio de Dios como la paja y la hierba seca contra el fuego. Nada queda de ellos—"su raíz como podredumbre, y su flor se desvanecerá como polvo".

Este es el lenguaje típico profético del juicio divino. El pasaje amenaza con un evento histórico específico promulgado en contra de un pueblo en particular mediante un ejército invasor. Pero para nosotros es instructivo ver cómo el fuego forma parte del vocabulario profético cuando se usa para describir tales juicios.

No debemos interpretar este lenguaje en forma literal. Los que escucharon a Isaías no se inquietaron sobre la inconsistencia de los cadáveres cubriendo las calles por un lado y por el otro una destrucción por medio de fuego. Semejante lenguaje profético hace impacto como una serie de rayos o relámpagos. Aquí Dios no está haciendo una presentación preliminar del *Noticiero de la tarde en Jerusalén;* está pintando un panorama abstracto. No está dando información a la mente ni satisfaciendo su curiosidad; está capturando la atención y avivando la consciencia.

Cierto escritor compara este lenguaje a la pintura abstracta de Picasso, *Guernica*. En la pintura, el autor demuestra en particular la terrible tragedia que sobrecogió a un pueblo vasco el 28 de abril de 1937. Su obra no es una fotografía sino una pintura impresionista. Al remover de la escena el detalle de la fecha, Picasso la universaliza. Sigue siendo específica, pero ahora llega a ser algo mucho mayor. Ahora es un símbolo de los estragos y el trauma dejados por la guerra a través de la historia.[14]

Abdías 15-21. El libro de Abdías, de un solo capítulo, es acerca de lo que "dice Jehová el Señor en cuanto a Edom" (v. 1). A lo largo de la visión Dios compara el futuro de Edom (Esaú) y Jacob, el del Monte Temán y el Monte de Sion. En un sentido más

[14] Vernard Eller usa la ilustración en su obra *The Most Revealing Book of the Bible. Making Sense Out of Revelation*, pp. 87-89. El libro es una excelente introducción (y aún más) para la lectura de la profecía bíblica, en particular el primer capítulo.

amplio, Edom y Jacob aquí representan a los que confían en Dios y a los que no lo hacen.

Dios castigará a Edom por su orgullo (vv. 3, 4), su indiferencia a la justicia (vv. 8-11) y por traicionar a un hermano (vv. 12-14). El juicio divino se manifestará en "el día de Jehová", día que se acerca no sólo para Edom, sino también para todas las naciones (v. 15). Cuando Dios juzgue, las naciones impías

> beberán, y engullirán, y serán como si no hubieran sido. —v. 16.
>
> Y la casa de Jacob será fuego, y la casa de José será llama, y la casa de Esaú estopa, y los quemarán, y los consumirán; y ni aun uno quedará de la casa de Esaú, porque Jehová lo habló. —v. 18.

En aquel tiempo "vendrán libertadores al monte de Sión para juzgar al monte de Esaú; y el reino será de Jehová" (v. 21).

El texto concierne a la destrucción actual de una nación en particular. Pero describe el futuro de Edom en un lenguaje típico simbólico que es común a través de todos los profetas del Antiguo Testamento. Y, en gran medida, ese lenguaje es el vehículo para las expresiones del Nuevo Testamento respecto al castigo final. "Edom" y "Sion" aparecen aquí también como representativas de los impíos y los justos en general. Sin reclamar más que esto, este pasaje puede ser instructivo al examinar la enseñanza del Antiguo Testamento respecto al destino de los impíos. De paso observamos que la destrucción de Edom, así como la de Sodoma, no dejó sobrevivientes y que las últimas palabras de Abdías son que el reino será de Jehová.

Nahum 1:2-15. Parecido al oráculo de Abdías en contra de Edom, el libro de Nahum también va dirigido contra un pueblo en específico, Nínive (Nah. 1:1). Así como en el Salmo 50, Dios se presenta en una tormenta de fuego para juicio (vv. 3-6). Derrama su ira como fuego y no hay quien le resista (v. 6). Persigue a sus enemigos hasta las tinieblas (v. 8). Consume las conspiraciones de sus enemigos hasta hacerlas desaparecer (v.

9). Las consume como paja seca (v. 10). Dios los corta y desaparecen, por completo perecen y quedan sin descendencia (vv. 12, 14, 15).

De nuevo podemos percibir el "sentido" de los juicios proféticos. Dios mezcla con liberalidad las metáforas, porque no está hablando literalmente. Viene en *fuego* y persigue hasta las *tinieblas*. Nadie debe preguntarse cómo pueden coexistir el fuego y las tinieblas. La mención del "*fuego*" evoca cierta respuesta emocional; las "tinieblas" provocan una diferente. Ambas son legítimas. Más adelante en la profecía de Nahum, Dios describe en términos literales el saqueo de Nínive (Nah. 2:3-10; 3:1-3), pero allí el lenguaje no es más aterrador que éste.

Nótese que se describe el juicio sobre Nínive en términos de fuego y tinieblas, que consume al pueblo en una forma tan completa que desaparecen sin dejar descendencia o esperanza alguna de recuperación.

Sofonías 1:14-18. El "día del Señor" es la expresión profética común para indicar un tiempo de juicio divino contra una ciudad, nación o el mundo entero. En tal momento Dios se encuentra a cargo de todo. Este día se presenta en agudo contraste con el "día del hombre" (expresión literal de 1 Co. 4:3), día en que el hombre inicuo ocupe el poder y haga sufrir a los justos.

Sofonías acumula imagen sobre imagen mientras presenta el "día del Señor" presto a venir sobre Jerusalén por medio de los ejércitos babilonios.

> Cercano está el día grande de Jehová, cercano y muy presuroso; clamor del día de Jehová; amargamente gritará allí el valiente. Día de ira aquel día, día de angustia y de aprieto, día de alboroto y de asolamiento, día de tiniebla y de oscuridad, día de nublado y de densa niebla, día de trompeta y de pregón de guerra sobre las ciudades fortificadas, y sobre las altas torres. Y atribularé a los hombres, y andarán como ciegos, porque pecaron contra Jehová; y la sangre de ellos será derramada como polvo, y su carne como estiércol. Ni su plata ni su oro podrá librarlos en el día de la ira de Jehová; pues toda la tierra será consumida con el fuego de su celo; porque

> ciertamente exterminio apresurado hará con todos los moradores de la tierra. —vv. 14-18.

El profeta describe el "día de Juicio" de Dios (que aquí es un juicio histórico, en específico contra Jerusalén) desde el punto de vista de sus víctimas. Es un día de ira, de angustia y aflicción—palabras que también Pablo usa respecto al día del juicio final (Ro. 2:5-9). Es un día de angustia—la mejor palabra que describe la frase "llorar y crujir de dientes" del Nuevo Testamento. Es un día de tinieblas, pero también de fuego consumidor—expresiones que también se repiten en las advertencias del Nuevo Testamento respecto al fin.

Sofonías nos ayuda a ver otra vez cómo los profetas del Antiguo Testamento, por el Espíritu de Dios, concibieron el juicio de Dios que se acercaba. Por medio de tal lenguaje aprendemos el vocabulario profético para las visitaciones divinas de ira y destrucción. Estos términos representan imágenes vivas, descripciones llamativas. Pueden crear terror e inspirar asombro.

No siempre debemos asumir que el "día del Señor" se refiere al fin escatológico del mundo. Pero podemos estar seguros de que describe una visitación de ira divina sobre los impíos (acompañada usualmente de misericordia divina para los creyentes). Podemos estar seguros de que tales pasajes nos ponen al tanto con la terminología que encontraremos en el Nuevo Testamento cuando Jesús y sus hombres nos advierten respecto al gran "día del Señor" que traerá la historia a su culminación y ajustará la cuenta final.

A medida que nos familiarizamos con el simbolismo que usan los profetas del Antiguo Testamento, aprendemos también a buscar esas primeras escrituras del Nuevo Testamento que llevan el mismo significado. Y así seremos librados, en la misma medida, de la tentación de otorgar a las expresiones bíblicas un significado literal de origen moderno; significados que no tienen fundamento en las Escrituras y que algunas veces contradicen su uso ordinario en todas partes.

III Pasajes Concernientes al Juicio Mesiánico o Escatológico

Además de los textos que afirman principios morales y los que ilustran los juicios temporales, hay un número de pasajes del Antiguo Testamento que hablan claramente de un juicio Mesiánico o escatológico. Dado que el Nuevo Testamento aplica estos textos o sus contextos de la misma manera, podemos leerlos en el mismo contexto sin temor. Aquí hemos de considerar sólo nueve de estos pasajes. Quizá podríamos encontrar otros más. Pero estos son representativos en lo que dicen: y no los contradicen algún otro texto que hayamos fallado en dar a conocer.

Salmo 1:3-6. Este salmo sencillo que con frecuencia muchos aman y memorizan, ofrece un contraste entre la vida y el fin de los impíos y de los justos. El hombre piadoso es como un árbol bien regado. Sus hojas nunca se marchitan, y da fruto todo el año (v. 3). Esta imagen nos recuerda al Jardín del Edén en Génesis o a la Ciudad Eterna en Apocalipsis.

En contraste con este lugar placentero, los impíos son como "el tamo que arrebata el viento". No pasarán el juicio y su senda perecerá (vv. 4-6). La imagen es una de exclusión, expulsión, desintegración y desolación. Y allí termina el salmo. Otros pasajes pueden añadir a esto detalles, pero ninguno contradice lo que dicen estos versos.

Salmo 2:9-12. El segundo salmo es claramente mesiánico y se lo cita con frecuencia en el Nuevo Testamento.[15] Los versos 9 y 12 describen la ira del Hijo contra Sus enemigos.

> Quebrantarlos has con vara de hierro: como vaso de alfarero los desmenuzarás. —v. 9.

[15] Mt. 3:17; 15:5; Hch. 4:26; 13:33; Heb. 1:5; 5:5; 1:2; Ap. 2:26, 27; 12:5; 19:15.

> Besad al Hijo, porque no se enoje, y perezcáis en el camino, cuando se encendiere un poco su furor. Bienaventurados todos los que en él confían. —v. 12.

La palabra incolora "perezcáis" se describe más adelante como el resultado de la ira encendida de Cristo, como su quebrantar con vara de hierro. En este salmo se compara a destrozar un vaso de alfarero. En todo el sentido ordinario de la palabra, la imagen es una de destrucción. Este pasaje habla y nos enseña del juicio venidero que Cristo ejecutará.

Salmo 69:22-28. Debido al uso que le da el Nuevo Testamento, este salmo también se considera Mesiánico. Además, cabe en la categoría de pasajes que tratan con principios morales del gobierno divino, y ya antes lo presentamos en ese contexto. (Como los pensamientos de Dios son más altos que los nuestros, las Escrituras con frecuencia se imponen sobre nuestras categorías y encabezamientos sistemáticos. De eso nos da ejemplo este pasaje.)

Isaías 11:4. Es claro que todo este capítulo es Mesiánico. Pablo aplica las palabras del verso 10 al ministerio de su evangelio entre los gentiles (Ro. 15:12). Cada uno de los primeros cinco versos son parafraseados o repetidos por escritores del Nuevo Testamento. Los versos del 6 al 9 han sido interpretados en forma variada como describiendo al milenio, a la era del evangelio o a la tierra nueva y cielos nuevos—en cada caso como el fruto bendito de la obra de Jesús en la redención. Es indiscutible que en este pasaje escuchamos a aquel Espíritu de Cristo que informó a los profetas de los sufrimientos y glorias de Jesús (1 Pe. 1:9-12).

El Mesías juzga con justicia, dando Sus decisiones a favor de los pobres de la tierra. Los impíos también sufren Su juicio, por cuanto ". . . herirá la tierra con la vara de su boca, y con el espíritu de sus labios matará al impío" (v. 4). El lenguaje nos recuerda al salmo 2. Puede que ahora los hombres se burlen de Cristo, pero Él un día será su juez. De Sus labios fluyen ahora vida y paz; mas esos mismos labios exterminarán a los impíos.

La imagen es simbólica, pero clara su importancia. El pasaje se ajusta al más amplio patrón, y forma parte de la imagen bíblica total.

Isaías 33:10-24. Según Isaías en este pasaje, los opresores afligen a Israel, pero Dios tiene un futuro más luminoso para Su pueblo. Cuando Él se "levante" cambiarán las circunstancias (v. 10). Los esfuerzos de los impíos para protegerse serán decepcionantes y tan débiles como el que concibe hojarasca y da a luz rastrojo. El inicuo se incendiará a sí mismo mediante sus propios pecados (v. 11), que luego les consumirán (v. 11). Arderán como "cal quemada", como "espinos cortados" (v. 12). He aquí una imagen de destrucción total. Ninguna metáfora pudiera describir algo más completo. Algunas veces los tradicionalistas encuentran el concepto de tormento eterno consciente en el verso 14, pero se pueden levantar tres objeciones contra tal interpretación.

1. El contexto de los versos 11-12 habla contra esta interpretación al proyectar más bien una destrucción por fuego total que no puede ser más completa. El "fuego" de este pasaje no preserva—¡más bien, consume! Por tal razón, ningún impío puede "morar" con el.

2. Con toda probabilidad el lenguaje del verso 14 describe la santidad eterna del mismo Dios, no el fuego del infierno. Dios es "fuego consumidor" (Dt. 4:24; Heb. 12:29). Isaías ya ha utilizado esta figura (Is. 5:24, 23; 10:16-18), y la volverá a utilizar (Is. 47:14). El fuego de la santidad de Dios siempre destruye lo que no es puro. Según pasó con Nadab y Abiú, el mismo fuego que santifica el altar destruye al irreverente (Lv. 9:23-10:3). La "llamas eternas" de Isaías 33:14 corren paralelas al "fuego consumidor" del verso 11, y ambas se refieren más bien a Dios en Su santidad.

3. El verso 14 hace una pregunta que pueden contestarla los versos que siguen. Tal y como el Salmo 15 pregunta quién morará con Dios y luego da la respuesta, así el pasaje sigue el

mismo patrón. La contestación de los versos 15-16 es sorprendentemente similar a la contestación del Salmo 15. Nadie sino la persona que "camina en justicia, y habla lo recto", que rechaza la extorsión y el soborno, quien evita el mal en toda forma—nadie más sino esta persona puede "morar" en las alturas. Sólo éste *puede* morar con el Dios que es fuego consumidor, cuya santa gloria es una brasa eterna contra todo pecado.

De que este pasaje es escatológico queda claro por los versos 17-24. La Sión redimida verá "al Rey en su hermosura, verán una tierra muy lejana" (v. 17). Contemplarán la Jerusalén eterna donde nadie se enfermará y todos los pecados habrán sido perdonados (v. 24).

Las "llamas eternas" de este pasaje, no atormentan perpetuamente. Como la llama devora a las espinas secas, así consume a los impíos. Solo los que caminan en rectitud, con sus pecados perdonados, pueden morar con semejante Dios.

Isaías 51:3-11. Israel puede sufrir en exilio, pero aquí los sufrimientos presentes solo prefiguran una gloriosa restauración. Los que confían en Dios se regocijarán en Su salvación. Los que se burlan de Su ley y reprochan a Su pueblo probarán y sentirán Su ira.

Este pasaje se encuentra en un contexto mesiánico. Jesús le precede (Is. 50:4-10) y le sigue (Is. 52:12-53:12). Mira hacia el futuro a la justicia y salvación de Dios. Jesús ya obtuvo estas bendiciones, y ahora el Espíritu Santo las administra. Y su consumación vendrá en el Fin. La imagen contrastante entre los justos y los impíos puede tener un cumplimiento presente, pero su completa actualización aguarda hasta el segundo advenimiento. Podemos añadir semejantes pasajes al testimonio del Antiguo Testamento respecto al destino de los impíos.

Dios restaurará Su pueblo a un nuevo Edén que repica con alegre acción de gracias y canciones de júbilo (v. 3). Hasta los gentiles comparten en la justicia de Dios y la salvación (vv. 4, 5), que durará para siempre (vv. 6b, 8b). Los impíos no tendrán parte en este paraíso. Los habitantes de la tierra "morirán como

moscas" cuando los cielos se desvanezcan "como el humo" y la tierra se gaste "como un vestido" (v. 6). Cuando prosperen los justos, los impíos perecerán. "Porque como a vestidura los comerá polilla, como a lana los comerá el gusano" (v. 8).

El lenguaje es simbólico, pero verdadero. Por tanto, no lo tomamos literalmente, pero si lo tomamos en serio. Dios no pretende que nos imaginemos a los condenados como el plato principal de un banquete para insectos gigantes y sus larvas. La figura es sólo eso—una *figura*. Pero tiene su significado. Describe una realidad que prefigura. ¿Cuál es el significado del desvanecimiento de los cielos y la tierra como humo y desgastándose como ropa vieja? ¿Acaso no es su completa destrucción de forma tal que no queda vestigio de su existencia? ¿Qué sentido tiene que la polilla y los gusanos consuman a los impíos como a la lana y a otras vestimentas? ¿No es acaso otra vez destrucción total sin dejar vestigio alguno? Es importante que reconozcamos la naturaleza simbólica de tales pasajes. Pero es solo justo permitir que las figuras hablen por sí mismas, permitirles que describan una realidad que corresponda en verdad al significado del símbolo. Este pasaje nos puede enseñar algo respecto al fin de los impíos. Debemos permitirle que hable en sus propios términos.

Isaías 66:24. Puede que este sea el pasaje más ignorado respecto al castigo final, no obstante, nos ofrece la frase bíblica especifica que con más frecuencia se cita.

Anteriormente en el mismo capítulo Dios contrasta la paz y consuelo prometido a los humildes (Is. 66:2, 12-14) con la "furia" que mostrará a sus enemigos (v. 14). El lenguaje es figurativo, típico, simbolismo profético. Dios ejecuta Su juicio "con fuego y con su espada" (v. 16). Cuando termina su visita "serán muchos los muertos del Señor" (v. 16b). Los impíos "encontrarán su fin juntos" (v. 17). Los justos y su descendencia permanecerán para siempre (v. 22). "Toda la humanidad" vendrá a adorar delante de Dios (v. 23)—los impíos han dejado de ser. Y este es el trasfondo del primordial verso 24. Dice así:

> Y saldrán, y verán los cadáveres de los hombres que se rebelaron contra mí; porque su gusano nunca morirá, ni su fuego se apagará; y serán abominables a toda carne.

Jesús cita estas palabras en una de sus famosas declaraciones respecto al castigo final (Mc. 9:48), y desde entonces, se han convertido en el fundamento de gran parte de la enseñanza cristiana respecto al infierno. Por lo tanto, es importante, prestar cuidadosa atención a lo que el verso en efecto está diciendo. Solo entonces, estará uno listo para edificar sobre él a la luz de la más reciente revelación. Hemos de considerarlo brevemente, frase por frase.

Los justos saldrán y "verán" los cadáveres de sus enemigos. Aunque tal descripción es con claridad una figura simbólica del futuro, puede también estar fundada sobre un incidente que atestiguara el mismo Isaías. En una de las más grandes obras de liberación divina desde el Éxodo y el Mar Rojo, Dios contestó la oración de Ezequías salvando una noche a Jerusalén de una derrota segura por los Asirios (2 Re. 18:17-19:36; Is. 36, 37). Isaías fortaleció a Ezequías con el mensaje alentador del Señor. Esa noche

> el ángel del SEÑOR fue al campamento asirio y mató a 185,000 soldados. Cuando la gente se levantó al otro día, estaban allí todos los cuerpos de los muertos.

En el pasaje que estudiamos Isaías declara que la misma escena se repetirá en una escala mayor al fin del tiempo. En el evento histórico del tiempo de Isaías (Is. 37:36) y en su figura profética del futuro (Is. 66:24), los justos contemplan con satisfacción "los cuerpos de los muertos" impíos. Contemplan cadáveres (hebreo: *pegerim*), no gente viva. Ellos contemplan su destrucción, no su miseria.[16]

[16] Acerca del pueblo de Dios que contempla con satisfacción los cadáveres de sus enemigos, véase también a Ex. 14:30 (el evento prototípico); Sal. 58:10; 91:8; Ez. 39:9-22; Mal. 4:1-3.

Otros versos bíblicos mencionan "gusanos" en conexión a cadáveres.[17] Varias clases de moscas depositan sus huevos en la carne de los cadáveres, los cuales se desarrollan como larvas conocidas como gusanos. Tales insectos sirven un propósito beneficioso, acelerar la descomposición. También son un símbolo de oprobio "precisamente porque atacan sólo cuerpos no sepultados".[18] Para la mente hebrea, aunque un hombre viviese 2,000 años y tuviese 100 hijos, sin una sepultura adecuada le hubiese sido mejor ser un aborto (Ec. 6:3-6). A la semejanza de Jezabel, estos cuerpos se dejan sin sepultar; son una "abominación" a todos los que los ven (2 Re. 9:10). También Jeremías predice esta desgracia final para los enemigos de Dios.

> En ese momento los que el Señor haya matado quedarán tendidos de un extremo a otro de la tierra. Nadie hará duelo por ellos ni los enterrará; quedarán tirados como estiércol sobre la faz de la tierra. —Jer. 25:33.

Estos cuerpos descartados sólo sirven para los gusanos y el fuego. Aunque en el Antiguo Testamento se conocía la muerte por fuego,[19] aquí esa no es la imagen. En ocasiones, la incineración de un cadáver significaba una cosa maldita por completo o dedicada a Dios para destrucción (Jos. 7:25). También era un acto de desprecio (Am. 2:1).[20]

Como este fuego "no" se apaga o extingue, consume en su totalidad lo que se ponga en él. La figura de un fuego que no se extingue es frecuente en las Escrituras y significa un fuego que consume (Ez. 20:47, 49), que reduce a la nada (Am. 5:5, 6) o que

---

[17] Is. 14:11. Job habla de sí mismo como de uno que ya está muerto en Job 7:5; 17:14; 21:16. El Nuevo Testamento nos presenta un caso de muerte al cual precede un ataque de gusanos (Hch. 12:23).

[18] Pétavel*, The Problem of Immortality*, p. 323.

[19] "Se prescribe la muerte por fuego a causa de dos ofensas sexuales (Lv. 20:14; 21:9); en el caso de Gn. 38:24 es por fornicación" (Moshe Greenberg, "Crimes and Punishment" *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1:741)

[20] En su comentario, Pedersen lee ideas modernas en el texto. "Cuando los gusanos mastican el cuerpo de los muertos, el alma lo siente" (Johannes Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, 1-2·180).

quema algo por completo (Mt. 3:12).[21] Tanto los gusanos como el fuego nos hablan de una destrucción total y final. También ambos términos hacen de esto una escena "abominable". Los justos la contemplan con disgusto, pero sin compasión. La imagen *final* es una de vergüenza, no de dolor.

Como cuestión rutinaria, los escritores tradicionalistas, interpretan este pasaje a la luz de su concepto del castigo final en lugar de formar un entendimiento sobre el fundamento del pasaje. Por lo general, manejan de igual forma el uso que Jesús hace del lenguaje. En vez de estudiar este pasaje, determinando el sentido de sus figuras y leyendo sobre ese fundamento las citas del Nuevo Testamento, una y otra vez los comentaristas y teólogos comienzan con las citas del Nuevo Testamento, interpretándolas a la luz de las posiciones de la iglesia ignorando por completo el texto de Isaías.

Buis cita el verso como uno de esos "que insinúan una retribución futura", pero no intenta explicar sus figuras. En vez de esto, cita a Delitzsch quien habla del "tormento eterno de los condenados".[22] Braun ignora por completo el pasaje.[23] Isaac Watts dice que, si el texto significa lo que ilustra, "no habrá castigo alguno", en tanto que alegoriza al gusano que come asemejándolo al "remordimiento y la angustia terrible de una consciencia que nunca recibirá alivio" y hace del fuego que nunca se apaga "las penas y angustias que vienen de afuera".[24] Calvino considera un error decir que estas cosas "se relacionen en lo absoluto al juicio final", aunque "no niega que se extiendan tan lejos como hasta ese juicio".[25] No aplica exégesis alguna al verso, pero afirma que "el significado claro" es

---

[21] Véase además 1 Re. 22:17; Is. 1:31; Jer. 4:4; 21:12; Mr. 9:43, 48.
[22] Harry Buis*, The Doctrine of Eternal Punishment*, p. 13.
[23] Jon E. Braun*, Whatever Happened to Hell?* pp. 130-142.
[24] Isaac Watts, The World to Come . . . . pp. 300-301. Desde Tertuliano muchos autores tradicionalistas se han preocupado porque los impíos no reciban un castigo demasiado "liviano", aun cuando esto signifique tener que exagerar las claras enseñanzas de la Biblia para hacerlas más severas.
[25] John Calvin*, Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*, 4:438.

> que los impíos tendrán como verdugo a una mala conciencia, para atormentarles sin fin . . . y finalmente, temblarán y serán perturbados en forma espantosa y horrible, como si un gusano estuviese comiendo el corazón del hombre, o un fuego lo consumiera, y aunque así sea consumido, no obstante, no muere.[26]

Lutero también hace del gusano la mordida de la conciencia, interpretación que también Agustín sugiere.[27]

Esta interpretación alegórica, basada en leer en el texto algo que allí no se encuentra mientras que se pasa por alto lo que si está, es algo muy antiguo que se remonta por lo menos al libro apócrifo intertestamental de Judith.[28] Pero aunque uno busque tanto como pueda, no podrá encontrar en Isaías 66:24 cosa alguna acerca de un tormento consciente, y mucho menos eterno. Quizá uno quiera debatir el punto desde algún otro pasaje. Pero todo uso razonable de las frases que aquí se originan por lo menos tiene que tomar en cuenta el sentido de este pasaje sin imponer sobre su imagen ideas externas de un tiempo y lugar más recientes. Una exégesis apropiada demanda por lo menos esto, pero es en eso mismo que precisamente los escritores tradicionalistas han fracasado desde los tiempos antiguos hasta el presente. Los autores condicionalistas señalan esta deficiencia vez tras vez, pero de continuo se ignoran y descartan sus observaciones sin previo aviso.

Salmond, quien defiende el punto tradicionalista del infierno, se presenta como notable excepción a esta generaliza-

---

[26] Ibídem, p. 439.

[27] Martin Lutero, *Luther's Works, vol. 17, Lectures on Isaiah (Chapters 40-66)*, p. 416. Para ver cómo Agustín trató con el tema del infierno vea el Apéndice A.

[28] En el capítulo final de este libro, después de una gran liberación de los Asirios, Judith, la heroína, dirige al pueblo en cántico de victoria. Aludiendo claramente a Isaías 66:24, dice ella:

> ¡Ay de las naciones que se levantan contra mi pueblo!
> El Señor todopoderoso las castigará en el día del Juicio:
> pondrá en su carne fuego y gusanos,
> y gemirán de dolor eternamente".
> —Jdt. 16:17.

ción. Escribe, "Por lo menos, esta es la imagen de un derrocamiento total, un castigo irreversible que sobrecoge a la rebelión. En tiempos más recientes la palabra [infierno] se usó para designar el lugar de la retribución futura".[29] Mas adelante comenta que, mientras las palabras de la enseñanza de Jesús se basan en este pasaje, "no implica que se limiten al uso que allí se hace de ellas" y que se conviertan en "figuras de una retribución de un orden distinto al que toma lugar sobre la tierra".[30]

Estamos por completo de acuerdo con esa declaración. El adjetivo "eternal" incluye un aspecto cualitativo, según ya hemos visto, y sugiere algo que pertenece a la Era por Venir. El castigo final de los impíos será "de un orden distinto" a cualquier otro juicio temporal. Pero la Escritura describe *lo* que ha de ser con términos tomados de ocasiones específicas de juicio divino dentro de la historia. Sólo pedimos que cualquier explicación de esos términos por lo menos *comience* con las escenas antes descritas y luego que cualquier extensión de su significado sea construida sobre exégesis bíblica y no sobre caprichos tradicionales o dogmáticos.

Daniel 12:2, 3. Aún los eruditos que descartan las referencias del Antiguo Testamento sobre la resurrección final aceptan que este verso habla de ella.[31] El pasaje incluye tanto la resurrección de los buenos como la de los malos,[32] pero no es claro si lo revela en una escala universal. Cierto autor discute el texto a la luz de su más completo sentido (Dn. 11:2-12:3), "cuyo tema es juicio", y ve aquí a la resurrección como "una solución

---

[29] Steward D. F. Salmond*, The Christian Doctrine of Immortality*, p. 354.
[30] Ibídem, p. 376.
[31] H. H. Rowley llama a Daniel 12:2 "la única referencia clara, y reconocida universalmente, a la resurrección en el Antiguo Testamento" esto es, de Acuerdo con Thomas E. Ridenhour en "Immortality and Resurrection in the Old Testament", *Dialog* 15 (Spring 1976) 107.
[32] Dubarle disputa esta aserción diciendo "No es hasta que aparece el Nuevo Testamento (Juan 5:38), que se puede prever la resurrección para castigo". Sugiere la explicación alternativa de que aquí se "condenará a los impíos a pudrirse sobre la tierra para siempre, suscitando así la repugnancia de toda carne" (André-Marie Dubarle, "Belief in Immortality in the Old Testament and Judaism, *Immortality and Resurrection,"* p. 41)

al problema de la defensa de los justos en persecución".[33] Otro discute que el texto se refiere de forma explicita a los miembros del pueblo escogido y a ellos únicamente.[34] No tenemos que apiñar toda la Palabra de Dios en un solo verso; otras revelaciones clarifican lo que aquí puede parecer oscuro.

Entre los escritores tradicionalistas, Buis llama a Daniel 12:2 "una referencia bien clara al castigo futuro", pero no comenta respecto al pasaje.[35] Braun ni siquiera menciona el verso en su capítulo sobre el Antiguo Testamento.[36]

Respecto a los impíos, el texto dice que de las "multitudes" que se despertarán del polvo de la tierra, con algunos que se levantarán "para vida eterna", habrá "otros" que despertarán para "vergüenza y confusión". La palabra hebrea que se traduce como "confusión" también aparece en Isaías 66:24 donde se la ha traducido como "abominable" y–que describe cadáveres sin sepultura. El escritor condicionalista Pétavel, señala que "el sentimiento de los sobrevivientes es de repugnancia, no de compasión".[37] Nada cambiará ese sentimiento; habrá "menosprecio eterno".

Malaquías 4:1-6. Esta media docena de versos se presenta a un lado del gran periodo silencio divino, desde donde alcanza con esperanza hacia la historia que los evangelios reanudan 400 años más tarde. Jesús Mismo dice que Juan es el "Elías" de este pasaje (Mt. 11:14; Mc. 9:11-13; Lc. 1:17). Semejante al libro de Apocalipsis en el Nuevo, este último libro de las Escrituras del Antiguo Testamento (en cuanto al tiempo, no en cuanto al orden hebreo o griego) contrasta el destino final del bien y del mal.

Viene el día del Señor (v. 1), "el día del Señor, día grande y terrible" (v. 5). Para los que adoran a Dios traerá gozo. Saltarán como becerros de la manada a la vez que se gozan en los rayos sanativos del Sol de justicia (v. 2). Este día también traerá su

---

[33] Ridenhour, "Immortality and Resurrection", p. 107.
[34] Dubarle, "Belief in Immortality", p. 41.
[35] Buis*, The Doctrine of Eternal Punishment*, p. 12.
[36] Braun*, Whatever Happened to Hell?* pp. 130-142.
[37] Pétavel*, The Problem of Immortality*, p. 323.

vindicación, porque pisotearán a los impíos, quienes "serán ceniza bajo las plantas" de sus pies (v. 3).

Los malhechores arrogantes serán como "estopa" y el día que vendrá "les prenderá fuego". Este será un fuego totalmente consumidor que no dejará "raíz ni rama" (v. 1). La expresión elimina toda posibilidad de remanente o sobreviviente. Cuando, en otra ocasión, Dios promete a Judá un remanente sobreviviente utiliza un lenguaje completamente opuesto a este (2 Re. 19:30; vea la misma figura que se aplica a Jesús en Is. 11:1; 53:2). En aquel día será muy tarde para un remedio; no hay esperanza de restauración ni oportunidad de escape. Los impíos "serán ceniza bajo las plantas" de los pies de los justos (v. 3).

No necesitamos literalizar esta profecía ni tratar de planear su programa. Estos son símbolos representativos. Pero la realidad que comunican está de acuerdo con el sentido de las figuras. El símbolo corresponde al cumplimiento. No lo contradice. La figura presenta al justo regocijándose en la salvación que Dios provee y al impío exterminado para siempre. La figura no incluye tormento eterno, aunque incluye una consumación total mediante un fuego destructor. Con estos sobrios versos cesó la revelación del Antiguo Testamento. El próximo profeta de Dios clamaría en el desierto, demandando arrepentimiento en vista del fuego de Dios que se aproxima (Mt. 3:7-12).

Resumen

El Antiguo Testamento tiene mucho que decir del fin de los impíos. Sus libros poéticos, Job, Salmos y Proverbios, afirman con repetición los principios morales del gobierno divino. Estos libros nos dicen que puede ser que los impíos prosperen ahora y que los justos sufran, pero ese no será el cuadro final. Estos libros aseguran a los justos, una y otra vez, que Dios vindicará a los que confían en él y permanecerán para siempre, ellos heredarán la tierra. Sin embargo, los impíos quienes se enorgullecen en su jactancia, un día no se hallarán. Su lugar quedará vacío. Se desvanecerán como babosa que se desplaza.

Desaparecerán como el humo. Los hombres los buscarán, pero no se los hallará. Hasta su memoria perecerá. Sobre estos pilares de la justicia divina se sostiene el mundo, y por medio de estos principios el Señor Dios gobierna su reino eterno.

Los libros históricos del Antiguo Testamento nos llevan otro paso adelante. No sólo Dios declara lo que hará a los impíos; en muchas ocasiones lo ha mostrado. Cuando el primer mundo se tornó demasiado malvado para existir, Dios lo destruyó por completo, erradicando toda criatura viviente que estaba fuera del arca de sobre la faz de la tierra. Esto es un modelo del juicio ardiente que le espera a los cielos y tierra presentes. Cuando Sodoma se tornó demasiado pecaminosa para seguir existiendo, Dios llovió sobre ella fuego y azufre del cielo, e hizo desaparecer toda la población en un momento tan terrible que se lo ha recordado a través de las Escrituras como un ejemplo del juicio divino. De esta conflagración no hubo ni un solo sobreviviente—aun la misma tierra quedó calcinada e infértil. Solo permaneció una humareda, un funesto recuerdo de la suerte que espera a cualquier hombre que intente contender con su Hacedor.

Ciudades y naciones también probaron la ira de Dios. Edom y Judá, Babilonia y Nínive, cada cual, en su turno, cayó bajo sus juicios temporales. A algunos se les dejó remanente. A otros no. Dios describió estas visitaciones en términos de fuego y oscuridad, angustia y aflicción. El fuego que no se apaga consumió por completo hasta que nada quedó. Nuevamente, el humo ascendió, señal profética de una ruina cumplida.

Las declaraciones inspiradas de los profetas combinan principios morales con el destino histórico. Los detalles de destrucciones actuales que ocurrieron en la tierra se convierten en símbolos de una nueva visitación divina. Los profetas hablan a sus propios tiempos, pero también se levantan en puntillas para mirar al futuro distante. El día viene, nos dicen, cuando Dios pondrá fin a todo lo que dio comienzo. Ese juicio será el final.[38] El Señor reunirá a buenos y malos para ver la justicia de

[38] P. T. Forsyth escribió: "Porque en la Biblia, en su totalidad . . . se visualiza la historia bajo la categoría de juicio (aunque juicio de salvación) y no bajo la categoría de progreso . . . . El curso de los eventos históricos es uno de una serie de juicios . . . un largo crescendo de juicio, terminando en la crisis de

aquel a quien han servido o despreciado. Otra vez habrá fuego y tormenta, tempestad y oscuridad. Serán muchos los muertos por el Señor—los cadáveres yacerán en las calles. En medio de esta escena de total menosprecio los gusanos y el fuego tomarán su ajuste final. Nada queda de los impíos sino cenizas—los justos pisarán sobre ellos con sus pies. El reino de Dios permanecerá para siempre. Los justos y sus hijos heredarán el monte Sión. Gozo y canción llenarán la atmósfera. Toda la tierra alabará al Señor.

Tal es la imagen que el Antiguo Testamento nos ofrece del fin de los impíos.

---

todas las crisis, en la cosecha de todas las cosechas que pone fin a una era y comienza una nueva, en un gran juicio climatérico, el juicio final, que disipa para siempre en una tormenta los sedimentos de los juicios anteriores, porque da fin a un mundo temporal y abre uno eterno" (P. T. Forsyth*, The Justification of God* [London 1916], p. 185, citado por Leon Morris *en The Biblical Doctrine of Judgment*, p. 60).

8
Entre Testamentos

En lo que toca al canon de las Escrituras, el período desde Malaquías hasta Mateo puede conocerse como "los 400 años de silencio", pero en términos de literatura fue todo menos eso. Durante el siglo que sigue a Malaquías, Alejandro Magno conquistó su mundo. Recaudó ciertas clases de tributos, pero también dejó su propia contribución. El lenguaje Griego se convirtió en la lengua común del mundo civilizado, cerrando brechas en la comunicación y unificando a una humanidad dividida desde Babel.

Los judíos estaban bastante dispersos. Muchos de ellos se establecieron en Egipto; otros en Babilonia y Persia; los exiliados se dispersaron en todas las direcciones. Los que volvieron a Palestina se encontraron otra vez bajo ocupación extranjera. Los seléucidas de Siria y los ptolomeos de Egipto compitieron por el dominio del estrecho de tierra que se extendía entre ellos. Por fin lo ceden a los romanos quienes, ya para los tiempos del Nuevo Testamento, instalaron en el poder a la familia mestiza de los herodianos edomitas.

Los últimos dos siglos antes de Cristo fueron años de dificultad para los judíos fieles. La fe de Israel fue probada en fuego. Antíoco IV (175-164 a.C.),[1] uno de los hombres más crueles de la historia, determinó unificar su territorio imponiendo la religión, costumbres y leyes griegas. Con este fin, declaró ilegal bajo pena de muerte toda práctica importante de la fe judaica, incluyendo la observancia sabática, la circuncisión y las leyes respecto a la comida. Cometió también la suprema blasfemia cuando erigió un altar a Zeus en el templo de Jerusalén, y obligó a los judíos a participar en esta adoración pagana. Esta "abominación desoladora" (que probablemente

[1] Antíoco se apoderó del seudónimo de "Epífanes" ("El [Dios] Manifiesto"), lo cual inspiró a algunos de sus enemigos a llamarle "Epímanes" ("El Demente"). Esta breve historia del período puede verse en el artículo de N. Turner, "Antiochus", *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1:150-151.

está descrita en Daniel 11:31) también tuvo su impacto y repercusiones.

Por fin, en el 167 a.C. llegó la rebelión a la pequeña villa de Modín. Un fiel sacerdote de nombre Matatías, se opuso al acto de sacrilegio, y mató al representante del rey. Luego huyó al desierto con su familia y una banda de voluntarios que crecía en número. Matatías murió al año siguiente, pero el movimiento guerrillero continuó bajo el mando de su hijo Judas, a quién se le denominó como "El Martillo" (Macabeo). Antíoco hubiera exterminado por completo a los judíos de la palestina de no haber sido por las insurrecciones del este que le forzaron a prestarles su atención. El valor de Judas creció junto con su fe (posiblemente se habla de él en Hebreos 11:34); derrotó al ejército del rey en Emaús y luego en Beth-zur. El 25 de Kislev del 165 a. C., Judas re-dedicó el templo a la adoración a Dios y restauró el sacrificio diario. Todavía este evento se celebra cada 25 de Diciembre en la Fiesta de Hanukkah.

Tiempos como estos revelan apóstatas y hacen mártires. También dieron nacimiento a un tipo de literatura especial que hoy conocemos como "apocalíptica". Porciones de Daniel, en el Antiguo Testamento, se ajustan a este mismo patrón tal y como lo hace el Apocalipsis en el Nuevo Testamento. Esta literatura refleja el pensamiento de almas marginadas, inspiradas y resueltas. Entre sus rasgos comunes encontramos: (1) Un fuerte sentido de la alteridad de Dios, (2) la convicción de que el fin del mundo está a la mano, (3) un sentido de la existencia del hombre desde una perspectiva histórica, y (4) el uso de revelaciones secretas y misteriosas[2]. Esta literatura apocalíptica, "colocaba al creyente en una comunidad minoritaria y daba significado a su vida relacionándole con el fin que pronto habría de venir y que invertiría su estado presente"[3]. Tanto judíos como cristianos produjeron este tipo de material hasta el año 100 d. C.

---

[2] William E. Beardslee, "New Testament Apocalyptic in Recent Interpretation", *Interpretation* 25, núm. 4 (Octubre 1971) · 424-425.

[3] Ibídem, p. 424. Otro erudito que se ha especializado en el pensamiento intertestamentario nos recuerda "el hecho de que las comprensiones teológicas y la literatura que las contiene no se desarrollan en un vacío. Son el producto de gente real, viviendo en situaciones históricas concretas".

Algunos de esos libros fueron incluidos en la traducción intertestamental griega de la Biblia Hebrea (aunque no se los incluyó en el canon hebreo final). La iglesia Católica Romana los considera bíblicos (pero no la mayoría de los protestantes). Estos 14 o 15 libros (dependiendo cómo se los divida), a menudo son denominados como los "Apócrifos". Son los mejores conocidos de los llamados libros "extrabíblicos", pero de ninguna manera son los más importantes.

De mayor interés para los eruditos bíblicos son los escritos conocidos como la "Seudoepígrafa"[4]. James H. Charlesworth, especialista en esta área, enumera 77 obras que se conocen bajo esta categoría y deja la lista abierta para nuevas inclusiones[5]. ¡La fascinación que ejercen estos escritos sobre los eruditos modernos puede verse en la bibliografía de los 1494

(George W. E. Nickelsburg, Jr.*, Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, p. 10).

[4] Literalmente, "falsos escritos", que son así llamados porque atribuyen su autoría a figuras del Antiguo Testamento como Moisés, Baruc, Salomón, Enoc, los doce patriarcas y otros. Eruditos que se especializan en este género advierten en contra de cualquier connotación moderna de fraude o engaño. "En vez de ser espurios", dice James H. Charlesworth, "dichos documentos . . . . son obras escritas en honor de, e inspiradas por los héroes del Antiguo Testamento. Sugerir que existe algo naturalmente fraudulento respecto a la Seudoepígrafa es algo anacrónico y una distorsión". (James H. Charlesworeth*, The Pseudepigrapha and Modern Research*, p. 25).

R. H. Charles sugiere una razón teológica muy práctica para explicar la costumbre de acoplar nombres de autores antiguos a obras de autores más recientes. Ya para el tercer siglo a. C. se consideraba a la Ley como la revelación suprema y *final* de Dios. Bajo este concepto, la Ley no sólo tomó el lugar de los profetas previos al exilio; también hizo inconcebible alguna nueva palabra de Dios. Si alguno procuraba tener audiencia para una nueva obra, tenía que ser en el nombre de alguno de los respetables antepasados, que vivieron durante el tiempo admisible para la profecía. Charles concluye, "Por tanto, todos los apocalipsis judaicos, desde el 200 a. C. en adelante tendrían que ser por necesidad sujetos a la pseudonimia si aspiraban a obtener influencia sobre la nación; como la Ley era el todo, la creencia en la inspiración murió entre ellos, y se cerró su Canon". (R. H. Charles, ed*., The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, 2:viii-ix). Mientras que esto fue un factor, otros eruditos señalaban que no era el único.

[5] Charlesworth*, The Pseudepigrapha and Modern Research*, pp. xi-xiv.

artículos o libros de Charlesworth, publicados en relación al tema entre 1960 y 1975!

Abundan las generalizaciones respecto a esta literatura intertestamentaria cuando se considera en su totalidad y en lo que toca a su enseñanza del castigo final. Tan reciente como en la década de 1950, eruditos de gran reputación sostuvieron opiniones que han tenido que modificarse o abandonarse a la luz de nuevos descubrimientos. Estos descubrimientos incluyen, pero no se limitan a, los Manuscritos del Mar Muerto, una extensa colección descubierta al final de la década de 1940 que todavía se sigue traduciendo y analizando.

Tiene mucho atractivo el tratar de encajonar nítidamente el pensamiento intertestamental tratando de distinguir claramente entre las ideas y catalogando las opiniones con cuidado. Pero también es imposible. Esta literatura no puede categorizarse con facilidad—sea por su lugar de origen (Palestina o Diáspora), o su autoría (judíos helenistas o los leales a la Ley y a la tradición), ni siquiera por su tiempo preciso.[6] El judaísmo que produjo esta literatura incluye además una gran diversidad de pensamiento. El que busque aquí patrones doctrinales encontrará que la "imagen se

[6] "A pesar de que la Palestina fuera profundamente helenizada, por lo menos en sus porciones dispersas, la misma Diáspora contenía islas de judíos leales al Torá y a las tradiciones". Más aún, "el origen geográfico de una composición es usualmente el asunto más difícil de solucionar" (Ibídem, p. 24). De acuerdo a Nickelsburg no existía una ortodoxia judía singular" en la escatología intertestamentaria, la sola idea de "una visión unitaria judía" era "pura ficción" (Nickelsburg*, Resurrection Immortality and Eternal Life*, p. 180).

Sobre la diversidad en la antropología escatológica en el judaísmo de la Palestina véase a Gunter Temberger *en Der Leib der Auferstehung Studien zur Anthropologie und Escatologie des palastiischen Judentums im neutestmentlichen Zietalter* (*ca 170v Chr -100n Chr*). AnBib 56 (Rome: Biblical Institute, 1972). Para la gran diversidad de la esperanza escatológica del Judaísmo de la Diáspora Occidental, véase a Ulrich Fischer*, Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum* BZNW 44 (Berlin/New York, de Gruyter, 1978). Fischer encuentra antropologías tanto holísticas como tripartitas, esperanzas individualistas y cósmicas, y (confirmando nuestros descubrimientos presentes) diversos "castigos finales" de los impíos, incluyendo la aniquilación total.

encuentra lejos de ser clara o coherente".[7] Las expectativas respecto al Fin fueron "variadas y asistemáticas"[8]. Estos libros presentan "una masa heterogénea de ideas en constante flujo".[9]

También se ha exagerado la influencia de la Seudoepígrafa sobre el Nuevo Testamento. Sin lugar a dudas Charlesworth está en lo correcto al decir que "las tradiciones, a menudo extrañas y usualmente ricas, sobre las cuales la Seudoepígrafa casi tenía un monopolio, fueron determinantes para forjar el pensamiento de Dante, Bunyan y Milton".[10] Pero es un asunto distinto por completo el afirmar que "la mayoría de las ideas respecto a la vida futura, que se encuentran en los escritos del Nuevo Testamento, tuvieron su origen en los escritos apocalípticos".[11] Cierto que gran parte del *lenguaje* del Nuevo Testamento comparte ese trasfondo, pero sus *ideas* esenciales respecto al castigo final vienen de los libros bíblicos del Antiguo Testamento, no de estos escritos imaginativos entre los Testamentos.[12]

Muchas veces los escritores tradicionalistas también han exagerado la importancia de la literatura intertestamental. Han

---

[7] S. H. Hooke, "Life after Death: The Extra-Canonical Literature", *Expository Times*, June 1965, p. 276.

[8] "Eschatology*", Dictionary of the Bible*, p. 266.

[9] R. H. Charles*, A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, p. 362. En su artículo, "Paul on Immortality" del *Scottish Journal of Theology* 24, núm. 4 (Noviembre 1971) 459, F. F. Bruce usa la literatura intertestamental para ilustrar las "variadas expectativas entre los judíos religiosos de los últimos dos siglos a.C." El mismo material aparece en su libro *Paul, Apostle of the Heart Set Free*, p. 302.

[10] Charlesworth*, The Pseudepigrapha and Modern Research*, p. 25.

[11] C. T. Fritsch, "Aprocrypha*", The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1:164.

[12] Los escritores que abogan por la posición que sea, sólo confunden los asuntos cuando se apresuran a igualar la semejanza de lenguaje con estar de acuerdo—o peor aún, con el *origen*—de la idea. Una percepción evangélica apropiada de las Escrituras debería requerir que se diese al Antiguo Testamento prioridad sobre cualquier material extrabíblico, como el trasfondo correcto para ver y entender el Nuevo Testamento. Al expresar esta convicción, reconozco, pero a la vez modifico ligeramente, la idea creciente "de que el acercamiento apropiado al Jesús histórico es mediante documentos y tradiciones contemporáneas a Él". (Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, p. 26).

encontrado ciertos textos que describen con claridad un tormento consciente sin fin (idea que, según hemos visto, no está presente en el Antiguo Testamento) y sin preámbulos le han asignado tales ideas al lenguaje de Jesús. Shedd cita a Edersheim cuando dice que los judíos del siglo primero enseñaron castigo eterno, y no añade más.[13] Pusey también argumenta desde este mismo punto de vista, aunque siendo justos con él, debemos notar que estaba respondiendo en dirección opuesta a la exageración de Farrar.[14] Buis cita que los Fariseos creían en esta clase de castigo eterno, y luego, del silencio de Jesús, deduce que Jesús aprobaba su doctrina.[15] Un escritor moderno cita a Filón de Alejandría como quien ofrece "el punto de vista generalmente sostenido por ambos, judíos ortodoxos y la comunidad judeo-cristiana de ese período".[16]

---

[13] William G. T. Shedd, *The Doctrine of Endless Punishment*, p. 14, note 1.

[14] "Antes o durante el tiempo del Advenimiento de nuestro Señor, los judíos creían en un castigo eterno, y llamaron al lugar del castigo Gehena". (Edward Bouverie Pusey, *What is of Faith as to Everlasting Punishment? In Reply to Dr. Farrar's Challenge in His "Eternal Hope". 1879*, p. 49). Pusey estaba respondiéndole a Frederic W. Farrar, quien dijo que "los judíos normalmente. . . nunca le . . . añadían a la palabra Gehena ese sentido de interminable tormento que nosotros le añadimos al infierno" (Frederic W. Farrar, *Eternal Hope*, p. 80). Farrar se equivocó al citar fuentes rabínicas que surgieron *mucho después* de los puntos de vista del tiempo de Cristo; Pusey erró *al prestar poca atención a la evidencia* y enfatizar un punto de vista descuidando a su vez otro igual de documentado.

[15] Harry Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment*, p. 24.

Según antes señalamos, de acuerdo a Josefo (Wars 2. 8. 14; *Antiquities 18. 1. 3)*, los Fariseos probablemente creían además en la preexistencia de las almas, como posiblemente se refleja en Juan 9:2. F. F. Bruce nos advierte del "entusiasmo" de Josefo "por atribuir" al "punto de vista griego" su reporte sobre la enseñanza de los Fariseos" (Bruce, *Paul*, p. 301).

El condicionalista Edward White señala que: "Los puntos que Cristo y Pablo defendieron sobre la doctrina de los Fariseos contra los Saduceos tenían que ver con la existencia de los espíritus, y con la 'resurrección de los justos y los injustos'". Nos advierte contra el peligro de asumir que "cualquier cosa que . . . Cristo no condenó de forma explicita era aprobada con Su silencio" y observa correctamente que Jesús "enseñaba por afirmación en vez de por negación" (Edward White, *Life in Christ* . . . . pp. 220-221).

[16] Leslie H. Woodson, *Hell and Salvation*, p. 43.

Esto, más o menos, puede compararse a la situación de un arqueólogo que en el año 4,000 d. C. descubre un salón de lectura de la Iglesia de Ciencia Cristiana y proclama haber encontrado la clave para entender las creencias protestantes de ese período.

No hay duda de que el entendimiento tradicionalista del infierno es muy antiguo—o de que encuentra expresión en la literatura intertestamentaria de los judíos. Pero esta literatura también contiene el punto de vista que observamos en el Antiguo Testamento; de que vendrá el día cuando los impíos dejarán de ser. Salmond, quien defendió la doctrina tradicional, reconoció esta alternativa de aniquilación en los escritos intertestamentarios y llamó la atención a ello en su estudio.[17] Strack y Billerbeck, autoridades reconocidas en el campo de la literatura rabínica tardía, van más lejos. Sugieren la posibilidad de que el término "castigo eterno" en la Seudoepígrafa era en sí mismo *sinónimo* con aniquilación eterna.[18] De ser correcta esta

[17] S. D. F. Salmond concluye que "la clase de literatura que constituye el testigo de mayor relevancia en cuanto al estado de la creencia judaica en el tiempo de Cristo nos limita a escoger entre la aniquilación y una inmortalidad penal como los conceptos que prevalecían respecto al futuro de los impenitentes . . . pero no encontramos lugar para la idea de una restauración universal de los perversos" (Steward D. Salmond*. The Christian Doctrine of Immortality*, p. 359). Notamos aquí el punto de vista de que los impíos serán todos convertidos antes del fin. Esto es distinto de decir que irán al "infierno" y que luego serán restaurados—punto de vista expresado más adelante por Orígenes y otros.

[18] "El Castigo de los impíos, sin considerar si fueron juzgados en el juicio catastrófico o en el juicio regular, dura para siempre. Pero la Seudoepígrafa también habla de la destrucción o aniquilación de los impíos, de modo que uno queda en duda si para ellos la condenación eterna del culpable (juzgado) se tornó simplemente en sinónimo de aniquilación eterna¨ (Hermann L. Strack y Paul Billergeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 2:1096).

El texto alemán lee: "Die Bestrarung der Gottlosen, gleichviel ob sie im Katastrophengericht oder um ordentlichen Gerichtsverfahren gerichtet sind, wahrt ewig. Daneben reden die Pseudepigraphen aber auch vom Untergang oder von del Vernichtung der Gottlosen, so das man im Zweifel sein kann, ob innen die ewige Verdamnis der Gerichteten rucht vielfach gleichbedeuten gewesen ist mit deren ewiger Vernichtung."

declaración, sus implicaciones son abrumadoras, cambia por completo una de las mayores presuposiciones tradicionalista.

No reclamamos aquí ser exhaustivos o conclusivos. Este campo apocalíptico cubre un territorio muy amplio, y su literatura es muy compleja. Sólo hacemos dos preguntas, que luego procuraremos contestar. Primero, ¿cuáles puntos de vista sostuvieron los judíos respecto al castigo final a comienzos de la era cristiana según puede discernirse de esta literatura apócrifa "fuera" del canon? Segundo, ¿hasta qué grado tales puntos de vista coincidieron con la revelación contenida en el Antiguo Testamento?

9
El Fin de los Impíos en Los Apócrifos

En los tempranos comienzos de la iglesia, muchos usaron los Apócrifos como libros "instructivos y edificantes" y algunos escritores los consideraron como totalmente canónicos. La iglesia Romana del occidente y la comunión Ortodoxa del Oriente, tanto como los traductores de la Septuaginta, los incluyeron en la Biblia. Entre los cuerpos mayores del protestantismo histórico, los calvinistas tuvieron en poca estima a los Apócrifos, los anglicanos en la más alta y los luteranos en algún lugar entremedio. Hoy día crece entre los eruditos de todas las persuasiones un aprecio por estos documentos intertestamentarios considerándolos como un eslabón de valor literario desde Malaquías hasta Mateo.

El material introductorio de este capítulo respecto a los autores y los tiempo y lugares de origen de los libros Apócrifos proviene de artículos apropiados que se encuentran en *The Interpreter´s Dictionary of the Bible*. En algunos casos, dichos artículos son muy tentativos. Reflejan los mismos métodos de alta crítica que colocan a Daniel en el año 165 a. C. y a las Epístolas Pastorales y a 2da. de Pedro en el siglo segundo después de Cristo, estimando como seudeoepígrafos a todos estos escritos. Basándose en estos métodos, los eruditos liberales se enrollan sus mangas en contra de los conservadores que forman opiniones respecto a los escritos apócrifos. Sin embargo, cuando se trata de los libros canónicos, rechazan *a priori* sus propios métodos. Nosotros queremos ser justos en este asunto y afirmamos que los Apócrifos son de origen intertestamentario y que, por lo menos, reflejan fielmente algunos puntos de vista de los judíos de ese período.[1]

[1] Las citas de este capítulo son de la edición de R. H. Charles del libro *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Vol. 1.

Tobías

Este romance didáctico narra la historia de una familia piadosa de la tribu de Neftalí a quienes Salmanasar llevó cautivos a Nínive. Puede fecharse cerca del 200 a. C., aunque algunos eruditos católico-romanos afirman un origen del siglo séptimo. Las palabras del héroe moribundo a su hijo Tobías detallan esta esperanzada figura del tiempo del fin.

> Todas las naciones de la tierra se convertirán y temerán de verdad a Dios. Todos abandonarán los ídolos que les hicieron extraviarse en el error . . . Todos los israelitas que se hayan salvado en aquellos días se acordarán de Dios con sinceridad e irán a reunirse en Jerusalén; habitarán seguros en la tierra de Abraham que se les dará para siempre. Se alegrarán los que aman a Dios en verdad, y desaparecerán de la tierra los que cometen pecado e injusticia. —Tob. 14:6-8.

Aquí no se menciona una resurrección. Los israelitas justos que queden vivos heredarán la tierra prometida y se regocijarán para siempre. Naturalmente, los pecadores "desaparecerán de la tierra". Que a estos se los ejecute y consuma, como en el Antiguo Testamento, o que se conviertan en masa para adorar al Dios verdadero, sigue siendo una pregunta sin respuesta, aunque el texto insinúe lo contrario. En ningún lugar de esta imagen aparece un tormento eterno consciente.

Sirácides (o Ben Sira)

Conocido también como Eclesiástico, dicho libro de sabiduría pretende ser la versión de una obra hebrea escrita por el abuelo de su traductor palestino. Es probable que su versión griega proceda de Egipto entre los años de 195-171 a. C. El autor está familiarizado con las costumbres helenistas, pero como a judío leal, le son repugnantes.

Su perspectiva es la del Antiguo Testamento. Los que se extravían por vino y mujeres "perecerán", "la podredumbre y los gusanos se adueñarán de ellos" (Eclo. 19:2, 3). El fin del pecador vendrá con fuego. "Una banda de malhechores es como un montón de estopa, y su fin es la llama del fuego" (Eclo. 21:9). Isaías también comparó el fin de los impíos a estopa que arde, que una vez encendida se consume rápidamente (Is. 1:31). La otra mención de "estopa" (Griego: *stippuon*) en el Antiguo Testamento repite las mismas características de su combustibilidad (Jue. 16:9). Sirácides dice que así perecerán los impíos cuando su resbaloso camino los deslice hasta "lo profundo del Abismo (*Hades*)".

Sirácides también habla del "ardor del fuego" que "devora" a los impíos y donde ellos "encuentran su destrucción" (Eclo. 36:7-10). El texto en griego contiene un "fuego de ira" y el texto siriaco dice "en enojo y en fuego". Otro pasaje alerta: "En la reunión de los pecadores arde el fuego y contra la nación rebelde se enciende la ira" (Eclo. 16:6). Los versos que siguen comparan a este destino con la destrucción de Sodoma, la exterminación de los cananeos y con cierta ocasión no identificada en que fueron destruidos 600,000 soldados andantes.

Las imágenes de fuego comienzan a cambiar su significado durante este período. En lugar del fuego del Antiguo Testamento que no puede apagarse hasta haber consumido por completo, la literatura empieza a hablar de un fuego que atormenta a sus víctimas pero que no las destruye. R. H. Charles nota señales de esta transición en un pasaje de Sirácides.

El texto hebreo de Eclesiástico 7:17 dice "la expectativa del hombre es la *descomposición*" y tiempo después una cita rabínica repite el texto como "la esperanza del hombre es el gusano" (Pirke Avot 4:4). Pero cuando Ben Sira tradujo las palabras de su abuelo al griego, incluyó un pensamiento adicional. En vez de "descomposición" o del "gusano" puso "fuego y el gusano". Aunque se nota el desvío, Ben Sira todavía no completa la transición. Su declaración concierne al hombre en lo general, no al impío en específico, y todavía aún el "fuego y el gusano" podían consumir en su totalidad (como en Is. 66:24)

en vez de atormentar para siempre. A pesar de todo, el cambio parece reflejar cierta opinión de su tiempo.

Baruc

Esta obra, que se atribuye al secretario del profeta Jeremías, se dirige a los judíos en Babilonia. Puede fecharse cerca del 150 a. C. El autor anima a los justos para que sufran con paciencia usando una figura del Antiguo Testamento. "Hijos, soporten con paciencia la ira que les ha sobrevenido de parte de Dios. Tu enemigo te ha perseguido, pero pronto verás su ruina y pondrás tu pie sobre su cuello" (Bar. 4:25).

Varios versos más adelante, Baruc describe la llegada del fin de los enemigos con los mismos términos que usaron Isaías y Jeremías y luego Juan en el Apocalipsis.

> "Desdichadas las ciudades a las que sirvieron tus hijos. desdichada la que a tus hijos recibió. Pues como se alegró de tu caída y de tu ruina se regocijó, así se afligirá por su desolación. Yo le quitaré su alborozo de ciudad bien poblada y en duelo se trocará su orgullo. Fuego vendrá sobre ella de parte del Eterno por largos días, y será morada de demonios durante mucho tiempo."
>
> Bar. 4:32-35 - Biblia Católica Online – Biblia de Jerusalén https://www.bibliacatolica.com

Jeremías prometió que "El muro ancho de Babilonia será derribado por completo, y que sus altas puertas serán quemadas a fuego; que en vano trabajarán pueblos y gentes en el fuego, y se cansarán (Jr. 51:58). Dijo que Dios destruiría el lugar de Babilonia que "para siempre ha de ser asolado" y "no se levantará del mal que yo traigo sobre ella" (Jr. 51:62, 63). Es probable que este sea el significado de las palabras de Baruc de "fuego . . . por largos días". Su declaración de que la ciudad "será morada de demonios durante mucho tiempo", por lo menos refleja las palabras de Isaías de que Babilonia (la cual sería

"como Sodoma y Gomorra, a las que trastornó Dios"), jamás sería habitada, "sino que dormirán allí las fieras del desierto"—chacales, búhos, cabras monteses y la hiena (Is. 13:19-22). Baruc utiliza el lenguaje establecido por los profetas del Antiguo Testamento. Quizá ambos pasajes pueden referirse a un juicio temporal en vez de al fin del mundo.

Judit

Aunque se disputa su fecha de origen, esta leyenda de cierta doncella heroica judía que salva a su pueblo data de entre los años del 150 al 125 a. C. Al final de la historia, Judit, la heroína, dirige a Israel en un gran cántico de victoria sobre su previo opresor. Sus palabras finales advierten:

> "¡Ay de las naciones que se enfrentan a mi raza!
> El Señor omnipotente las castigará en el día del juicio,
> pondrá fuego y gusanos en sus cuerpos
> y llorarán atormentadas para siempre"
> Jdt. 16:17 - Biblia Católica Online – Biblia de Jerusalén

Probablemente, la referencia al fuego y los gusanos vengan de Isaías 66:24, pero aquí se completa la transición que Sirácides insinuó. Donde Isaías vio cadáveres de los enemigos de Dios sin enterrar y expuestos a la horrenda destrucción del fuego y los gusanos, Judit introduce una idea completamente diferente de sufrimiento consciente eterno. Su "fuego y gusanos" no destruyen, sino que atormentan conscientemente. No son agentes externos que consumen a sus víctimas; son agonías internas dentro de la carne. Las víctimas no son destruidas, sino que lloran "atormentadas para siempre"(Jdt. 16:17).

Este lenguaje es inconfundible. Describe al infierno tradicionalista. Igual de inconfundible es su novedad en nuestra literatura. En todas las imágenes inspiradas del Antiguo Testamento—sean imágenes históricas, poéticas o proféticas—no encontramos ni una sola vez esta escena. Tampoco, hasta ahora, hemos encontrado una imagen tan clara del tormento

consciente eterno en el material apócrifo. Aquí sí la encontramos.

Primera de Macabeos

Este narrativo histórico es una de las más confiables fuentes informativas referentes a los tormentosos y azarosos años que cubren; relata la historia de los libertadores Macabeos y de sus hechos valerosos. Es probable que fue escrito cerca del año 110 a. C. por un autor que simpatizaba con el elemento jasídico dentro del judaísmo que dio origen a los esenios y a los fariseos. En cuanto a su postura sectaria, el libro no es partidista, sin adherencia a los puntos de vista distintivos de los Fariseos o Saduceos.

En primer lugar, los Macabeos no hablan claro con respecto al fin escatológico de los impíos. Cierto pasaje refleja la misma perspectiva del Antiguo Testamento que ya hemos visto, que el hombre pecador encontrará su fin sobre la tierra. (En Daniel 12:2, la revelación va más allá de este punto, como se implica en otros pasajes del Antiguo Testamento). El autor exhorta como sigue:

> "No temáis nunca las amenazas del hombre pecador, porque su gloria es estiércol y gusanos. Se engríe hoy y mañana ya no existe, porque ha vuelto al polvo de donde vino y se esfumaron sus anhelos.
>
> 1ra Macabeos 2:62. 63 - Biblia Católica Online – Biblia de Jerusalén

Segunda de Macabeos

El héroe de este libro es Judas Macabeos. Es probable que se escribió poco antes de 1ra Macabeos, donde se continúa la saga de ese libro. Este autor va más allá de cualquier literatura apócrifa que hayamos visto hasta ahora. Afirma con claridad la resurrección del cuerpo, aunque parezca limitarla sólo a los justos. En cuanto a lo que concierne a los impíos, los héroes

mártires del libro afirman la soberanía y justicia de Dios. Él castigará a los que los atormentan—de lo cual están seguros—pero, comparado con otra literatura, relatan muy pocos detalles.

Eleazar, judío al estilo de Policarpo, quien en vez de renunciar a su Dios da la bienvenida al martirio en sus 90 años, está seguro de que Dios castigará a los impíos. Desprecia la muerte con que le amenazan diciendo que "aunque pudiera escapar de las manos de los hombres, ni vivo ni muerto pudiera escapar de las manos del Dios omnipotente." (2da Mac. 6:26).

El capítulo 7 desgarra el corazón del lector con la tortura y la muerte de siete hermanos y de su madre fiel. Estos se alientan unos a otros hasta el mismo fin con la esperanza de la resurrección del cuerpo, resurrección que según amonestan a sus adversarios, los impíos no tendrán parte en ella. Repiten una y otra vez que Dios será su juez, pero sus dolorosas palabras finales se detienen en esa declaración general.

El segundo hermano desafía al rey con estas palabras: "Tú, criminal, nos quitas la vida presente; pero el Rey del mundo nos dará después una vida eterna a los que morimos por sus leyes" (2da Mac. 7:9). El cuarto hermano enfrenta a su verdugo de forma similar: ""Es preferible sucumbir a manos de hombres, teniendo la esperanza de que Dios nos resucitará de nuevo. Pero para ti no habrá resurrección para vida" (2da Mac. 7:14).

El quinto hermano presenta la advertencia: "espera un poco y sentirás su gran poder sobre ti y cómo te castigará a ti y a toda tu descendencia" (2da Mac. 7:17). El sexto dice: "Pero no pienses que tú vas a quedar sin castigo, pues te has atrevido a desafiar a Dios" (2da Mac. 7:19). El séptimo se levanta para decir ""Tú, inventor de tormentos contra los hebreos, no podrás escapar de la mano de Dios" (2da Mac. 7:31). Luego añade "Tú empero, por la justicia de Dios, experimentarás el castigo de tu orgullo" (2da Mac. 7:36). Luego dice que ora a Dios para que haga que sus verdugos reconozcan en tormentos y plagas "que Él es el único Dios" (2da Mac. 7:37).

En armonía con lo que estos mártires declararon, puede esperarse que dicho castigo suceda en la vida presente y que culmine en una muerte de la cual no existe retorno. Sus verdugos no tendrán parte en la resurrección para vida, y tal

parece que ellos no esperaban alguna otra clase de resurrección. Si albergaban alguna otra perspectiva de tormento consciente eterno para sus perseguidores, esta situación de tortura y martirio era la ocasión perfecta para expresarla. Pero no lo hacen así, aunque advierten de la venganza segura de Dios.

Sabiduría de Salomón

Se cree que fue escrito durante el primer siglo antes de Cristo. Este libro nació hablando en el lenguaje griego y respirando el aire de la filosofía griega. Algunos ven aquí una recompensa incorpórea para almas inmortales (Sab. 2:21-3:9) no presente en la Biblia, pero el lenguaje del libro podría venir de los Salmos o de los Proverbios de la Biblia. Dos pasajes ilustran este tipo de conexión.

> " . . . pero el Señor se reirá de ellos.
> Después se convertirán en infame cadáver,
> objeto de oprobio eterno entre los muertos.
> El Señor los precipitará a la tierra de cabeza, sin que puedan hablar,
> los sacudirá desde sus cimientos,
> y yacerán como el desecho sumidos en la angustia,
> y su memoria desaparecerá".
> —Sab. 4:18, 19.

> Porque la esperanza del impío es como paja llevada por el viento,
> y como la tela de araña empujada por la tormenta.
> y como el humo que el viento dispersa.
> Que pasa como el recuerdo del huésped que se queda un solo día.
> Pero los justos viven para siempre;
> y el Señor es su recompensa
> y su cuidado está en el Altísimo.
> —Sab. 5:14, 15.

Nickelsburg señala que mientras la Sabiduría de Salomón ya atribuye inmortalidad al alma del hombre justo, ni la vida ni la

inmortalidad son inherentes en el alma, son el resultado de las acciones de los justos en esta vida. Por tal razón, dice él, la Sabiduría de Salomón atribuye la inmortalidad a los justos, mientras que "los impíos traen sobre sí la muerte, la muerte en su sentido final".[2]

Otras obras Apócrifas

La Apócrifa también incluye a 1ra de Esdras (una obra histórica muy paralela a Esdras y Nehemías), a 3ra de Macabeos (obra que se presume histórica antes del período de 2da de Macabeos, considerada por lo general como menos confiable) y varios apéndices pequeños a los libros canónicos (1ra de Baruc, Epístola de Jeremías, La Oración de Manasés, y apéndices a Daniel y a Ester). Estas varían en autoridad textual y en valor religioso, y nada añaden a lo que hasta este punto hemos encontrado.

Resumen

Este cuerpo de literatura llamado la Apócrifa, que los católicos reverencian como canónicos, que la iglesia primitiva usó con frecuencia y que lamentablemente la mayoría de los protestantes ha ignorado, se halla entre la revelación divina del Antiguo Testamento y la imaginación fantasiosa de algo de la Seudoepígrafa. Respecto al destino de los impíos, esta literatura refleja abrumadoramente las enseñanzas del Antiguo Testamento. Los impíos no escaparán el juicio de Dios. Con toda certeza morirán. Los gusanos serán su fin. Pasarán como el humo o la paja, o serán quemados como rastrojo. Los justos pueden esperar una resurrección y una vida bendita con Dios, pero los impíos no tendrán parte en ella. Aún los mártires fieles, antes de expirar en sus palabras finales de admonición para sus asesinos nada dicen diferente a esto.

---

[2] George W. El Nickelsburg, Jr., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, pp. 88, 179.

Judit contiene la única declaración explícita referente a un sufrimiento consciente eterno. La versión griega de Sirácides (Eclesiástico) cambia el hebreo de un pasaje para reflejar la misma perspectiva de Judit. Esta expectativa está claramente presente pero no es general. Por otro lado, la destrucción total e irreversible de los impíos la habían anticipado ya algunos fieles judíos con claridad, tan temprano como para el primer siglo antes de Cristo. Volveremos a encontrar ambos puntos de vista en la Seudoepígrafa y en los Documentos del Mar Muerto.

10
La Seudoepígrafa y la Condenación del Pecador

Aunque los libros que conocemos como "Seudoepígrafa" se encuentran bastante fuera del canon de las Escrituras, éstos gozan hoy día entre los eruditos bíblicos de cierta popularidad nunca antes sobrepasada. Algunos escritores han exagerado su valor, como si éstos fueran la inagotable fuente de la doctrina y escatología del Nuevo Testamento. Sin embargo, una evaluación modesta de dicho surtido de escritos, empezando cerca del 200 a. C. hasta el 100 d. C., reconoce la gran contribución que hacen proveyendo una perspectiva histórica para los estudios del Nuevo Testamento.

La gente del período intertestamentario judaico eran paisanos vivientes y pensantes que de vez en cuando diferían acaloradamente con otros en lo que se refiere a asuntos de teología. No siempre se ha reconocido este razonable hecho, entre los escritos populares, respecto al período. Hoy día, los eruditos enfatizan esta diversidad mucho más que en el pasado, y obras recientes corrigen el mal entendimiento común que asume que la "creencia judía" fue uniforme, consistente y hasta sencilla.

En lo particular, la situación se ha tornado confusa en lo que corresponde al asunto del castigo final. Los autores tradicionalistas con frecuencia han dejado la impresión de que la literatura apocalíptica está llena de referencias a un tormento eterno consciente. Que esta doctrina, solo llevó la enseñanza del Antiguo Testamento a un lugar más adelantado y más apropiado en forma natural, y que la enseñanza del Antiguo Testamento debía ser interpretada de acuerdo con la "visión judaica" la cual se asumía haber sido sostenida en forma popular y abundante.[1]

[1] El cuidadoso y conservador autor reformado, Harry Buis, es un buen ejemplo moderno de esto. En su obra *The Doctrine of Eternal Punishment*,

Dado que la literatura es bastante desconocida para el laico, la confusión que se publica pasa por desapercibida y se multiplica mediante su repetición. Un escritor afirma que el "libro de Enoc es el mayor repositorio de enseñanza" respecto al castigo final.[2] Otro dice que 2da de Baruc rinde "la descripción más desarrollada" de dichos asuntos.[3] Hasta los mejores artículos que tratan con la creencia intertestamentaria respecto a la condenación de los pecadores, en ocasiones tienden a simplificar demasiado, coloreando su interpretación de los pasajes difíciles[4] con el subconsciente de sus propios autores y con sus prejuicios (inevitables en la práctica). Una buena regla en cualquier tiempo es la de leer con ojo crítico, pesando las afirmaciones del autor contra el apoyo que le rinde su lector. Tal consejo en este lugar es muy pertinente.

La extensa obra de Strack y Billerbeck toma consideración de la amplia gama de creencias entre los Testamentos y durante el primer siglo después de Cristo. Dicha obra no está disponible para lectores de habla inglesa (o hispana) por lo que muchos autores no han tenido el beneficio de su lectura.[5] La monografía reciente de G. W. E. Nickelsburg*, Resurrection,*

Buis señala el carácter extravagante de cierto material intertestamentario, pero implica que, en los tiempos de Jesús, el tormento eterno era el punto de vista judaico común sobre el castigo final (pp. 16-22).

[2] A. Bisset, "Eternal Fire*", Dictionary of Christ and the Gospels*, 1:537.

[3] S. H. Hooke, "Life after Death: The Extra-Canonical Literature*", Expository Times*, Junio 1965, p. 274.

[4] Uno de los artículos más detallados y útiles encontrados en este estudio fue el de J. Terence Forestell, "Christian Revelation and the Resurrection of the Wicked", *Catholic Biblical Quarterly* 19, núm. 2 (Abril 1957): 165-189. La obra presenta un excelente resumen de la literatura intertestamentaria bajo el tema de su título. Con todo, una lectura minuciosa de sus fuentes sugiere, aún aquí, varias simplificaciones excesivas. Solo aquel que haya tratado de analizar y categorizar el pensamiento seudoepígrafo, puede simpatizar con propiedad (y hasta temblar un poco) al presentar dicha crítica.

[5] Hermann L. Strack and Paul Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. El volumen 2 contiene un corto paréntesis sobre el Seol, la Gehena y el Jardín del Edén.

Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism, resulta muy útil en este aspecto.[6]

Este capítulo evitará declaraciones audaces y generalizaciones extraordinarias. Solo exploraremos una muestra representativa de la literatura seudoepígrafa respecto al tema del castigo final durante el período del 200 a. C. hasta el 100 d. C.[7] Dado que nuestro único propósito es el de ilustrar la diversidad de opiniones que se encuentran entre los escritores judíos apocalípticos del período, pasaremos por alto los pequeños detalles, cosas como el autor, lugar de origen o escuelas de pensamiento representadas en la lectura.[8] Más bien resumiremos los datos en forma inductiva, libro a libro, comenzando con los que enseñan una extinción final de los impíos y moviéndonos a través de la gama de los que enseñan tormento eterno consciente. En cada caso comenzaremos con los libros que se asumen ser más antiguos y proseguiremos hacia las primeras décadas cristianas que también vieron nacer los escritos del Nuevo Testamento. Luego preguntaremos si la Seudoepígrafa justifica la presuposición de que existía un "punto de vista judío" uniforme respecto al tema, o si debemos leer la evidencia del Nuevo Testamento solo sobre sus propios términos y entenderla sobre la base de exégesis bíblica ordinaria.

Los Impíos Desaparecerán por Completo

[6] George W. E. Nickelsburg, Jr., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism.*

[7] El campo de la Seudoepígrafa es amplio y sigue creciendo. En este estudio exploraremos aquellas obras que se incluyen en la edición de R. H. Charles de la obra *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Vol. 2, de la cual tomamos todas las citas que aquí se usan.

[8] Como material introductorio hemos confiado en la obra de James H. Charlesworth*, The Pseudepigrapha and Modern Research*, junto con los artículos contenidos *en The Interpreter´s Dictionary of the Bible*.

Los Oráculos Sibilinos

Esta es una obra compuesta de varios escritos con fecha incierta. Se piensa que los libros del 3 al 5 provienen de un autor judío probablemente del segundo siglo a. C. Algunas otras porciones parecen ser más recientes en su origen y están polvoreadas con interpolaciones cristianas.

Su núcleo judío dice que los impíos serán destruidos por completo. El autor advierte a "Babilonia" que "desde lo alto vendrá a ti . . . . la eterna perdición. Y luego serás como eras antes como si nunca hubieses nacido" (Líneas 307-310). Creta también enfrenta el "azote y la aterradora destrucción eterna", cuando sea "envuelta en humo y fuego que nunca te dejará, pero tú arderás" (Líneas 504-507). Dios "quemará con fuego la raza de hombres rebeldes" (Línea 761).

Tal parece que esto toma lugar en una poderosa conflagración que destruirá a toda la tierra junto con todos sus pecadores. El cuarto libro relata cómo Dios llevará esto a cabo.

> Y quemará toda la tierra, y consumirá toda la raza de los hombres, y . . . quedará un polvo carbonoso. Pero cuando al fin todo se reduzca a polvo y cenizas y Dios extinga el fuego gigante así como lo encendió, entonces Dios Mismo dará forma otra vez a los huesos y a las cenizas de los hombres, y levantará a los mortales otra vez como antes eran. Entonces vendrá el juicio donde Dios Mismo dictará su sentencia, juzgando otra vez al mundo. Y a todos los que hayan pecado con obras de impiedad otra vez los cubrirá una pila de tierra, el tenebroso Tártaro (abismo) y las negras cavidades del infierno. Pero todos los que son justos volverán a vivir sobre la tierra cuando Dios dé aliento, vida y gracia a ellos, los justos. —Sib. Or. 4:76-90.

Esta conflagración reaparece en el quinto libro, donde envuelve una "batalla de las estrellas" que resulta en una "nueva creación" (Sib. Or. 5:207-213). Dios "destruirá por completo" a Sus enemigos "de modo que los cuerpos muertos que queden sobre la tierra serán más numerosos que la arena" (Sib. Or. 5:298-305).

Fragmentos de una Obra Sadoquita

Otto Betz, notando la afinidad del fragmento con ciertos Manuscritos del Mar Muerto,[9] sugiere una fecha de origen del 68 al 63 a. C. Aquí, los impíos comparecen delante del "poder, grandeza y gran furia" de Dios "con llamas de fuego . . . de manera que no quede remanente ni quien pueda escapar de ellas" (2:4, 5). Esperan "la destrucción" (9:12, 13) cuando "sean cortados de en medio de la congregación" (9:49).

Manuscritos del Mar Muerto[10]

Muy pocos descubrimientos en la arqueología bíblica han capturado tanto la atención pública como los documentos popularmente conocidos como los Manuscritos del Mar Muerto. En 1947, periódicos alrededor de todo el mundo proclamaron el descubrimiento de la biblioteca y sede de una antigua comunidad judía asceta cerca de Qumrán, al noroeste del Mar Muerto. Los sensacionalistas explotaron la curiosidad que por cierto tiempo acompañó al descubrimiento, pero un sobrio interés se impuso sobre todo esto. Hoy día, casi tres cuartos de siglo después, continúa la labor de descifrar, traducir y analizar lenta, pero a paso constante los Manuscritos; la cuidadosa obra de especialistas en un nuevo campo de estudios bíblicos.

La evidencia muestra que la secta de Qumrán fue organizada por uno que se llamó a sí mismo El Maestro de Justicia, y operó durante casi dos siglos antes que los Romanos

---

[9] Charles incluye este fragmento entre la Seudoepígrafa, pero Charlesworth no lo hace así. Betz incluyó el artículo de este libro en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*.

[10] Los Manuscritos del Mar Muerto (o Rollos de Qumrán) no encajan propiamente en la categoría de "Seudoepígrafa", pero los incluimos aquí por su obvia coincidencia con otra literatura y su influencia conspicua sobre el tema a la mano. Este resumen histórico ha sido parafraseado de la obra de F. F. Bruce, "A Reappraisal of Jewish Apocalyptic Literature*", Review and Expositor*, 72, núm. 3 (Verano 1975) 307-310.

invadieran la Palestina desde el 66 al 73 d. C. Estos judíos piadosos repudiaron el sacerdocio asmoneo de Jerusalén y denunciaron su corrupto calendario litúrgico. Ante sus propios ojos eran el remanente justo pensando que Dios los usaría para ejecutar Su juicio en el Fin que presto se acercaba. Hasta entonces, perfeccionarían con discreción su propia santidad ofreciendo una adoración pura y tolerando con mansedumbre cualquier sufrimiento que el establecimiento impío pudiera arrojarles en su camino.

Estos "pactantes" leían su Antiguo Testamento a la luz de su propio movimiento. De acuerdo con El Maestro de Justica, el "Asirio" de Isaías, el "Caldeo" de Habacuc y el "rey del Norte" de Daniel eran referencias a los Romanos ("Kittim"). En el pasado Dios usó a estos paganos para castigar los sacerdotes impíos de Israel, pero también a ellos Dios pronto los castigaría. Los adoradores de Qumrán se convertirían en la guerrilla de Dios en una guerra contra "los hijos de las tinieblas". Esta guerra incluiría siete batallas, y la última sería ganada por intervención directa de Miguel, el arcángel. Dicha victoria introduciría el reino de los santos de Dios y el fin del viejo mundo. El nuevo pacto y la nueva era se convertirían en realidad.

Testimonio de Josefo. Los escritores del castigo final citan con frecuencia la descripción que Josefo da de la creencia de los esenios respecto a las almas. De acuerdo con su larga discusión dada en la *Guerra de los Judíos* (2. 8, 11), los esenios sostenían el punto de vista común de Platón respecto a almas inmortales atrapadas durante su vida en cuerpos mortales pero libradas en la muerte a su esfera natural. De acuerdo con el relato de Josefo respecto a lo que los esenios creían, las almas de los impíos serían al fin juzgadas y entrarían en tormento eterno. Josefo identificó esta doctrina con la filosofía griega, llamándola una "carnada" no fácil de resistir por los que una vez "gustaron de su sabiduría".

Esta evaluación debe ser ahora cuestionada con seriedad, si es que los sectarios de Qumrán fueron en verdad esenios, como se piensa por lo regular. Los Manuscritos del Mar

Muerto "hablan con claridad" de "aniquilación para el impío"[11] según veremos al momento. Los Manuscritos del Mar Muerto, titulados en una importante versión inglesa como "Los Escritos Esenios de Qumrán"[12], se manifiestan con firmeza a favor de una extinción total de los pecadores.

Testimonio de los Rollos. Según el Documento de Damasco (CD 1. 11, 12), Dios envió al Maestro de Justicia "para dejarle saber a las últimas generaciones lo que le haría a la última generación, a la congregación de los traidores". El documento continúa con una larga descripción del fin de los pecadores, comparándolo con lo que sucedió a los antediluvianos que perecieron en el Diluvio y lo que sucedió a los Israelitas infieles que sucumbieron en el desierto. El juicio de Dios sobre los pecadores no deja "remanente ni sobreviviente de ellos" (CD 2. 6, 7). Serán "como si nunca hubiesen sido" (CD 2. 20). Los impíos terminarán en la terrible fosa de fuego y tinieblas. El Rollo de la Regla (Manual de Disciplina) relata este horror en una maldición formal contra los "hombres de la porción de Belial".

> ¡Se maldito en todas las obras de tu culpable impiedad!
> ¡Quiera Dios hacerte objeto de espanto por mano de los Vengadores de la venganza!
> ¡Arroje Él exterminación sobre ti por mano de todos los verdugos del castigo!
> ¡Maldito seas, sin misericordia, de acuerdo a las tinieblas de tus obras!
> ¡Sé maldito en la noche del fuego eterno!
> —1QS 2. 4-8.

---

[11] F. F. Bruce, "Paul on Immortality*", Scottish Journal of Theology* 24, núm. 4 (Noviembre 1971): 459-460. La cita también aparece en F. F. Bruce*, Paul, Apostle of the Heart Set Free*, p. 303.

G. W. E. Nickelsburg concluye que los esenios tenían una "creencia o algo semejante en la inmortalidad del alma, pero no en una resurrección" - Nickelsburg*, Resurrection, Immortality, and Eternal Life*, p. 169.

[12] Este es el título de una traducción en inglés de los manuscritos de mucha importancia, de la cual se han tomado todas las citas que aquí se encuentran. André Dupont-Sommer. Ed*., The Essene Writings from Qumran*.

Tal será la suerte de todos los que siguen al espíritu de perversidad en vez de al Espíritu de Verdad.

> Y en cuanto a la Visitación de todos los que andan en este (espíritu), será una abundancia de golpes administrados por todos los ángeles de destrucción
> en la fosa eterna por la furiosa ira del Dios de venganza,
> de terror que no acaba y vergüenza sin fin,
> y de la desgracia de destrucción por el fuego de las regiones de las tinieblas.
> Y por todos los tiempos de era en era
> quedarán en la más triste desilusión y la más amarga desdicha,
> en calamidades de oscuridad hasta que sean destruidos
> y ninguno de ellos sobreviviendo ni escapándose.
> —1QS 4. 11-14.

Algunos malhechores serán destruidos en la Guerra escatológica entre los Hijos de Luz y los Hijos de la Tinieblas. No se les da esperanza de alguna clase de resurrección. El Rollo de la Guerra instruía a los hombres de Qumrán en cuanto a esta "destrucción final para todos los de la porción de Belial". La impiedad sería "aplastada sin remanente y sin sobreviviente para [todos][*] los [hijos] de las tinieblas" (1QM 1. 5-7). Los soldados de Qumrán tenían que inscribir ciertas trompetas de guerra con una inscripción que dijera: "Dios abrumará a todos los hijos de las tinieblas: No retirará Su Ira hasta haberlos destruido" (1 QM 3. 9). Dios extinguirá al enemigo una vez haya exterminado a Faraón. Los justos conquistados vendrán a ser los heroicos conquistadores de esta gran batalla final. Esta será su hora de resplandor—"pasarán como flameante antorcha en la paja, devorando al impío y no volviéndose hasta que se logre la destrucción del culpable" (1QM 11. 9-11).

Los comentarios del Qumrán respecto a libros bíblicos establecen el mismo punto. La explicación (*pesher*) del Salmo 37

[*] Los corchetes "[ ]" encierran palabras incompletas o ausentes en el documento original.

promete que "todos los que se rebelan para no convertirse de su iniquidad serán cortados" (4Qp Sal. 37. 1. 3, 4). "Serán exterminados y sobre la tierra no se hallará ningún hombre [impío]". Los príncipes impíos que oprimen al pueblo de Dios "perecerán como el humo que se [desvanece] frente al [viento]. El comentario en Habacuc dice cómo Dios pondrá fin al Sacerdote Impío. "Le hará comparecer en juicio, y . . . lo declarará culpable y lo juzgará con fuego de azufre" (1Qp Hab. 10. 3-5).

Al igual que el Salterio del Antiguo Testamento, el Rollo de los Himnos de la comunidad Qumrán celebra los terrores que aguardan a los enemigos pecaminosos. El juicio viene para algunos por las manos de los Hijos de Luz (los guerreros de Qumrán). Luego,

> La Espada de Dios se apresurará,
> y todos sus hijos de [verdad] se levantarán para [destruir] la maldad
> y todos los hijos de la transgresión dejarán de ser.
> Y . . . los [hollarán] hasta la destrucción sin dejar [remanente]*.
> —1QH 6. 29, 30, 32.

El resto probará los terrores especiales de Dios al fin del mundo. Otro himno presenta una imagen viva de esa escena, anticipo del tiempo cuando la tierra temblará, los montes caerán y serán disueltos, y el calor de la ira de Dios convertirá los mismos fundamentos de la tierra en un río infernal de ruina derretida.

> Y las ataduras de la muerte apretaron sin dejar escape,
> y los torrentes de Belial se desbordaron sobre todas las orillas altas
> Como un fuego consumiendo todas sus playas,
> destruyendo desde sus canales todo árbol verde y seco
> y azotando con torbellinos de flamas
> hasta que desapareció todo lo que allí bebía.
> Devora todos los fundamentos del campo
> y las bases del continente;

los fundamentos de los montes caen presa del fuego
y las raíces del pedernal se convierten en torrentes de brea . . . .
Y los fundamentos eternos se tambalean y tiemblan
y las huestes del Valiente del cielo
despliegan su azote en el mundo;
y no terminará hasta su completa destrucción
que será final, sin nada que le asemeje.
—1QH 3. 28-31. 35, 36.

Los Salmos de Salomón

De acuerdo a una opinión común pero no unánime, los Salmos de Salomón provienen de judíos jasídicos precristianos descendientes de aquellos píos "pactantes" que concibieron el retoño de ambos grupos; los fariseos del judaísmo convencional y los esenios ascéticos de Qumrán. Es muy probable que este documento proceda de la mitad del primer siglo a. C.

Como el libro del Antiguo Testamento que su nombre sugiere, estos salmos anticipan un tiempo cuando los impíos se habrán desvanecido de la tierra y nunca jamás podrán ser hallados. Dios "derribará a los soberbios a destrucción eterna en deshonra" (Sal. Salomón 2:35). "recompensará a los pecadores para siempre, de acuerdo a sus obras" (Sal. Salomón 2:38), lo cual se explica más adelante como su extinción. El pecador,

> cae y jamás se levanta. La destrucción del pecador es para siempre, y no será recordado, cuando el justo sea visitado. Esta es la porción de los pecadores para siempre. Pero los que temen al Señor se levantarán para vida eterna, y su vida será en la luz del Señor, y jamás vendrá su fin. — Sal. Salomón 3:11-16.

Otro pasaje dice que la lengua calumniosa perecerá en fuego ardiente (Sal. Salomón 12:5). Israel puede esperar la salvación de Dios para siempre, pero los pecadores "perecerán juntos en la presencia del Señor" (Sal. Salomón 12:7). Cuando "la vida de los justos sea para siempre", los pecadores "serán llevados a su destrucción, y jamás se encontrará su memoria"

(Sal. Salomón 13:9, 10). Su "herencia . . . es la destrucción y las tinieblas, y sus iniquidades les perseguirán hasta el profundo Seol" (Sal. Salomón 15:11).

Los pecadores "perecerán para siempre en el día del juicio del Señor, cuando Dios visite la tierra con Su juicio" (Sal. Salomón 15:12). Unas cuantas líneas más adelante el autor se repite a sí mismo para enfatizar que: "los pecadores perecerán para siempre" (Sal. Salomón 15:15).

4ta de Ezra (Cuarta de Esdras)

Durante los primeros siglos cristianos circularon numerosos escritos bajo el nombre de Esdras. Charlesworth llama a esta obra "una de las más brillantes y originales de todas las composiciones apócrifas". Por lo general, los eruditos reconocen en ella un núcleo judío en los capítulos 3-14, el cual creen haber sido formado en hebreo o arameo en Palestina durante las últimas décadas del siglo primero después de Cristo. Se piensa que luego se le añadieron dos composiciones cristianas escritas en griego, nombradas a veces como 5ta de Esdras (capítulos 1-2) y 6ta de Esdras (capítulos 15-16).

Al igual que muchas otras obras del período, 4ta de Esdras presenta a los impíos sufriendo inmediatamente después de su muerte y antes del juicio final. Aquí ese sufrimiento consiste en primer lugar, en remordimiento por el pasado y temor por el futuro, el cual está descrito bajo siete encabezamientos (4ta Esd. 7:78-87). Antes del fin del mundo se presentará una serie de calamidades de carácter mesiánico. Los pecadores que sobrevivan serán convertidos, y toda persona viviente se sujetará a la verdad (4ta Esd. 6:25-28).

El Mesías reinará en gozo sobre Su pueblo 400 años en la tierra, luego Él, junto con sus súbditos, morirá. El silencio de antes de la creación rodeará la tierra por siete días. Entonces comenzará la nueva era, y el viejo orden habrá desaparecido para siempre (4ta Esd. 7:26-31). La tierra entregará a todos sus muertos, y el Altísimo establecerá su trono de juicio.

> Y luego aparecerá la fosa del tormento, y opuesta a esta un lugar de refrigerio; el horno de la Gehena será manifestado, y justo al frente estará el Paraíso del deleite. —4ta Esd. 7:32, 33, 36.

Cuando Esdras expresa su dolor sobre cuán pocos son salvos al final, Dios los compara a Sus joyas. Dice que se regocija sobre los pocos. Y sigue diciendo:

> Y no me apenaré por las multitudes de los que perecen; porque ahora ellos son los que se hacen vapor, contados como humareda, se parecen a la flama: ¡Son encendidos, quemados con fuego, son extinguidos! —4ta Esd. 7:61.

El Destino de los Impíos Presentado Ambiguamente

La Asunción de Moisés

No puede determinarse la fecha de esta obra. Se calcula su origen entre el siglo segundo a. C. hasta el primer siglo d. C. Un pasaje en particular habla del destino de los impíos, y es ambiguo.

> Porque el Altísimo se levantará, el Dios Eterno sólo,
> Y aparecerá para castigar a los gentiles . . .
> Y mirarás desde lo alto y verás a tus enemigos en la Ge(hena)
> Y los reconocerás y te regocijarás
> Y darás gracias y confesarás a tu Creador.
> —Asmp. M. 10:7, 10.

Charles reconoce en una nota al pie de página, que para la frase “en la Ge(hena)” su texto lleva la palabra *terram* que viene del griego *ge* (o “tierra”). Pero que en vez de presentar a los salvos como viendo a sus enemigos “sobre la tierra”, Charles

convierte a *ge* en una abreviatura de *Ge(hena)* enmendando así el texto para que se ajuste a un punto de vista que goza de gran apoyo documental en otros lugares de la literatura. No obstante, "Gehena" sigue siendo algo ambiguo porque puede entenderse como consumiendo por completo al pecador o manteniéndolo vivo en tormentos.

Testamentos de los Doce Patriarcas

Se han descubierto fragmentos de estos Testamentos entre los Manuscritos del Mar Muerto y también en la genizá de la sinagoga (almacén de los rollos descartados) del Cairo, Egipto. Charlesworth dice que el material existía en forma identificable desde el año 100 a. C. y que se basaba en obras de hasta mayor antigüedad. Los manuscritos presentes probablemente incluyen varias inclusiones cristianas y cambios más recientes.

El lenguaje de los Testamentos también puede tener más de una interpretación. Rubén advierte a las mujeres que eviten los "engaños" de los adornos de la cabeza y faciales "porque toda mujer que usa estos engaños está reservada para el castigo eterno" (Test. Rubén 5:5). Leví contempla "fuego, nieve y hielo preparados para el día de juicio", cuando Dios dará "retribución por venganza sobre los hombres" (Test. Leví 3:2). Los que bendigan a Dios serán bendecidos, pero los que le maldicen "perecerán" (Test. Leví 5:6).

A menos que los hombres cesen de mentir y de airarse, "perecerán" (Test. Dan 2:1) cuando venga el Mesías a "ejecutar una venganza eterna" sobre los enemigos de Israel (Test. Dan 5:10). Aparte de un estado de sufrimiento intermedio después de la muerte (Test. Aser 6:5), se advierte al lector para que escape de un sufrimiento semejante al que cayó sobre "Sodoma, que pecó . . . y pereció para siempre" (Test. Aser 7:1). El contexto aplica esta declaración a la Dispersión—el pueblo no se encuentra en su patria, ¡pero siguen viviendo y sufriendo en algún otro lugar!

Benjamín cierra el libro con lenguaje tomado prestado de Daniel. "Entonces nosotros también nos levantaremos, cada uno

sobre nuestra tribu, adorando al Rey del cielo . . . . Luego también se levantarán los hombres algunos para gloria y otros para vergüenza" (Test. Benjamín 10:7, 8).

El castigo y la venganza eterna pueden significar que los impíos perecen para siempre, para nunca más volver. Pero puede también significar tormento eterno consciente. Es probable que la vergüenza a la que se levantan algunos signifique sufrimiento eterno, aunque ni Daniel (Dn. 12:2) ni Isaías (Is. 66:24) presentan tal concepto en los precedentes canónicos a este lenguaje. Es posible que el libro seguirá siendo motivo de desacuerdo, y ambos lados del debate lo reclamarán como apoyo para su argumento.

La Vida de Adán y Eva

Esta versión ampliada de Génesis 1-4 aparece en una lengua semítica, de un escritor judío del primer siglo antes de Cristo. También es ambigua su referencia a la condenación final de los impíos.

> "Dios levantará para Sí un pueblo fiel al que salvará para la eternidad, y serán castigados los impíos por Dios su Rey, hombres que se rehúsan a amar Su ley . . . . Por tanto, el Señor rechazará al impío, y el justo brillará como el sol, a los ojos de Dios"—29:7-9.

Enseñanza Inconsistente Respecto al Fin de los Impíos

El Libro de Jubileos

Este libro del siglo segundo a. C. cuenta la historia bíblica de la creación hasta el Éxodo en la forma de comentario judaico conocida como midrash. Sus palabras introductorias lo identifican como "la historia de la división de los días de la ley y

del testimonio, de los eventos de los años, de sus semanas de años, de sus jubileos a lo largo de todos los años del mundo, según lo habló el Señor a Moisés en el Monte Sinaí cuando subió a recibir las tablas de la ley y los mandamientos" (LJ., prefacio). Por lo general se lo ha considerado como uno de los libros de más importancia en la Seudoepígrafa. Porciones del libro aparecen entre los Manuscritos del Mar Muerto; lo más probable es que representan corrientes del judaísmo similares a la de los esenios. Es probable que su lenguaje original fuera el hebreo, aunque su versión existente se encuentra sólo en manuscritos etíopes. Su mensaje respecto al destino de los impíos es casi todo el mismo que encontramos a través del Antiguo Testamento.

Una y otra vez, Jubileos enfatiza que los impíos serán destruidos por completo y que serán eliminados de la tierra. Aparte de un solo pasaje que habremos de señalar, esta es la temática exclusiva respecto a los impíos, y aún en ella puede interpretarse el lenguaje de esa manera. Abraham advierte a Isaac contra seguir el camino de los pecadores no sea que "peques con pecado de muerte delante del Dios Altísimo". Entonces, Abraham le dice a Isaac, Dios "esconderá su faz de ti", "y te entregará en manos de la transgresión, y te extirpará de la tierra, y también a tu simiente debajo del cielo, y tu nombre y tu simiente perecerán de toda la tierra" (LJ. 21:22).

Luego, Abraham habla a Jacob del fin de los idólatras,

> "No habrá esperanza para ellos en la tierra de los vivientes;
> Y no habrá recuerdo de ellos sobre la tierra;
> Porque descenderán al Seol,
> Y al lugar de la condenación ellos irán,
> Como fueron quitados de la tierra los hijos de Sodoma
> Así serán quitados todos los que adoran ídolos".
> —LJ. 22:22.

Cuando Esaú desea la bendición paternal, Isaac le dice al contrario que "pecará un pecado completo de muerte, y tu simiente será extirpada de debajo del cielo" (LJ. 26:34). Isaac bendice a Leví con la promesa de que su comida "no faltará por

todos los siglos" en tanto que los que le odian serán "extirpados y perecerán" (LJ. 31:16, 17). Cualquiera que aflija y maldiga a Judá "será extirpado y destruido de sobre la tierra y maldecido" (LJ. 31:20).

De particular abominación es el pecado de incesto. Para esta abominación "Jamás habrá expiación que pueda expiar por el hombre". Tal hombre ha de ser "puesto a muerte y exterminado, apedreado con piedras, y extirpado de en medio del pueblo de nuestro Dios. Porque no habrá hombre en Israel que haga esto y permanezca vivo un solo día sobre la tierra, porque es abominable e inmundo" (LJ. 33:13, 14). Este pecado imperdonable jamás tiene expiación ¡porque es preciso que tal hombre sea ejecutado de inmediato antes de la puesta del sol!

Mientras que tales pasajes hablan de una destrucción total, no es claro si su sentencia sigue después de un juicio final o si ha de ejecutarse en tu totalidad durante el tiempo y la historia. Otros pocos textos parecen referirse claramente a un juicio escatológico en el Fin.

Dios bendice a Jacob con las palabras: "Daré a tu simiente toda la tierra que está bajo el cielo, y juzgarán a todas las naciones de acuerdo a su voluntad, y luego recibirán posesión de toda la tierra y la heredarán para siempre" (LJ. 32:19). Esta imagen puede tomarse prestada de numerosos pasajes del Antiguo Testamento que presentan una escena similar. Los impíos serán "juzgados" (aquí por mano de Israel)—para nunca más ser mencionados—y los justos heredan la tierra.

El Libro de Jubileos describe en específico en cierto pasaje un reino mesiánico terrenal, al fin del cual viene el juicio. Los *espíritus* de los justos se levantarán en gozo eterno, pero sus cuerpos descansan en la tierra. Este texto dice que los impíos son juzgados, pero nos deja en la oscuridad en cuanto a su destino final.

> Y [los justos] serán integrados y vivirán todos sus días en paz y gozo, y no habrá Satanás [o "satán"—acusador] ni algún otro destructor; porque todos sus días serán días de bendición y sanidad . . . . Y los justos mirarán y estarán agradecidos, y se regocijarán con gozo para siempre jamás, y verán todos sus

> juicios y todas sus maldiciones [venir] sobre sus enemigos. Y sus huesos descansarán en la tierra, y sus espíritus tendrán gran gozo, y conocerán que es el Señor el que ejecuta juicio, y muestra misericordia a cientos y miles y a todos los que le aman. —LJ. 23:29-31.

Como los filisteos maltrataron a Isaac, otro pasaje los maldice en vista a un día de juicio final.

> Y no les será dejado remanente, ni alguno que sea salvo en el día de la ira del juicio; porque la destrucción y la extirpación y la expulsión de la tierra está (reservada) para toda la simiente de los filisteos, y no quedará ni nombre ni simiente para estos caftoreos sobre la tierra . . . . Y ni nombre ni simiente le será dejada sobre toda la tierra; porque partirá para condenación eterna. Y así está escrito y grabado respecto a él en las tablas del cielo, para hacerle así en el día del juicio a fin de que sea extirpado de la tierra. — LJ. 24:30, 32, 33.

"Maldición eterna" es su suerte en "el día de la ira del juicio". En específico, este pasaje describe a ese destino como uno de ser expulsado y extirpado de la tierra, destrucción que no deja remanente, simiente ni nombre para siempre.

Existe un pasaje en Libro de los Jubileos que con facilidad pudiera sugerir la idea de un tormento eterno consciente, aunque su contexto no parece requerir ese significado. En este, Isaac le advierte a Jacob y a Esaú del castigo que vendrá sobre cualquiera de ellos que ataque a su hermano después de la muerte de Isaac. El castigo comenzará en la vida presente. "Todo el que inventa el mal contra su hermano caerá en sus manos, y será extirpado de la tierra de los vivientes, y su simiente será destruida debajo de los cielos". Pero esto no es todo, la advertencia sigue diciendo:

> "Pero en el día de la turbulencia, de la abominación, de la indignación e ira, con fuego flameante que devora como cuando Él quemó a Sodoma, de la misma manera quemará sus tierras y su ciudad y todo cuanto le pertenece, y será borrado del libro de la disciplina de los hijos de los hombres, y no será inscrito en el libro de la vida, sino en el que está apuntado para

> la destrucción. Y partirá a la abominación eterna, de modo que su condenación pueda siempre renovarse en odio y abominación, en ira y en tormento, en indignación, en plagas y enfermedades para siempre". — LJ. 36:9-11.

Estas últimas palabras suenan bastante como el tormento eterno consciente de la visión tradicional del infierno que ya vimos con claridad en Judith. Sin embargo, tenemos dos consideraciones que se oponen a dicha interpretación en este pasaje. Primero, si este fuera el significado que le adjudica el autor, es el único lugar en todo el libro donde lo revela. Además, parecería como contradictorio a lo que afirma respecto al tema en forma consistente en todo otro lugar. Segundo, el mismo contexto sugiere su punto de vista más usual de la destrucción de los impíos. También, el "día de la turbulencia, condenación e ira" es también el día de la "abominación". Lo describe como un día de venganza "con fuego flameante que devora como cuando Él quemó a Sodoma, de la misma manera quemará sus tierras". El pecador "no será inscrito en el libro de la vida (es decir, no aparece en la lista de los vivos), sino "que está apuntado para la destrucción". Ha partido hacia la "abominación eterna"—esto es, ha sido cortado para siempre. Su condenación se "renueva" constantemente; no pudiendo extinguirse en esta vida se extiende hasta la Era por Venir. Hoy tenemos plagas y enfermedades; entonces, habrá ira, abominación, indignación y tormento. No queremos torcer las palabras del autor para ajustarlas a un punto de vista particular. La literatura documenta en forma amplia ambas expectativas. Solo llamamos la atención a estos detalles para tener una consideración imparcial.

Pero ¿y qué del "tormento" que aparece en este pasaje? ¿Acaso esa palabra no requiere un dolor consciente eterno? El autor de los Jubileos derrama un poco de luz sobre esa cuestión en otro lugar donde relata cómo Simeón y Leví vengaron la violación de su hermana Dina por Siquem.

> Y Simeón y Leví vinieron de forma inesperada y ejecutaron juicio contra Siquem en todos los hombres de Siquem, y

> mataron a todos los hombres . . . y no dejaron allí uno vivo; los exterminaron a todos en tormentos porque habían deshonrado a su hermana Dina . . . . Y el Señor los entregó en las manos de los hijos de Jacob para que los exterminasen con la espada y ejecutaran juicio sobre ellos . . . . Mirad como los siquemitas y sus hijos pagaron: cómo fueron entregados en las manos de dos de los hijos de Jacob, y como los exterminaron *bajo torturas*. —LJ. 30:4-6, 17.

La suerte de los hijos de Siquem es clara. Simeón y Leví los exterminaron "ejecutaron juicio" sobre ellos y los "exterminaron con la espada". Lo que resulta interesante es que el autor de Jubileos describe este acontecimiento diciendo que "los exterminaron a todos *en tormentos*" y más adelante que los "exterminaron *bajo torturas*". El castigo incluía tormentos y torturas, pero su fin era la exterminación. ¿Acaso no estamos viendo la misma escena en los pasajes ambiguos que acabamos de citar? Si esto es así, Jubileos ofrece una visión simple y consistente del fin de los impíos—exterminación final para siempre. De no permitirse esta interpretación, los Jubileos ofrecen una imagen mixta e inconsistente que, en varias ocasiones espera que los pecadores sean finalmente exterminados, aunque un pasaje amenace con tormento eterno consciente.

Primera de Enoc (Etíope)

Llamado con frecuencia el Enoc Etíope para distinguirlo de 2da de Enoc (Eslavo) y 3ra de Enoc (Hebraico), este libro existe en su totalidad sólo en Etíope, preservado debido a su estatus en la Iglesia Etíope. De acuerdo a F. F. Bruce, dicho texto se basa en una versión griega que dice, que es posible que la mayoría de esta obra venga del siglo segundo antes de Cristo.[13]

Enoc está dividido en cinco secciones mayores, cuatro de las cuales son citadas en los Manuscritos del Mar Muerto. El libro ha dejado una profunda impresión en algunos autores de

[13] Bruce, "Jewish Apocalyptic Literature", pp. 310-312.

su tiempo y en otros después. Parece ser aludido o citado en la Seudoepígrafa en los libros de Jubileos, en el Testamento de los Doce Patriarcas, en la Asunción de Moisés, 2da de Baruc y 4ta de Esdras. Contiene las palabras que Judas le atribuye a "Enoc" al igual que muchas otras frases que se encuentran a través del Nuevo Testamento. Muchos padres de la iglesia citan de este Enoc, y muchos de ellos por nombre.

Entre sus cinco secciones la más relevante a la doctrina del Nuevo Testamento es las "Similitudes", que hablan de "el [o así llamado "un"] Hijo del Hombre". Motivo de interés es que esta es la única sección que todavía no ha sido hallada entre los Rollos de Qumrán, por lo cual se piensa que refleja una fecha más reciente. De acuerdo con R. H. Charles, este libro hizo de la doctrina de la resurrección "un asunto cotidiano en la teología judaica".[14]

A pesar de que no tiene que ver estrictamente con nuestro estudio del castigo final, notamos de paso la preocupación detallada de Enoc con el aprisionamiento y el tormento, aún antes del gran juicio tanto para los ángeles impíos (1ra En. (Etíope) 19:1, 2; 21:1-10) como para ciertos pecadores (1ra En. (Etíope) 22:11-13; 103:5-8). A veces 1ra de Enoc presenta a los pecadores como exterminados para siempre; en otras ocasiones los presenta sufriendo un dolor consciente para siempre.

Pecadores Exterminados Para Siempre. En algunos pasajes, los pecadores son "echados de la faz de la tierra" (1ra En. (Etíope) 38:1) y su vida "perece" (1ra En. (Etíope) 38:5) "al final" (1ra En. (Etíope) 38:6). Hubiese sido mejor para ellos nunca haber nacido (1ra En. (Etíope) 38:2). No se hallarán apóstatas en el cielo ni en la tierra después del "día de sufrimiento y tribulación" (1ra En. (Etíope) 45:1, 2). Parece que Enoc enseña la aniquilación cuando cita a Dios diciendo:

> "Y transformaré al cielo y lo haré una bendición eterna y luz:
> Y haré que Mis elegidos moren en el:

[14] Charles, *Apocrypha and Pseudoepigrapha*, 2. 185.

> Pero los pecadores y hacedores de maldad no pondrán allí su pie.
> . . . Mas para los pecadores hay un juicio inminente conmigo. De modo que los destruiré de la faz de la tierra".
> —1ra En 45:4-6.

En el próximo capítulo, Enoc advierte a los pecadores que "tinieblas será su morada, y gusanos serán su cama, y no tendrán esperanza de levantarse de sus lechos" (1ra En. (Etíope) 46:4). Cuando Dios juzgue "los que no se arrepientan perecerán delante de Él" (1ra En. (Etíope) 50:4). Los pecadores "serán destruidos delante del rostro del Señor de los Espíritus, y serán desterrados de la faz de Su tierra, y perecerán para siempre y por siempre" (1ra En. (Etíope) 53:2).

Enoc vio a "los ángeles del castigo" mientras preparaban "instrumentos de Satanás" por los cuales los enemigos de Dios serian "destruidos" (1ra En. (Etíope) 53:3-5). En otro lugar los ángeles "ejecutan venganza" sobre los que oprimieron a los hijos de Dios. Los enemigos "serán un espectáculo para los justos y para Sus elegidos" cuando la "espada" de Dios "se embriague con su sangre". Los justos "en el futuro nunca verán los rostros de los pecadores y los injustos" (1ra En. (Etíope) 62:11-13). Los pecadores "morirán con los pecadores, y los apóstatas caerán con el apóstata" (1ra En. (Etíope) 81:7, 8). (Charles supone en una nota de pie de página que "descenderán" a la Gehena).

Enoc ve una parábola de gobernantes perversos y de israelitas apóstatas. En ella 70 pastores y sus ovejas ciegas son

> juzgados y hallados culpables y echados en este abismo candente, y se quemarán . . . . Y vi aquellas ovejas quemándose y sus huesos ardiendo.
> — 1ra En. (Etíope) 90:25-27.

Charles reajusta el texto que dice que "el pecado perecerá en las tinieblas para siempre, y no será visto desde ese día ni para siempre jamás" (1ra En. (Etíope) 92:5). Piensa que se refiere al diluvio en los días de Noé.

Un pasaje más claro advierte:

> "Y ahora, sabed que estáis preparados para el día de la destrucción: por tanto, no esperéis vivir, oh pecadores, sino que partiréis y moriréis: porque no sabéis de rescate; porque estáis preparados para el día del gran juicio, para el día de la tribulación y de gran humillación para vuestros espíritus". — 1ra En. (Etíope) 98:10.

Unos versos más adelante, dice que los pecadores "no tendrán paz sino que morirán de muerte súbita" (1ra En. (Etíope) 98:16).

Dios usa el fuego para destruir a los impíos. Los paganos son "echados al juicio de fuego, y perecerán en ira y en juicio doloroso para siempre" (1ra En. (Etíope) 92:9). Los pecadores "perecerán en el día de la injusticia" (1ra En. (Etíope) 97:1), "en vergüenza y matanza y gran penuria" cuando sus espíritus sean "echados al horno de fuego" (1ra En. (Etíope) 98:3).

Dice Enoc, "Pereceréis y la vida de gozo no será vuestra", (1ra En. (Etíope) 99:1). Esto sucederá cuando los impíos sean "pisoteados bajo pie sobre la tierra" (1ra En. (Etíope) 99:2) o sean "exterminados en el Seol" (1ra En. (Etíope) 99:11). Se quemarán en "flamas ardientes que queman peor que el fuego" (1ra En. (Etíope) 100:9) y serán "totalmente consumidos" (1ra En. (Etíope) 99:12). Un pasaje describe esta destrucción ardiente en términos gráficos y explícitos.

> "Los entregaré en las manos de mis escogidos:
> Como paja en el fuego así arderán ante la faz de los santos:
> Como plomo en el agua se hundirán ante la faz de los justos,
> Y jamás se hallará rastro de ellos.
> Y en el día de su aflicción habrá descanso sobre la tierra.
> Y caerán delante de ellos y no se levantarán jamás".
> —1ra En. (Etíope) 48:8, 9.

Pecadores Sufren Dolor Consciente Para Siempre. En otras ocasiones 1ra de Enoc parece anticipar que los impíos sufrirán para siempre en dolor consciente. Enoc ve un "valle maldito" (Gehena) fuera de Jerusalén, descrito como el lugar del juicio para los pecadores. "En los últimos días vendrá sobre ellos el espectáculo de juicio justo en la presencia de los justos para

siempre" (1ra En. (Etíope) 27:1-3). Esto puede que signifique dolor consciente que dura para siempre, aunque también pudiera describir un juicio de destrucción que dura para la eternidad en el sentido de extinción irreversible.

En otro lugar, Noé ve un río de metal derretido con olor a azufre, fluyendo junto con un valle de corrientes de fuego ardiente. Allí los ángeles caídos esperan su juicio. Allí también los reyes impíos son castigados después de la muerte como "testimonio", porque "aquellas aguas se tornarán en fuego que arde para siempre" (1ra En. (Etíope) 67:4-13). No se nos dice si este fuego consumirá entonces a los pecadores o sólo los atormentará.

Al final, en lo que Charles llama un "apéndice independiente" al libro, se dice que los pecadores "clamarán y lamentarán en un lugar que es un desierto caótico, y se quemarán en el fuego; porque allí no habrá tierra". Un ángel describe la escena de ese lugar como el lugar donde "echaron los espíritus de los pecadores y blasfemos, y de los que obran iniquidad" (1ra En. (Etíope) 108:3-6). El pasaje también tiene "sus nombres . . . borrados del libro de la vida", "su simiente destruida para siempre", y "sus espíritus . . . muertos", de modo que su significado no es del todo claro.

Segunda de Baruc (Siriaca)

A excepción de un fragmento griego, el libro completo existe sólo en un manuscrito siriaco. Por acuerdo general, se dice haber sido compuesto durante las décadas finales del primer siglo después de Cristo, pero todavía se debate su lenguaje original.

Algunos contienden que esta obra enseña tormento eterno consciente. Habrá un juicio de acuerdo a los pecados y a las obras de justicia (2da Bar. 24:1-4) después que el Mesías tenga su advenimiento en gloria (2da Bar. 30:1) (Charles piensa que de vuelta al cielo).

> Entonces todos los que duerman en Su esperanza volverán a levantarse . . . .

> Pero las almas de los impíos, cuando vean estas cosas, se consumirán aún más.
> Porque sabrán que su tormento ha llegado y su perdición arribado —2da Bar. 30:2-5.

No hay duda de que los impíos en 2da de Baruc "partirán al tormento" (2da Bar. 44:12; 59:2; 64:7-10; 83:8) ni de que "la habitación . . . de muchos será en el fuego" (2da Bar. 44:15). La tierra producirá a los pecadores así como los recibió, para que "sufran tormento". Verán a los justos transformados al esplendor de los ángeles; luego "partirán a ser atormentados" (2da Bar. 51:5, 6). Pero aquí el autor no dice si el tormento termina en la extinción o continúa en dolor consciente.

Sin embargo, en otros lugares, Baruc dice muy claro que "un fuego consumirá sus pensamientos" (2da Bar. 48:39). Que los pecadores van "a la corrupción" y que no hay número para "los que el fuego devora" (2da Bar. 48:43). Entonces no se podrá cambiar de forma de ser, no habrá cambio de los caminos ni lugar para la oración cuando vengan a juicio los impíos (2da Bar. 85:12). Todo lo que queda es "la sentencia de corrupción, el camino del fuego, y el sendero que lleva a la Gehena". (2da Bar. 85:13). Entonces, Dios "destruirá a los contaminados con pecado" (2da Bar. 85:15).

En un pasaje Baruc multiplica las símiles, como las que se encuentran en los Salmos del Antiguo Testamento. Los enemigos de Dios serán "como un vapor" (2da Bar. 82:3), "serán hechos como una gota" (v. 4), "contados como esputo" (v. 5). "Pasarán como el humo" (v. 6), "se desvanecerán como la hierba que se marchita" (v. 7), "como ola que pasa serán quebrantados" (v. 8). Ellos "pasarán como nube pasajera" (v. 9).

Los Impíos Sufrirán Dolor Consciente Para Siempre

Segunda de Enoc (Eslava)

La mayoría de los eruditos piensan que este "Libro de los Secretos de Enoc" fue escrito en griego, poco antes de la destrucción del templo en el año 70 d. C. en uno de dos lugares, Palestina o Egipto. Al igual que 1ra de Enoc (Etíope), este Enoc ve a ángeles (2da En. (Eslava) 7:1, 2) y a hombres (2da En. (Eslava) 41:1) esperando en tormento antes del juicio. El impío "perecerá" y tiene que anticipar "el juicio sin fin" (2da En. (Eslava) 40:12).

> Enoc ve un lugar donde, un "incendio opaco flamea a lo alto, y un río ardiente (sale) adelante,
> y todo el lugar es fuego por doquiera, y en todo lugar escarcha y hielo, sed y escalofríos, mientras que las ataduras son muy crueles, y los ángeles no temen ni tienen misericordia, portando armas de enojo, tortura implacable.

Se le dice que esto es lo que está preparado para los pecadores "para herencia eterna" (2 En. (Eslava) 10:1-6). Toda falsa palabra (¿y hablador?) "será cortado con la hoja de la espada de la muerte, y echado en el fuego, y se quemará por todos los tiempos" (2 En. (Eslava) 63:4). Aún aquí uno se pregunta si ese "por todos los tiempos" puede describir el *efecto* irremediable del quemar y no el dolor continuo, en particular dado que los que son arrojados al fuego ya han sido "cortados con la hoja de la espada de la muerte". Este ejemplo ilustra la dificultad que los interpretes modernos encaran cuando luchan con términos particulares de la Seudoepígrafa que son usados tanto por los defensores de la extinción eterna como por los del tormento eterno. El mismo problema surge sobre este tema en la literatura más reciente desde el Nuevo Testamento en adelante. A menos que el autor sea explícito expresando su punto de vista, se disputará su lenguaje, y lectores de convicciones opuestas lo reclamarán al unísono como su apoyo.

Cuarta de Macabeos

Eusebio y Jerónimo atribuyeron este libro a Flavio Josefo, pero los eruditos modernos lo consideran como la obra de un

judío de tendencias estoicas que dominaban tanto el pensamiento como el lenguaje griego. El núcleo del libro relata la historia de una madre fiel y sus siete hijos, siendo todos martirizados bajo la tiranía de Antíoco Epífanes (véase 2da Mac. 7:1-42). El autor de 4ta de Macabeos usa su caso para ilustrar la victoria a través del "supremo poder de la razón".

Los siete hijos advierten a sus verdugos del "tormento por fuego para siempre" (4ta Mac. 9:9), de "tormentos sin fin" (4ta Mac. 10:12), y de una "perdición eterna" (4ta Mac. 10:15). Será un "fuego más rápido y eterno con tormentos que no te soltarán por toda la eternidad" (4ta Mac. 12:12). Cualquiera que transgreda las ordenanzas de Dios debe saber también que le "espera al alma una gran lucha y peligro en el tormento eterno" (4ta Mac. 13:15).

Resumen

La Seudoepígrafa nos ofrece una variedad de expectativas judías con respecto al destino final de los pecadores. En este asunto queda claro en lo absoluto que no existe tal cosa como "el punto de vista judío". Ni tampoco es apropiado decir que el tormento consciente eterno es la visión primaria de esta literatura. Esa expectativa se ve con claridad en un puñado de pasajes. Y es una interpretación posible en algunos otros casos. Pero para el propósito presente permitiremos que todos esos pasajes sean usados por los que tiene esa persuasión.

También queda absolutamente claro que la literatura seudoepígrafa documenta con amplitud el antiguo punto de vista de la extinción del pecador como una opinión común durante el período del 200 a. C. hasta el 100 d. C. Esta muerte se lleva a cabo por fuego y con frecuencia le precede un período de angustia y sufrimiento consciente. Estos escritores repiten el testimonio frecuente del Antiguo Testamento cuando indagan respecto a un tiempo cuando los pecadores perecerán de la faz de la tierra, cuando nunca más serán hallados. Este es también

el punto de vista de los Apócrifos, con la excepción de un claro pasaje en Judith y de un texto ambiguo en Eclesiástico.

Debido a esta incuestionable variedad de opiniones, que pueden ser bien documentadas, no podemos presumir en lo que toca a este tópico, alguna que otra actitud entre los judíos del tiempo de Cristo. No podemos leer con presuposición alguna las palabras de Jesús, ni las de los escritores del Nuevo Testamento, asumiendo que tenemos una así llamada opinión intertestamentaria uniforme.

Debemos negar categóricamente la presunción común de que todos los que escucharon a Jesús se adherían a un tormento eterno. No debemos asumir que Jesús endosó tal punto de vista solo porque en ningún lugar Él lo negase en forma explícita. Tenemos la libertad de examinar el significado de sus términos de acuerdo a los métodos ordinarios de una exégesis bíblica apropiada. El trasfondo literario y lingüístico de tal exégesis incluye la Apócrifa y la Seudoepígrafa, pero elevándose y sobresaliendo por encima y más allá de todo vemos a la revelación contenida en las Escrituras del Antiguo Testamento.

11
El Castigo Final en la Enseñanza de Jesús

El principal apoyo para la doctrina del castigo final de los pecadores no arrepentidos es la enseñanza de Jesucristo Mismo.[1] Sin embargo, los hombres han recibido la enseñanza de Jesús de muchas maneras. Como dice el autor MacCulloch, "las han tomado en forma literal absoluta: las han espiritualizado; se las han considerado más o menos como sujeto de interpolación; o se admite su originalidad, pero se considera su esperado cumplimiento como un error y una ilusión.[2] Algunos hasta niegan que Jesús enseñase alguna vez lo que Mateo reporta, y descartan sus argumentos como "amargos sentimientos anti-judíos" que surgen de "un incremento de odio mutuo causado por la furtiva cacería de conversos".[3]

Sin embargo, aún los más liberales métodos académicos de crítica de los Evangelios tienen que concluir que Jesús dijo mucho respecto al terrible destino que espera a los que rechazan la misericordia de Dios. Jesús habló de ser excluido del reino, de la severidad del mal obrar, de la destrucción de los que no se arrepienten—y enseñó que la oportunidad para arrepentirse se termina en el momento de la muerte. No importa cuanto uno trate "resulta imposible eliminar estas declaraciones de Jesús que expresan una terrible advertencia en

---

[1] Por consiguiente, resulta muy apropiado que el presente capítulo sea el más extenso.

[2] A. MacCulloch, "Eschatology*", Encyclopedia of Religion and Ethics*, 5:381-382. En cuanto a un acercamiento moderno al mensaje escatológico de Jesús en general, véase a Howard C. Kee en "The Development of Eschatology in the New Testament*", Journal of Bible and Religion* 20, núm. 3 (Julio 1952): 187-193.

[3] D. E. H. Whiteley, "Liberal Christianity in the New Testament*", Modern Churchman* 13, núm. 1 (Octubre 1969): 26.

cuanto a la posibilidad de pérdida y exclusión".[4] Hasta un estudio de *la bondad de Dios* debe incluir esta realidad, si es que intentamos ser francos y leales a las Escrituras. En su excelente libro, con el título que acabamos de mencionar en cursiva, John Wenham señala que Jesús,

> habló con frecuencia del infierno . . . por su enorme cantidad estas declaraciones son inescapables. En su intensidad son aterradoras. Aquí se nos confronta con el máximo terror del universo de Dios, ante el cual comparecemos horrorizados deseando escapar, pero, como en una pesadilla, incapaz de movernos. No podemos escapar, porque sabemos *quién* dijo estas cosas. Conocemos su ternura, conocemos la autoridad de sus palabras y conocemos que este es el lenguaje (aunque sea más o menos simbólico) que *él* consideró como el más apropiado para describir el precio de la impenitencia. Es el Amor el que habla de esta manera, es Dios mismo.[5]

Sabiendo quién es el que nos habla, roguemos a Dios que nos de ojos, oídos y corazones abiertos. ¡Nos hemos de encontrar otra vez con sus palabras en el día final! (Juan 12:48).

Podemos abordar la enseñanza de Jesús desde varias direcciones. En este estudio hojearemos a través de los Evangelios en discusión sencilla y resumen de la información que contienen. Comenzaremos con Mateo, no tanto porque sea el primero del orden canónico, sino porque él registra más de lo que Jesús dijo respecto a este tópico que cualquiera de los demás Evangelistas. Esto no debería sorprendernos al recordar que Mateo escribe en particular a una audiencia judía para quienes este tema de juicio divino y de retribución final por mucho tiempo había estado latente en el corazón de los hebreos.[6] Y si Marcos, Lucas o Juan suplen detalles adicionales,

---

[4] A. M. Ramsey, citado por Alan M. Fairhurst en "The Problem Posed by the Severe Sayings Attributed to Jesus in the Synoptic Gospels", *Scottish Journal of Theology* 23 (1970): 79.

[5] John W. Wenham, The Goodness of God, pp. 20-21.

[6] No es una sorpresa que Mateo tenga tanto interés en un castigo final. Escribe para los judíos, cuyo conocimiento del Dios verdadero les condujo a esperar un día final de retribución al concluir la historia. En el Antiguo

incluiremos también ese testimonio según avanzamos. En fin, echaremos una mirada a unos cuantos pasajes relevantes que no se encuentran en Mateo, y terminaremos nuestra encuesta con un resumen y algunas conclusiones.

Mateo 3:10, 12

Donde Malaquías termina, Juan Bautista continúa con el curso de la revelación divina. Los últimos versos del Antiguo Testamento prometen que Elías regresaría para preparar a los hombres para el día del Señor. Los Evangelios abren sus puertas y encontramos allí al "Elías" de Malaquías para darnos la bienvenida, cuya voz es a su vez la de aquel que Isaías dice "que clama en el desierto". Nazareno por comisión e hijo de sacerdote por nacimiento, es también profeta—¡pero mucho más que profeta! Este es el heraldo del Mesías, *martys* en el sentido de "testigo" pero autenticando su mensaje mediante muerte de *mártir*. Es Juan el que bautiza, cuya dieta estricta y robusta vestimenta sólo podían traer a la mente los tiempos antiguos, subrayando la impresión de que después de cuatro siglos de silencio el Dios soberano de Israel volvía a hablar de nuevo.

Semejante al mensaje de Habacuc antes que él, las palabras de Juan incitan los hombres a correr. Les advierten de un juicio ardiente persiguiendo sus pasos. Cuando los fariseos vienen a inspeccionarlo, Juan los compara con reptiles del desierto, que huyen delante del fuego de la tierra inhóspita. Juan levanta su voz anunciando la ira venidera (Mt. 3:7; Lc. 3:7), tema que continúa a lo largo del Nuevo Testamento.[7] Los hombres solo podrán escapar este juicio por arrepentimiento seguido de

---

Testamento, la vida sobre la tierra tenía propósito y destino en compañerismo con Dios; no como, por ejemplo, en la visión cínica de muchos griegos, aunque puede convertirse en eso si se quita a Dios del escenario (según puede verse con claridad en Eclesiastés). Para más respecto a esto, véase el capítulo sobre el Antiguo Testamento.

[7] Ro. 2:5, 8; 5:9; Ef. 5:6; Col. 3:6; 1 Ts. 1:10; 5:9; Ap. 6:16, 17; 11:18; 19:15. Respecto a Juan el Bautista y sus advertencias véase a Charles H. H. Scobie, *John the Baptist*, p. 68.

fe en el Cordero de Dios, a quien Juan primero identifica para luego siempre tomar un lugar tras bastidores.

Anuncia que, "ya también el hacha está puesta a la raíz de los árboles" y que "todo árbol que no da buen fruto, es cortado y echado en el fuego" (Mt 3:10). Todo hortelano reconoce esta figura, era tan familiar que Jesús la escogió para su parábola de la higuera (Lc. 13: 6-9). A los árboles que dan mal fruto se los *quema* (Mt. 7:19) como a los pámpanos que no dan fruto (Jn. 15:6) junto con la inútil cizaña (Mt. 13:40). En la enseñanza de Jesús, así como en la de Juan, estas figuras de la agricultura representan pecadores en el fin. Representan a falsos profetas, oidores hipócritas, desertores o discípulos sin fruto. En cada uno de estos casos son consumidos por fuego.

Juan dice, Jesús "os bautizará con el Espíritu Santo, y con fuego" (Mt. 3:11). Lucas registra las mismas palabras, pero Marcos promete el Espíritu Santo y se detiene, quizá porque sus lectores cristianos en Roma muy bien sabían lo que era el "fuego¨ de la persecución y en aquél entonces necesitaban aliento, no advertencia (Mc. 1:7, 8). Con toda probabilidad hay que entender este futuro bautismo de fuego junto a las otras referencias que Juan hace al fuego; es el fuego del juicio, el juicio que primero caería sobre la cabeza de Jesús Mismo, cualificándole en el programa de Dios para luego administrarlo a Sus enemigos. Daniel habló de un río de fuego que emanaba del flamígero trono del Anciano de Días (Dn. 7:9, 10). Como el Hijo del Hombre del tiempo del fin, Jesús sería sumergido en *ese* río de la misma forma en que Juan el Bautista le bautizaba en las aguas del Jordán. Estos dos bautismos—en agua y en fuego—formarían un gran paréntesis en derredor del ministerio terrenal del Salvador; uno que tenía que cumplirse antes que Jesús pudiera bautizar en el Espíritu Santo.[8]

El Hijo del Hombre sufriría, el Cordero moriría en silencio, pero volvería de nuevo como Juez. También Juan proclama esto cuando introduce Jesús a Israel. "Su aventador

[8] En cuanto a la relación del bautismo de Jesús con su más amplio ministerio a la luz de toda la Biblia, véase a Everett F. Harrison en *A Short Life of Christ* (Grand Rapids: Willliam B. Eerdmans Publishing Co., 1968), pp. 66-78.

está en su mano, y limpiará su era; y recogerá su trigo en el alfolí, y quemará la paja en fuego que nunca se apagará" (Mt. 3:12). Igual que en el Antiguo Testamento, el "fuego que nunca se apagará" representa un fuego de juicio que no puede ser detenido. Viene y sigue viniendo, empujado por el vendaval de la justa furia de Dios—quemando sin poder resistirse, chispeante, ardiente, consumiendo—hasta que nada queda sino silencio y humo.[9] Las Escrituras del Antiguo Testamento presentan un amplio trasfondo para entender este juicio de fuego; de igual forma, Juan lo ve como uno que "quemará la paja".

Mateo 5:20

> "Porque os digo que, si vuestra justicia no fuere mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos."

Este verso puede muy bien ser la clave que descifra al Sermón del Monte. Los fariseos y los escribas eran obreros con experiencia en procurar justificación por sus obras ante la corte de Dios (Ro. 9:31-10:5). Los escribas intentaban *razonar* su camino hacia la absolución. En el capítulo 5, Jesús refuta su racionalización en seis puntos (vv. 21, 27, 31, 33, 38, 43). Los fariseos *desfilaban con orgullo* en su camino hacia el reino. En el capítulo 6 Jesús desinfla toda esa falsa piedad hacia los hombres (v. 3), hacia Dios (v. 5), y hasta el propio yo (v. 16). Sólo con la justicia que Dios provee puede uno entrar en Su reino (Mt. 6:33). Jesús ofrece esta justicia de gratis a los que vienen confesando necesidad y no haciendo alarde de sí mismos (Mt. 5:3-12; Is. 64:6/61:10).

El destino que espera a todos aquellos que carecen de la verdadera justicia será el no entrar en el reino. Volveremos a encontrarnos otra vez con esta descripción más adelante.

---

[9] Véase a Is. 1:31; 34:10, 11; Jer. 4:4; 7:20; 17:27; 21:12; Ez. 20:47, 48; Am. 5:6; contraste con Sal. 118:12; Heb. 11:34.

Mateo 5:22

Un punto en el que Jesús refutó el racionalismo de los escribas fue en la prohibición divina del asesinato. Jesús enseñó como uno que tenía *autoridad* (Mt. 7:29), pasando por alto todas las enseñanzas ancestrales de segunda mano. Dijo que a los ojos de Dios la ira en cualquier grado es peligrosa y culpable. Cierta fórmula común de la enseñanza de los escribas siempre comenzaba con "el rabino X dijo que el rabino Y dijo que el rabino Z dijo esto y aquello.

"Mas yo os digo que cualquiera que sin razón se enojare contra su hermano, estará en peligro del juicio; y cualquiera que dijere a su hermano: Raca, estará en peligro del concilio; mas cualquiera que le dijere: Fatuo, estará expuesto al infierno* de fuego."

Estas tres figuras del castigo—juicio, el concilio y el infierno de fuego—"no van en incremento, sino que son fases paralelas, vistas en la semejanza de la causa del juicio. Hay muy poca diferencia entre estar enojado con el hermano, insultarlo y llamarle fatuo".[10] Al parecer, no existe fundamento para la explicación común de que aquí Jesús está describiendo una sucesión de crímenes judíos mayores con sus correspondientes penalidades severas .[11]

Esta es la primera referencia específica del Salvador a la Gehena, que para esta fecha se había convertido en un término técnico en las fuentes judaicas para referirse a la fosa en la que los impíos encontrarían su maldición final. "La entrada al infierno significa ruina espiritual que se describe en los términos más crudos", escribe William L. Lane.[12] La palabra no tenía significado alguno para los gentiles—aparece sólo una vez fuera de los Evangelios en el Nuevo Testamento, y en el libro

---

* *Gehena*: Palabra sustituida en varias versiones hispanas e inglesas con la palabra "infierno" y "hell" respectivamente.

[10] Joseph Arthur Baird*, The Justice of God in the Teaching of Jesus*, p. 226.

[11] W. D. Davies*. The Setting of the Sermon on the Mount*, pp. 235-239.

[12] William L. Lane*, The Gospel According to Mark*, The New International Commentary on the New Testament, p. 349.

muy "judío" de Santiago. No aparece en la literatura griega pagana, y ni aún en la Versión de los Setenta,[13] ni tampoco la menciona Josefo en ningún lugar.[14] Pero para los que escuchaban a Jesús, la *Gehena* tenía una larga historia y toda era bastante mala.

La palabra griega *Gehena* fue transliterada del hebreo "Valle de (los hijos de) Hinom". Se han identificado varios lugares que pudieran ser este valle, pero hoy día la mayoría de las autoridades lo localizan al oeste y al sur de Jerusalén. Denominado como un "abismo enorme y profundo con sus fauces abiertas" que nunca contiene agua, este valle desciende más de 600 pies desde su nivel original. En su punto más profundo hay numerosas tumbas excavadas en las rocas indicando su posible uso como fosa común.[15]

Aunque no se sabe cosa alguna de su origen, el valle tuvo este nombre por lo menos tan temprano como en los escritos de Josué (Jos. 15:8; 18:16). En los días de Acaz y Manasés fue el lugar de los sacrificios infanticidas a Moloc (aparentemente referido en 2 Re. 16:3; 21:6). Esto le ganó el nombre de "Tofet", lugar para escupir o lugar aborrecible.[16] Este "Tofet" pudo haberse usado como una hoguera gigante para quemar cadáveres en los días de Ezequías después que Dios en una noche destruyó 185,000 soldados asirios y salvó a Jerusalén (Is.

---

[13] H. Bietenhard, "Gehenna", *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 2.208.

[14] Joachim Jeremias, "Gehenna*", Theological Dictionary of the New Testament*, 1:658.

[15] George L. Robinson, "Gehenna"*, A Dictionary of Christ and the Gospels*, 1 635-636. De acuerdo a *The Jewish Encyclopedia*, el nombre moderno del valle es Wadi al-Rababah ("Gehinnom*", The Jewish Encyclopedia*, Vol. 5, Col. 583.

[16] "Hell*", The Protestant Dictionary*, p. 287. Véase también a Louis Berkhof en *Reformed Dogmatics* 2 344.

A. R. Fausset deriva el nombre "Tofet" de los tambores (*toph*) que se usaban para ahogar los gritos y lloros de los niños sacrificados a Moloc *(The Englishman's Critical and Expository Bible Cyclopaedia*, p. 281). Yo no he visto esto mencionado en otros lugares.

Moloc puede ser Melec, el "Rey-dios" pronunciado con las vocales de *bosheth ("vergüenza"*), quizá el Baal (palabra semítica para "Señor") de Tiro. Así lo afirma Charles Venn Pilcher en *The Hereafter in Jewish and Christian Thought With Special Reference to the Doctrine of Resurrection*, p. 83.

30:31-33; 37:36). Jeremías había profetizado que cuando Dios juzgara a los israelitas por sus pecados llenaría el valle con sus cuerpos hasta desbordarlo (Jer. 7:31-33; 19:2-13). Josefo indica que en este mismo valle se amontonaron los cuerpos muertos de los israelitas después del asedio de los Romanos a Jerusalén durante el 69-70 a. C.[17] Isaías, en lo que aparenta ser el pasaje clásico del Antiguo Testamento que respalda la enseñanza del Nuevo Testamento respecto al infierno, presenta la misma clase de escena siguiendo la destrucción de los pecadores por el Señor al fin del mundo (Is. 66:15, 16, 24). Josías profanó este valle como parte de su santa reforma (2 Re. 23:10). Mucho antes del tiempo de Jesús, el Valle de Hinom ganó la fama de ser un lugar donde todo lo que existe está "condenado, inútil, corrupto y descartado para siempre".[18]

En la literatura judaica intertestamentaria surgió la tendencia de relacionar las visiones de los eventos del fin con nombres y personajes del Antiguo Testamento. Armagedón, Jerusalén y el Jardín del Edén se constituyeron en descripciones estilizadas de cosas por venir. Así también sucedió con el Valle de Hinom—*gehena.*[19] Aunque no se mencione el lugar donde se encuentra, la idea de la Gehena como de un lugar de castigo escatológico aparece en la literatura intertestamentaria poco antes del año 100 a. C.[20] Se convierte en "Este valle maldito" (1 En. 27:2, 3), en una "estación de venganza" y "tormento futuro" (2 Bar. 59:10, 11), en la "fosa de destrucción" (Pirke Avot 5:19), el "horno de la Gehena" y la "fosa del tormento" (4 Esd. 7:36).

Estas imágenes se tornan en algo común en la literatura judaica de este periodo, pero existe testimonio contradictorio en cuanto a lo que aquí está sucediendo. Hemos visto algunos pasajes en la Seudoepígrafa, como también en un verso de la

---

[17] De acuerdo a Emmanuel Pétavel en *The Problem of Immortality*, p. 193 Las referencia que ofrece son de Josefo en "*Wars*, vi. 8, #5 v. 12. #7".

[18] Calvin D. Linton, "The Sorrows of Hell", *Christianity Today* 16 (19 Noviembre 1971): 12.

[19] T. H. Gaster, "Gehenna*", The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 2:362.

[20] Hermann L. Strack y Paul Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 2:1029. De aquí en adelante serán mencionados como "Strack y Billerbeck".

Apócrifa, que anticipan en específico el tormento eterno consciente de cuerpos y/o almas. Muchos otros pasajes dentro de la literatura intertestamentaria también presentan a los impíos siendo castigados por fuego, pero el fuego es el del Antiguo Testamento, consumidor, que no se apaga, que destruye para siempre y deja sólo una humareda como recuerdo. Es justo decir que, para los que oyeron por primera vez al Señor, la Gehena les comunicaba un sentido de terror y repugnancia. Sin embargo, y más allá de eso, uno debe hablar con extremo cuidado.

Aunque algunos demandan mayor evidencia,[21] por tradición se dice que la Gehena servía como el basurero de Jerusalén, como "un crematorio higiénico necesario afuera de la muralla".[22] Un escritor describe la escena de esta manera:

> Aquí los fuegos ardían de día y de noche, destruyendo la basura y purificando la atmósfera del olor a pescado podrido o a vegetación descompuesta. En tiempos de guerra se mezclaban los cadáveres de enemigos vencidos con la basura, supliendo así a los escritores patrióticos los indicios de lo que sucedería a sus propios perseguidores. Estaban destinados a ser destruidos en los fuegos que nunca se apagaban.[23]

De ser este el caso, entonces la Gehena era otra vez el lugar del gusano que no muere y del fuego irresistible, un lugar aborrecible donde larvas que se arrastran y calor ardiente competían por consumir las viandas putrefactas que se les servían cada día.

---

[21]A. Bisset dice que la declaración de Kimchi aparece demasiado tarde (1200 d. C.) como para aceptarla sin más evidencia (A. Bisset, "Eternal Fire*", Dictionary of Christ and the Gospels*, 1:536). W. G. T. Shedd cita a Robinson diciendo que en los tiempos de Cristo no hay evidencia para dicho basurero/Gehena (William G. T. Shedd*, The Doctrine of Endless Punishment*, p. 43).

[22] T. G. Dunning, "What Has Become of Heaven and Hell?". Baptist Quarterly 20, núm. 8 (Octubre 1964): 353.

[23] J. Arthur Hoyles, "The Punishment of the Wicked After Death*", London Quarterly and Holborn Review*, Abril 1957, p. 118.

En el folclor judío del judaísmo que sigue, se embelleció mucho a la Gehena. Siendo originalmente un lugar de castigo exclusivo para Israel, pronto se amplió para incluir a todos los pecadores. Casi desde los días del apóstol Pablo, la Gehena se convirtió en el término popular que los rabinos usaron para denotar el estado intermedio. Más adelante se convirtió en un purgatorio.[24]

Algunos de estos desarrollos muestran trazos de influencias externas, quizá por la escatología de Zoroastro en Irán. En ella, el fuego es el medio para probar a las personas en el juicio final. Las montañas, hechas de metal, se derriten y fluyen sobre la tierra como un río. A medida que los hombres atraviesan este metal derretido, se los destruye o purifica. Al final todo será purificado por fuego,[25] incluso el mismo infierno.

Heráclito de Éfeso, el filósofo griego, enseñó también que cada era del mundo termina en una gran conflagración que vuelve todo al fuego primigenio del que se produce un nuevo mundo. Más adelante los estoicos incluyeron algunas de estas ideas en su concepto de la destrucción del mundo por fuego (al que llamaron *ekpyrōsis*).[26]

Siguiendo luego, la tradición rabínica colocó a la Gehena en una enorme caverna bajo tierra con el terreno sólido descansando sobre ella como la tapa de una olla sobre agua hirviendo. Su entrada era estrecha y se encontraba en alguna parte de la vecindad de Jerusalén. Allí Abraham estaba sentado a sus puertas para prevenir que ningún hombre circuncidado entrase. Algunos rabinos decían que el sol poniente reflejaba el destello de los fuegos de la Gehena o que el calor de la Gehena calentaba las aguas del mar de Tiberíades.[27]

---

[24] Strack y Billerbeck, 2:1032-1033; F. F. Bruce, "Paul on Immortality", Scottish Journal of Theology 24, núm. 4 (Noviembre 1971) 459. Véase también su obra *Paul Apostle of the Heart Set Free*, p. 302.

[25] Scobie, John the Baptist, p. 68: H. Bietenhard, "Fire*", The New International Dictionary of New Testament Theology*, 1:653-654. Respecto a la probable influencia de conceptos persas sobre la doctrina farisaica véase a Bruce en *Paul*, p. 47.

[26] Bietenhard, "Fire", pp. 653-654.

[27] Pilcher, *Hereafter*, p. 89.

El Talmud de Babilonia tenía a los peores pecadores judíos sentenciados a la Gehena por 12 meses. Luego "sus cuerpos serían destruidos, sus almas quemadas, y el viento esparciría sus cenizas bajo los pies de los justos". Todo el que entra en la Gehena sale de allí, con tres excepciones: los que cometieron adulterio, los que avergonzaron o difamaron a su prójimo. Al final, Dios quita al sol de su derrotero, sana a los piadosos y castiga los pecadores. No habrá Gehena en el mundo futuro.[28]

Algunos Rabinos mostraban su compasión, pero otros eran severos. Uno puede encontrar citas de tormento por nieve, por humo, por sed y por animales rebeldes. Otros hablaban de los justos contemplando los tormentos de los condenados "revolcándose en su dolor como pedazos de carne que hierven en un caldero". Aún otros, más benevolentes, decían que una luz inundaba a la Gehena cada sábado, y también los impíos tenían un día de reposo.[29]

Respecto a la duración del castigo, los rabinos se contradecían entre sí. Algunos creían que el dolor continuaría para siempre con o sin la Gehena, mientras que otros daban conclusión al castigo junto con el juicio final. No puede determinarse en definitivo si este punto de vista permitía una vida futura para los impíos o procuraba su aniquilación total.[30]

Una de las historias más románticas de los rabinos que siguieron luego, presentaba a los impíos escuchando en la Gehena la adoración del paraíso. La majestad de la adoración conmovió tanto a los pecadores que, al final de cierta bendición en particular, añadieron su "amen". Dios escuchó su "amén" y preguntó de dónde venía. Alguien le explica que vino de los perdidos en la Gehena, y Dios, movido a compasión, ordena que

---

[28] "Ge-hinnom*", The Jewish Encyclopedia*, Vol. 5, cols. 581-583.

[29] Strack y Billerbeck, 2:1076; Pilcher, *Hereafter*, pp. 85-86, 91.

[30] J. Terrence Forestell, "Christian Revelation and the Resurrection of the Wicked*", Catholic Biblical Quarterly* 19, núm. 2 (Abril 1957): 176-177; Hedwig Wahle, "Die Lehren des rabbinischen Judentums über das Leben nach dem Tod*", Kairos: Zeitschrift fur Religionswissenschaft und Theologie* 14, núm. 4 (Jahrgang 1972): 302-305, 308-309.

todos sean liberados para que se unan a la adoración en el paraíso.

Así de interesante como pueda parecer toda esta tradición rabínica, resulta irrelevante para el estudio bíblico porque aparece muy tarde.[31] Por el contrario, nos regresa a la literatura intertestamental para determinar conceptos populares de los días de Jesús, y no obstante allí también encontramos opiniones contradictorias. Cuando lleguemos al final de nuestra investigación debemos volver otra vez a la totalidad de la enseñanza de Jesús—a Sus advertencias, Sus parábolas, Sus símiles—según se presentan contra el trasfondo de las Escrituras del Antiguo Testamento. Según están iluminadas por los escritos posteriores al Pentecostés de los hombres llenos del Espíritu, que luego "recordaron" las enseñanzas de Jesús y las "entendieron".[32]

Mateo 5:25, 26

Sin considerar la naturaleza precisa del castigo final, Jesús enfatizó en que los hombres aprovechen la oportunidad presente, si es que esperan evitarlo. Este es el punto primordial de estas palabras del Sermón del Monte.

---

[31] Frederick W. Farrar dedica 60 páginas a la escatología judía en su obra *Eternal Hope*, concluyendo que "la opinión rabínica" era "por lo general" que se castigaba a las almas de acuerdo a sus faltas, teniendo la aniquilación como el peor castigo posible (Excursus v). S. D. F. Salmond señala correctamente que el uso de Farrar de la literatura rabínica no da en el blanco porque falla al no tomar en cuenta la fecha tardía de estas fuentes (Steward D. F. Salmond, *The Christian Doctrine of Immortality*, pp. 364, 371).

[32] Juan 14:16-18, 25, 26; 16:8-14. "La doctrina entregada en los Evangelios parece necesitar y prometer más explicaciones, combinaciones y desarrollos. El carácter de ese ministerio es introductorio en su totalidad" (Thomas Dehany Bernard, *The Progress of Doctrine in the New Testament*, p. 74). Más adelante Bernard escribe: "Aunque en la enseñanza de Jesús toda la verdad pueda estar *implícita*, no estaba del todo *abierta*; por lo tanto, el Espíritu Santo añadiría lo que aún no se había entregado, como recordarles también lo que ya había sido dicho" (p. 89).

> "Ponte de acuerdo pronto con tu adversario, mientras estás con él en el camino, no sea que el adversario te entregue al juez, y el juez te entregue al alguacil, y seas echado en la cárcel. De cierto te digo que no saldrás de allí, hasta que pagues el último cuadrante."

Personas de casi toda opinión emplean este pasaje como texto-de-prueba. Los teólogos católico-romanos lo usan con su interés puesto en el purgatorio. Otros piensan que favorece la posición de la restauración. Otros lo reclaman para el tormento eterno. El texto paralelo en Lucas no es más explícito que éste (Lc. 12:58, 59), ni tampoco la parábola del siervo despiadado, que incluye el mismo principio (Mt. 18:34, 35).

Felicitamos las siguientes conclusiones a las que llega Salmond, un defensor del tormento eterno. Salmond señala hacia "la inutilidad del hombre una vez que cae en prisión, a la finalidad de su condición allí, al desespero de no poder pagar su deuda". Sigue diciendo que aquí habla nuestro Señor, "de una justicia inapelable, de una ley retributiva que [la víctima] no puede evitar, de un peligro que no puede indultarse".[33]

Algunas veces los tradicionalistas señalan a los "atormentadores" del pasaje anterior como prueba de dolor eterno consciente. Sin embargo, esa forma del verbo también aparece en Apocalipsis 9:5 donde el "tormento" dura en específico solo cinco meses. El Nuevo Testamento usa la palabra en forma metafórica y literal, física y espiritual, por un tiempo y por la eternidad.[34] El *basanos* de la Septuaginta por lo general se traduce como *asham*, "que por lo regular se refiere a la destrucción que Dios trae por la culpabilidad".[35] La palabra misma no determina la duración del tormento que describe. El autor condicionalista, Guillebaud, analiza los detalles de la parábola de Jesús y se acerca más al punto.

---

[33] Salmond, *The Christian Doctrine of Immortality*, p. 379.

[34] Johannes Schneider, *"Basanos", Theological Dictionary of the New Testament*, 1:561-563.

[35] Baird, Justice of God, p. 232.

> El prisionero que nunca sale de prisión no vive allí por la eternidad. El esclavo que fue entregado a sus atormentadores hasta que pagase los dos millones de libras no puede escapar de ellos mediante pago, sino que al final de cierto moriría: entonces, ¿por qué no es al menos una posibilidad obtener el mismo resultado en la aplicación?[36]

Mateo 5:29, 30

El fin del pecado es tan terrible que uno saldría ganando si tuviese que descartar a un miembro querido de su cuerpo con el propósito de evitarlo. La pérdida de *un* miembro ahora, es mucho mejor que la pérdida *total* en el *más allá*. Jesús dijo "Por tanto, si tu ojo derecho te fuere ocasión de caer, sácalo, y échalo de ti: que mejor te es que se pierda uno de tus miembros, que no que todo tu cuerpo sea echado al infierno. Y si tu mano derecha te fuere ocasión de caer, córtala, y échala de ti: que mejor te es que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo sea echado al infierno".

Jesús empleó verbos que enfatizan el sentido de ser rechazado, exilado, expulsado. Dice, "echa" (o *ballō*) de ti el ojo o la mano, como los hombres descartan la sal desabrida (Mt. 5:13), la hierba muerta (Mt. 6:30), o un pescado que no se puede comer (Mt. 13:48). ¡Eso es mucho mejor que *todo* su *cuerpo* sea echado afuera en el día del juicio! Por supuesto que esa palabra tiene muchos otros usos, y aquí no sugerimos que tenga algún significado escatológico inherente. Al mismo tiempo, resulta interesante notar cuántas veces Mateo usa la palabra *ballō* cuando se refiere a la condenación de los perdidos (Mt. 3:10; 5:25; 7:19; 13:42, 50; 18:8, 9, 30). La segunda comparación del pasaje también enfatiza la idea del destierro: mejor es perder una parte del cuerpo que todo el cuerpo sea "echado" (*apelthē*) al infierno.

Otra vez Jesús hace de la Gehena el lugar del castigo final. Aquí no nos da una descripción gráfica de su destrucción ni de

---

[36] Harold E. Guillebaud*, The Righteous Judge: A study of the Biblical Doctrine of Everlasting Punishment,* p. 21.

su plazo; sólo esto, que los que entran allí vienen de otro lugar del cual Dios los descartó y expulsó. La figura es una de pérdida total, y está en completo acuerdo con el Antiguo Testamento cuando presenta dicha pérdida como consumada al fin en una destrucción por fuego.

Mateo 7:13, 14

Jesús advierte que la puerta por la cual los hombres entran en la vida es estrecha y pequeña. Existe otra puerta—una muy amplia, a través de la cual entran los muchos— pero conduce a la destrucción. Jesús amonesta a sus discípulos a que entren

> ". . . por la puerta estrecha: porque ancha es la puerta, y espacioso el camino que lleva a perdición, y muchos son los que entran por ella. Porque estrecha es la puerta, y angosto el camino que lleva a la vida, y pocos son los que la hallan".

Nuestro Señor nos muestra el reino de Dios en la semejanza de una ciudad. Rodeada por una muralla, con puertas que se abren cada día, pero que cierran de noche y en tiempos de peligro. Cuando las puertas están cerradas, uno puede entrar solo por medio de la puerta estrecha—una puerta construida en la puerta principal—tan estrecha que admite el paso de sólo una persona a la vez. A través de esta puerta estrecha sólo pueden entrar aquellos cuyos nombres estén propiamente inscritos en el registro de la ciudad (o, si usted gusta, en el "libro de la vida"). Esa es la imagen que nos pinta A. J. Mattill en un reciente y cuidadoso estudio de este pasaje. Afirma en tono convincente que la "vida" de la cual aquí se habla es la vida del cielo; que la palabra traducida como "estrecha" *(thlibō*) se refiere a las tribulaciones que acompañan al tiempo del fin y que vienen sobre el pueblo de Dios, dando urgencia como el tono primario de la advertencia de Jesús.[37]

[37] A. J. Mattill, Jer., "'The Way of Tribulation', *Journal of Biblical Literature*", 98, núm. 4 (Diciembre 1979): 531-546.

Aquí el énfasis no está en la condenación que aguarda a los muchos—en la "destrucción"—sino en la necesidad de apurarse para evitar esta condenación inminente. Mattill parafrasea la advertencia de Jesús de esta manera:

> Apúrense a entrar en la ciudad de Dios a través de la puerta estrecha, la cual es lo suficientemente ancha como para admitir un ciudadano registrado a la vez, antes de que se suelte la tormenta escatológica. Porque ancha es la puerta y espacioso el camino que está libre de persecución, el cómodo camino que lleva a la destrucción en el infierno. Y hay muchos que entran por esa puerta. Porque estrecha es la puerta y grandes las tribulaciones del tiempo del fin y la persecución en el camino estrecho que conduce a la vida eterna en el reino de los cielos, y pocos son los que la hallan.[38]

Igual que en el último pasaje que leímos, aquí también, Jesús nos da a escoger, persecución ahora o destrucción después. La "destrucción" a la que este texto alude es el echar en la Gehena (Mt. 5:29, 30). O, dicho de otra forma, se destruirá a los que arrojen al infierno.

Mateo 7:19

Si Jesús advirtió a los hombres de una destrucción inminente, también así lo hicieron los profetas antes que Él. Tanto Él como ellos, confrontaron a los falsos profetas que asechaban en las cercanías, listos para empujar a los ingenuos por la puerta ancha hacia el camino amplio. Jesús continua su amonestación diciendo "Guardaos de los falsos profetas" (Mt. 7:15). Por sus frutos los conocerán. Y luego Jesús habla del fin de ellos.

> "Todo árbol que no da buen fruto es cortado y echado en el fuego."

[38] Ibídem, p. 546.

Ya encontramos esta figura antes, y la volveremos a encontrar más adelante. J. Arthur Baird examina esta declaración a la luz de su más amplio contexto. Jesús presenta una serie de "puntos cruciales" en los que compara la condición y el destino del hombre del reino en oposición a los del hombre impío (Mt. 7:13, 14). Coloca a los pocos/vida en contraste con los muchos/destrucción (vv. 13, 14). Contrasta hacedor/reino, con obrador de maldad/apártense de mí (vv. 21-23). Compara a los prudentes, que edifican sobre la roca y no caen, con los insensatos que edifican sobre la arena donde su construcción está destinada a caer (vv. 24-27). Este verso es parte de un contraste similar. Se compara al buen árbol no cortado con el mal árbol destinado a ser cortado y arrojado al fuego. El "echar en fuego" es paralelo a destrucción (v. 13), rechazo (v. 23) y ruina de una casa (v. 27). Baird concluye: "Si aquí uno sigue la lógica de las imágenes que se presentan, el fuego parece referirse a la destrucción de un árbol que ya está muerto". Y esto es un dicho semejante al de Lucas 12:5, el cual veremos más adelante.[39]

Mateo 7:23

Junto a Su amenaza a los falsos profetas, Jesús ahora se refiere a los hipócritas entre el pueblo. Estos se presentan en el juicio diciendo que han profetizado, echado demonios, y hecho milagros en el nombre de Jesús, y que por eso debe admitirlos en el reino. Jesús no cuestiona sus logros, pero sin duda alguna los repudia, diciendo que no hicieron la voluntad del Padre (Mt. 7:21, 22). "Entonces les declararé:" continúa Jesús "Nunca os conocí; apartaos de mí, obradores de maldad".

Esta última oración la encontramos también en el Salmo 6:8. En él, David reprende a los hipócritas que profesan el nombre de Dios pero que niegan su poder para salvar. El reclamo de los que están en la historia de Jesús, de haber profetizado en el nombre del Señor, también nos recuerda palabras similares en el libro de Jeremías (Jer. 14:14; 27:15). Allí

[39] Baird, *Justice of God*, p. 225.

Dios habla de ciertos falsos profetas que prometieron paz y un sendero fácil, “Los profetas *profetizan mentiras en mi nombre*: Yo no los envié, ni les mandé, ni les hablé”.

El punto es claro, aún sin considerar sus pecados: los que no conozcan en verdad a Jesús sobre la tierra, en el juicio Él los apartará de su presencia.

Mateo 7:27

Jesús concluye el sermón del Monte en Mateo con la parábola de los edificadores prudentes y los insensatos. El hombre insensato edifica sin fundamento, y su casa se derrumba frente a la tormenta. "Y descendió lluvia, y vinieron ríos, y soplaron vientos, y dieron con ímpetu contra aquella casa; y cayó; y fue grande su ruina".

También Ben Sira comparó al insensato con el que edifica una casa de construcción sólida. “Vigas empotradas en un muro no se sueltan fácilmente en un temblor; así, una voluntad apoyada en reflexión sensata no temerá en el momento del peligro.” (Sir. 22:16). Más pertinente aún es la ilustración que Ezequiel da del juicio tempestuoso de Dios, que probará a todos los hombres y hará evidentes a los falsos profetas por su destrucción (Ez. 13:1-16).

> “Por tanto, así dice Jehová el Señor: Y haré que la rompa viento tempestuoso con mi ira, y lluvia torrencial vendrá con mi furor, y piedras de granizo con enojo para consumir. Así desbarataré la pared que vosotros recubristeis con lodo suelto, y la echaré a tierra, y será descubierto su cimiento, y caerá, y seréis consumidos en medio de ella; y sabréis que yo soy Jehová”. —Ez. 13:13, 14.

Si leemos en forma literal el griego de Mateo, la casa a la cual falta fundamento (compárese con Mt. 16:18; Heb. 11:10) *cae* con *estruendo*. Lucas dice que tuvo gran “ruina” *(hrēgma*

Lucas 6:49),[40] palabra tomada de un verbo que se emplea para referirse a odres de vino que revientan (Lucas 5:37), a redes que se desgarran cuando se llenas de peces (Lucas 5:6 o a cerdos enloquecidos que despedazan a alguien con sus dientes (Mt. 7:6). También dice que la destrucción vino con "ímpetu" ("en el momento que el torrente azotó la casa" – Lc. 6:49 New International Version) y fue grande la ruina. El que haya visto un huracán, un tornado o una inundación demoliendo una casa, puede apreciar las dos cosas, lo súbito y la severidad de esa destrucción. La imagen que Jesús presenta es poderosa y de conocimiento casi universal.

Mateo 8:11, 12

Otra vez, Jesús enfatiza en este pasaje el elemento de exclusión que aguarda a los impenitentes. Es una exclusión sorpresiva acompañada de gran angustia y remordimiento. Aquí Jesús responde a una demostración de fe excepcional de un centurión romano que vino buscando sanidad para su apreciado siervo.

> "Mas yo os digo que vendrán muchos del oriente y del occidente, y se sentarán a la mesa con Abraham, e Isaac, y Jacob, en el Reino de los cielos; mas los hijos del Reino serán echados en las tinieblas de afuera; allí será el lloro y el crujir de dientes".

Los que vienen "del oriente y del occidente" sin duda son gentiles. Tanto la esperanza como el lenguaje proceden directamente del Antiguo Testamento (Sal. 107:3; Isa. 49:12; 59:19; Mal. 1:11). En vez de los "hijos del reino" (concepto judaico característico del evangelio según Mateo), Lucas presenta a Jesús diciendo "y vosotros" que es lo que en realidad Él quiso decir (Lc. 13:28). En este contexto más amplio, Lucas

[40] En la Septuaginta esta palabra se usa en lugar de *negeph*, término usado con frecuencia para denotar juicio divino de destrucción. Véase Ex. 12:13; 30:12; Nm. 8:19; 16:46, 47; Jos. 22:17; Is. 8:14.

combina lo que Mateo dice en el pasaje presente con lo que dice en Mateo 7:23 (Lc. 13:27-29). Donde Mateo coloca a los falsos discípulos anunciando sus milagros, Lucas los tiene recordándole a Jesús que una vez comieron junto con Él en las calles de su ciudad. El compañerismo de mesa es importante en Lucas y en Hechos. Pero de nada sirven todos esos recordatorios y reclamos. El banquete mesiánico está reservado para los que vienen cuando Dios invita—no importándoles sus otros intereses y ocupaciones, a pesar de ser ciegos, inútiles e inválidos (según lo establece claramente la parábola de las fiestas de bodas). Lucas termina este episodio con la declaración de Jesús, "Y he aquí, hay postreros que serán primeros; y primeros que serán postreros" (Lc. 13:30).

También aquí, los rechazados son "echados . . . afuera" a las tinieblas (de la palabra *ballō* antes mencionada y reforzada por *ek* "afuera"). La frase familiar de las "tinieblas de afuera" de versiones anteriores comunican mejor la extensión de esta "expulsión" como más allá del perímetro iluminado por todas las luces que brillan dentro de la casa.

En el Antiguo Testamento, las tinieblas son una característica del Seol, pero lo más probable es que eso no es lo que Jesús tiene aquí en mente. Tinieblas también es una descripción en los profetas del juicio del "día de Jehová", y esa es la alusión que posiblemente encaja en este pasaje. Tanto Mateo como Lucas usan el adverbio de lugar "*allí*" (*ekei*), punto que aclara la Versión Nueva Internacional al usar "donde" en Mateo 8:12. Jesús dice que "allí"; en las tinieblas de afuera, será el llanto y crujir de dientes. Esta última expresión "ocurre literalmente siete veces en un marco escatológico, y cada vez como una elaboración de la naturaleza del castigo final".[41] Volveremos a este punto en un momento.

El "día de Jehová" del Antiguo Testamento era también un día de tinieblas, de densas tinieblas. Allí también, "el llanto" es amargo (Sof. 1:14). Esa imagen concluye con "el fuego de su celo" con el cual "será toda la tierra consumida" (Sof. 1:18).

[41] Baird, Justice of God, p. 225.

En nuestra literatura llorar es un símbolo hebreo común del temor, de la miseria o agravio extremo, infligido muchas veces por el juicio de Dios sobre los pecadores. Por ejemplo, la gente lloró cuando Jerusalén fue destruida (is. 22:12), o cuando fueron exilados de su propia tierra (Bar. 4:11). Santiago advierte al rico que llore por temor al juicio venidero de Dios (Stg. 5:1). Los profetas reportaron cómo la gente lloraba por la muerte o la destrucción de otros (Is. 16:9; Jer. 9:1; 48:32; Ap. 18:9); un libro entero del Antiguo Testamento—Lamentaciones—está dedicado a esta actividad.

Ya hemos considerado a 4ta de Esdras 7:80-87, obra Seudoepígrafa del primer siglo d. C. Allí los condenados lloran de siete maneras durante su detención intermedia antes del juicio. Lloran en vergüenza y remordimiento por el pasado, y en temor y espanto por el futuro, pero más que nada cuando tienen una vislumbre de la Gloria de Dios, ante quien pronto serán juzgados. Este escenario está de acuerdo con las referencias bíblicas ya citadas. Cuando todas se juntan parecen validar la declaración de Baird de que "existe poco precedente para interpretar el uso de Jesús de la palabra 'llorar' como un símbolo del tormento que acompaña el castigo actual del *escatón*".[42]

El llorar, en los pasajes que hemos visto, habla más del *terror* y de la *pérdida extrema* que del *dolor* actual. Es parte de la "horrenda expectación de juicio", e impresiona nuestras conciencias una vez más con el hecho de que "Horrenda cosa es caer en manos del Dios vivo" (Heb. 10:27, 31).

Con mucha frecuencia, en la Biblia, el crujir de dientes describe la ira de un adversario a punto de matar a su víctima—los dientes pertenecen a los que atormentan, no a los atormentados (Job 16:9; Sal. 35:16; 37:12; Lm. 2:16; Hch. 7:54). Puede ser que el Salmo 112 sea la única excepción a esto.

El salmo comienza con "Bienaventurado el hombre que teme a Jehová" (v. 1), a quien describe en los versos del 2 al 9 (Pablo toma prestado el verso 9 en contexto en 2 Co. 9:9). David nos asegura que "En las tinieblas resplandece luz a los rectos" (v. 4). Luego viene el verso final del salmo. "Lo verá el impío, y

[42] Ibídem, p. 229.

se irritará; crujirá los dientes, y se consumirá; el deseo de los impíos perecerá" (v. 10). Igual que antes, el impío crujiendo sus dientes parece expresar su ira en contra del justo. Pero, aunque cruje sus dientes con furia, se consume y perece.

Es de gran ayuda el considerar juntas las siete ocasiones en los evangelios en que aparece este aterrador apareamiento del "llorar y el crujir de dientes¨. Cuando lo hacemos, encontramos que esa expresión,

- modifica a "echados en las tinieblas de afuera" (Mt. 8:12; 22:13; 25:30);
- acompaña al "vosotros excluidos" (Lc. 13:28);
- sigue a "pondrá su parte con los hipócritas" (Mt. 24:51);
- modifica al "recogerán de su reino" y "los lanzarán" (Mt. 13:41, 42);
- acompaña al "apartarán a los malos de entre los justos" (Mt. 13:49, 50).

En cada caso se separa a los consignados al "llanto y crujir de dientes" de los aprobados. Cada vez la expresión acompaña un caso específico de exilio, expulsión o rechazo. Los últimos dos pasajes añaden que los excluidos y exilados son lanzados al "horno de fuego", un hecho no necesario para el "llorar y crujir de dientes" según lo demuestran todos los demás casos. No hay indicio de que Dios intervendrá por los tales milagrosamente como una vez lo hizo con Daniel y sus tres amigos para mantenerlos vivos. Entonces ¿no podemos suponer que este "horno de fuego" hará a sus víctimas lo que precisamente esperaban los enemigos de Sadrac, Mesac y Abednego que su fuego les hiciera a estos? (Dn. 3:15-27). A menos que Dios intervenga, ¿adonde estará la esperanza? ¡Cierto, que ningún otro dios puede salvar de tal suerte! (Dn. 3:15, 28).

En el uso escritural de la expresión "lloro y crujir de dientes" parece indicarse dos actividades separadas. La primera

refleja el terror de los condenados cuando comienzan a comprender en verdad que Dios les ha expulsado como inútiles mientras anticipan la ejecución de Su sentencia. La segunda parece expresar la amarga ira y la irritación que sienten contra Dios, quien los sentenció, y hacia los redimidos que para siempre serán benditos. La presunción común de que "lloro y crujir de dientes" describe la eterna agonía de las almas en tormento consciente es la interpretación dada en tiempos más recientes, y carece de claro apoyo bíblico.

En conclusión, repetimos la amonestación de Pablo a considerar "la bondad y la severidad de Dios" (Ro. 11:22). En el primer aspecto observamos que cada advertencia de lloro y crujir de dientes va dirigida a alguien que ha rechazado la oferta de la gracia de Dios. Ninguna es dirigida a hombres como los del antiguo Nínive, ni siquiera como a los de Sodoma y Gomorra. Cualquiera que sea la angustia que aguarde a los que mueren sin conocer el evangelio—y la Escritura en ningún lugar extiende a éstos esperanza alguna—de cierto que no incluye un remordimiento por recordar oportunidades rechazadas ni el terror de encarar a un Dios cuyo Hijo despreciaron a sabiendas. En cuanto al segundo aspecto, estas palabras nos recuerdan que "los terrores y desánimos de los perdidos ante el trono del juicio, según nos presenta la Biblia, no pueden exagerarse."[43]

Mateo 10:28

No es pequeña coincidencia que Jesús advirtiera: "Y no temáis a los que matan el cuerpo, mas el alma no pueden matar; temed más bien a Aquél que puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno". Este contexto también incluye el rechazo y la expulsión divina, porque Jesús dice que Él repudiará personalmente en la presencia del Padre a los discípulos traidores (Mt. 10:33). Jesús dice que sólo a Dios debemos temer, y Santiago repite el punto cuando habla de Dios quien "puede salvar y perder" (Stg. 4:12).

[43] Basil F. C. Atkinson*, Life and Immortality: An Examination of the Nature and Meaning of Life and Death as They Are Revealed in the Scritpures*, p. 102.

Para evitar que alguno lea en el relato de Mateo una tilde de dualismo platónico respecto al ser humano, tenemos también el relato de las mismas palabras en Lucas: "Y yo os digo, amigos míos: No temáis a los que matan el cuerpo, y después nada más pueden hacer. Mas os enseñaré a quién debéis temer . . .Temed a Aquél que después de haber quitado la vida, tiene poder de echar en el infierno: Sí, os digo: A Éste temed" (Lc. 12:4, 5). Este pasaje no enseña la inmortalidad del alma de todo hombre; mas bien enseña que Dios puede matar el alma al igual que el cuerpo. La misma advertencia implica que Dios ejecutará esa sentencia sobre los que persisten en rebelarse contra Su autoridad y resisten todo avance de su misericordia, esto es, a menos que esté amenazando falsamente.[44]

La misma naturaleza del hombre, como una unidad sicosomática, Dios, el único que le da vida, la creó de la nada y corresponde precisamente a las palabras del Señor. Baird elabora el punto:

> Esta es la dimensión de la muerte, que sólo vuelve a la vida cuando ese potencial más elevado del alma se apropia de la dimensión del Reino. Si el individuo rechaza al Espíritu, no llega la nueva vida y se queda en el ámbito físico de la muerte . . . . Cuando se mata al cuerpo, su contraparte sicosomática, que se ató al cuerpo y que no posee nada fuera de sí misma, debe sufrir la misma suerte. Como lo dice Mateo, *ambos*, "alma y cuerpo" son destruidos en la *gehena*.[45]

Esto presenta un punto muy importante. Porque si el hombre depende de Dios por completo para su existencia diaria,

---

[44] Cullmann escribe: "En el dicho de Jesús en Mateo 10:28 escuchamos que se puede matar el alma. El alma no es inmortal. Debe haber resurrección para ambos [cuerpo y alma]; porque desde la caída todo el hombre está sembrado en 'corrupción'" (*Oscar Cullmann, Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* pp. 36-37). Para declaraciones similares véase, en esta obra, los capítulos anteriores respecto a la inmortalidad de alma.

[45] Baird*, Justice of God*, pp. 222-223. Para la relación entre el cuerpo, el Espíritu Santo, la resurrección, el cosmos, y la nueva era véase a Joseph Blenkinsopp en "Theological Synthesis and Hermeneutical Conclusions*", Immortality and Resurrection*, pp. 122-125.

y si expulsan a los impíos por completo de la presencia de Dios y los despojan de toda bendición divina, tiene que surgir la pregunta de ¿cómo podrán continuar existiendo por algún periodo de tiempo? Pero todavía hay más. No solo la Escritura dice, en todo su contenido, que la *vida* en cualquier dimensión es un don de Dios; es también un asunto establecido que la "inmortalidad" y la "incorrupción" tanto como la "gloria" y el "honor" (Ro. 2:7, 10; 1 Co. 15:42-44, 50, 54) son promesas exclusivas para los justos. Todos resucitarán, pero algunos "resucitarán para vida" mientras que los demás "resucitarán para condenación" (Jn. 5:28, 29; Dn. 12:1, 2).

En este asunto los escritores tradicionalistas han permanecido mayormente en silencio. Con frecuencia, cuando han hablado, aplican a los cuerpos resucitados de los impíos las mismas descripciones que Pablo reserva sólo para los justos. Ese uso tan indiscriminado de los términos caracteriza los escritos de Atenágoras, de Agustín y de Crisóstomo,[46] y desde entonces lo han continuado los defensores tradicionalistas . Calvino conocía este problema, aunque tal parece que nunca lo atacó de frente.[47] Lutero se planteó a sí mismo la pregunta difícil, pero rehusó prestarle mucha atención.[48] Con frecuencia se ha señalado que su mayor preocupación era la justificación y no la escatología. Muchos autores modernos, tanto católicos como protestantes, no encontrando una escalera para descender de esta cuerda floja simplemente brincan a la red filosófica de la inmortalidad de alma.[49]

El condicionalista Henry Constable desafió la noción común de que también el impío resucitará en incorrupción, argumenta que la resurrección en sí misma no requiere algún

---

[46] Véanse las citas y referencias en la obra de Henry Constable*, Duration and Nature of Future Punishment*, p. 81: A William G. T. Shedd *en Dogmatic Theology*, 3:491-492. A J. N. D. Kelly en *Early Christian Doctrines*, pp. 483.

[47] John Calvin, *Institutes*, 3. 25 9.

[48] Ewald M. Plass, comp*., What Luther Says, An Anthology*, 2:628, #1922.

[49] M. E. Williams, "Soul, Human, Immortality of*", New Catholic Encyclopedia*, 12:469; Charles F. Baker*, A Dispensational Theology*, cita a Shedd con la aprobación de *su Dogmatic Theology*, 2:652. Véanse más ejemplos en el capítulo sobre la inmortalidad.

cambio esencial de un estado previo. Dirigiéndose a sus oponentes tradicionalistas escribió:

> ¡Todos nos dicen que los impíos sufrirán un *cambio* en su resurrección! Y pedimos prueba. No pueden decir que no habrá resurrección sin cambio; porque, desafortunadamente para ellos, ha habido resurrecciones donde ningún cambio ha sucedido. Así aconteció en todas las resurrecciones antes de la de Cristo. Él fue "las primicias de los que durmieron", *porque*, en el caso de los resucitados antes que Él no hubo cambio de la *mortalidad*. No pueden afirmar que no exista una resurrección seguida de la muerte; porque nuevamente, los casos de la hija de Jairo, el hijo de la viuda, y Lázaro los confrontarían y dejarían confundidos; porque todos ellos volvieron a morir después que resucitaron. Les pedimos prueba de que los cuerpos de los impíos pasarán por algún cambio en su resurrección.[50]

Si Constable hubiese vivido cien años más tarde, hubiese encontrado un poco de apoyo en los académicos. F. F. Bruce, el decano de los eruditos evangélicos, dice que es curioso, quizá accidental "que en las cartas de Pablo no haya una referencia clara a la resurrección de los impíos".[51] Murray Harris, profesor en Trinity Evangelical Divinity School cerca de Chicago, denomina como "característica distintiva del punto de vista cristiano de la resurrección", que a los muertos justos se los transforma al igual que se los revive. Utiliza la misma ilustración de Constable para hacer este punto. "Revivir no es lo mismo que resucitar: el levantamiento de Lázaro (Jn. 11:1-44), o el del hijo de la viuda de Naín (Lc. 7:11-17) fueron una restauración a la vida física (volvieron a la vida solamente para volver a morir), no una resurrección a una vida espiritual permanente.[52] Observa que, de acuerdo al Nuevo Testamento, hay una reanimación que conduce al juicio, no a la vida sino a la "muerte segunda" (Dn. 12:2; Jn. 5:29; Ap. 20:4-6, 11-15). Observa que, en

[50] Constable*, Future Punishment*, pág. 83.
[51] Bruce, "Paul on Immortality", p. 458; Ibídem, *Paul*, p. 301.
[52] Murray Harris, "Resurrection and Immortality: Eight Theses", *Themelios* 1. Núm 2 (Primavera 1976): 51-52.

las epístolas paulinas la resurrección aparenta ser un privilegio reservado para la nueva humanidad en Cristo. En todo caso, cualquiera que sea el estado antropológico de los impíos muertos después de recuperar la "vida" estos ciertamente no poseerán cuerpos espirituales, puesto que el *sōma pneumatikon* (cuerpo espiritual) es imperecedero y por tanto no está sujeto a la "muerte segunda".[53]

W. G. T. Shedd, poderoso defensor del tormento eterno consciente, propuso el mismo punto, el que nunca pudo reconciliar con su conclusión general. En su obra *The Doctrine of Endless Punishment*, Shedd comenta:

> Al contrario, los cuerpos de los impíos, no se liberan del poder del Seol ni de la tumba mediante una gloriosa resurrección sino que siguen sujetos bajo su dominio por una resurrección "para vergüenza y confusión perpetua" (Dn. 12:2). A pesar de que se levanta a los impíos de los muertos, para ellos no es un triunfo sobre la muerte y la tumba. Sus cuerpos resucitados no son "celestiales" ni "glorificados" como los de los redimidos, sino adaptados a la naturaleza de sus perversas y malignas almas.[54]

Siendo este el caso, ¿no concluiría uno que los impíos una vez Dios los despoja de la vida que viene de Él y también los sujeta a las fuerzas destructivas de la Gehena, pierdan toda su vitalidad y mueran en verdad? ¿No pensaríamos que una brasa ardiente, removida de la chimenea, finalmente pierde todo su fuego? O acaso ¿no podemos compararlo a un calentador eléctrico desconectado de su fuente eléctrica que calienta por un poco de tiempo pero que final e inevitablemente deja de

---

[53] Ibídem, p. 52. Paul Tillich tiene palabras muy buenas tocante a esto, siempre y cuando se las tome en su sentido literal y separadas de sus significados especiales, cuando dice: "La condenación sólo puede significar que se abandona la criatura a la no-existencia que ha escogido. El símbolo de la 'muerte eterna' es aún más expresivo" (Paul Tillich, Systematic Theology [Chicago: University of Chicago Press, 1951, 1957], 2-78, citado por C. C. Goen [con reservaciones ¡como las aquí presentadas!], "The Modern Discussion of Eschatology, *"Review and Expositor* 57, núm. 2 [Abril 1960] 124).

[54] Shedd*, The Doctrine of Endless Punishment*, pp. 39-41.

calentar? Robert Mounce, comentarista contemporáneo conservador, describe el lago de fuego de esta forma:

> Es la muerte segunda, esto es, el destino de aquellos cuya resurrección temporal resulta sólo en un retorno a la muerte y a su castigo. Alford escribe, "Así como hay una segunda y más elevada vida, así también hay una segunda y más profunda muerte. Y así como después de esa vida no hay más muerte (Ap. 21:4), así también después de esa muerte no hay más vida" (pp. 735-36).[55]

La advertencia de nuestro Señor es clara. El poder del hombre para matar concluye con el cuerpo y los horizontes del siglo (la era) presente. La muerte que el hombre inflige no es final, porque Dios llamará otra vez a los muertos de la tierra y dará inmortalidad a los justos. La habilidad de Dios para matar y destruir no tiene límites. Va más allá de lo físico y mas allá del presente. Dios puede matar tanto el cuerpo como el alma, ahora y en el futuro.

En el pasaje de Mateo Jesús usa las palabras "matar" y "destruir" en paralelo, aparentemente haciéndolas intercambiables. El evangelio según Lucas nos sorprende de otra forma. Allí Jesús dice: "temed al que*, después de matar* (el cuerpo), tiene poder para *arrojar al infierno*" (LBLA). Esta es la secuencia idéntica descrita en Isaías 66. Allí también, Dios primero mata a Sus enemigos, luego arroja sus cuerpos muertos al fuego que consume (v. 24). A lo largo de Lucas y Hechos, el médico amado, demuestra una familiaridad minuciosa con el profeta Isaías y una afinidad especial con su lenguaje y conceptos. Entonces, ¿no

---

[55] Robert H. Mounce, *The Book of Revelation*, The New International Commentary on the New Testament, p. 367. Homer Hailey da la misma cita en *su Revelation: An Introduction and Commentary*, p. 403.

Henry Constable escribió: "Los impíos no resucitan en incorrupción: no resucitan en inmortalidad . . . . Porque los cuerpos de los impíos sólo se levantan en su vieja mortalidad. Así resucitan para el castigo. Resucitan en su vieja mortalidad, de nuevo los dolores del infierno volverán a reducirlos a una muerte segunda, de la cual no hay promesa de resurrección" (Constable, *Future Punishment*, p. 94). ¿Acaso no es este el claro significado de las palabras de Alford?

nos sorprende que sea Lucas y no Mateo quien repita las palabras de Jesús en forma tan similar a la imagen del castigo escatológico que Isaías presenta?

Lejos de aminorar la ansiedad de los pecadores, este entendimiento de las palabras de Jesús intensifica su terror. "Así os digo:" dice Jesús "*a este temed*". He aquí una urgencia que nuestra descuidada generación bien necesita aprender. Cuando se determina la moralidad sobre la base de encuestas humanas en vez de sobre preceptos divinos, cuando se coloca "el derecho a escoger" por encima del "derecho a vivir", cuando se mide el "éxito" de acuerdo a la bendición de Mamón y la meta de nuestra vida consiste en un largo peregrinaje a su templo, necesitamos escuchar los truenos, ver los relámpagos y sentir la fuerza de la voz del Dios Todopoderoso. Un día esta tierra se desmenuzará, y el universo se desvanecerá en una conflagración cósmica. Entonces, ¿adónde quedarán todas estas cosas? Las palabras de Jesús nada perderán de su autoridad—o de su poder—cuando dice "Mas os enseñaré á quién temáis: ¡temed á aquel que después de haber quitado la vida, tiene poder de echar en la Gehena!"

Guillebaud aclara este punto con poder:

> Pero nadie se imagine que puesto que el castigo eterno no significa tormento eterno, que por esto sea una penalidad a la que no tengan que temer . . . . No puede cometerse mayor error que considerar este asunto de esta manera . . . . El alma perdida, habiendo encarado la muerte en este mundo, volverá a enfrentarla bajo circunstancias de impronunciable vergüenza y terror. Dios no será Uno al cual se ignore o descarte. Se lo conocerá por lo que Él es, aquel que llena los cielos y la tierra. Entonces el Rey Todopoderoso, que le ofreció salvación y que de tan buena gana le hubiera salvado, lo rechazará y pronunciará apto sólo para la destrucción.
>
> El instinto, que con frecuencia hace que aun el que se suicida en sus últimos momentos luche desesperado por la vida, se tornará mucho más poderoso a medida que el alma encare la desintegración final de la personalidad, el fin total, ¡y qué fin tan terrible! Lo terrible del proceso de la destrucción

> dependerá del grado de culpabilidad que cada alma tenga delante de Dios . . . . de cuánta luz haya desobedecido. Pero, de todos modos, cuán terrible será que Dios lo rechace como despreciable, y lo eche sobre la fogata como basura para la destrucción, consciente como nunca antes de lo que pudo haber sido de haber aceptado la salvación de Dios. Recordad las palabras del Señor Jesucristo . . . . "Allí será el llorar y crujir de dientes".[56]

Mateo 10:39

Si en definitiva un hombre, no puede destruir la vida de otro, y si Dios puede matar a un hombre en su totalidad de forma tal que nada sobreviva de él, entonces, la vida y la muerte toman un nuevo significado en la Era Presente. Jesús apunta hacia ese significado cuando dice, "El que hallare su vida, la perderá; y el que perdiere su vida por causa de mí, la hallará".

El mismo dicho que aquí aparece, puesto en el contexto del sufrimiento de los discípulos, aparece de nuevo en todos los Sinópticos en una discusión respecto a la misma muerte de Jesús (Mt. 16:21-28; Mc. 8:31-9:1; Lc. 9:22-27). Jesús informa a sus discípulos que lo matarán y que volverá a vivir (Mt. 16:21). Por su parte, ellos debían negarse a sí mismos y tomar su cruz cada día (Mt. 16:24). Uno no debe tratar de salvar su propia vida—aunque de cierto la encontrará si la pierde por causa de Jesús (Mt. 16:25). Jesús pregunta, ¿de qué vale al hombre si gana todo el mundo, pero pierde su vida? (Mt. 16:26).

En Mateo 16:26, la New International Version (inglés) continúa el uso sentimental de la Authorized Version (inglés) de la palabra "alma", aunque en un verso anterior traducen con inconsistencia la misma palabra griega como "life (vida)". Lucas simplemente dice, "él mismo" (*heauton*, "el mismo yo" NIV), dejando muy claro que Jesús usó alma (*psychē*) en el sentido holístico hebraico y no en el sentido dualista de la filosofía griega (sentido que todavía persiste en mucho del reavivalismo y pietismo de hoy).

---

[56] Guillebaud, Righteous Judge, p. 45.

El contexto sugiere que "hallará su vida" y "perderá su vida" deben tomarse en forma literal con sus significados normales. Jesús está explicando su propia *muerte* y resurrección inminentes a la *vida* (v. 21). Nos advierte contra el intento de salvar nuestra propia *vida* y promete que cualquiera que pierda su *vida* por el Señor la encontrará al final (v. 25). Ningún *hombre en este mundo* cambiaría voluntariamente su *psychē* (su propio yo) por la cantidad de riquezas que sea (v. 26); lo cual es un principio que se extiende a la Era Venidera en las preguntas de Jesús. Algunos de los que estaban delante de Jesús verían un advenimiento del Hijo del Hombre antes de probar la *muerte* (v. 28). Algunos *perderán sus vidas*; otros *hallarán la vida, c*uando Jesús vuelva en gloria con sus ángeles para compensar a cada persona.

No dudamos que la "vida" incluya *más* que una mera existencia—punto que hacen con frecuencia los escritores condicionalistas y los tradicionalistas. Ni tampoco negamos que la "vida" y la "muerte" a veces llevan significados figurativos en las Escrituras. Sin embargo, en este contexto, todo el flujo del pensamiento como también el uso general de estas palabras nos invitan a hacer dos preguntas. Primero, dado que la "vida" puede significar *más* que una mera existencia, pero (por lo que sabemos) nunca *menos* que esto, ¿en base a qué el "perder la vida" puede significar menos que la pérdida de la existencia, aunque aquí es obvio que se implica la pérdida de mucho más? La "muerte" eterna envuelve *más* que una "muerte" temporal, pero ciertamente no *menos*. Segundo, ¿qué autoridad provee este contexto para hacer de "perder su vida" y "hallar su vida" algo figurativo en los versos 25-26 cuando es obvio que los mismos pensamientos son literales en todos los versos que preceden y los que siguen?

Mateo 11:22-24

Será "más tolerable" para Tiro y Sidón en el día del juicio que para Corazín y Betsaida, dijo Jesús. Será "más tolerable" entonces para Sodoma que para Capernaum. Lucas registra, en

esencia, las mismas palabras (Lc. 10:13-15). Aquí Jesús indica que al final, habrá grados de castigo basados en grados de culpabilidad (véase también a Mt. 12:41, 42/Lc. 11:29-32). ¿Cuál será la suerte de Capernaum? ¿Será "levantada"? ¡No! "Hasta los infiernos (hades) será abatida". Este lenguaje viene de los profetas del Antiguo Testamento cuando amenazaban primero a Babilonia (Is. 14:13, 15) y luego a Tiro (Ez. 26:19-21). En el caso de aquellas ciudades, la ejecución temporal de la amenaza significaba su desaparición, que para siempre dejarían de existir, aunque otras que les rodeaban siguieran disfrutando de vida. Sin embargo, aquí Jesús personifica a las ciudades, y no queremos hacer demasiado de estas palabras en nuestro estudio del castigo final de pecadores individuales.

Mateo 12:31, 32

En cierta ocasión, después de Jesús sanar a un hombre endemoniado que estaba ciego y mudo, cierto fariseo atribuyó Su asombroso poder a Belcebú, el príncipe de los demonios. En respuesta Jesús le advierte con severidad,

> ". . . la blasfemia contra el Espíritu no será perdonada á los hombres . . . cualquiera que hablare contra el Espíritu Santo, no le será perdonado, ni en este siglo, ni en el venidero".

Donde Mateo usa el lenguaje apocalíptico de las dos Eras, Marcos reduce la misma idea a un adjetivo escatológico. La persona, dice Jesús, ". . . no tendrá perdón jamás; es culpable de *un pecado eterno*" (Mc. 3:29, NVI). Lucas elimina por completo el lenguaje de la escatología, estableciendo que esa persona "no tendrá perdón" (Lc. 12:10, NVI). Estos paralelos se explican el uno al otro. El "pecado eterno" no es un pecado que se comete por la eternidad, como si los pecadores en el infierno continuaran para siempre pecando y sufriendo, y, por consiguiente, sintiendo para siempre los golpes penales.[57] Fue

[57] Por ejemplo, A. A. Hodge dice: "En el instante que un alma peca se la priva de la comunión y vida de Dios. En tanto continúe en ese estado, seguirá

el pecado específico de la blasfemia contra el Espíritu Santo, contra el agente del poder divino de la Era por venir, mediante el cual Jesús hacía Sus milagros del reino de los cielos. Este pecado especifico se cometió en un momento particular del tiempo dentro de los límites de la historia terrenal. El pecado "eterno" niega y rechaza al Único que puede perdonar, por tanto no puede ser perdonado—ni aún en la Era venidera de la eternidad.

Decir que nunca se perdona el pecado no es lo mismo que decir que sus infractores tendrán que sufrir por siempre un tormento consciente por haberlo cometido.[58] En nuestra sociedad es posible perdonar a un convicto de asesinato. Pero de no perdonarlo, la *forma* de su castigo es irrelevante. No está

---

pecando. Mientras siga pecando, merecerá Su ira y maldición. Es obvio que los temperamentos pecaminosos y la conducta en la que incurren en el infierno merece y recibirá castigo, tan absolutamente como los pecados incurridos en esta vida" (Archibald Alexander Hodge*, Outlines of Theology*, pp. 584-585).

Augustus Hopkins Strong discute que el pecado eterno demanda un castigo eterno y que los depravados continuarán pecando aún en el infierno (A. H. Strong*, Systematic Theology*, 3:1048-1049). Al parecer, aquí crea un dilema moral sin darse cuenta. Dice que, por un lado, "los hábitos producen fijación del carácter, y en el mudo espiritual los actos de pecado . . . producen un estado permanente de pecado del cual el alma sin ayuda no puede cambiar" (p. 1049). Por otro lado, discute que "la benevolencia de Dios, puede permitir la existencia del pecado hasta su fin y seguir castigando al pecador . . . porque [Dios] . . .provee la más elevada libertad y santidad en la criatura por toda la eternidad" (p. 1053). Cómo uno puede reconciliar estas dos declaraciones o llamar a este plan "la benevolencia de Dios", escapan mi habilidad de comprensión.

Henry Constable respondió a este tipo de argumento señalando que (1) las escrituras nunca sugieren semejante idea, como la de estar pecando en el infierno, pero (2) declaran en específico, una y otra vez, que el castigo futuro es por las obras hechas "en el cuerpo" durante la vida presente en esta Era. "Imagínense un juez terrenal sentenciando a un criminal a un castigo demasiado severo en comparación a la ofensa cometida, y luego justificar su sentencia diciendo que ¡el criminal de seguro la merecerá por su por su comportamiento en el *gaol* [la cárcel]!" (Constable*, Future Punishment*, pp. 107-109, citado en la página 109).

[58] A. A. Hodge es un ejemplo de los que presentan al "pecado imperdonable" como evidencia de un tormento eterno consciente (Hodge*, Outlines of Theology*, p. 582.

más perdonado si es ejecutado por su crimen que si pasa 100 años en la cárcel. El autor tradicionalista, Salmond, lo dijo mejor que lo que nosotros podemos:

> La frase en cuestión es una frase exclusiva en lo absoluto. Significa que ni en el presente ni en el futuro, ni en esta dispensación, ni en lo que le sigue, ni antes ni después de la venida de Cristo, hay perdón para este pecado. Es difícil ver cómo podría expresarse con más claridad lo irremediable de esta situación.[59]

Mateo 13:30, 40-43

En esta Parábola de la Cizaña el Señor dice a sus siervos que dejen al trigo crecer junto con la cizaña hasta la cosecha. "Al tiempo de la siega" dice el Señor "yo diré a los segadores: Recoged primero la cizaña, y atadla en manojos para quemarla; mas recoged el trigo en mi alfolí" (v. 30). Ya hemos visto imágenes de la tierra, donde se quema lo que se rechaza. Aquí Jesús nos da su propia interpretación.1

---

[59] Salmond*, The Christian Doctrine of Immortality*, p. 381. En el siglo pasado, Frederic W. Farrar, archidiácono y preceptor de Westminster, levantó una tempestad británica que sopló en todas direcciones cuando predicó una serie de sermones en la abadía de Westminster respecto al castigo final (noviembre a diciembre 1877). Estos sermones se publicaron en 1879 (en defensa propia según dice su prefacio) bajo el nombre de *Eternal Hope*. Cuando Edward Bouverie Pusey contestó en 1880 con su *What is of Faith as to Everlasting Punishment? In Reply to Dr. Farrar's Challenge in His "Eternal Hope" 1979*, Farrar le respondió en 1981 con su *Mercy and Judgment: A Few Last Words on Christian Eschatology with Reference to Dr. Pusey's "What is of Faith?"* Farrar difería tanto de los tradicionalistas como de los condicionalistas discutiendo a favor de una "esperanza más grande", más allá de los límites de la vida presente. Pusey tenía su propia "esperanza más grande", insistiendo que Ahab, Absalom, Herodes y aún Atiochus Epífanes pudieron haber experimentado un arrepentimiento en su lecho de muerte y ser salvos (Pusey*, What is of Faith?* pp. 12-14).

Un escritor conservador moderno, que aboga a favor de la posibilidad de conversión en la Era venidera es el erudito de los Hermanos Menonitas, Vernard Eller, su obra *es The Most Revealing Book of the Bible: Making Sense Out of Revelation*, pp. 199-201.

> "Así como la cizaña es recogida y quemada en el fuego; así será en el fin de este mundo. El Hijo del Hombre enviará a sus ángeles, y recogerán de su reino a todo lo que hace tropezar, y a los que hacen iniquidad; y los lanzarán al horno de fuego; allí será el lloro y el crujir de dientes. Entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre. El que tiene oídos para oír, oiga" —vv. 40-43.

Dos testigos nos dicen que ésta es una figura escatológica. No sólo Jesús aplica esta parábola en específico al "fin del mundo (Aion)"; Su lenguaje tiene ese mismo trasfondo en el Antiguo Testamento. Tanto el Griego de Nestle como la New American Standard Bible colocan a Sofonías 1:3 como referencia a la expresión "todo lo que hace tropezar, y a los que hacen iniquidad". Cuando uno busca dicho texto en las traducciones de lengua inglesa de la Biblia no encuentra esas palabras en el texto, aunque la Revised Standard Version y la New American Standard Bible le dedican una nota al margen de página y la New International Version tiene una nota escrita que dice "hebreo incierto". Algunos manuscritos del Antiguo Testamento Griego tienen estas mismas palabras en este pasaje profético que procede a describir el terrible "día del Señor".

La promesa de Jesús de que "los justos resplandecerán como el sol" parece venir de Daniel 12:3, un gran pasaje que continúa el énfasis del Antiguo Testamento respecto al castigo final (y que ya examinamos en un capítulo anterior). Uno pudiera también pensar en Malaquías 4:1-3, donde el impío se convierte en cenizas bajo las plantas de sus pies. En la parábola presente los trabajadores arrancan la cizaña y la queman en el fuego, figura de lo que harán los ángeles a los pecadores en el fin del mundo de acuerdo a las propias palabras de Jesús, del "Así como . . . así será".

Mateo 13:48-50

Esta Parábola de la Red se asemeja mucho a la Parábola de la Cizaña en sus palabras respecto al castigo final. La red de

esta historia atrapó "toda clase de peces", y los pescadores "recogieron los buenos peces en cestas, y los malos echaron fuera" (v. 48). Jesús explicó la escena.

> Así será en el fin del mundo; los ángeles vendrán, y apartarán a los malos de entre los justos,
> y los lanzarán en el horno de fuego; allí será el lloro y el crujir de dientes—vv. 49, 50.

Es claro que aquí el énfasis del Señor está en la exclusión. Muchos que profesan seguirle en realidad no le conocen del todo. Se mezclan hoy día con los verdaderos discípulos, pero viene el tiempo de Dios para separarlos. Jesús presenta este punto en muchos de Sus dichos: es un elemento esencial tanto en griego (*krisis*, "crisis") como en ingles y en español en las palabras que emplea para juicio. Ya sea en el siglo primero, como en el veintiuno, los hombres que profesan creer en el infierno tienen la tendencia de hacerlo casi siempre pensando que será para alguna otra persona. Jesús revela que tal presunción está muy por debajo de la realidad: ¡La gran separación de Dios alberga muchas sorpresas!

Habacuc describe a los depredadores caldeos como pescadores arrastrando una insaciable red por todas las naciones, siendo los "peces" símbolo de completa vulnerabilidad; pero tal comparación nada añade a nuestro entendimiento de este pasaje (Hab. 1:14-17).

Mateo 18:8, 9

Jesús dice a sus competitivos y ambiciosos discípulos que el más grande en el reino de los cielos será la persona que más se asemeje a un niño pequeño. Y ay de aquél que desvíe del camino o cause que peque uno de estos pequeñitos. En principio Jesús repite lo que ya había dicho respecto a perder un miembro del cuerpo a fin de escapar la Gehena (Mt. 5:29, 30).

> Por tanto, si tu mano o tu pie te hacen caer, córtalos y échalos de ti; mejor te es entrar en la vida cojo o manco, que teniendo

> dos manos o dos pies ser echado en el fuego eterno [*to pur to aiōnion*]. Y si tu ojo te hace caer, sácalo y échalo de ti; porque mejor te es entrar en la vida con un solo ojo, que teniendo dos ojos ser echado en el fuego del infierno [*tēn geennan tou puros*].

Aquí se llama a la Gehena "fuego eterno". En otro lugar Jesús dice que el "fuego eterno" fue preparado para el diablo y sus ángeles (Mt. 25:41). Esto es paralelo a las referencias al reino, "el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo" (v. 34). En este lenguaje parece que el "fuego" es por lo menos tan viejo como la creación; es claro que se extenderá más allá de la era presente. Por tanto se dice que es "eterno" puesto que ni comienza ni termina con la era presente. La frase no dice lo que el "fuego eterno" hará a los que echarán en él. Jesús sí dice que Dios "preparó" tanto al fuego como al reino; pero que Dios, quien diseñó el reino especialmente para los redimidos, hizo también el fuego para los ángeles caídos (2 Pe. 2:4-9; Judas 6). Dios formó a las criaturas humanas para estar en gloria con Él, un destino concedido totalmente por gracia. Si el hombre en cambio se une a las criaturas rebeldes de un orden más elevado, y que le precede, deberá entonces compartir con ellos su suerte.

Donde Mateo usa "fuego eterno" Marcos simplemente habla de "ser echados/ir al infierno" (Mc. 9:43, 45, 47). Igual que en el asunto del "pecado eterno", Marcos usa el lenguaje directo de la prosa y no terminología apocalíptica. Existe un acuerdo generalizado entre los eruditos de que ambos evangelistas escribieron con palabras habladas originalmente en arameo. Puede que el lenguaje de Mateo añada sabor y fuerza, pero no debe interpretárselo con candor como contradiciendo de alguna forma al lenguaje de Marcos. El relato de Lucas de este incidente se detiene antes de esta conversación (Lc. 17:1, 2).

El énfasis principal de Jesús es la preocupación por el cuidado de los "pequeñitos". Calvino captura esa preocupación en su comentario sobre este pasaje. No elabora del todo sobre el castigo final, sino que solo amonesta: "cualquiera . . . que desee escapar ese castigo aterrador que Cristo anuncia, extienda su

mano hacia los *pequeñitos* que el mundo desprecia ayúdenle con bondad a mantenerse en el camino del deber".[60]

El hecho de que Jesús hable de auto mutilación en este contexto pastoral resulta interesante a la luz de Zacarías 11:17. Allí también, el objetivo es la preocupación de Dios por su pueblo, y la maldición que viene sobre un pastor inútil es la pérdida de su mano y su ojo derecho. Unos versos antes, el rebaño paga a su buen pastor con 30 piezas de plata, el precio en la ley de Moisés por un esclavo herido (Ex. 21:32). El pastor arroja la miserable suma en la casa del Señor con la que los sacerdotes compran el campo del alfarero (Zac. 11:12, 13; Mt. 27:3-10).

Marcos también añade al relato de Mateo una frase que toma de Isaías 66:24. El pasaje describe al infierno como el lugar donde "su gusano nunca morirá, ni su fuego se apagará" (Marcos 9:48; algunos manuscritos añaden las mismas palabras que se encuentran en los versos 44, 45). En vez de la frase de Isaías "su fuego", Jesús dice simplemente "el fuego", mostrando que no hay un significado especial para el pronombre, aunque el "su" esté de acuerdo con la declaración de Mateo de que mientras el fuego fue "preparado" para otros, también será la suerte de estos.

El "gusano" de aquí es de la clase que se alimenta de cadáveres (*skōlēx*); ya hemos examinamos esta imagen. No existe base alguna en las Escrituras para hacer del gusano una metáfora del remordimiento; práctica que hoy día es casi universal y que se ha documentado tan temprano como hasta los días de Orígenes. Este es un gusano devorador, y lo que come—en la figura de Isaías que aquí citamos sin modificación—ya está muerto.

Al gusano devorador le ayuda un fuego *consumidor*. Además de la referencia bíblica al "fuego" que no se apaga que ya citamos, mencionamos también la referencia de Homero a la "llama inextinguible" que usó Troya contra las naves griegas (Ilíada 16. 123, 194; 1. 599) y al "fuego que no se apaga" del eclesiástico Eusebio, que quemaba a un mártir hasta las cenizas

[60] John Calvin*, Commentary on a Harmony of the Evangelists Matthew, Mark, and Luke* 2:336.

(*Eccl. Hist.* 6. 41). En su uso repetido de la frase, Jesús presupone que la decisión final de Dios respecto a cada persona es "irreversible y envuelve consecuencias eternas".[61] O, tomándonos prestadas las palabras de hace más de un siglo,

> La expresión de . . . "fuego que no se apaga", etc., puede solo significar *que no hay liberación*, —que no hay reavivamiento, —ni restauración, —de los condenados. La "muerte", en sí, no excluye la esperanza de que vuelvan otra vez a la vida: sin embargo, la "muerte eterna" sí lo hace. El "fuego" puede *apagarse* antes de consumir por completo lo que está quemando: el significado mas natural de "fuego que no se apaga" parece ser aquello que destruye en su totalidad.[62]

Marcos prosigue con un refrán que sólo el registra: "Porque todos serán salados con fuego" (Mc. 9:49). En el verso que sigue, Jesús amonesta con "Tened sal en vosotros mismos, y tened paz los unos con los otros". Algunos tradicionalistas han presentado el pensamiento enigmático del verso 49 como apoyo para un tormento eterno consciente. "Por lo general, el fuego es destructivo" dice A. H. Strong, "pero este fuego que no se apaga actuará como la sal, preservando en vez de destruyendo".[63] A. B. Bruce menciona esta interpretación *en The Expositor's Greek Testament*, pero comenta que no ve "necesidad alguna para considerarla" como el punto de vista correcto.[64] La interpretación, no sólo carece de precedente escritural, sino que alinea al verso 49 en contra del verso 48. De acuerdo con este significado,

---

[61] Lane, *The Gospel According to Mark*, p. 347.

[62] Richard Whately, *A View of the Scripture Revelations concerning a Future State,* p. 183.

[63] Strong., Systematic Theology, 3: 1036. A. W. Pink compara esta preservación por sal a Dios preservando la zarza ardiente (Ex. 3) y la preservación de los cuerpos de los tres hebreos en el horno ardiente (Dn. 3). (Arthur W. Pink*, Eternal Punishment*, p. 27). Estamos completamente de acuerdo que Dios puede preservar los cuerpos de los impíos para que sufran un castigo eterno consciente. Sencillamente, no vemos cosa alguna en las Escrituras que indique que Él hará tal cosa. Pero por otro lado, vemos mucho allí que indica que Él no hará tal cosa.

[64] A. B. Bruce *en The Expositor's Greek Testament*, ed. W. Robertson Nicoli, Vol. 1. p. 407.

la ambigua sal contradice al fuego que no se apaga como definen ese término otros numerosos pasajes que son bastante claros.

El condicionalista Edward White sugiere otro enfoque. Dice White, "Puede que el significado sea, según supone, que todo sacrificio de ese tipo que procura la venganza divina será *'como la mujer de Lot*', 'salados con fuego', preservado como monumento en muerte de las tremendas consecuencias de la rebelión contra el Omnipotente".[65] Aún cuando dicha sugerencia por lo menos edifica sobre el precedente bíblico de un destacado prototipo del castigo divino, aún así no logra convencer.

El defensor tradicionalista Salmond, apunta aún en otra dirección en busca de comprensión. Nos recuerda que "la sal era la señal de la naturaleza obligatoria del pacto, y que la relación de pacto tenía un lado terrible para el infiel tanto como un lado de benevolencia para el fiel".[66] La ira y la justicia ambas son conceptos *del pacto*, como lo han demostrado muchos autores modernos. Pero justo cuando Salmond termina de presentar su intrigante punto, se va y nos deja parados sin mostrarnos cómo utilizar su perspectiva para obtener el sentido de este misterioso verso.

Es probable que la interpretación que tiene mejor apoyo sea la que dio William L. Lane. Habiendo demostrado primero la relación cercana entre el Evangelio de Marcos y los fuegos de la persecución, él lee el pasaje en esa luz.

> Aquí, se lleva un poco más allá el pensamiento de sacrificar a un miembro del cuerpo que ofende (Mc. 9:43-47): todo discípulo será un sacrificio para Dios (cfr. Ro. 12:1). En el AT la sal tenía que acompañar a los sacrificios del templo (Lv. 2:13; Ez. 43:24; cfr. Ex. 30:55). La metáfora de sal-sacrificio es adecuada para ilustrar una situación de sufrimiento y prueba donde se examina el principio de sacrificio ilustrándolo rigurosamente con relación a los miembros individuales del cuerpo. Igual que el sacrificio, a los discípulos se los tiene que

[65] Edward White, *Life in Christ*, p. 409.
[66] Salmond, *The Christian Doctrine of Immortality*, p. 377, nota 1.

> sazonar con sal. Esto se llevará a cabo mediante arduas pruebas (cfr. 1 Pe. 1:7; 4:12)".[67]

Esta explicación goza del apoyo de su contexto inmediato, del panorama de todo el libro de Marcos como una unidad, y del material de trasfondo que tiene que ver con la sal y los sacrificios en el Antiguo Testamento. Jesús ofrece a sus discípulos una opción: *el fuego de la persecución* ahora *o el fuego de la Gehena* después. Habla sin titubeos—no retoza con juegos ni nos deja adivinando. Sobre esta decisión cuelga nuestro destino eterno.

El Griego de Nestle presenta dos referencias para este pasaje: Isaías 66:24 y Judit 16:21. Ya examinamos la primera cuando vimos al Antiguo Testamento, y la segunda cuando visitamos los Apócrifos. Estas referencias ofrecen imágenes contrapuestas respecto al fin de los impíos, por tanto, nuestras opciones quedan claras. Escogemos seguir a Isaías e ignorar a Judit.

Mateo 21:33-44

Jesús revisa el Cántico de la Viña de Isaías (Is. 5:1-7) para aclarar de nuevo su propia advertencia sobre el rechazo de Dios al incrédulo Israel. Esto aparece en una serie de parábolas y confrontaciones durante los días finales de Su ministerio. Tomadas juntas hacen que los fariseos y los principales de los sacerdotes hiervan de rabia hasta reventar al fin en el arresto de Jesús y sus demandas por la crucifixión (Mt. 21:45, 46).

La parábola no trata en forma directa con el fin del mundo. Mateo 24 y quizá 1 Tesalonicenses 2:15, 16 indican que el juicio cayó sobre Israel—junto con sus esperanzas nacionales—por manos de los romanos en los años 69-70 d.C. Sin embargo, los juicios temporales con frecuencia prefiguran al más grande y culminante de todos, de modo que aún esa interpretación permite que incluyamos este pasaje en nuestro estudio presente. Pero, ¿cómo prefigura el juicio con el cual

[67] Lane, *The Gospel According to Mark*, p. 349.

amenaza? ¿"Cuál" es el castigo sin tomarse en cuenta el "cuando" suceda?

En el relato de Mateo dice que el dueño "Hará que esos malvados tengan un fin miserable" (v. 41 NVI). Entonces Jesús cambia de la narración de la parábola y se dirige en exclusivo a su audiencia. "Por eso os digo que se os quitará el reino de Dios y se le entregará a un pueblo que produzca los frutos del reino" (v. 43). Ambos, Marcos y Lucas, dicen que el dueño de la viña "destruirá a estos labradores" (Marcos 12:9; Lucas 20:16).

Luego, Mateo[68] y Lucas añaden la declaración de Jesús de que "el que cayere sobre esta piedra, será quebrantado; y sobre quien ella cayere, le desmenuzará" (Mt. 21:44; Lc. 20:18), usa un lenguaje basado en la interpretación de Daniel de la gran imagen del sueño de Nabucodonosor (Dn. 2:34, 35, 44, 45). Ya que estamos citando a Daniel, podemos observar una comparación de la imagen desmenuzada y quebrantada al "tamo de las eras en verano" que "el viento se . . . llevó sin que quedara rastro alguno" (Dn. 2:35 LBLA); la misma figura que se emplea en el Salmo 1 para el fin de los impíos. Daniel aplica el lenguaje a los reinos humanos, Jesús lo particulariza a personas individuales.

Cualquiera sea la relevancia que lleve con el destino individual del impío, nosotros resumimos el juicio de la parábola de esta forma. Los impíos pierden todos los privilegios del reino; se les conduce a la muerte en un final miserable. Y si pudiéramos incluir la información de Daniel, el viento se los lleva sin dejar rastro. No podemos determinar si el juicio es temporal o escatológico, pero se describe en esos términos.

Mateo 22:13

La Parábola del Banquete de Bodas también termina en una nota trágica. El rey descubre a un invitado con vestido inadecuado. El hombre no tiene excusa y enmudece (Mt. 22:12). Pero aquí viene el golpe de gracia:

[68] Este verso no aparece en Mateo, en algunos manuscritos griegos o en la Revised Standard Version. Pero su presencia en Lucas es incuestionable.

> "Entonces el rey dijo a los que servían: Atadle de pies y manos, llevadle y echadle en las tinieblas de afuera; allí será el lloro y el crujir de dientes. "Porque muchos son llamados, pero pocos son escogidos."—v. 14.

Esta parábola, que se encuentra sólo en Mateo, sirve aquí como cierta clase de epílogo a la Parábola del Gran Banquete, la cual también Lucas presenta (Mt. 22:1-14; Lucas 14:15-24). La obra del siglo primero conocida como 4ta de Esdras provee un paralelo cercano al dicho de Jesús de que "muchos son llamados, pero pocos son escogidos". Cuando Esdras se lamenta por la poca cantidad de salvados y las grandes multitudes de condenados, se le dice, "Muchos han sido creados, pero pocos serán salvados" (4ta Esdras 8:3).

Puede que Jesús quiera decir que la generosidad de la invitación de Dios empequeñece la insignificante respuesta del hombre. Los "escogidos" son *pocos* comparados con los *muchos* que Dios "invita". En la parábola la atención recae sobre el invitado sin vestidura apropiada en vez de sobre los que no vinieron a las bodas. Casualmente, los "pocos" son aún menos que los que vienen. La advertencia es para nosotros, los que aceptamos la invitación de Dios, no para los que la rechazan.

No parece haber apoyo histórico para la explicación popular de que el anfitrión palestino proveía a sus invitados con un vestido de bodas, aunque la aplicación usual de la parábola al evangelio sea de por cierto una verdad. Joachim Jeremias sugiere que el vestido no es una vestimenta especial para la ocasión sino un vestido acabado de lavar y sin mancha. Cita una parábola similar de un rabino del primer siglo que identifica al vestido limpio como arrepentimiento—preferiblemente el día antes de uno morir. Dice Joachim, "Pero aquí, tenemos que escoger entre la respuesta rabínica y la del Evangelio". Luego nos dirige a Isaías 61:10 y a Apocalipsis 22:14, donde las vestiduras son el perdón de Dios y justicia imputada[69]. Puede que el contraste entre Mateo y el rabino no sea accidental. "Lo que no se ha reconocido con propiedad ", escribe W. D. Davies,

[69] Joachim Jeremias*, The Parables of Jesus*, pp. 188-189.

"es hasta qué grado . . . el período en que surge Mateo fue uno en que se codificó la Ley en el judaísmo y se reformuló o reformó la adoración".[70]

En lo que toca al castigo final, esta parábola no presenta algo nuevo. Ya habíamos encontrado su lenguaje —la expulsión a las tinieblas de afuera, el llanto y el crujir de dientes. Pero destaca el hecho de que los que responden a la invitación de Cristo deben venir sólo en la vestimenta tejida por Su perfecta obediencia a Dios y blanqueada en Su sangre purificadora (Gá. 3:27; Ap. 7:14; cfr. Zac. 3:1-8; Ap. 3:18).[71]

Mateo 24:50, 51

Jesús alterna sus advertencias—primero a la justicia propia de los fariseos, quienes presumían, partiendo de sus privilegios pasados, que heredarían el reino de Dios—y luego a Sus propios discípulos, quienes comienzan a reconocer el error de los fariseos pero se encuentran en el peligro de repetirlo ellos mismos. El Señor nos exhorta a velar con esta ilustración de un siervo descuidado y despilfarrador sorprendido de forma inesperada cuando vuelve su señor.

---

[70] Davies, *Sermon on the Mount*, p. 300. Nos advierte que sus observaciones respecto a una posible relación entre el judaísmo rabínico y el cristianismo de Mateo son sólo "tentativas y exploratorias".

[71] Apocalipsis 19:8 presenta a los salvados en "lino fino, limpio y resplandeciente" que "es la justicia de los santos". Esto se dice con una referencia distinta a la de nuestro pasaje en los Evangelios o aún en Isaías 64:6 donde "todas nuestras justicias son como trapo de inmundicia (menstruales)". Respecto a la paradoja de la gracia y de las obras en el juicio véase a C. Leslie Mitton en "Present Justification and Final Judgment: A Discussion of the Parable of the Sheep and the Goats", Expository Times 68, núm. 2 (Noviembre 1956): 46-50, y especialmente a Herman N. Ridderbos, *Paul, An Outline of His Theology*, pp. 178-181. Ridderbos a su vez recomienda a G. C. Berkouwer *(Faith and Justification*, pp. 103-112) y Schrenk *(Theological Dictionary of the New Testament*, 2:208). Una cita de Ridderbos: "Porque así de absoluto como la fe está envuelta en la justificación por la gracia de Dios y por nada más, así también la obra emana de esta misma fe; porque la fe no puede permanecer vacía y sin obras, sino que se da a conocer como fe precisamente en las obras" (p. 180).

> "Su señor volverá el día en que menos se lo espere y a la hora en que menos se lo imagine. Lo cortará en pedazos como ocurre con los hipócritas. Mueren entre el dolor, llantos y el crujir de dientes"—PDT

Lucas omite los "llantos y el crujir de dientes" y usa "incrédulos" en vez de "hipócritas". Los dos cambios pueden explicarse a la luz de la audiencia para la cual estaban destinados. Lucas escribe para los gentiles, y Mateo para los judíos. También Lucas continúa citando a Jesús donde Mateo se detiene, y provee la única contribución que esta parábola ofrece a nuestro estudio. Jesús dice:

> "Y aquel siervo que sabía la voluntad de su señor y no se preparó, ni hizo conforme a su voluntad, recibirá muchos azotes. Pero el que sin saberlo, hizo cosas dignas de azotes, será azotado poco; porque al que mucho le es dado, mucho le será demandado; y al que encomendaron mucho, más le será pedido"—Lucas 12:47, 48.

Estas palabras encierran grados de castigo en proporción a la luz que se despreció y al descuido de oportunidades. En este punto están de acuerdo, por completo, los tradicionalistas y los condicionalistas, aunque a veces cada campamento ha usado el punto como argumento contra sus adversarios.[72] Sin embargo, una lectura cuidadosa del texto presenta otra pregunta, que ninguno de los dos lados parece haber considerado.

Al villano del relato lo cortan en pedazos y lo arrojan a los hipócritas/incrédulos. Pero de los otros dos siervos que

---

[72] Tradicionalistas: Louis Berkhof, *(Reformed Dogmatics*, 2:345): A. A. Hodge *(Outlines of Theology*, pp. 580-581); W. G. T. Shedd *(The Doctrine of Endless Punishment*, p. 131, nota 1): E. B. Pusey *(What is of Faith?* pp. 9-10). Pusey aquí hasta dice que "no podemos precisar hasta que punto sea pecado dejar los infantes a la intemperie en China. . . ni tampoco el canibalismo en una nación de caníbales".

Condicionalistas: Henry Constable *(Future Punishment*, pp. 1-2); LeRoy Edwin Froom *(The Conditionalist Faith of Our Fathers*, 1:496).

azotaron poco y mucho, la parábola no dice que alcanzan la misma suerte. ¿Tiene este siervo un carácter diferente del otro villano? Si el hombre al que cortan en pedazos y echan fuera representa a los que Dios excluirá de Su compañía y expulsará al infierno al final —¿a quién representa este siervo ignorante? ¿Vuelve este siervo al favor del señor después de sus azotes? ¿Acaso representa a algún siervo que al final se salva, aunque primero se lo castigue según el grado apropiado de su culpabilidad? ¿Permite la gratuita gracia de Dios un lugar para tal escenario? (Muchos teólogos, bastante ortodoxos, han sostenido a través de los siglos puntos de vista como éste). Si así fuera, la frase "grados de castigo" toma aún mayor significado. ¿O acaso tomamos el texto de manera muy literal al hacernos semejante pregunta?

No importando la contestación dada a tales preguntas, en esta historia nadie es atormentado para siempre. Un hombre recibe unos pocos golpes y el otro muchos. Al peor personaje lo cortan en pedazos y lo echan fuera—por cierto, terrible castigo, pero aún así muy lejos de un tormento eterno consciente.

Lucas nos lleva más lejos aún. Jesús dice: "He venido a traer fuego a la tierra, y ¡cómo quisiera que ya estuviera ardiendo!" (Lucas 12:49 NVI). Este es el primer "fuego" que aparece en el pasaje, y es evidente que es el mismo fuego de juicio que Juan antes anunció que Jesús había de traer (Mt. 3:10-12). Pero primero el fuego cae sobre Jesús —en el "bautismo" que le esperaba en el Gólgota (Lucas 12:50). En el próximo capítulo consideramos ese fuego en detalle como anticipo del fuego que viene al fin del mundo.

Mateo 25:30

En nuestros días el "que había recibido un talento" con frecuencia es objeto de compasión. La parábola de Jesús no demuestra tanta compasión; en ella el siervo es "inútil" y "negligente". Al final pierde el poco capital que tenía y luego lo arrojan a "las tinieblas de afuera: allí será el lloro y el crujir de dientes".

Marcos resume la historia como una lección de vigilancia, pero omite el final que encontramos en Mateo donde se describe el retorno del señor (Mc. 13:32-36). Lucas presenta la parábola en detalle, pero también sin el final de Mateo. Sin embargo, introduce un componente secundario con algunos nuevos personajes. Al principio de la historia un grupo de ciudadanos rehúsa reconocer la autoridad del señor (Lc. 19:14). Al final el señor los manda a arrestar y ejecutar ante sus ojos (v. 27). Ni Marcos ni Lucas añaden a nuestra imagen del castigo final, aunque cada uno da su propia amonestación o advertencia.

Mateo 25:41, 46

Quizá las más famosas de todas las palabras de Jesús respecto al castigo final sean las dichas en estos dos versos que concluyen la Parábola de Las Ovejas y los Cabritos (Mt. 25:31-46). A su vez, esa parábola da cierre a una serie de parábolas del juicio en las que Jesús exhorta a Sus discípulos a mantener sus ojos abiertos y sus manos ocupadas en vista a Su futura y gloriosa venida.[73] Las tres parábolas son el apasionante final del quinto y último discurso de nuestro Señor, según las presenta Mateo en su cuidadoso arreglo particular.[74] En cada caso, la enseñanza de Jesús culmina en una historia o dicho que corresponde a los riesgos del discipulado, de modo que (al menos en Mateo) podemos decir que, independiente de su comienzo, la enseñanza de Jesús siempre nos conduce al mismo lugar.

La Parábola de las Ovejas y los Cabritos se ha interpretado de muchas formas. Los dispensacionalistas que

---

[73] Son Las Diez Vírgenes (Mt. 25:1-13), Los Talentos (Mt. 25:14-30) y Las Ovejas y los Cabritos. Para obtener una discusión animada y práctica de sus diferentes énfasis, véase a Eller en su obra Most Revealing Book, pp. 11-14, en especial la p. 18.

[74] Además de una introducción (cap. 1-4) y un epílogo (cap. 28), Mateo presenta su material en cinco unidades, cada una consistiendo de un discurso dado por Jesús y seguido de una sección de narración. Cada discurso termina con un mismo dicho que indica que Jesús concluyó su enseñanza y parábola (Mt. 7:28; 11:1; 13:53; 19:1; 26:1).

están de acuerdo con *The New Scofield Reference Bible*, ven aquí un juicio particular de gentiles que viven en ocasión de la segunda venida de Cristo. Juicio basado en la forma como trataron con los Judíos durante la gran tribulación que acaba de terminar.[75] Sin embargo, es posible que la mayoría de los exégetas estén de acuerdo con J. Jeremías y con Hunter en que la parábola se refiere al gran juicio al fin del mundo,[76] aunque estén en desacuerdo sobre la identidad del "uno de estos más pequeños", cuyo trato llega a ser el criterio del juicio.[77]

J. A. T. Robinson defiende la autenticidad de la parábola contra sus críticos; Théo Preiss demostró con hermosura su estructura poética.[78] A pesar de ser quizás "una de las más sombrías y aterradoras " de todas las parábolas de Cristo, lleva como su énfasis la "separación y condenación eterna".[79] La reunión del rebaño disperso de Dios es un rasgo familiar de la era Mesiánica (Is. 40:11; Ez. 34:11-31; Jn. 10:1-16; 11:52). En Ezequiel 34:17 Dios promete juzgar "entre carneros y machos cabríos". De acuerdo a Dalman, en la palestina los rebaños con frecuencia eran mixtos. Cada noche los pastores separaban las ovejas de los cabritos, ya que las ovejas preferían estar al aire libre.[80] Ese es el trasfondo de la historia de Jesús, que resulta incidental a los juicios en contraste.

A los que están a la mano derecha les dice, "heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo" (v. 34). El primer discurso de Jesús en Mateo presenta a unos

---

[75] *The New Scofield Reference Bible*.

[76] J. Jeremías, *The Parables of Jesus*, pp. 206 ff. Archibald M. Hunter, *The Parables Then and Now* pp. 115 y sigs.

[77] Davies (*Sermon on the Mount*, pp. 98-99), afirma que estos son los discípulos de Cristo entre las naciones. Hunter y J. Jeremías simplemente los ven como los necesitados, sean o no discípulos (op. Cit.). El contexto parece apoyar a Davies, según su uso en el resto de Mateo. El punto de Hunter y J. Jeremías está en la Parábola del Buen Samaritano, aunque sin escena específica de juicio.

[78] Citados ambos por Archibald M. Hunter en *Interpreting the Parables*: Robinson en la p. 118. Preiss en las pp. 88-89.

[79] Hunter*, The Parables Then and Now*, p. 115).

[80] G. Dalman*, Arbeit und Sitte in Palastina* (Gütersloh, 1939), 6:99; referencia dada por J. Jeremías en *The Parables of Jesus*, p. 206).

que reciben "el reino de los cielos" (Mt. 5:3) y lo mismo hace aquí en Su discurso final. En el primer caso son los "pobres de espíritu"; aquí son los que han sido generosos con los necesitados. Nos viene a la mente el lenguaje similar que se empleó para describir a los macedonios quienes en "su profunda pobreza abundaron en las riquezas de su generosidad" (2 Co. 8:1-5).

A los que están a su izquierda el Hijo del Hombre dice: "Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles" (v. 41). Otra vez Jesús habla de exclusión y de "fuego eterno". Ya estudiamos ambas figuras. Pero aquí el punto es el contraste. Tanto a las ovejas como a los cabritos se los envía a un destino apropiado. Que en cada uno de los casos se ha "preparado" (véase la discusión sobre Mt. 18:8-9); y en cada caso se describe como "eterno". El hecho de que ese lenguaje fluya en forma tan paralela sólo destaca la división en direcciones opuestas que se vislumbra más adelante.

Malditos. Los "malditos" ciertamente están bajo la maldición de Dios, pero la palabra en sí misma no dice nada de lo que esto envuelve. Opuesta a las bendiciones, es la palabra común para las maldiciones humanas, tanto en su forma verbal (Sal. 62:4; Mt. 5:44; Ro. 12:14; Stg. 3:9) y como sustantivo (Jue. 9:57). Algunas veces describe a alguien que murió una muerte horrible o que fue ejecutado, como un cadáver que cuelga (Dt. 21:22, 23) o Jezabel (2 Re. 9:34), o como cananeos exterminados (Sab. 12:11; cfr. Sir. 41:9). En pocas ocasiones se utiliza el sustantivo en conexión con el fuego. Se "maldice" y se quema a una tierra inútil (Heb. 6:8); la maldición de Jotam se cumple cuando se quema una torre llena de gente hasta causarles la muerte (Jue. 9:49, 57). Cuando Jesús maldijo la higuera, ésta se marchitó y murió (Mc. 11:21).

A través de la Biblia, el pecado lleva consigo una maldición. Al principio cae sobre la tierra (Gn. 3:17), luego cuando se viola la ley (Gá. 3:10, 13), y siempre en conexión con el pacto de Dios (Dt. 11:26; 30:1; Mal. 2:2). En relación con el pacto, en una ocasión se dice ser la muerte (Dt. 30:19); la misma suerte que cayó sobre Jesús cuando se convirtió en "maldición"

por nosotros (Gá. 3:10, 13). De acuerdo a 2 Pe. 2:14, a los maestros seductores y sin moral se los considera hijos de maldición; el contexto describe su destino como destrucción y perecer (v. 12) o como "la oscuridad de las tinieblas" (v. 17).

Fuego Eterno. Aquí, la maldición es echar al fuego eterno. Aparentemente algo preexistente (preparado para el diablo y sus ángeles), el fuego también pertenece a la Era Venidera. Es difícil ignorar la fuerza cualitativa de la palabra "eterno" en este pasaje—a pesar de que se aplica en el más despiadado contraste que pueda imaginarse aunque no se niegue su significado cuantitativo.[81] El hombre puede temer a la ira humana—o codiciar la bendición humana. Pero ambas cosas se tornan en insignificancias tras el horizonte cuando se las compara con los asuntos del gran juicio de Dios.

Bligh dice que la parábola tiene sabor a judaísmo contemporáneo, y argumenta que "sólo sus giros originales—que sacuden la perspectiva de Sus compatriotas contemporáneos"—son exclusivos de Jesús. También nos da otros ejemplos en los cuales Jesús cita las propias palabras de sus adversarios en contra de ellos y utiliza su retórica para ridiculizarlos. Ellos podían haber estado de acuerdo con todos los detalles de esta parábola exceptuando sólo dos—*quién* va en qué dirección y *por qué*. De acuerdo con Bligh, estas cosas son los únicos puntos que Jesús quiere establecer.[82] Apreciamos su raciocinio y estamos de acuerdo en que estos son los énfasis principales, pero nos alegra más seguir las palabras de Jesús *todo* el camino.

---

[81] Véase la discusión previa de esta palabra en el capítulo sobre el adjetivo "eterno". En la *obra The Eternity of Hell Torments Considered*, el arriano inglés del siglo dieciocho, William Whiston, discute que la vida de los benditos tampoco es eterna, aunque mucho más larga que los tormentos de los impíos. En su *obra The Decline of Hell Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, p. 99, D. P. Walker considera esto como "un paso completamente novedoso".

[82] P. H. Bligh, "Eternal Fire, Eternal Punishment, Eternal Life (Mt. 25:41, 46)", Expository Times 83, núm. 1 (Octubre 1971): 9-11. Bligh cita como ejemplos a Mt. 22:41-46; Lc. 5:32; 18:11, 12; Jn. 10:34 y sigs.

Ya vimos cómo el Nuevo Testamento usa el adjetivo *aiōnios* con relación al *resultado* de procesos y hechos (Heb. 5:9; 6:2; 9:12). Todo el Antiguo Testamento y la enseñanza de Jesús sugieren que lo entendamos aquí de esa manera. Sea lo que signifique *aiōnios*, uno debe tener una buena razón para no traducirlo de la misma manera cuando aparece dos veces en el mismo verso. Los traductores de la versión King James en ingles demuestran su prejuicio teológico, y no su versada lingüística, cuando usan "para siempre" ("everlasting" en inglés) en relación al castigo y "eterno" en relación la vida ("eternal" en inglés), lo cual es una variación deliberada y arbitraria.[83]

Ni el fuego, ni el castigo pertenecen a esta era—ya sea en origen o calidad. Cuando perezcan los impíos, será para siempre—su destrucción y castigo no terminan como también son diferentes en cualidad de cualquier cosa que ahora conocemos. En este sentido, también el fuego es "eterno"—como se destruyó a Sodoma con "fuego eterno" cuyos resultados permanecen para siempre (Judas 7). La vida es tanto "eterna" en cualidad como en cantidad. Dado que *ambas* ideas se ajustan al caso, de forma tal que no podemos escoger la una sin excluir la otra, y porque tanto "eterna" como "para siempre" tienden a hacer esto, repetimos sin avergonzarnos nuestra previa (y no original) invitación para establecer un nuevo adjetivo en inglés—quizá una transliteración neutral como "aiónico" o "aionio".[84]

Debemos tener cuidado al insistir en el paralelo que existe entre vida "eterna" y castigo "eterno", de no caer en alguna clase de espíritu vengativo o de gozo impío ante el destino de los malvados. Desde Agustín (véase el Apéndice A), los tradicionalistas argumentan que a menos que "castigo eterno" quiera decir tormento eterno, no tenemos garantía de que "vida eterna" nos asegura un gozo interminable. Muchos nos han advertido contra deleitarnos en el destino de los perdidos,

---

[83] Farrar, *Eternal Hope*, p. 198. La New International Version corrige esta inconsistencia en Mateo 25, pero retorna a la misma en 2 Tesalonicenses 1:9.
[84] En mi artículo "Putting Hell in Its Place", *en Christianity Today*, Agosto 6 1976, pp. 14-17. Por muchos siglos hombres cuyos zapatos no soy digno de desatar han hecho la sugerencia.

lo cual es segura señal de que eso es lo que por cierto algunos han hecho.

Sin importarnos sus otras debilidades en lo que respecta a este tema, necesitamos escuchar a Frederic W. Farrar cada vez que se establece el paralelo. "Nuestra segura y cierta esperanza de felicidad eterna no descansa sobre un miserable fundamento como el disputado significado de algún adjetivo griego que se use una y otra vez en cosas transitorias". Y sigue diciendo "Si necesitamos textos en los cuales apoyarla encontraremos bastantes" (Is. 25:6-8; Os. 13:14; Lc. 20:36; 1 Co. 15; 2 Tim. 1:10; 1 Pe. 1:4; 5:4; Ap. 21:4). Además, dijo Farrar citando como ejemplos a Habacuc 3:6 y a Romanos 16:25, 26, que la palabra que modifica el adjetivo aiōnios puede alterar su significado aún en el mismo verso.

Pero Farrar era también un gran predicador, y dirigió sus palabras más sobrias a cualquiera que preguntara cómo podrían confiar en que gozaría de felicidad eterna a menos que supiesen que los condenados sufrirían por los siglos sin fin. Farrar consideró toda esta cuestión como perversa y egoísta, y su respuesta detonó desde su corazón:

> Invoco a Dios por testigo que sin pesar alguno estaría dispuesto a perder algunos billones de edades de felicidad por adjudicarle a la palabra *aiōnios* el sentido que con frecuencia encontramos en ella; yo aquí y ahora, hincado sobre mis rodillas, pediría a Dios que me concediera la muerte de las bestias que perecen y que dejan de ser para siempre, en vez de que mi peor enemigo sufra, aunque sea por un solo año, el infierno que describe Tertuliano, o Minucious Felix, o Jonathan Edwards, o el Dr. Pusey, o el Sr. Furniss, o el Sr. Moody, o el Sr. Spurgeon.[85]

No somos partidarios de la interpretación que Farrar da a la palabra "eterno", pero nos quitamos el sombrero ante su espíritu desinteresado, que merece un lugar al lado de Moisés (Ex. 32:32) y de Pablo (Ro. 9:3), con una caridad que sólo puede

[85] Farrar, *Eternal Hope*, pp. 197-202; citado en la p. 202.

describirse como semejante a la de Jesucristo, quien es Dios sobre todos (Jn. 3:16; Gá. 2:20).

Castigo. También se disputa el significado de *kolasis* ("castigo"). De acuerdo a Aristóteles, esta palabra describe al que sufre, mientras que su sinónimo *timōria* describe al que inflige el castigo. De acuerdo a Salmond, Trench, en *su New Testament Synonyms*, repite esta distinción y nos advierte en contra de la exageración. Salmond cita a Plutarco para ilustrar excepciones no bíblicas, tanto como numerosas referencias helenistas y de la literatura cristiana temprana.[86] *Kolasis* denota castigo *infligido* tanto como *recibido*; que se relaciona muy bien con conceptos semejantes a la ira, a la justicia y a la venganza (En Hch. 4:21 aparece el verbo). Lo que aquí es *Kolasis* en Hebreos 10:29 es *Timōria*. Por naturaleza los sinónimos son intercambiables, ¡pero se reservan el derecho de pararse sobre sus propios pies para dar su opinión particular en diversas ocasiones!

Moulton-Milligan[87] dice que el significado original de la palabra puede haber sido "acortar", con un significado derivado de "podar" o "cortar" que tenía uso familiar en los tiempos de Jesús. El único otro uso de la palabra *Kolasis* en el Nuevo Testamento ocurre en 1 Juan 4:18, y se ajusta a esta definición, dicen ellos, por temor a que "se verifique su desarrollo", y en ese sentido tiene que ver con castigo (NVI). Aquí Moulton-Milligan ve "la idea de 'privación' y de cierta *poena damni*".

La Septuaginta usa *kolasis* como traducción de *mikshol*, que significa piedra de tropiezo que conduce a la ruina. La palabra que Jesús emplea se aplica a las plagas egipcias (Sab. 11:13; 16:2, 24) pero también a la muerte en el Mar Rojo (Sab. 19:4). En 1 S. 25:31 y en Ezequiel 21:15 se refiere al castigo por muerte. En realidad, el "castigo" puede incluir dolor consciente, como en todos los ejemplos anteriores, aunque no necesariamente. En Sabiduría de Salomón la misma palabra se aplica a un

[86] Salmond, The Christian Doctrine of Immortality, p. 386.
[87] James Hope Moulton y George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, p. 352.

ídolo de madera o piedra, donde dice "¡la obra será destruida junto con el artesano!" (Sab. 14:10).

Es interesante comparar las declaraciones de Jesús sobre los destinos que aquí se contrastan con el que Él da en Juan 5:29, y esos dos con el de Daniel (Dn. 12:2). Esto es lo que encontramos:

Escritor	Los Justos	Los Impíos
Mateo	irán a vida eterna	irán a un castigo eterno;
Juan	A resurrección de vida	A resurrección de condenación
Daniel	Despertarán para vida eterna	Despertarán para vergüenza y confusión perpetua

Lo que se dice de los justos es lo mismo en cada caso. Se levantan/o van a la vida (eterna). Basándonos en la comparación, la "condenación" de "vergüenza y . . . confusión perpetuas" es el mismo "castigo eterno" que espera a los impíos. Si tomamos también a Isaías 66:24 como otra descripción inspirada de la "vergüenza" que Daniel menciona, la figura envuelve claramente la destrucción total, mediante fuego y gusanos, de los cadáveres que el Señor mató. Es una vergüenza "perpetua" porque el estado es irreversible. Debido a que es el juicio de Dios contra el pecado, no es una mera casualidad sino un "castigo" perpetuo.[88]

Algunas veces, los tradicionalistas objetan que una extinción irreversible (y por lo tanto para siempre) no es en realidad un "castigo". Sin embargo, a través de la historia humana, los hombres voluntariamente han escogido las torturas más severas, vida en prisión o exilio a circunstancias intolerables de completa aislación, antes que hacerle frente a la

[88] La Biblia enfatiza en muchos lugares que el destino final del hombre será dictado por el Dios Soberano, sea bueno o malo. Véase Sal. 62:12; Prov. 24:12; Ro. 2:6; 2 Co. 5:10; Ef. 6:8; Col. 3:25; Ap. 2:23; 20:12; 22:11, 12.

alternativa de que se les ponga fin a sus anticipados años de vida. A. W. Pink aboga en favor del tormento consciente, pero afirma nuestro punto al explicar la razón detrás de la figura de la "muerte segunda" como un símbolo del infierno. "Para el hombre normal, la muerte es el objeto que teme por encima de todos los demás". Y sigue diciendo, "Eso es de lo que se retrae por naturaleza. Es lo que más teme".[89] Salmond, defensor del punto de vista tradicionalista, está de acuerdo con este terror innato a la no existencia, aún entre los pueblos más primitivos.

> "La idea de una aniquilación" dice Plutarco, "era intolerable a la mente griega. Si no les quedaba otra alternativa que escoger entre completa extinción y tormentos eternos en el Hades, hubieran escogido la última; casi todos, hombres y mujeres por igual, se hubieran entregado a los dientes de Cerbero, o cargar con las vasijas de las Danaides, antes que terminar en la no entidad".[90]

Se reporta que T. H. Huxley dijo que prefería el infierno tradicionalista a la aniquilación, así como lo dijo también el Belial de Milton *en Paradise Lost.*[91]

Constable cita a Witsius, uno de los que dio forma a la ortodoxia protestante, que pregunta: "¿No sería, en su medida, reconocido como un castigo infinito, si a Dios le placiera condenar al hombre, que por naturaleza es candidato para la inmortalidad, a la aniquilación total, de la cual nunca se le permitirá volver a la vida?" (*Covenants* 1. 5. 42).[92]
Agustín presentó el mismo punto en su *obra The City of God*. "Donde se castiga con la muerte un crimen sumamente serio y la ejecución de la sentencia sólo se toma un minuto, ninguna ley considera a ese minuto como la medida del castigo. Antes bien es el hecho de que se remueve para siempre al criminal de la

---

[89] Pink*, Eternal Punishment*, p. 22.
[90] Salmond*, The Christian Doctrine of Immortality*, pp. 608-609. Aunque Salmond ofrece los datos como evidencia contraria a la extinción, me parece que el asunto revienta como petardo en su cara.
[91] De Acuerdo a T. F. Glasson en "Human Destiny: Has Christian Teaching Changed*?" Modern Churchman* 12, núm. 4 (Julio 1969), 294.
[92] Constable*, Future Punishment*, p. 13.

comunidad de los vivos". (Véase su declaración en contexto en el Apéndice A).

Sobre esta base consideramos que una sentencia de 20 años en prisión es mayor que una sentencia de 10 años, una de 50 años peor que una de 20, y vida sin libertad condicional mayor que todas las demás. Sin embargo, según lo indica Constable,

> Desde los más tempranos registros de nuestra raza, se reconoce a la pena *capital*, no sólo como el mayor de los castigos, sino como el que más perdura; y sólo se lo reconoce como el mayor porque es el que más dura. Unos azotes, infligidos sobre un ladrón común, de cierto aplican mayor dolor que una decapitación o la horca impuesta a un asesino. Entonces, ¿por qué es mayor y más perdurable? Porque despoja al que sufre de toda hora de vida que, a no ser por su crimen, hubiera tenido*. El tiempo que dura es supuestamente coexistente con el período de su vida natural.*[93]

De hecho, "dejar de existir es la tragedia final que puede caer sobre toda alma viviente capaz de recibir el don de la vida eterna".[94]

Podemos imaginarnos el caso de dos embajadores extranjeros, a los cuales secuestraron una misma banda de terroristas. Los captores brutalizan por tres días a uno de ellos, luego le cortan una de sus orejas y la envían a sus familiares. Al otro lo protegen de toda clase de mal por tres días—hasta lo tratan con bondad—pero al último minuto, en un capricho momentáneo, lo matan de un disparo. ¿Cuál de los dos hombres recibió el mayor castigo? ¿Cuál sufrió la mayor pérdida?

Si alguno protesta que la extinción total no es castigo alguno, póngase a pensar en una aldea del sureste del Asia a quienes una guerrilla ataca de momento. Destruyen a todos sus habitantes mientras duermen y luego queman la aldea hasta las

---

[93] Ibídem, p. 12.

[94] William Strawson*, Jesús and the Future Life: A Study in the Synoptic Gospels, p. 155.*

cenizas. ¿Cree usted que alguien defenderá a los asesinos argumentando que los habitantes de la aldea no sintieron dolor porque estaban dormidos? ¿O que proteste porque todavía permanecen las cenizas de la aldea?

Otros insisten que la "aniquilación" es "una idea abstracta en extremo, de hecho, demasiado filosófica como para encontrar un lugar natural dentro de los límites de una escatología bíblica realista".[95] La mayoría de los condicionalistas se han alejado del término por esa misma razón, prefiriendo en su lugar verbos bíblicos tales como "morir", "destruir" o "perecer". Pero antes de que alguien objete que las leyes de termodinámica no permiten que nada se destruya por completo, sería bueno que considere que la misma ley de igual manera dice que nada en verdad ha sido creado. Nos encontramos en un campo distinto al de la física inductiva. El Dios de la Biblia es un Dios que llama las cosas que no existen a la existencia. Que da vida a los muertos y que ¡es capaz de destruir al cuerpo y el alma en el infierno! De nuevo escuchamos la advertencia de Jesús—"¡a Él temed!"

También Jonathan Edwards accede en este punto. En un capítulo titulado "Concerning the Endless Punishment of Those Who Die Impenitent" Edwards—cuyo nombre se lo ha identificado (aunque injustamente) con la predicación de los terrores del tormento eterno—escribe aproximadamente 15,000 palabras en contra de varias ideas de la restauración o salvación universal. Aparte de una negación de la aniquilación que escribió en dos oraciones, sólo la menciona una vez. En un largo párrafo, Edwards responde a la idea de que los impíos sufrirán dolores penales de acuerdo con la medida precisa de la justicia divina, y luego serán exterminados.

"Respecto a esto" escribe, "quisiera observar que nada se consigue con tal estrategia; no hay consuelo de los argumentos que sacan de las Escrituras, sobre la verdadera eternidad del castigo futuro". En otras palabras, los pecadores no encuentran consuelo en este entendimiento del infierno, ¡porque es tan propiamente eterno y escrituralmente horrible como el punto

[95] Geerhardus Vos, The Pauline Eschatology, p. 294.

de vista común del tormento eterno consciente! Al final del párrafo afirma la concesión. Dice que, si el "castigo eterno" no consiste en un tormento eterno consciente sino en una extinción eterna, entonces es igualmente "eterno", con o sin los dolores penales que le preceden. Y por lo tanto, "es también propio a las expresiones de las Escrituras, suponer que serán aniquilados de inmediato sin largos dolores, siempre y cuando que la aniquilación sea eterna".[96] Está argumentando *ad hominem* en respuesta a los que insisten en un periodo muy largo de dolor que luego termina en la extinción. No está de acuerdo con el punto de vista que sostenemos. Pero su párrafo (que aconsejamos a los lectores estudien por sí mismos) es muy significativo *porque no presenta una objeción escritural* a la extinción eterna—sólo que "se introduzca sin necesidad la suposición de la durabilidad de sus tormentos (antes de la muerte)".[97]

Isaac Watts, cuyo libro sobre *The World to Come* defiende el entendimiento tradicional del infierno, más adelante, en su obra *titulada The Ruine and Recovery of Mankind*, plantea la pregunta sobre si la amenaza de muerte que se dio en el Jardín del Edén no incluía además "la completa destrucción de la vida tanto del alma como de la del cuerpo", de manera que Dios, "destruyera y aniquilara para siempre a sus criaturas".[98] Froom repite la declaración de Avary Holmes Forbes (en *The Last Enemy*, p. 69), la que también Charles Spurgeon mencionó en sus últimos años: "No tengo nada en contra de la doctrina de la Inmortalidad Condicional".[99] Froom también relata una conversación personal con W. Graham Scroggie, predicador devocional de amplio renombre por siete años en el Tabernáculo Metropolitano de Spurgeon en Londres. Scroggie dio a Froom permiso explícito para "citarme cuando y

[96] Jonathan Edwards*, The Works of Jonathan Edwards*, 2:515-525; citado en la pág. 524.
[97] Ibídem, p. 524.
[98] Citado con referencia de White, *Life in Christ*, p. Xi; y de Froom, *Conditionalist Faith*, 2:220.
[99] Froom, *Conditionalist Faith*, 2:797.

dondequiera que le plazca como siendo un creyente en el Condicionalismo".[100]

Calvin D. Linton, autor contemporáneo evangélico, dice que puede "dar su mano en un acuerdo momentáneo" a la idea de la extinción eterna si pudiera "mantenerse en balance con enseñanzas aparentemente contradictorias" tales como un fuego que no se apaga, un gusano que no muere y llanto y crujir de dientes.[101] Y John W. Wenham escribe en *The Goodness of God* que "la posibilidad de que los perdidos en algún momento cesen de existir, necesita atención mucho más seria".[102] Concluye su capítulo respecto al infierno con un llamado a estudiar con mente abierta esta alternativa, diciendo "no debemos considerarnos bajo la obligación de defender la idea de un tormento sin fin, hasta que se refuten los argumentos de los condicionalistas".[103]

Conclusión. En esta parábola Jesús enseña de un juicio al fin de los tiempos que divide a los hombres en dos categorías y los sentencia a condenaciones correspondientes, pero opuestas. En esta imagen apocalíptica se condenan los impíos a un fuego escatológico preexistente preparado para los ángeles satánicos. Allí en un momento dado, se destruirá para siempre, tanto el alma como el cuerpo, según la penalidad divina por el pecado. Otros pasajes implican un período de dolor consciente que envuelven al cuerpo y al alma, pero el "castigo eterno" mismo es la ejecución capital, la pérdida eterna de la existencia, la pérdida eterna de la vida eterna de gozo y bendición en compañía con Dios y los redimidos. Judas sólo repite la forma de

---

[100] Ibídem, pp. 910-911. Froom dice que la reunión se llevó a cabo en diciembre 22, 1957. Informa que Scroggie en su lecho de enfermedad se sentó, tomó la mano de Froom y le dijo "Hermano Froom, yo creo que Dios lo levantó para esta gran obra. Estoy orando por usted todos los días. Puede citarme cuando y dondequiera que le plazca como siendo un creyente del Condicionalismo". Es claro que Froom intenta presentar a Scroggie como adepto de la extinción final de los impíos.

[101] Calvin D. Linton, "The Sorrows of Hell", *Christianity Today* 16 (Noviembre 1971): 13.

[102] Wenham*, The Goodness of God*, p. 34.

[103] Ibídem, pp. 40-41.

pensar del Maestro cuando presenta a Sodoma y Gomorra como prototipo de los que sufren "el juicio del fuego eterno" (Judas 7), como también lo hace Pedro al decir que Dios "las redujo a cenizas, poniéndolas como escarmiento para los impíos" (2 Pe. 2:6 NVI).

Mateo 26:24

Al terminar Jesús su última cena con sus discípulos, el Señor comenzó a decir que uno de ellos le traicionaría. Los discípulos protestaron pero Jesús insistió en que:

> "A la verdad el Hijo del Hombre va, como está escrito de Él, mas ¡ay de aquel hombre por quien el Hijo del Hombre es entregado! Bueno le fuera a tal hombre no haber nacido".

La declaración aparece en Mateo 26:24 y Marcos 14:21. Lucas señala hacia la predeterminación divina en vez de hacia una predicción de las Escrituras, lo cual en verdad es lo mismo, y no incluye la oración final (Lucas 22:22).

Los que apoyan el tormento eterno consciente con frecuencia citan este dicho de Jesús como si sólo esa suerte fuera una condición peor que la de jamás haber nacido. Sin embargo, Jesús no dice que esa suerte es peor que la *muerte*, sino que es una suerte peor *que la de no haber nacido*. El lenguaje también aparece en una parábola en la Seudoepígrafa de 1 de Enoc (Etíope). Allí se dice de los pecadores en el juicio que "Hubiera sido bueno para ellos el no haber nacido" (1 En. 38:2). En los versos que siguen, se destruye a los pecadores: "los reyes y los poderosos perecen. . .y . . .ninguno . . .busca . . .misericordia . . . porque su vida está llegando a su fin" (vv. 5, 6) ¿No es acaso peor perder una posesión atesorada que nunca haberla conocido? ¿Quién es más feliz—el hombre nacido sin ojos que nunca ha visto el sol, o el hombre que pierde la vista en medio de una vida llena de actividad? ¿No consideramos especialmente trágico la muerte del joven a causa de haber perdido los años que esperaba vivir?

También Job deseó no haber nacido (Job 3). En su caso fue el sufrimiento severo y doloroso lo que motivó su deseo. Por tanto, el lenguaje puede ajustarse a cada punto de vista sobre el castigo final, pero no requiere de ninguno en particular.

Lucas 16:19-31

En cierta ocasión, mientras Jesús enseñaba sobre mayordomía y codicia, los fariseos se burlaron de Sus palabras. Jesús les contestó con una gama de observaciones que culminaron en esta parábola. Una comparación detallada de la parábola en su contexto inmediato revela tantos paralelos que uno queda maravillado ante su elaborada conexión. Sin embargo, muchos defensores del tormento eterno consciente escriben como si la historia no tuviese contexto alguno, como si su punto primario no se encontrara en el contexto. Por ejemplo, Buis dice que "Esta parábola enseña tan clara la doctrina ortodoxa del castigo eterno que sus adversarios no encuentran qué hacer con ella".[104]

La trama de la parábola, el cambio de los destinos terrenales después de la muerte, era un tema familiar en las historias palestinas del tiempo de Jesús. Hugo Gressmann cita un paralelo griego de un papiro egipcio del siglo primero y dice que hay por lo menos siete versiones de la historia que se registran en la literatura judaica. Una de las mas famosas involucraba a un estudiante pobre y a un publicano llamado Bar Ma'jan.[105] Por supuesto, que existen diferencias entre estas

---

[104] Harry Buis, The Doctrine of Eternal Punishment, p. 39. Después del artículo de *Christianity Today* sobre el infierno, mi amigo Jon Zens, un pastor Bautista reformado y prolífero escritor, protestó contra la declaración de que el Nuevo Testamento no "da descripciones particulares de los tormentos del infierno". Y preguntó, "¿Y por qué no trata seriamente con Lucas 16:19-31? . . . Debemos permitir que este pasaje nos diga *algo*" (Jon Zens, "Do the Flames Ever Stop in Hell?" *Free Grace Broadcaster*, Marzo-Abril 1978, pp. 1-2).

[105] Estas historias, halladas por Gressmann, son citadas por Karel Hanhart en *The Intermediate State in the New Testament*, pp. 192-193, quien también se refiere a Rudolph Bultmann en *Geschichte der synoptischen Tradition* [History of the Synoptic Tradition] (1931), pp. 212 y sig., 221 y sgtes., a Bruce

historias y la de Jesús, y es aquí donde encontramos la singularidad del Señor. Pero la trama fundamental era un folclor bien conocido.

Froom cita un discurso de Josefo respecto al Hades que precisamente casi pinta la misma imagen que encontramos en Lucas. Concluye que "era evidente que Jesús estaba usando una tradición que en aquel entonces era común entre los Judíos para enfatizar sobre una lección moral en un campo relacionado.[106] Aunque la edición de Whiston de Josefo ofrece una extensa defensa de la autenticidad del tratado, basándose en argumentos internos y externos,[107] la mayoría de los eruditos contemporáneos la consideran como espuria, según lo indican los condicionalistas Edward White y Henry Constable.[108]

Por lo general, los tradicionalistas comienzan su interpretación de la parábola con la palabra "Hades", que consideran como el lugar de castigo en el que entran los perdidos al morir; que en el juicio final variará sólo en intensidad y permanencia. Esta forma de entenderlo se hizo prominente en la Edad Media (como expondremos en un capítulo mas adelante), e introducida en el protestantismo en gran medida a través de la influencia de Juan Calvino (véanse los

---

R. Reichenbach en *Is Man the Phoenix?* p. 184. Para un resumen de las historias Reichenbach nos refiere además a H. M. Creed *en The Gospel According to St. Luke* (London: Macmillan & Co., 1957), pp. 208-210.

Algunos protestan la etiqueta de parábola porque Jesús comienza diciendo "Había un hombre rico", por lo que asumen que lo que sigue debe ser una historia y no una parábola. Sin embargo, este argumento sucumbe a la luz de otras parábolas que comienzan de manera similar o idéntica en el Evangelio de Lucas (Lc. 12:16; 13:6; 14:16; 15:11; 16:1; 18:1, 2; 18:9, 10; 19:11, 12; 20:9).

[106] Froom*, Conditionalist Faith*, 1:252-256. El texto completo se encuentra en la obra de William Whiston*, Josephus: Complete Works*, págs. 637-638. Con todas sus deficiencias, William Sanford LaSor llama a la edición de Whiston "la *mejor traducción completa de Josefo al inglés*" (p. xi: cursiva de Whiston).

[107] Whiston, *Josephus*, p. 708-715.

[108] White*, Life in Christ*, pág. 183: Constable*, Future Punishment*, pp. 46-47. Me dio gran satisfacción que Froom señalara lo que prometía ser un pequeño trozo de información tan útil del trasfondo. Y de igual manera me produjo gran consternación que White y Constable lo eliminaran. Mejor es nunca tener la esperanza que tenerla y luego perderla para siempre.

capítulos anteriores sobre la inmortalidad y los padres, también el Apéndice B). Este entendimiento pone algo de énfasis sobre el trasfondo griego pagano del "Hades", pero falla en apreciar suficientemente el uso bíblico del término en el Antiguo o en el Nuevo Testamentos.

Hades. En la mitología griega Hades era el Dios del mundo de abajo, como también el nombre del mismo infierno. Carón transportaba las almas de los muertos a través de los ríos Estigia y Aqueronte hasta su morada, donde Cerbero, el perro guardián, vigilaba la puerta para que nadie escapara. El mito pagano contenía todos los elementos necesarios para la escatología medieval: allí estaban el placentero Eliseo, el tenebroso y miserable Tártaro, y hasta las Llanuras de Asfódelo donde podían ambular los fantasmas de quienes no eran aptos para entrar en los otros dos lugares. Gobernaba junto al dios Hades su reina Perséfone, a quien secuestró del mundo de arriba.[109]

La palabra *hadēs* entró en el uso bíblico cuando los traductores de la Septuaginta la escogieron para representar al Seol hebreo, un concepto del Antiguo Testamento bastante diferente de las nociones griegas paganas que ya presentamos. Según indicamos en otros capítulos, el Seol también recibe a todos los muertos, pero el Antiguo Testamento no tiene en ese lugar una división específica que divida al castigo de la recompensa. El judaísmo intertestamental sostuvo por lo menos dos opiniones respecto al Hades. Los que esperaban una resurrección parcial (de los justos solamente) vieron el Hades como perpetuo (para los impíos). Y los que buscaban una resurrección general naturalmente pensaron que era temporal.[110] La opinión rabínica era tan diversa, y la terminología estaba en tal estado de transición, que tanto el *hadēs* como la *gehena* algunas veces eran la morada de los muertos, otras veces el lugar del castigo final, algunas veces

---

[109] William F. Arndt y F. Wilbur Gingrich, tratados*, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, pág. 16; E. Royston Pike*, Encyclopaedia of Religion and Religions*, p. 170.

[110] Joachim Jeremias, "Hades*", Theological Dictionary of the New Tesatment*, 1:147-148.

intercambiables, otras veces distintas. Los académicos modernos también difieren en los términos. J. Jeremías ve una aguda distinción entre las dos palabras en el Nuevo Testamento,[111] mientras que Hanhart discute que el uso del Nuevo Testamento de *hadēs* no va más allá de lo que significa Seol en el Antiguo Testamento.[112]

En toda esta confusión, podemos determinar mejor algo concreto si analizamos textos en específicos. La afirmación de Jesús de que Capernaum descenderá al Hades (Mt. 11:23; Lc. 10:15) no necesita un trasfondo pagano; tiene suficiente precedente tanto en Isaías (Is. 14:10-15) como en Ezequiel (Ez. 32:17-32). "El Seol es el gran nivelador".[113] La confianza del Señor en que "las puertas del Hades" no prevalecerán contra Su iglesia (Mt. 16:18)[114] se aclara con otra literatura judía que usa la misma expresión, usualmente como sinónimo para la muerte misma (Job 38:17; Is. 38:18; cf. 3 Mac 5:51; Sab. 16:13).[115]

Como Jesús ha venido en el poder del reino de Dios, las puertas del Seol ya no son un camino en una sola dirección, su fortaleza ya no es inexpugnable. ¡Destruirá el dominio de la muerte aunque tenga que cargar con las puertas de la ciudad como lo hizo Sansón! Al citar Oseas 13:14, Pablo sustituye "muerte" por "Hades/Seol" (1 Co. 15:55), indicando la relación cercana entre los dos. Jesús visitó el "Hades" como todos los muertos, pero diferente a los demás salió de allí en victoria (Hch. 2:27, 31). El tiene las llaves de "la muerte y el Hades" (Ap. 1:18). Y estos dos entregarán sus muertos cuando él vuelva para juzgar, entonces echará a ambos en el "lago de fuego" (Ap. 20:13-15). Es estando de acuerdo con la naturaleza histórica de la religión bíblica que el Nuevo Testamento habla del Hades en

---

111 Ibídem.

112 Hanhart*, Intermediate State*, pp. 32, 35.

113 Strawson*, Jesus and the Future Life*, p. 138.

114 Que Jesús habla de la iglesia (ekklēsia) en vez de Su promesa de edificarla se puede ver en su uso del pronombre femenino "no prevalecerán contra ella"). La otra verdad se sobreentiende en esta.

115 La posible excepción es el Salmo de Salomón 16:1, 2, que asocia las "puertas del hades" con los pecadores. Sin embargo, aún ahí, la frase connota muerte.

esta forma—no en forma teórica ni sistemática, sino en términos de lo que en realidad sucedió en el caso de Cristo Jesús. Por lo tanto, no debemos crear toda una doctrina sobre un solo uso de una palabra aunque se encuentre en otra parte que no fuera una parábola con un tema diferente.

Contexto. La interpretación de la parábola tiene que incluir su contexto.[116] Y nada en el contexto sugiere, ni en forma remota, el estado final de los impíos,[117] aunque sin duda Jesús intenta enseñar varias otras lecciones. Estaba predicando sobre la envidia y la mayordomía (Lc. 16:1-13); el pecado implícito del hombre rico es su total descuido egoísta de Lázaro.[118] Cuando los fariseos[119] se burlan de la enseñanza de Jesús, Él les advierte contra la justificación propia, recordándoles que Dios conoce sus corazones y que lo que los hombres valoran como precioso, Dios con frecuencia lo detesta (vv. 14, 15). El hombre rico y Lázaro también proveen ilustraciones perfectas de esta verdad, ya que la parábola en dos ocasiones contrasta al uno con el otro—primero muestra la estima del hombre y luego la de Dios (vv. 19, 25). Quizá lo mas importante de todo es que los fariseos están desperdiciando toda oportunidad de escuchar y obedecer a Dios, a pesar de vivir en el momento más crítico de todos los tiempos (vv. 16, 17). Es el mismo error que cometió el hombre rico en la tierra, error que sus hermanos seguirán cometiendo

---

[116] Hanhart señala varios estudios que envuelven el contexto. Dos que entrelazan la parábola a todas las secciones del capítulo pertenecen a J. D. M. Derrett, en *New Testament Studies* 7, núm. 3, pp. 198 y sgtes.: 7, núm. 4, pp. 364 y sgtes. (Hanhart, *Intermediate State*, pp. 191-192).

[117] Hanhart difiere, reclamando que "la mayoría de los comentaristas modernos" sostienen una posición opuesta a la que aquí se define (Hanhart, *Intermediate State*, pp. 191-192).

[118] Nuevamente Hanhart está en desacuerdo. Contiende que el distintivo del hombre rico no era su carácter sino su riqueza. "En tanto que los pecadores deben procurar esta justicia, los oprimidos ya la tienen" (Ibídem, pp. 195-197).

[119] Por alguna razón, muchos comentaristas modernos pasan por alto completamente el contexto y dicen que se dirigió la parábola a los saduceos. Yo no puedo poner a un lado el texto bíblico sobre la base de metodología crítica.

después de su partida.[120] También es la *única* conclusión que Jesús presenta en su punto saliente al final de la historia (v. 31). Sea cual sea la interpretación de la parábola, la declaración del verso 18 respecto al divorcio parece estar totalmente fuera de lugar pero aún eso puede reflejar un arreglo antiguo-testamentario del material. En Deuteronomio 23-24, también Moisés habla del egoísmo (Dt. 23:19-25), luego del divorcio (Dt. 24:1-5) y después del cuidado por los pobres (Dt. 24:6-22).

J. Jeremias pone la parábola en una misma categoría con tres otras que el denomina como "de doble filo" (Mt. 22:1-14; 20:1-16; Lc. 15:11-32). En cada caso Jesús comienza con una historia familiar a su audiencia. Una vez gana su atención y quizá su aprobación, coloca un "epílogo" que contiene Su verdadero mensaje. El énfasis se encuentra en ese punto secundario—en este caso, la grave situación de los cinco hermanos vivos que ignoran la palabra de Dios. J. Jeremías dice que la parábola no debería llamarse El Hombre Rico y Lázaro sino, Los Seis Hermanos.[121]

Hunter discierne el mismo énfasis, y da este resumen del mensaje que Jesús intenta comunicar: "Si un hombre no puede ser compasivo con el Antiguo Testamento en sus manos y Lázaro a sus puertas, nada—ni siquiera un visitante de otro mundo ni una revelación de los horrores del Infierno—le podrá enseñan otra cosa".[122] También los fariseos probaron que Jesús estaba en lo correcto. Ellos ya ignoraban a Moisés y a los profetas; cuando los apóstoles los confrontan con el Jesús resucitado, también ignoran su mensaje.

Entonces, este el mensaje manifiesto de Jesús. Estos son los puntos, que resaltan en su contexto y que Él ilustra en su parábola. La doble circunstancia después de la muerte son un vehículo para el relato, y envuelven un lenguaje familiar para los que escuchaban a Jesús—lenguaje extraído, no de la revelación

---

[120] Versos de Lucas 16:27-29. Aún si la parábola intentase enseñar respecto a los asuntos posmodernos (lo cual el contexto no indica en lugar alguno), éste punto sólo identificaría la escena como contemporánea con la vida que transcurre en la tierra.

[121] J. Jeremias, Las Parábolas de Jesús, p. 186.

[122] Hunter, *Interpreting the Parables*, p. 84.

divina del Antiguo Testamento, sino de un folclor inter-testamentario y del siglo primero. Aún si ese lenguaje enseñara algo respecto a un castigo después de la muerte, eso ocurre antes del juicio final, mientras otros viven sobre la tierra, aún antes que el evangelio se convirtiese en una realidad y los hombres se volvieran de Moisés y los profetas para escuchar a Jesús. No existe una base exegética clara en Lucas 16 para llegar a alguna conclusión respecto al final de los impíos.

Juan 3:16

Este es un verso favorito con muchos contrastes, "vida eterna" por un lado y el "se pierda" por el otro. El amor de Dios en el don de Su Hijo garantiza a los verdaderos creyentes el primero; nada en lo absoluto dice el pasaje para iluminar lo segundo. A través de la Biblia "se pierda" (o perezca) es un verbo que describe el destino de los impíos. Tomado en su sentido literal está de acuerdo con todo el material bíblico que hemos visto.

Juan 3:36

De nuevo, se presenta la "vida eterna" como una alternativa, esta vez a "la ira de Dios" que "permanece". Se enfatiza aquí el aspecto *realizado* de ambas cosas. La vida eterna "ya" está aquí para el creyente; "ya" la ira de Dios está (y permanece) sobre el que rechaza al Hijo de Dios, quien es Vida. La declaración nos recuerda a Deuteronomio 29:20, donde todas las maldiciones del pacto no sólo vienen ("caerán" NVI) sobre el rebelde empedernido, sino que además "se asentará" (RVR1960) sobre él. El texto dice literalmente que las maldiciones se "lanzan" sobre él, sugiriendo la imagen de una bestia sobre su presa. Mientras uno rechaza a Jesús, la ira de Dios "permanece" porque nada puede aplacarla.

Juan 5:28, 29

Ya vimos brevemente este pasaje en Mateo 25:46. Jesús dice "viene la hora cuando todos los que están en los sepulcros oirán su voz; y los que hicieron bien, saldrán a resurrección de vida; y los que hicieron mal, a resurrección de condenación." En Daniel 12:2 las palabras son muy similares. La palabra "condenación" es un veredicto judicial: no dice cosa alguna de la sentencia o de su ejecución. Otra vez decimos, que el énfasis está en lo que "ya" es—lo que sucederá *luego* lo determina la manera en que los hombres respondan *ahora* a Jesús (vv. 21-27).

Los saduceos negaban que hubiera resurrección, en cambio esta era la poderosa esperanza de los fariseos y de muchos en Israel.[123] Aún así, F. F. Bruce nos advierte contra asumir demasiado uniformidad en la creencia judía de aquellos tiempos.[124] Nosotros descansamos sobre la palabra del Hijo de Dios, sin considerar la expectativa popular. Puesto que es Jesús quien habla, debemos escuchar lo que dice y detenernos donde Él se detiene.

Resumen y Conclusión

Cuando tratan con el tema del castigo final, los tradicionalistas ignoran con frecuencia al Antiguo Testamento. Simplifican demasiado el material intertestamentario y leen el Nuevo Testamento en el marco de ese mal entendido. Han sido fuertes defensores de la autoridad bíblica pero débiles en el uso de la Biblia. Los condicionalistas han caminado a lo largo del Antiguo Testamento recogiendo pepitas de oro, pero demostrando poco interés en cavar aún más profundo. Escudriñan con frecuencia lo suficiente como para colectar

---

[123] Hechos 23:6; 24:20, 21; 26:6, 7; 28:20. "The Hope of Israel, the Resurrection of the Dead, and Jesus: A Study of Their Relationship in Acts with Particular Regard to the Understanding of Paul's Trial Defense*", Journal of the Evangelical Theological Society* 20, núm. 3 (Septiembre 1977): 231-242.

[124] Bruce, *Paul*, pp. 300-301.

evidencia favorable sin entrar en mayor detalle. Una perspectiva en verdad "bíblica" debe incluir testigos del Antiguo y Nuevo Testamentos, destacando la enseñanza distintiva de cada uno como también sus áreas de repetición. Ebeling ofrece el siguiente desafío a los teólogos bíblicos en general:

> En la "teología bíblica" el teólogo que se dedica en especial a estudiar la conexión entre el Antiguo y Nuevo Testamento debe dar razón de su entendimiento de la Biblia como de una unidad. Es decir, por encima de todos los problemas teológicos que surgen de la variedad de los testigos, debe considerarla en relación a su unidad interna . . . . Pero, téngase en cuenta que, ésta "teología bíblica" no será un sustituto independiente para la dogmática y difícilmente corresponderá al ideal pietista de una teología simple, antes será una tarea de extraordinaria complejidad para la teología histórica".[125]

Gerhard Hasel resume la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamentos de esta forma:

> El NT completa el carácter incompleto del AT y se mueve aún más allá hacia el *escatón* final. Desde el AT al NT y más allá hay un movimiento continuo en dirección al escatón, a la venida del día del Señor . . . . En este peregrinaje hay muchas paradas, muchos cumplimientos iniciales, pero cada uno de ellos se convierte a su vez en un nuevo punto de partida hasta que todas las promesas finalmente se cumplan al fin del tiempo.[126]

Hasel hace un llamado a un "enfoque múltiple" que reconozca la "similaridad y la falta de similaridad, lo viejo y lo nuevo, la continuidad y la discontinuidad, etc., sin distorsionar en lo mínimo el testimonio histórico original y el sentido literal, sin quedarnos cortos de la mayor intención kerigmática y el

---

[125] Gerhard Ebeling, "The Meaning of Biblica Theology*", Journal of Theological Studies*, New Series 6, núm. 2 (Octubre 1955): 224-225.

[126] Gerhard F. Hasel*, New Testament Theology, Basic Issues in the Current Debate*, p. 196.

contexto del cual el mismo AT testifica y el NT asume".[127] No reclamamos haber sido exhaustivos en este estudio, pero nuestro objetivo ha sido ser fieles a estos ideales en el trayecto que hemos recorrido.

En cuanto a las propias enseñanzas de Jesús respecto al castigo final, encontramos que están de acuerdo en cada punto con el testimonio del Antiguo Testamento y limitadas en sus mayores imágenes a la enseñanza que allí se encuentra. Jesús, en vez de absorber los detalles de la fantasía apocalíptica intertestamentaria tomó prestado algo de su lenguaje cuando era útil para la comunicación, pero expresó ideas sobre el juicio divino que se encuentran en los profetas, las cuales ilustró con ejemplos del Antiguo Testamento. En cuanto a la comparación de la enseñanza de Jesús respecto al infierno con las de sus contemporáneos, Strawson hace seis observaciones y luego extrae cinco conclusiones.[128] Nuestro estudio las confirma todas.

No hay sugerencia de que los justos se gozarán sobre los impíos. Jesús no da la idea de que las delicias del cielo se aumentan cuando se contrastan con los tormentos del infierno. No existe frivolidad en la enseñanza de Jesús respecto a este tema. Antes bien, Él usa lo que dice respecto a la Gehena para reforzar Su llamado a la autodisciplina personal y a la obediencia. Jesús nunca habló del peligro del infierno a ninguna otra persona que no fuera su audiencia—Su enseñanza siempre advierte al "tu", ya sea discípulo, fariseo o escriba. No elabora en la tortura, ni incita sentimientos nacionalistas contra los romanos, no menciona que se envíe a los extranjeros al infierno. La literatura judía contemporánea presenta excepciones en cada punto.

Strawson concluye que, en la forma en que ha sido forjada, la enseñanza de Jesús sobre el infierno "debe considerarse como templada, sin énfasis en los detalles, y restringida en su aplicación". Va siempre dirigida a las personas a las que habla. No sería una exageración decir que, si él hubiese

[127] Ibídem, pág. 198.
[128] Strawson, *Jesus and the Future*, pp. 147-150.

usado la idea completa de la Gehena, difícilmente pudiera haberla usado con un significado menos controversial y objetable". Jesús habló claramente respecto al tema en todos los Evangelios sinópticos. Es "inescapable" el hecho de que Jesús sí enseñó "la realidad de una condenación futura".

G. C. Berkouwer, el gran teólogo reformado contemporáneo, se interesa mucho en que tomemos con suma seriedad la advertencia de Cristo y siempre a la luz del evangelio que Jesús ofrece.

> La proclamación de salvación es un testimonio de profunda seriedad. Con frecuencia, el Nuevo Testamento presenta un aparente ultimátum conectado de forma inseparable con esta proclamación.
>
> Sería un error subestimar esta seriedad. La Palabra habla de ser echados afuera y rechazados, de maldición y de juicio. La proclamación del evangelio contiene una advertencia en contra de la incredulidad, y presenta el camino de la incredulidad como el camino de las más extremas tinieblas, perdición y ruptura de toda relación. Los Evangelios, nos advierten contra la posibilidad de una "destrucción definitiva" en una variedad de imágenes y conceptos. Tales advertencias no tienen la intención de orientarnos al escatón, sino de confrontarnos de continuo con la amonestación de abrir nuestros ojos a la luz y ver la salvación, no endureciendo nuestros corazones (cf. Heb. 3).[129]

Sigue diciendo que con frecuencia el hombre fracasa cuando no aprecia la seriedad de las advertencias de Cristo por no verlas primero bajo la luz de la salvación que Cristo ofrece.

> Es en el contexto de ese evangelio que surge el tema de las tinieblas de afuera . . . . Todas esas amenazas no están arregladas en simetría al lado del evangelio, sino que

[129] G. C. Bekouwer, *The Return of Christ*, p. 413. En una tesis de 1937 del Colegio Oberlin (Ohio) S. T. M. Titulada "The Permanent Validity of the Idea of Hell", Joe Belcastro da su testimonio personal como de uno que comenzó dudando y resistiendo pero que terminó afirmando la validez de la predicación del infierno, aunque urgiendo a que se hiciera con esperanza.

> proceden de él y sólo pueden entenderse bajo su luz. Las tinieblas de afuera están en contraste con la luz que brilla; la perturbación de la salvación del evangelio penetra el terreno religioso donde todo el mundo presume estar salvo y seguro . . . . Por otro lado, el evangelio proclama la fiesta de bodas del Reino, la luz, la puerta abierta; en el lado opuesto tenemos la oscuridad, la deserción, las llamas del fuego que no se apagan (Mc. 9:43, 48). La relación de estos elementos con el evangelio acentúa e ilumina la seriedad de estas advertencias.[130]

Fracasar en hacer esto trae como resultado el daño y la completa distorsión de la perspectiva bíblica respecto al castigo final. Berkouwer explica cómo esto sucede a menudo.

> En el transcurso del tiempo, la palabra "infierno", como traducción del griego *géenna*, fue divorciada de la relación en la cual sin variación la encontramos en las Escrituras, y muchos la trataron como una despiadada amenaza, una expresión de extrema aspereza, en la cual pereció todo sentimiento de compasión. Cuando esto sucedió, se perdió la relación crítica del Nuevo Testamento entre "Gehena" y la invitación, amor y pacto de Dios . . . La gente habla del "cielo" y del "infierno" como si fuesen magnitudes objetivas iguales a cualquier otra cosa, situación o lugar. ¿Quién sabe el daño hecho, por ejemplo, a la vida de un niño joven sujeto a la predicación moralista del "infierno" como resultado final del "pecado" sin la luz del gozo del evangelio? "Infierno" puede con facilidad asumir una dimensión mágica y aterrorizante que habla sólo de la incalculable y todo-consumidora ira de Dios que nada dice de Su amor . . . . No es difícil entender por qué la palabra "infierno" ha llegado a asociarse sólo con crueldad y odio cuando se la proclama sin considerarse la predicación de la única manera de escapar.[131]

Tal predicación no solo fracasa en cuanto al contenido del testimonio bíblico; al final es ineficaz para motivar a los que oyen. Berkouwer describe cómo esto sucede.

---

[130] Berkouwer, The Return of Christ, pp. 414-415.
[131] Ibídem, p. 416.

> Como resultado, cada tratamiento del "infierno" como tópico independiente, carece de seriedad genuina. Puede que asuma la apariencia de franqueza, pero tal seriedad no es de la clase bíblica, que habla de la hermosura de "los pies de los que anuncian las buenas noticias" (Ro. 10:15). Esta seriedad no es algo que puede analizarse sobre una base de sicología o antropología, sino sólo sobre el fundamento de la salvación que proclama (cf. Heb. 2:3). Si ignoramos esto, la salvación y el juicio se hacen más lejanos el uno del otro, y la predicación del juicio se convierte en una profecía intimidante y aislada de la condenación que al fin caerá sobre oídos sordos. El llamado a la fe y la advertencia pueden proclamarse sólo a la luz de un Cristo abandonado y de Su encuentro con las tinieblas de afuera. Por tanto, la predicación del juicio no relativiza la profundidad y la universalidad del evangelio, sino que lo confirma de acuerdo con el testimonio incontrovertible de todo el Nuevo Testamento.[132]

Este evangelio que Jesús vino predicando—y haciendo en los milagros de Su reino—es el elemento singular que Él introduce en lo que antes precede. Mil años antes ya David sabía que la paga del pecado es muerte. Lo que era incapaz de ver entonces era cómo Dios podría salvar al pecador de la muerte y todavía ser fiel a Su ley. Jesús compareció ante el tribunal de la ley y del pecado y resolvió el divino dilema.

Es imposible separar la persona misma de Jesús de lo que Él enseña, por esto también decimos que Jesús es el elemento singular del Nuevo Testamento. Esta es nuestra propia conclusión, pero es aceptada considerablemente por académicos que representan una amplia gama de disciplinas bíblicas y de afiliaciones denominacionales.[133] Así de amplios

---

[132] Ibídem, pp. 421-422.

[133] Forestell, "Christian Revelation", pp. 180-181; Hanhart*, Intermediate State*, p. 33; Pilcher, *Hereafter*, p. 100; Max Wilcox, "On Investigating the Use of the Old Testament in the New Testament*", Text and Interpretation*; *Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, pp. 242-243. Wilcox concluye que "la exégesis bíblica cristiana mas temprana es parte de la exégesis bíblica judía contemporánea, distinguiéndose de esta última primero y ante todo por su aceptación de la resurrección y el resultado implícito del rol "mesiánico" de Jesús". (p. 243).

como hayan sido los círculos de la enseñanza de Jesús, se tornan concéntricamente más pequeños hasta que al fin descansan en Él. El Hijo del Hombre debe morir y resucitar. Esto no es otra cosa sino que Él mismo finalmente nos demuestra tanto lo que es la ira de Dios como Su Salvación.

Mas tarde Pablo escribió que el evangelio ya "revela" los dos lados del juicio y veredicto de Dios—Su vindicación (justicia) por un lado, y Su ira por el otro (Ro. 1:16-18). Podemos aprender esta misma verdad en los Evangelios cuando leemos las parábolas de Jesús y vemos lo que le sucede a Él. "Esta es una de las conclusiones inevitables hacia las cuales la lógica del amor, de la ira, del imperativo, y de la condición de la justicia de Dios nos han estado conduciendo".[134] No es asunto de unos pocos pasajes aquí y allá. Es un "elemento esencial de la naturaleza misma de Dios a medida que la tensión entre su amor y su ira se convierten en imperativo y condición".[135]

Como lo dice tantas veces el Evangelio de Juan, la luz invadió a las tinieblas, y todos los hombres fueron puestos en aprieto. La crisis está aquí y ahora—en ese sentido el juicio ya ha venido. Dios está en el trono, y el Hijo del Hombre en el banquillo de los acusados. El fiscal y el defensor están prestos. Sobre la cabeza de Jesús cuelga una densa nube de pecado, pero Él mismo no tiene mancha. El conflicto final es inescapable. Cuando la luz y las tinieblas choquen al fin, el universo temblará con el impacto. Si miramos, pronto veremos el fin del mundo en un instante. La mayor revelación de Jesús no viene en sus parábolas sino en Su historia—en el Gólgota y en la Tumba del Jardín. No hay lugar en la Biblia en que podamos encontrar una imagen más clara y más concreta de la victoria de la vida—o de la realidad y del horror del infierno.

[134] Baird*, Justice of God*, p. 234.
[135] Ibídem, pp. 234-235.

12
Gólgota y Gehena (La Muerte de Jesús y el Castigo de los Perdidos)

La literatura referente al castigo final contiene un número de sorpresas, y una de las más grandes es la poca atención que se le da a la muerte de Jesucristo. Porque el Nuevo Testamento es muy claro en cuanto a que Jesús no solo murió, sino que Él murió por causa del pecado y en el lugar de los pecadores. Aún más, la muerte que murió fue en un sentido real y verdadero la muerte del pecador—muerte requerida por causa del pecado—muerte que nosotros debiéramos haber muerto de no haber sido que Jesús la tomó sobre sí mismo en nuestro lugar. Leemos declaraciones como éstas: "Cristo murió por los impíos", Él "murió por nosotros" (Ro. 5:6, 8 LBLA). Dios "Al que no conoció pecado, lo hizo pecado por nosotros" (2 Co. 5:21), "Cristo nos redimió de la maldición de la ley, hecho por nosotros maldición" (Gá. 3:13).

" . . . vosotros, que erais en otro tiempo extraños y enemigos en vuestra mente por las malas obras, ahora os ha reconciliado" (Col. 1:21)."Jesucristo . . . se dio a sí mismo en rescate por todos" (1 Tim. 2:5, 6). Él, "se dio a sí mismo por nosotros para redimirnos de toda iniquidad" (Tít. 2:14). Jesús padeció "su muerte, para que por la gracia de Dios gustase la muerte por todos" (Heb. 2:9). "Cristo fue ofrecido una sola vez, para llevar los pecados de muchos" (Heb. 9:28). " . . . quien llevó Él mismo nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero" (1 Pe. 2:24). "Cristo padeció una sola vez por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios" (1 Pe. 3:18). "Él es la propiciación por nuestros pecados; y no solamente por los nuestros, sino también por los de todo el mundo" (1 Jn. 2:2). "Él puso su vida por nosotros" (1 Jn. 3:16). Jesús es el "que nos amó, y nos lavó de nuestros pecados con su sangre" (Ap. 1:5).

He aquí un enigma para la lógica y la expectativa humana. La muerte del Salvador da vida, y los hombres sólo pueden maravillarse de lo que ven (Is. 52:15). Cuando vino el Príncipe de Vida, su propio pueblo le dio muerte (Hch. 3:15). Sin embargo, lo hicieron en ignorancia (Hch. 3:17) y, por consiguiente, cumplieron así sus propias Escrituras proféticas (Hch. 3:18). El Dios de muchas sorpresas alegres salvó a su pueblo mediante su aparente tragedia y en tal manera que dejó a la jactancia de los seres humanos sin base alguna sobre la cual apoyarse (1 Co. 1:18-25, 31). De hecho, esta sabiduría "oculta" del propósito eterno de Dios usó a la misma rebelión de los príncipes de este siglo para completar una obra con la que ellos jamás hubieran cooperado voluntariamente de haber entendido lo que estaba ocurriendo (1 Co. 2:6-8). Ni ángeles ni profetas pudieron anticipar lo que Dios hizo aquí. Lo sabemos ahora sólo por la revelación del Espíritu Santo mediante la proclamación del evangelio (1 Co. 2:10; Ef. 3:1-5; 1 Pe. 1:10-12). Sin embargo, es mediante esa luz del evangelio que toda la escena cambia sus matices. Lo sangriento se torna en glorioso, y la cruz en medio de los tres que colgaron en Gólgota se convierte en una ventana para ver el juicio y veredicto final de Dios de absolución y condenación (Ro. 1:17, 18; 3:23-26).

La Escatología es un aspecto de la Cristología

Muchos eruditos del Nuevo Testamento hoy día son rápidos para señalar cómo la escatología misma es en esencia Cristología. Jesús Mismo es la llave de Los Eventos del Fin. Esto está en contraste con el punto de vista que define a Los Eventos del Fin como una serie de eventos que no guardan relación integral con la vida, muerte y resurrección de Cristo Jesús. El erudito luterano Berkemeyer, describe este último punto de vista como el que afirma "que Dios levantó el velo para que sus santos y profetas pudieran ver anticipadamente, cuando viniera el fin, lo que sucedería en esos días; la serie de eventos cósmicos que tomarán lugar; la forma que asumirán el juicio y destino

eterno". En esa perspectiva "la respuesta legitima procederá de una cuidadosa decodificación y ensamblaje lógico e imaginativo de las variadas imágenes bíblicas", aunque sus proponentes "puede que no estén de acuerdo en la manera de cómo ensamblar el rompecabezas".[1]

El patrón interpretativo del Nuevo Testamento apunta en otra dirección. Explica la profecía, no ensamblando pedazos aislados y mirando hacia el futuro, sino leyendo todo a la luz del pasado, en particular esa cadena de eventos "cuando Cristo a través de la cruz y la resurrección luchó y ganó la batalla decisiva que asegura la victoria final"[2]. Todavía el futuro contiene muchas preguntas sin contestar, pero sea como sean las respuestas, todas "serán controladas y consistentes con el evento de Cristo del pasado"[3].

F. F. Bruce sugiere que quizá "deberíamos decir que el Nuevo Testamento revela que los 'eventos finales' son en realidad 'el Último', el *Escatós* (cf. 'el Primero y el Último' es el título de Jesús en Ap. 1:17, 2:8, 22:13)"[4]. C. H. Dodd nos recuerda que "En la frontera final nos encontraremos a Dios en Cristo"[5]. La Asamblea de Evanston de 1955 del Concilio Mundial de Iglesias lo pone de esta manera:

> No sabemos lo que nos espera. Pero sabemos quién es el que viene. Es aquel que nos encuentra cada día y que nos encuentra en el fin—Cristo nuestro Señor[6].

---

[1] William C. Berkemeyer, "The Eschatological Dilemma, *Lutheran Quarterly* 7, no. 3 (Agosto 1955): 234.
[2] Ibídem.
[3] Ibídem.
[4] F. F. Bruce, "Eschatology*", London Quarterly and Holborn Review*, Abril 1958, p. 100.
[5] C. H. Dodd*, The Coming of Christ*, p. 58, citado por Bruce en "Eschatology", p. 100. Las palabras de Dodd que aquí se citan son totalmente bíblicas, aunque en sus obras anteriores enfatizó el "ya es" de la escatología a expensas del "aún no". En obras subsiguientes corrigió ese desbalance.
[6] The Evanston Report*: The Second Assembly of the World Council of Churches* (New York, 1955), p. 3. Podemos aplaudir esas palabras aunque lamentamos el abandono virtual del evangelismo bíblico del Concilio Mundial de Iglesias en décadas recientes.

Aunque los escritores del Nuevo Testamento interpretan el evangelio mediante una variedad de figuras y en muchos diferentes contextos, están "unidos en afirmar que con Jesús ha amanecido la Nueva Era, pero que la consumación de esa Era espera por su futura realización "[7]. Y están de acuerdo que la inauguración anticipa la consumación, o—poniéndolo de otra manera—que el fin sólo completará y hará evidente lo que ya es verdad en Jesucristo. La escatología ya comenzó con la muerte y resurrección de Cristo. En Pentecostés, Pedro anunció el "comienzo del Fin". Los detalles de ese día eran detalles que correspondían a "los últimos días", sea que pensemos del anuncio de que la resurrección había comenzado, del derramamiento del Espíritu, o de la misma remisión del pecado. Pero "la inauguración apuntaba hacia la consumación" y "esta consumación, esta meta, debe estar tan íntimamente entretejida con la persona [de Jesús] como lo estuvo su inauguración"[8].

Esta perspectiva, guió a los Reformadores más allá de los remolinos de la especulación profética del pasado y los mantuvo estables a través de las corrientes de la interpretación imaginativa. Holwerda considera ese entendimiento Cristo-céntrico de la profecía como una parte fundamental del legado de Calvino. Porque dice que para el Reformador de Ginebra, casi todas las profecías se cumplieron en un continuo en vez de en un solo momento de tiempo. La razón para esto es "el Cristo, que incorpora en Sí mismo tanto su Advenimiento como su Retorno; tanto el cumplimiento ya terminado como el cumplimiento que un día será plenamente revelado"[9]. Para Calvino, una profecía dada "puede contener sólo lo que como un hecho ya ha sucedido y sucederá en Cristo. Por tanto, cada profecía que anuncia una victoria final recibe un doble cumplimiento en el Advenimiento y en el Retorno de Cristo"[10]. Sugerimos que lo mismo puede

[7] Howard C. Kee, "The Development of Eschatology in the New Testament*", Journal of Bible and Religion* 20, núm. 3 (Julio 1952): 193.
[8] Bruce, "Eschatology", p. 103.
[9] David E. Holwerda. "Eschatology and History: A Look at Calvin's Eschatological Vision*, Exploring the Heritage of John Calvin*, p. 125.
[10] Ibídem, p. 126.

decirse de cada profecía que anuncia el juicio y el castigo de Dios sobre el pecado.

Ridderbos sigue el mismo acercamiento en la teología reformada contemporánea. Escribe que la "interdependencia" entre el tema 'escatológico' y el 'Cristológico' en el trasfondo fundamental de la predicación de Pablo . . . es determinativo para obtener una visión de la verdadera naturaleza de la predicación de Pablo respecto a Cristo"[11]. "La escatología de Pablo no está determina por ningún esquema escatológico tradicional, sino por la singular acción de Dios en Cristo"[12].

G. R. Beasley-Murray, prominente erudito bautista y especialista en el campo apocalíptico, presenta el mismo punto. "Cristo es el agente de Dios en ese juicio en la historia que conduce a su meta en el reino de Dios; y de igual manera los juicios y el reino son el tema del juicio y redención que se realizó en y a través de la vida, muerte y resurrección del Hijo de Dios"[13]. Jesús no sólo inaugura los eventos del fin; Él también los concluye. Él es el Último y el Primero en la escatología, como también en el propósito salvador de Dios en general. Esto quiere decir que

> Para la fe cristiana, la escatología es un aspecto de la cristología. Ya sea que pensemos en términos de la historia de la humanidad, del destino del individuo o del significado del universo, en última instancia se nos regresa al significado de la encarnación y de la redención que Dios realizó en Cristo[14].

Pannenberg es aún más explícito. Insiste que el *fin* de la historia hizo erupción desde *adentro* de la historia, particularmente en la resurrección de Cristo Jesús. El evangelio no sólo declara el pasado; proclama el futuro. Tupper resume el pensamiento de Pannenberg de esta manera:

---

[11] Herman N. Ridderbos, Paul, *An Outline of His Theology*, p. 49.
[12] Ibídem, p. 52 .
[13] G. R. Beasley-Murray, "New Testament Apocalyptic—A Christological Eschatology*, Review and Expositor*, 72, núm. 3 (Verano 1975): 330
[14] Ibídem.

> La historia y destino de Jesús, como el anticipado suceso del Fin de la historia, constituye la revelación final de Dios. Aun cuando después de Cristo Dios permanece activo en los eventos de la historia, el futuro que anticipa la revelación en la historia escatológica de Jesús descarta cualquier nueva comunicación de Dios que sobrepase al evento de Cristo[15].

De hecho Jesús dice que "viene la hora" cuando se resucitará a todos los hombres para juzgarlos, y luego los separará para siempre. Pero como Él es "el Último", la Cristología absorbe a la escatología, Jesús puede decir en el mismo pasaje que ese tiempo "ahora es" (Juan 5:24-29).

El Calvario Revela el Juicio Final de Dios

Los profetas del Antiguo Testamento hablaron de "los sufrimientos de Cristo" y de "las glorias después de ellos" (1 Pe. 1:11), aspecto que Jesús Mismo recalcó más de una vez (Mt. 16:21; Lc. 18:31-33; 24:25-27, 44-48; Jn. 17:1-5). Sin embargo, ¿qué es ese *sufrimiento* y *gloria* sino el juicio escatológico de Dios—siendo entendidos ambos, como la venganza sobre el pecado y la vindicación y exaltación de la justicia? Baird, en un estudio exhaustivo de *La Justicia de Dios en la Enseñanza de Jesús*, encuentra que Jesús personificó todo cuanto enseñó respecto a este tema, de manera que Jesús Mismo "quedó absolutamente consumido por su participación en la crisis [el juicio] de Dios". Baird explica:

> Su vida y mensaje fueron el prisma que enfocaron los rayos flameantes del ser y naturaleza de Dios sobre Él mismo. Él vio su propia misión y persona como el símbolo, agente y encarnación misma del juicio de Dios[16].

Poco más adelante, Baird sugiere la "muy interesante posibilidad" de que "Jesús fue a la cruz como la última gran

---

[15] E. Frank Tupper, "The Revival of Apocalyptic in Biblical and Theological Studies*", Review and Expositor* 72, núm. 3 (Verano 1975): 296

[16] Joseph Arthur Baird, The Justice of God in the Teaching of Jesus, p. 237.

parábola dramatizada en su vida, donde interpretó, en forma más allá de la comprensión, la justicia de Dios y su propia participación en ella". Al hacerlo así, la cruz se convirtió en "la extensión creativa de Jesús interpretando la gran parábola de juicio actuada por Moisés en Ebal y Gerizim"[17].

Alan Richardson, mirándolo desde otra perspectiva, llega a las mismas conclusiones. Jesús "claramente se considera a sí mismo como relacionado a la *orgē* [ira] y *crisis* [juicio] así como se relaciona con *basileia* [reino], *zoē* [vida], o *doxa* [gloria]". Más que esto, Richardson dice, "es Cristo Mismo quien es el verdadero portador de la *orgē* [ira] divina". El resultado de esto es que la cruz de Cristo "es la manifestación visible e histórica de *la orgē tou theou* [ira de Dios]: es la suprema revelación de la ira de Dios contra toda impiedad e injusticia de los hombres (Ro. 1:18; cf. 2 Co. 5:21; Mc. 15:34)"[18].

C. K. Barrett está de acuerdo. Romanos 1-3 revela el patrón fundamental de la teología de Pablo, Barret escribe, "Justicia" e "ira" son dos palabras escatológicas—palabras relacionadas con los efectos del juicio final. Sin embargo, el evangelio proclama que, por lo que le sucedió a Jesús de Nazaret, "ambas pertenecen al presente"[19]. Esto significa que "los eventos finales ya comenzaron, precipitados por la vida, muerte y resurrección de Jesús, quien claramente es la figura central en toda esta escena"[20]. Ridderbos también reconoce que en la muerte de Cristo "Dios se sentó en juicio, juzgó el pecado, y de esta forma hizo que se revelara su juicio escatológico en el tiempo presente"[21]. Hanz Conzelmann escribe que la ira divina en contra del pecado siempre se ha estado derramando, pero que el evangelio muestra lo que era. Sigue diciendo:

---

[17] Ibídem, p. 251

[18] Alan Richardson*, An Introduction to the Theology of the New Testament*, p. 77.

[19] C. K. Barrett, "New Testament Eschatology: Part I", *Scottish Journal of Theology*, 6 núm. 2 (Junio 1953): 147

[20] Ibídem, p. 150.

[21] Ridderbos, *Paul*, p. 168

> El nuevo elemento, a partir de Cristo, es que ahora, mediante la proclamación del evangelio, el hombre puede reconocer lo que siempre fue el juicio de Dios contra el pecado . . . Por tanto, la ira se me hace visible por la predicación del evangelio.[22]

Estos hombres representan una variedad de perspectivas teológicas, y tienen sus propias diferencias en los puntos minúsculos que aquí se tratan. Sin embargo, todos están de acuerdo—y nosotros nos unimos también a ellos reservándonos el derecho de diferir en ciertos detalles—en que la Pasión de Cristo Jesús reveló en una forma única el Juicio de Dios contra el pecado, y que también en forma genuina revela lo que le espera al fin del mundo a los que ahora rechazan a Cristo. El autor de la epístola a los Hebreos trazó la experiencia de Jesús y el juicio final del hombre a lo largo de líneas paralelas. "Y de la manera" que está determinado que se juzgue al hombre, escribió "así también" le sucedió a Cristo. Lo que es más, sigue diciendo, Cristo se presentó en el lugar del pecador en el juicio, puesto que murió por el pecado (Heb. 9:27, 28).

La Muerte de Jesús Fue "por el Pecado"

La cruz de Cristo no fue un mero ejemplo del juicio divino; fue el juicio de Dios *par excellence*—el juicio que durante muchos siglos retuvo de caer sobre muchos a quienes se les debía (Ro. 3:25; Heb. 9:15, 26-28; cf. Notas al pie de página de la NIV en Isaías 53:8). Aquí Dios abandonó por completo a Jesús y esta posición es consistente con la visión del Antiguo Testamento de que Dios aparta su rostro de aquél con el cual está airado. Aunque la Escritura nunca declarase en forma expresa que Jesús compareció bajo la ira divina, todo lo que dice respecto a Su muerte nos obliga a llegar a esa conclusión[23].

---

[22] Hans Conzelmann*, An Outline of the Theology of the New Testament*, p. 241. En este bosquejo, Conzelmann dice bastante poco de la ira de Dios, del juicio o del infierno. Es obvio que su observación aquí tiene validez, pero no debe restarle valor a la singularidad de la cruz como el gran evento-juicio de Dios.
[23] Así lo afirma G. Stahlin en "*Orgē* [Ira*], Theological Dictionary of the New Testament*, 5:446.

Jesús Mismo enfrentó esa muerte con "oraciones y súplicas con gran clamor y lágrimas" (Heb. 5:7). Aunque se movió resueltamente hacia ella, fue como Uno grandemente angustiado y afligido, Su alma "muy afligida, hasta el punto de la muerte" (Mc. 14:33, 34 LBLA). Oró "en agonía", y Su sudor "se volvió como gruesas gotas de sangre, que caían sobre la tierra" (Lc. 22:44 LBLA). En las palabras de John Wenham,

> Había algo tan solemne en la manera que él habló respecto a su muerte que los discípulos temían preguntarle qué quería decir. Había algo tan aterrador en su porte mientras caminaba delante de ellos que se llenaron de asombro.[24]

A Oscar Cullmann se lo conoce muy bien por su evaluación del horror con que Jesús contemplaba Su muerte, un terror que Cullmann atribuye al entendimiento que Jesús tenía de la muerte en general. Pero aquí hay mucho más en juego que antropología, como nos lo recuerda Leon Morris:

> No fue la muerte, como tal, a la que Él temía. Era el tipo de muerte con que había de morir, esa muerte que es 'la paga del pecado' según lo dice Pablo (Ro. 6:23), la muerte en la cual Él era uno con los pecadores, compartiendo su suerte, cargando sus pecados, muriendo su muerte[25].

No sólo vio Jesús a su propia muerte como un "precio de rescate" para los pecadores; también los escritores del Nuevo Testamento hacen esa conexión. Como Ridderbos señala que, para Pablo, en particular, "La muerte de Cristo se determina en primer lugar por su conexión con el poder y la culpabilidad del pecado"[26]. Para Pablo, el joven rabino, "el hecho de que Dios permitió que Jesús colgara sobre el madero fue la refutación decisiva de su carácter mesiánico", porque "evidentemente Dios colocó bajo maldición" a Jesús.[27] No había forma de confundir el

[24] John W. Wenham, *The Goodness of God*, p. 169.
[25] Leon Morris, The Cross in the New Testament, p. 47.
[26] Ridderbos, *Paul*, p. 55.
[27] Wenham*, The Goodness of God*, p. 168.

escándalo de un Mesías crucificado. Para Pablo era "peor que una contradicción de palabras: la sola idea era una escandalosa blasfemia"[28].

Sin embargo, esta muerte, esta *muerte por el pecado*, fue la razón por la que Jesús vino a este mundo. En su camino a Jerusalén agonizaba diciendo "¿Y qué diré? ¡Padre, sálvame de esta hora!" Pero Su respuesta fue inmediata y firme. "Mas para esto he venido a esta hora. Padre, glorifica tu nombre" (Jn. 12:27, 28). En efecto, para esta hora el Cordero fue inmolado desde la fundación del mundo (Ap. 13:8). Al igual que a los animales para el sacrificio, acostaron a Jesús sobre paja en el momento de su nacimiento. El es "Cristo, nuestra pascua" (1 Co. 5:7), "el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo" (Jn. 1:29).

Jesús vino a Juan para ser bautizado, no descendió en una nube ni en carro de a caballo, sino lentamente y en su turno, parándose en la línea de los *pecadores*. Si podemos imaginarnos a los que allí estaban lavando de manera figurada sus pecados en el agua, podemos correctamente imaginar allí al Jesús sin pecado tomándolos todos sobre Sí Mismo.[29] Él es tanto el chivo expiatorio como el sacrificio, es "para expiación" y para "Azazel". Cuando finalmente Jesús hace expiación mediante su propia sangre, también remueve el pecado tan lejos como está el oriente del occidente (Sal. 103:12). La palabra griega para "perdonar" que los evangelistas emplean con mayor frecuencia cuando reportan lo que Jesús dijo, tiene como raíz dos términos que significan "remover lejos" (*aphiēmi*).

Esta escena con Juan en el rio es un paréntesis en la obra salvadora de Jesús, porque allí públicamente tomó la asignación para la cual dejó las riquezas del cielo a fin de favorecer a los pobres pecadores. Pero aquel bautismo en agua requería otro en sangre, y Jesús no tendría descanso en su alma hasta que también fuera completado (Lc. 12:50). Sólo entonces podía decir "Consumado es" (Juan 19:30), y encomendar su vida al fiel

---

[28] F. F. Bruce*, Paul, Apostle of the Heart Set Free*, p. 71.

[29] G. Stahlin habla en su artículo del bautismo de Jesús en el Jordán como "la figura de un juicio lleno de ira", "*Orgē*", p. 466. Meredith G. Kline discute este concepto de maldición pactal a la luz de los pactos del Antiguo Testamento en su obra *By Oath Consigned*, pp. 39-49.

Creador. Cuando Jesús murió, la trabajosa labor de Su alma terminó, y tanto Él como el Padre quedaron satisfechos (Is. 53:11). En el Jordán Jesús "fue contado con los transgresores"; en el Gólgota "llevó el pecado de muchos" (Is. 53:12). Jesucristo es Aquél que "vino mediante agua y sangre". Este es el testimonio que Dios ha dado acerca de Su Hijo (1 Juan 5:6, 9).

La historia del evangelio se pintó sobre el trasfondo de las grandes pinceladas del Antiguo Testamento. Los Evangelistas trazan sus imágenes de la vida, muerte y resurrección de Jesús sobre un lienzo ya cubierto por otra palabra enfática. Esa palabra es "pacto". Cuando miramos de cerca el lienzo, vemos esta palabra adornada, como una letra de gran colorido dibujada por algún calígrafo medieval, con escenas de la Canaán y del Edén. Jesús "nacido de mujer, nacido bajo la ley" (Gá. 4:4). La primera declaración habla de Su humanidad. Él es el Segundo Adán, el segundo Hombre representativo. El último término nos dice que Jesús es un Hijo de la Tora—pero aún más que esto. Él es el verdadero Israel, la Vid verdadera que Dios plantó (Jn. 15:1). Las dos figuras son sólo círculos concéntricos que ilustran el pacto de Dios, y Jesús ahora abarca a ambos. Integral a cada uno es el patrón recurrente de las estipulaciones del pacto, de las bendiciones y maldiciones del pacto. Como Segundo Adán y Verdadero Israel, Jesús hace lo que ni Adán ni Israel jamás fueron capaces de lograr. Él guardó las estipulaciones, ganó las bendiciones y luego tomó sobre Sí Mismo todas las maldiciones del pacto quebrantado.

Robert D. Brinsmead elabora:

> En Levítico y Deuteronomio 28-30 aparecen estas maldiciones como manojos. Son terribles amenazas que al principio pueden parecer como fuera de toda proporción con los pecados que se cometieron. Pero el pecado, siendo el quebrantamiento del pacto, es una afrenta al Dios del pacto y un insulto a Su infinita majestad . . . . Las maldiciones incluyen hambre y sed (Dt. 28:48; Is. 65:13), desolación (Is. 5:6; Sof. 1:15), pobreza (Dt. 28:31), la burla de los que pasan cerca (Jr. 19:8), tinieblas (Is. 13:10; Am. 5:18-20), terremotos (Is. 13:13;

> Am. 1:1), ser "cortado" del pueblo (Ex. 12:15, 19; 31:14; Lv. 7:25; Jr. 44:7-11), muerte siendo colgado de un madero (Dt. 21:23), un cielo de bronce (Dt. 28:23) y ninguna ayuda cuando uno clama por ayuda (Dt. 28:31; Is. 10:3).[30]
>
> Cristo . . . tuvo hambre (Mt. 4:2; 21:18). Fue tan pobre que no tenía dónde reposar Su cabeza (Mt. 8:20). En la cruz clamó "Tengo sed" (Jn. 19:28). Fue ridiculizado y escarnecido (Mc. 15:29-31) y sus amigos le abandonaron (Mt. 26:56, 69-75). Lo colgaron de un madero como un hombre maldito (Gá. 3:13) y fue "cortado" de Su pueblo (Is. 53:8). Mientras colgaba de la cruz, los cielos se tornaron como de bronce. Él era como el que pide ayuda y ninguna recibe (Mc. 15:34). Murió como el gran violador del pacto y sufrió la furia incesante de todas las maldiciones del pacto. El alcance cósmico de las maldiciones se presenta en Mateo. Mientras Jesús cargaba con los pecados del pacto quebrantado, descendieron las tinieblas sobre la tierra (Mt. 27:45), tembló la tierra, y se hendieron las rocas (Mt. 27:51). Pero al morir, Jesús se llevó consigo todas las maldiciones del pacto[31].

Un hombre con sólo el Antiguo Testamento a mano puede ver la escena del Viernes Santo y saber que Jesús fue "azotado . . . herido de Dios y abatido" (Is. 53:4). La Ley deja esto muy claro. Pero el evangelio nos dice por qué se trató de esta forma al Impecable. Ciertos teólogos patrísticos y medievales hilaron grandes argumentos de las filosofías humanas sobre la justicia para explicar y justificar el castigo perpetuo. El Nuevo Testamento no hace tal cosa. Comienza con la ley de Dios, los pactos de Dios, con la ira divina que acompaña a tales pactos. Luego nos lleva de la mano y nos conduce a través de calles tortuosas a un lugar que está claramente fuera de la Santa Ciudad.[32] Allí nos muestra la paga suprema por el pecado. Esta

---

[30] Robert D. Brinsmead, *Covenant*, p. 81.

[31] Ibídem, p. 83.

[32] T. G. Dunning escribió, "El Infierno, así como la antigua Gehena, queda fuera de los márgenes de la Santa Ciudad. El significado más profundo del Infierno es la pérdida de la presencia divina, la ausencia absoluta de compañerismo con Dios y una condición final inalterable de aislamiento de Él" (T. G. Dunning, "What has Become of Heaven and Hell?", *Baptist Quarterly* 20, núm.

vez no nos lleva al valle rocoso de Hinom—el peor símbolo que podían imaginarse los apocalípticos intertestamentales. Allí nos señala a una cruz de madera de la cual cuelga clavado el cuerpo inerte de un Hombre sin pecado. Nos dice que aquí está la mayor revelación de la ira de Dios contra toda impiedad e injusticia de los hombres.

Esto no es una transacción impersonal, como si la ira divina fuera una mera cuestión mecánica. Ni tampoco participa de un rencor pecaminoso, como la ira humana tiene propensión de llevar. No podemos empezar a comprender, y mucho menos expresar, lo que significa que "Dios el poderoso Creador murió por el hombre, por el pecado de la criatura". En ese día, se besaron la justicia y la paz (Sal. 85:10). Dios se hizo ambos, el "justo y el que justifica" (Ro. 3:26). De todos los eventos históricos que han ocurrido, algo sucedió que el hombre puede contemplar y recibir sólo en las manos vacías de la fe que viene de Dios; esto es, la maravillosa y a su vez justa gracia que necesita desesperadamente.

Markus Barth captura algo del sentido del juicio cósmico que ocurrió aquel viernes en el Calvario.

> Con esto las deliberaciones ante el trono de Dios llegan a su punto más terrible. No de balde Jesús clama al Padre que le envió: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" No nos extrañe que las tinieblas rodeen al mundo entero. Este es el horrible juicio del Dios vivo. Las palabras "ira", "maldición", "pecado", "cruz", "crucificado con él" no pueden endulzarse.

---

8 [Octubre 1964]: 357). Esto es precisamente lo que vemos en el Calvario. Echaron a Jesús fuera de Jerusalén para morir. Dios rehusó venir en Su ayuda, y jamás conocerían a Jesús como una vez lo conocieron en la carne (cf. 2 Co. 5:16, 19, 21). Jesús se convirtió en el repudiado de la sociedad del pacto de Yahvé, en un hombre proscrito y bajo maldición de Dios, totalmente "cortado" del compañerismo (la vida) con Dios y Su pueblo.

Con todo, a la luz de la subsiguiente resurrección de Jesús, esta exclusión de Jerusalén se convirtió en un símbolo de ánimo para los confusos y desamparados recipientes de la Epístola a los Hebreos (Heb. 13:12-14). ¡Cuando una ciudad echa fuera a Dios (como la resurrección muestra que Jerusalén hizo al excluir a Jesús) y está a punto de derrumbarse, estar ausente de ella no es mala cosa¡

No se pueden relativizar. Presentan una ofensa . . . que ninguna sabiduría puede quitar . . . A pesar de la honestidad y amor de Jesús, aquí reina toda la ira de Dios. Aquí están la sed y el tormento infernal, el abandono divino del mismo hijo de Dios . . . .

En la muerte de su Hijo, Dios no meramente pretendió sentir lo que significaba llevar los pecados y morir bajo la maldición; lo siente en sí mismo. El pecado y la muerte ya no son desconocidos para Dios. Ahora todo lo que tiene que ver con el vivir, obedecer, esperar, lograr, hacer, sufrir y morir de los hombres se incorpora en la relación entre el Padre y el Hijo. Según se manifiesta, clama al cielo . . . .

Aquí Dios abiertamente se enfrenta a Dios, el Padre contra el Hijo, el Dios benevolente y prometedor, al cual nos dirigimos en oraciones, contra el Dios que hace y permite en el mundo de los hechos y eventos. Ninguna teodicea teórica o doctrinal es capaz de presentarse y redimir el día. Y aún el verdadero y amante Hijo sólo puede preguntar, "¿Por qué me has . . . ?

La tierra tiembla. El sol se desvanece. Este es el horror del juicio: Dios está en silencio. Un eclipse del Dios vivo, una victoria de la muerte sobre la vida, el fin de toda religión, de toda ley y justicia, de todo lo moral—esto es lo que llega a las 3:00 PM el Viernes Santo. Un Infierno más profundo y más caliente que el que uno puede imaginarse . . . abre sus fauces, devora al Hijo de Dios, convirtiéndose en todo-victorioso.

> El único Dios verdadero se ha dejado,
> Por mi, hombre perdido y sin esperanza,
> Entregar a la muerte.

En este momento, se levanta la sesión, para reanudarse al amanecer dos días mas tarde.[33]

Jesús Murió la Muerte Personal del Pecador

[33] Markus Barth, *Justification, Pauline Texts Interpreted in the Light of the Old and New Testaments*, pp. 47-48.

No sólo Jesús murió "por el pecado"; murió en el lugar de los pecadores. El no fue como una tercera persona, ni siquiera como uno que actúa a favor de otro. Él se hizo hombre a fin de convertirse en la primera persona, fue hecho "pecado" (2 Co. 5:21), para ser "hecho por nosotros maldición" (Gá. 3:13). Fue en "Su cuerpo de carne" que nos reconcilió en la cruz mediante Su muerte (Col. 1:22). Él mismo llevó "nuestros pecados en su cuerpo" sobre la cruz (1 Pe. 2:24). Dios dio a Jesús un cuerpo en el cual obrar una justicia humana perfecta, haciendo la "voluntad" de Dios. Y habiendo hecho esa voluntad Jesús sacrificó ese *cuerpo* mediante un solo sacrificio para siempre (Heb. 10:5-10). Él llevó "nuestras enfermedades, y sufrió nuestros dolores" (Is. 53:4). "Él herido fue por nuestras transgresiones, molido por nuestros pecados; el castigo de nuestra paz fue sobre Él" (Is. 53:5). "Jehová cargó en Él el pecado de todos nosotros" (Is. 53:6). Jesús cargó con las iniquidades y pecado de su pueblo—tomó todo sobre Sí, toda la horrible masa del pecado en general, y en todas sus manifestaciones específicas (Is. 53:11, 12).

Los teólogos ortodoxos enfatizan correctamente en esta identificación personal de Jesús con el castigo efectivo que merece el pecador. Calvino escribió:

> Esta es nuestra exoneración: la culpa que nos sujetaba al castigo se transfirió a la cabeza del Hijo de Dios (Is. 53:12). Por encima de todo, debemos recordar esta sustitución, no sea que temblemos y permanezcamos angustiados a través de la vida–como si la justa venganza de Dios, que el Hijo de Dios tomó sobre sí mismo, todavía colgara sobre nosotros".[34]

Calvino vio a Jesús como el Cordero de Dios, "tomando sobre sí mismo el castigo de nuestra deuda" de manera que "él borró nuestra culpa ante el juicio de Dios".[35] Esto es lo que Pedro quiso decir cuando escribió que Jesús "llevó nuestros pecados en su propio cuerpo". El reformador explicó que Jesús "cargó con el castigo y la venganza que se debía por nuestros pecados"

[34] John Calvin, *Institutes*, 2. 16. 5.
[35] Ibídem, 3. 4. 26.

para que "viésemos claramente que Cristo cargó con la penalidad del pecado a fin de liberar a su propio pueblo de ellos".[36]

Esto es lo que quiere decir que la muerte de Cristo fue *vicaria*, como insiste Berkhof: "que Cristo, como nuestro sustituto sufrió nuestro castigo, y que en nuestro lugar cumplió con todos los requerimientos de la ley".[37] Boettner escribe que Jesús "tomó en forma voluntaria nuestro lugar y sufrió el castigo que se nos debía y de esta manera hizo expiación por nuestro pecado".[38] Quistorp cita a Calvino diciendo que Jesús rindió Su alma tanto como Su cuerpo hasta el abandono total, sufriendo "el más terrible tormento del hombre réprobo y perdido".[39] Jesús "sufrió en su alma los terribles tormentos del hombre condenado y abandonado".[40]

Usando un lenguaje familiar, Jesús sufrió el *infierno* por Su pueblo—el mismo infierno que hubieran sufrido si Él no hubiera tomado su lugar. Juan Calvino no titubeó en usar este fuerte lenguaje respecto a este asunto, como lo deja muy claro este pasaje de sus *Institutos*.

> De Cristo haber muerto solamente una muerte corporal, no hubiera tenido efecto. No— era necesario que al mismo tiempo el sufriera la severidad de la venganza de Dios, para aplacar su ira y satisfacer su justo juicio. Por esta razón, tenía que luchar también mano a mano con los ejércitos del infierno y con el terror de la muerte eterna . . . Luego, no debe sorprendernos que se diga de él que descendió a los

---

[36] Ibídem, 3. 4. 30.

[37] Louis Berkhof, Vicarious Atonement through Christ, p. 111.

James d. G. Dunn afirma que aquí la palabra sustitución es demasiado estrecha e individualista, argumenta que "Jesús representa al *hombre*, no que en la cruz fuera un sólo hombre". Sugiere que "la representación" incluye el sentido positivo de la "sustitución" evitando también su exclusividad extrema" (James D. G. Dunn, "Paul's Understanding of the Death of Jesus*", Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology*, pp. 140-141).

[38] Loraine Boettner*, The Person of Christ*, p. 92.

[39] Heinrich Quistorp*, Calvin´s Doctrine of the Last Things*, p. 77.

[40] Calvin, *Institutes* 2. 16. 10.

infiernos,[41] ¡porque sufrió la muerte que Dios en su ira había infligido sobre los impíos![42]

La Muerte de Jesús Incluyó la Destrucción Total

Aquí está el punto al que finalmente debemos llegar. Si la muerte de Jesús "revela" el juicio final de Dios, si Su muerte fue "por el pecado" y "en lugar" del pecador; si incluía el castigo, la maldición y la condenación que en contra del pecado se

---

[41] El Credo de los Apóstoles dice que Cristo "descendió al Hades" doctrina conocida comúnmente como el *descensus ad infernos*. Evidentemente, la primera vez que aparece esta frase es en la así llamada Fórmula de Sirmium (d. C. 359), donde la propuso el teólogo siriaco Markus de Aretusa. La intención original fue la de afirmar que Jesús en verdad murió. Rufinus, presbítero de Aquileia, dijo que la frase explicaba una antigua doctrina en lugar de añadir una nueva, y que por tal razón el credo Aquileano omitía la clausula "fue crucificado, muerto y sepultado", reemplazándola con la nueva expresión *"descendit in inferna*". La mayoría de las versiones medievales y modernas del Credo de los Apóstoles incluyen la clausula, pero también retienen la declaración original de que Jesús "fue crucificado, muerto y sepultado".

En la Iglesia Latina del Occidente evolucionó una doctrina respecto a una procesión triunfal de Cristo a través del submundo, redimiendo a los santos del Antiguo Testamento y tomándolos con Él en su ascensión al cielo. Esta doctrina, conocida como "el saqueo del infierno", fue un tema muy popular en la literatura y teatro medievales. Ciertas versiones más recientes tienen a Cristo redimiendo del infierno a las almas de todos los hombres en Su segunda venida.

Para obras escritas acerca de la clausula del *descensus* en el credo véase a Jürgen Moltmann en "Descent into Hell*", Duke Divinity School Review*, 33 núm. 2 (Primavera 1968): 117; a Martin H. Scharlemann en "He Descended into Hell*", Concordia Theological Monthly* 27, núm. 2 (Febrero 1956): 81-83; a William G. T. Shedd en *The Doctrine of Endless Punishment*, p. 70. Respecto a "el saqueo del infierno" véase a J. A. MacCulloch *en The Harrowing of Hell*, y lo que probablemente fue la semilla original en el siglo tercero del Evangelio de Nicodemo (también conocido como Los Hechos de Poncio Pilatos), en especial los capítulos 15-19. El Evangelio de Nicodemo está incluido, entre otros lugares, en *los Libros Apócrifos del Nuevo Testamento.*

[42] Calvin, *Institutes* 2. 16. 10.

pronuncia a lo largo de toda la Biblia, ¿qué nos enseña entonces la cruz respecto al castigo final? Es aquí donde los condicionalistas golpean con frecuencia el púlpito y los tradicionalistas se agachan en sus bancos. James D. G. Dunn, conocido por no defender uno u otro punto de vista, ve a la destrucción total como la esencia de los sacrificios levíticos que prefiguraban la ofrenda de Cristo.

> Pablo vio la muerte del animal sacrificado como la muerte del pecador, *qua* pecador, es decir, la destrucción de su pecado. La manera en que la ofrenda del pecado trataba con el pecado era mediante su muerte. El animal sacrificado, se identificaba con el ofensor en su pecado, había que destruirlo a fin de destruir el pecado que encarnaba. El rociado, la unción y el derramamiento de la sangre del sacrificio a la vista de Dios indicaban que se había destruido totalmente la vida y con ella el pecado del pecador.[43]

Esta es también la justa condenación del hombre pecador, sigue diciendo Dunn—la destrucción total.

> De haber existido una manera en que el hombre caído pudiera sobreponerse a su caída . . . Cristo no hubiera muerto . . . . Pero Cristo, Hombre, murió porque no hay otra alternativa para el hombre—para cualquier hombre. Su muerte es un reconocimiento de que no hay salida para el hombre caído sino a través de la muerte—no hay respuesta para la carne pecaminosa excepto su destrucción en la muerte. "No se podía ayudar al hombre sino a través de su aniquilación".[44]

---

[43] Dunn, "Death of Jesus", p. 136. Dunn no es un universalista, dos citas son suficiente para ilustrarlo. En la Página 137 escribe: "Pero solo aquellos que, como el oferente de la antigüedad, se identifica a sí mismos con el sacrificio, pueden conocer la otra mitad del quiasmo, la vida de Cristo más allá de la muerte del pecado, la justicia de Dios en Cristo".

En las páginas 130-131 escribe respecto a Cristo: "En su vida resucitada representa a solo aquellos que se identificaron a sí mismos con él, con su muerte (en el bautismo), solo aquellos que reconocen al Resucitado como Señor (2 Co. 5:15) . . . . En breve, como Último Adán Jesús representa sólo a aquellos que experimentan al espíritu vivificante (1 Co. 15:45)".

[44] Ibídem, p. 130.

De acuerdo a Dunn, en lo que concierne a las consecuencias del pecado, este es el significado de la muerte de Jesús. Discrepa con los que dicen que la muerte de Jesús solo "aparta" la ira de Dios. Dunn contesta, Jesús no la apartó. Más bien, la aceptó plenamente sobre Sí, agotándola hasta su fin, hasta no dejar ni un chorrito ni una gota para cualquiera que Él salva.

> Las consecuencias destructivas del pecado no se evaporan de momento. Al contrario, se enfocan con mayor intensidad sobre el pecado—es decir, sobre la humanidad caída, sobre Jesús. En Jesús, sobre la cruz, no sólo se enfocaba el pecado del hombre, sino la ira que recae sobre ese pecado. Las consecuencias destructivas del pecado son tales que, de permitírseles que siguieran todo su curso sobre el hombre mismo, le destruirían como ser espiritual. En el caso de Jesús, el Hombre representativo, el *hilastērion*, se aceleró este proceso de destrucción y le destruyó. La ira de Dios destruye al pecado al permitir que las consecuencias destructivas del pecado se manifiesten en su totalidad y se agoten en Jesús . . . . Si hemos entendido correctamente la teología de Pablo respecto al sacrificio, apreciaremos que la idea principal es la *destrucción* del organismo maligno y venenoso del pecado. Cualquier pensamiento acerca de un *castigo* es secundario.[45]

Oscar Cullman hace el mismo señalamiento en su bien conocida discusión acerca de la inmortalidad y la resurrección. Escribe Cullman, Jesús,

> puede conquistar la muerte sólo muriendo en realidad, sujetándose a Sí Mismo a la esfera de la muerte, al destructor de la vida, a la esfera de la "nada", del abandono de Dios . . . . Quien quiera conquistar la muerte debe morir: en realidad debe cesar de vivir—no continuar viviendo como un alma inmortal, sino morir en cuerpo y alma, perder la misma vida, el más precioso bien que Dios nos ha dado . . . . Además, si la vida brotase de una muerte tan genuina como ésta, se necesita un nuevo acto de creación. Y este acto de creación no sólo

[45] Ibídem, p. 139.

> llama una parte del hombre de vuelta a la vida, sino al hombre completo—todo cuanto Dios creó y que la muerte aniquiló.[46]

La Biblia agota el vocabulario de la muerte cuando habla de lo que sucedió a Jesús. Él "*murió* por nuestros pecados" (1 Co. 15:3). Él puso Su "vida [*psychē*]" (Jn. 10:15). Según la KJV lo destruyeron (Mt. 27:20) o mataron (Hechos 3:15). Jesús comparó su propia muerte a la disolución del grano de trigo en el mismo pasaje que enseña a perder la *vida (psychē)* propia en vez de amarla a fin de encontrar la vida eterna (Jn. 12:23-26). Jesús "*derramó Su vida (psychē) hasta la muerte*" y cuando lo hizo "fue contado con los transgresores" (Is. 53:12).

En el principio Dios dio al hombre existencia en lugar de la no-existencia, y le advirtió entonces que el pecado traería la muerte en el lugar de la vida (Gn. 2:17). Desde el mismo principio la paga del pecado fue la *muerte*, y Jesús sufrió la misma sentencia que se pronunció en el Jardín primigenio. Algunos podrán objetar que la maldición original incluía la muerte para siempre, la disolución sin esperanza de resurrección, y que eso no fue lo que cayó sobre Jesús. El autor condicionalista Edward White, admitió que esto podía ser un problema—esto es, si Jesús hubiese sido simplemente un humano—pero percibió en la divinidad de Jesús la imposibilidad de una destrucción así de *permanente*. White razonó de esta forma:

> Si Jesús hubiese sido el Hijo de David únicamente, no podría haber resucitado de entre los muertos legalmente . . . . debía haber sufrido la destrucción eterna. Su espíritu humano hubiera fallecido para siempre. La humanidad que fue hecha "bajo la ley" debía permanecer bajo la ley; como representante de una raza culpable no podía transitar el sendero de la vida.
>
> Pero el Salvador era Divino. Como hombre, identificado con la naturaleza humana, murió, y su muerte se convirtió en una ofrenda por el pecado. Como Dios no podía morir. Como hombre fue hecho "bajo la ley"; como Dios existía

[46] Oscar Cullmann*, Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament*, pp. 25-26.

> por encima de la ley puesta sobre las criaturas. Y, por tanto, cuando la maldición se hizo efectiva sobre la humanidad, todavía estaba abierta para el Divino habitante, absorbiendo el Espíritu en Su propia esencia, el restaurar de sus ruinas al "templo destruido"; y tomar posesión de él, en virtud de Su Divinidad (no legalmente como un hombre), "resucitándole al tercer día". Por consiguiente, resucitó como el Divino Conquistador de la muerte . . . . fue así "declarado ser el Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por la resurrección de entre los muertos" (Ro. 1:4). Resucitó, no en "en semejanza de carne de pecado"; no "bajo la ley" sino en virtud de "Señor del cielo" de "nuestro Señor y nuestro Dios" . . . y habiéndonos librado de la ira por la muerte de Su humanidad, nos dotó de inmortalidad mediante la vida de Su Divinidad.[47]

Por naturaleza retrocedemos ante tal pensamiento, de que el Hijo de Dios en verdad hubiera podido perecer—aún por un instante. Sin embargo, ¿acaso no es ésta la misma dificultad que encaramos al aceptar la verdadera *kenosis* y humillación de Jesús al convertirse en *hombre*? (Fil. 2:5-10). En el primer siglo los docetistas trataron de evitar las implicaciones de decir que el Dios encarnado murió verdaderamente, pero el testimonio apostólico se reúsa a ceder una pulgada (1 Jn. 5:6-10). Aún Juan Calvino protestó en su Psycopaniquía que era inconcebible que el "alma" de Jesús muriera de verdad o siquiera durmiera (véase el apéndice B). Pero Calvino contestó su propia objeción en sus *Institutos* mientras explica cómo Cristo desempeñó el oficio de Redentor cuando procuraba nuestra salvación.

> No hay razón por la que la debilidad de Cristo nos alarme. Porque no lo obliga la violencia o la necesidad, sino que es su amor y su misericordia hacia nosotros lo que simplemente le induce a someterse. Pero todo lo que voluntariamente sufrió por nosotros no le resta en lo mínimo a su poder[48].

[47] Edward White, *Life in Christ* . . . , pp. 243-244.
[48] Calvin, Institutes 2. 16. 12.

Sólo nos inclinamos con mayor reverencia ante tan sorprendente gracia, diciendo con Juan, "En esto conocemos el amor de Dios, en que Él puso su vida por nosotros" (1 Jn. 3:16), o con Pablo "Dios encarece su amor para con nosotros, en que, siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros" (Ro. 5:8).

Algunos protestan que la muerte de Cristo en verdad no fue un patrón verdadero del juicio que espera a los pecadores en el infierno, porque Jesús era una persona infinita que podía absorber un castigo infinito en un instante. Pecadores finitos, según este razonamiento, requieren un castigo consciente de duración infinita a fin de que se cumpla la justicia. Toda esta lógica de castigo y víctimas "finitas" e "infinitas" no tiene fundamento bíblico alguno, al contrario, emana de una especulación medieval apoyada sobre cánones de justicia feudal. Hoy día se refuta este enfoque sobre fundamentos filosóficos, lo cual es adecuado porque ese también fue su origen.[49] Más aún, esta misma filosofía da lugar a la cuestión de si puede definirse el castigo "infinito" del infierno en otros términos que no sean tormento consciente por tiempo sin fin. Si vemos a la *muerte* como destrucción sin límite (lo cual no lo permite el punto de vista tradicional), entonces, ¿no es la muerte penal en si *misma* un castigo infinito, especialmente si es una muerte eterna que es para siempre irreversible? Por ejemplo, Karl Barth habla de Cristo "sufriendo la ira eterna de Dios", frase que Stahlin cita con aparente aprobación en su artículo sobre "ira" en el *Theological Dictionary of the New Testament.*[50]

Edward White consideró la línea de pensamiento tradicional respecto al sufrimiento "infinito" y "finito" y finalmente la acusa de no ser bíblica. Insistió que el brazo de la filosofía no era lo suficientemente fuerte como para cambiar lo

---

[49] Una revisión moderna de este argumento medieval, que se critica sobre fundamentos filosóficos, es el de Marilyn McCord Adams en "Hell and the God of Justice*", Religious Studies* 11, núm. 4 (Diciembre 1975): 433-447. La Sra. Adams también termina, sobre fundamentos filosóficos, con el gozo sin fin. Por lo tanto, su artículo reafirma la necesidad de comenzar con la exégesis bíblica y con sostener toda clase de razonamiento sobre la acreditada Palabra de Dios, ¡espada que corta en dos direcciones!

[50] Stahlin, "*Orgē*", p. 445.

que él consideraba como el más natural y simple significado de la "muerte" de Cristo.

> Sin embargo, en el caso de nuestro Señor, en ningún lugar se dice que la inmanencia de la divinidad cambió el carácter de la maldición de la ley, de miseria eterna a muerte literal. Entonces, es suficiente recibir la simple representación de que el Hombre Cristo Jesús soportó dicha maldición. Porque cada vez la Escritura revela a Jesús como hombre, al cual se le requería justamente soportar sufrimientos eternos—suponiendo que tal fuera la maldición legal—como aquella dolorosa muerte por la cual pasó en verdad. De afirmarse que fue la presencia de la Deidad inmanente la que suprimió la imposición de dolores sin fin, mediante la sustitución de una Majestad Infinita por la extensa miseria infinita de un ser finito, respondemos que esto es una "idea tardía de la teología" que no tiene lugar en el registro autorizado.[51]

El acto "anormal" de Dios salvar a los pecadores corresponde al "misterio de la piedad" (1 Tim. 3:16). Como tal, no está explicado sobre la base de cosas que podamos ver en la naturaleza, o encontrar en la ley, o descubrir por la razón humana u observar en toda la creación. Tratamos en vano de analizar y de explicar esta "sabiduría oculta" en términos de filosofía humana o de teoría judicial—¡sea la medieval o la moderna! Sólo en lo recóndito de la mente de la Deidad pueden comprenderse todos estos "porqués" y "por tanto". White insiste en que dejemos ahí el asunto.

> La razón no se encuentra en calcular las consecuencias en el mundo exterior, ni en algún supuesto contrapeso de dolor o terror en un ser finito, que se lo debe colocar vicariamente en el lado liviano de la balanza del perdón; sino únicamente en las alturas y las profundidades de la Deidad; en la santidad que aborrece al mal; en la rectitud que ama intensamente la ley; en la sabiduría que debe demostrar que la Salvación de los pecadores no es un proceso fácil; y en la gracia sin límites que ~~se~~ decide a soportar todo lo que el pecado y los pecadores

[51] White, Life in Christ, p. 241.

> puedan infligir, como demostración de lo imposible que es, aún para la Omnipotencia, el salvar mediante un acto arbitrario, sin "rescate" y sacrificio.[52]

Strong escribe, "El infierno, así como la Cruz, indican cómo Dios piensa respecto al pecado".[53] A la luz de las palabras de Isaías, Juan, Pedro, Pablo y de Jesús Mismo, sugerimos que cambiemos esa oración. Puede leerse mejor así: "El infierno, según *se revela* en la cruz, indica cómo Dios piensa respecto al pecado". Pero el "misterio de la piedad" no terminó en la cruz. Jesús fue "justificado en el Espíritu" (1 Tim. 3:16) y "declarado ser el Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por la resurrección de entre los muertos" (Ro. 1:4). La resurrección de Jesús fue prueba de Su "justificación" (del cargo de blasfemia que levantaron contra él los judíos), tanto como de la *nuestra* (Ro. 4:25).

La implicación en todas las Escrituras es que si Jesús no hubiera resucitado, Él—tanto como los que duermen en Él—hubieran perecido (1 Co. 15:18). Su resurrección anula toda semejante evaluación de estos asuntos, y asegura al contrario, la muerte de la Muerte (2 Tim. 1:10; Heb. 2:14; Ap. 20:14). Como dice Boettner, la resurrección de Cristo "demostró que Su muerte satisfizo completamente las demandas de la ley (la ley que Dios estableció en la creación original; que el alma que pecare morirá), y que, por lo tanto, la muerte no tiene más poder sobre Él ni sobre alguno de aquellos por los cuales Él murió".[54]

---

[52] Ibídem, p. 260.
[53] Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology*, 3:1050.
[54] Boettner, The Person of Christ, p. 94.

13
La Paga del Pecado en los Escritos de Pablo

La creencia popular dice que Jesús enseñó mucho acerca del castigo final, pero que Pablo dijo muy poco respecto a eso[1]. Si uno coloca todo cuanto Jesús dijo respecto al tema al lado de los escritos de Pablo, y compara las cantidades puede quedar en acuerdo con este punto de vista. Pero si uno examina las enseñanzas de cada uno en su más amplio contexto literario, pudiera cuestionar la declaración en ambos casos. Cuando se compara con la literatura apocalíptica de Sus días y la de los dos siglos anteriores, Jesús *dio muy pocos* detalles respecto al fin de los impíos. Lo que dijo puede trazarse hasta las Escrituras del Antiguo Testamento en casi todo detalle (una de las muy pocas excepciones es el nombre de "Gehena" como el lugar del castigo final). Hay poca necesidad de escudriñar la literatura intertestamentaria con el fin de darle sentido a las figuras y formas de expresión de Jesús. Por otro lado, si uno examina el lenguaje de Pablo a la luz del trasfondo del Antiguo Testamento—especialmente según se expresa en el griego de la Septuaginta—los pocos términos que Pablo utiliza están repletos de vivo significado. Las frases que aparecen como insípidas y descoloridas al principio comienzan a opacarse con la humareda tormentosa del Sinaí y a resonar en los estruendosos tonos de los profetas.

Consideraremos las Epístolas de Pablo en grupos generales, en el orden que por lo general se creen haber sido escritas. Primero comentaremos sobre la correspondencia a

[1] Buis se refiere solo a cinco pasajes de Pablo (Ro. 2:3-9, 12; 1 Co. 3:17; 2 Co. 5:10; 1 Ts. 5:3; 2 Ts. 1:6-9). Introduce la enseñanza de Pablo con el comentario de que "se dice mucho menos respecto al castigo en el estado futuro que lo que Jesús reveló". Sin embargo, en los escritos de Pablo todavía existe "una fuerte convicción respecto a las serias alternativas que envuelve" (Harry Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment*, p. 43).

Tesalónica, luego sobre las epístolas mayores hasta Gálatas, Corintios y Romanos; y finalmente sobre las así llamadas Epístolas de las prisiones: Efesios, Colosenses y Filipenses.[2] Algunas veces, con el paso del tiempo y los eventos, las palabras cambian de significado. El mismo Pablo recibió una abundancia de revelaciones a través de los años en los cuales el Espíritu Santo le condujo gradualmente a la plenitud de la verdad que tenía que proclamar (2 Co. 12:1, 7; Gá. 1:11, 12; Ef. 3:3-6, 9; 1 Tim. 4:1). No queremos "homogenizar" palabras que debieran expresar una rica variedad de significado; deseamos ser sensitivos a cualquier desarrollo doctrinal según lo va revelando la Escritura[3].

La Correspondencia Tesalonicense

1 Tesalonicenses 1:9, 10. Parece que Pablo escribió esta carta poco después de dejar a los nuevos creyentes en Tesalónica, probablemente desde Corinto del 50 al 51 A.D. El apóstol recuerda la recepción de su doctrina, "de cómo os convertisteis de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero, y esperar del cielo a su Hijo, al cual resucitó de los muertos; a Jesús, el cual nos libró de la ira que ha de venir".

Con estas palabras, por cierto entre los primeros escritos de la mano de Pablo, el apóstol a los gentiles menciona cuatro

---

[2] En las Epístolas Pastorales a Timoteo y a Tito no se hace mención del castigo final, es probable que sean las últimas obras canónicas de Pablo. Más adelante trataremos con Hebreos como no paulina.

[3] Algunos prefieren la frase de Clark Pinnock "revelación acumulativa" con la que quiere decir el designar "la dirección teleológica de la revelación con énfasis en la edificación de una imagen total de la verdad". Dado que la revelación vino "gradualmente en progresión cronológica", Pinnock dice que la Escritura "necesita leerse en relación al lugar que cada pasaje ocupa en el proceso de la revelación". La cúspide de la revelación fue la aparición de Jesucristo, quien también es en Sí Mismo la clave para interpretar las Escrituras tanto antes como después de Su venida (véase a Clark H. Pinnock en Biblical Revelation: *The Foundation of Christian Theology*, p. 214).

El mismo pensamiento puede expresarse usando la frase "revelación progresiva" siempre y cuando se mantenga el término libre de ideas humanistas evolucionarias.

temas que caracterizan su predicación (según está escrito en el libro de los Hechos). Temas que reaparecen a lo largo de sus Epístolas siempre que discute respecto al fin del mundo.

1. El evangelio llama a los hombres (aquí en particular a paganos idólatras) a conocer y servir al único Dios vivo y verdadero. Este es nada menos que el Creador, Dios de Israel, según lo afirma Pablo en sus dos discursos preservados, a audiencias paganas (Hch. 14:15-17; 17:22-31). Pablo habla en el nombre del Dios de sus padres. Presenta el evangelio como la continuación y cumplimiento de la historia del Antiguo Testamento, no como compitiendo con ella.

2. Dios levantó a Jesús de entre los muertos, declarándole así como Su Hijo (Ro. 1:4).

3. Jesús regresó al Padre en el cielo, pero los creyentes deben aguardar ansiosos Su prometido regreso (1 Co. 1:7; Flp. 3:20).

4. El regreso de Jesús marca el fin del orden mundial presente. Luego Dios derramará Su ira sobre los impenitentes, pero Jesús salvará a los creyentes de esa ira.

Para Pablo, la ira venidera no era un tema nuevo. Vimos que fue parte integral del mensaje de Juan el Bautista cuando presentó a Jesús a Israel (Mt. 3:7; Lc. 3:7). Esta ira está conectada tan de cerca a Jesús que se asemeja a una bestia depredadora que acecha sobre quien lo rechaza (Jn. 3:36). Aún mas, Jesús Mismo vacía la copa en el Calvario al convertirse en "maldición", siendo hecho "pecado" y llevando en su propio cuerpo el pecado del mundo (Gá. 3:13; 2 Co. 5:21; Jn. 1:29; 1 Pe. 2:24). En el evangelio ya se revela esta ira del tiempo del fin (Ro. 1:18). La destrucción de Jerusalén por los romanos es considerada como una demostración parcial de esa misma ira que se desata contra el Israel incrédulo que rechazó a Jesús (Lc. 21:23; cf. 1 Ts. 2:16). Mientras avanzamos también examinaremos lo que Pablo desarrolla sobre la ira escatológica.

Existe una noción popular de que el Antiguo Testamento revela a un Dios de ira, y el Nuevo Testamento a un Dios de misericordia y amor. Nada está más lejos de la verdad. John W. Wenham en su perceptivo libro titulado *The Goodness of God*, demuestra cómo el tema de la ira divina corre a todo lo largo de la Biblia. Wenham concluye que el Nuevo Testamento, en vez de omitir o ablandar la ira divina del Antiguo Testamento, la complementa, completa y concuerda con ella, la subraya y la cita, y algunas veces, hasta la "sobrepasa".[4] Gustav Stahlin concuerda. En su artículo sobre la "ira" que Kittel cita, insiste que en ningún sentido el Nuevo Testamento considera a la ira de Dios como "un residuo inconsistente de la religión del AT arrastrado hasta allí; como si la referencia a la ira de Dios perteneciese únicamente al AT y la referencia a Su amor estuviera confinada al NT"[5].

Mucho menos el Nuevo Testamento presenta a Jesús como la figura cobarde de la decadente imaginación liberal, indiferente a la ley y el honor de Dios, el autor de una expiación sin dolor presto a esquivar el arrepentimiento y listo a barrer debajo de su alfombra cósmica todo pecado, dispensando una gracia barata a uno y a otro por igual. Tampoco Jesús muestra al dios indiferente de cierto fundamentalismo distorsionado, que se levanta sobre su pueblo con botas espueleadas y látigo en mano listo para azotarles sin misericordia y echarlos al infierno al menor desliz.

Jesús siempre muestra a un Dios de infinita misericordia, pero de igual santidad. Su misericordia es del todo inmerecida y absolutamente gratis—hechos que demandan una ira mayor cuando los hombres se burlan de la maravillosa oferta de Dios. Jesús enseña esto en Sus parábolas y lo expresa en su propia muerte sustitutiva por los pecadores. En la Biblia la misericordia y la ira van de la mano; cada una realza a la otra. Como lo señala Stahlin:

---

[4] J. W. Wenham, *The Goodness of God*, pp. 16-23. Pablo habla de la ira escatológica de Dios en Ro. 1:18; 2:8; Ef. 5:6; Col. 3:6; 1 Ts. 1:10; 5:9. Habla de Jesús salvando a su pueblo de esa ira en Flp. 1:28; 3:20; 1 Ts. 1:10.

[5] G. Stahlin, "*Orgē*", Theological Dictionary of the New Testament, 5:422.

> Solo aquél que conoce la magnitud de la ira puede ser subyugado por la grandeza de la misericordia. También lo opuesto es cierto: Solo aquél que ha experimentado la grandeza de la misericordia puede medir cuán grande será la ira. Porque la ira de Dios emana de Su amor y de su misericordia. Cuando la misericordia se encuentra con la voluntad impía del hombre en lugar de fe, gratitud, una buena voluntad y respuesta de amor el amor se convierte en ira . . . . En Cristo, la humanidad está dividida entre los que están libres de la ira y de igual forma listos para ser salvos por Su misericordia, y los que permanecen bajo la ira porque desprecian Su misericordia.[6]

Baird dice que los Sinópticos presentan a Jesús en tres papeles básicos, "y en todos ellos, como un poderoso tema, corre el énfasis sobre Jesús en el juicio de Dios". El resultado es que "dondequiera que uno se enfoque en el evangelio de Jesús, allí uno encuentra una fuerte revelación del juicio de Dios".[7]

Siempre que uno llega a conocer al Dios de la Biblia, no se hace difícil entender cómo el juicio divino es "un aspecto, esencial, inseparable y fundamental de la perspectiva de la fe".[8] El juicio eterno es una "enseñanza primaria" de Cristo (Heb. 6:1, 2). Es tan fundamental para la enseñanza cristiana que el Nuevo Testamento nunca muestra la necesidad de debatir *a su favor*, aunque se demuestra perfectamente libre para argumentar *partiendo *de la misma.*[9]

Resulta significativo que aún en el Antiguo testamento, los nombres para la ira de Dios estén consistentemente unidos con el nombre de pacto Yahvé o Jehová, una asociación que ocurre más de 50 veces. Fichtner observa que Génesis no contiene un término para la ira de Dios, aunque del Éxodo y el Sinaí en adelante numerosas palabras llenan ese lugar[10].

---

[6] Ibídem, p. 425.

[7] Joseph Arthur Baird*, The Justice of God in the Teaching of Jesus*, p. 250.

[8] La frase pertenece a Gustaf Aulén, citada por Leon Morris en The Biblical Doctrine of Judgment, p. 55.

[9] Observación de Morris (Ibídem).

[10] J. Fichtner, "*Orgē", Theological Dictionary of the New Testament*, 5:396. También Morris observa que el juicio para el israelita se ejecutaba en el

Recordamos que en Romanos y en Gálatas Pablo razona desde el Antiguo Testamento mientras relaciona la ira de Dios con la ley de Dios (Gá. 3:10) o cuando insiste que Dios está dentro de los límites de su propia justicia al condenar al judío y al gentil de igual manera (Ro. 1-4). Ridderbos puede decir que "La ira de Dios la determina por completo su justicia y su santidad"[11]. Y Karl Barth está correcto mas allá de toda duda cuando escribe,

> Para la incredulidad la ira de Dios es el descubrimiento de Su justicia, porque Dios no puede ser burlado. La ira de Dios es la justicia de Dios—aparte de y sin Cristo[12].

Ya hemos visto, a través del Antiguo Testamento, que la ira de Dios contra el pecado resulta en la destrucción total del pecador. Los Salmos y los Proverbios hablan repetidamente de un tiempo cuando los impíos dejarán de ser, cuando no se hallará su lugar, y se olvidará hasta su nombre. Los profetas contribuyeron con todo un vocabulario de la ira y destrucción divina cuando hablaron de diluvios que surgieron, tormentas que destruyen, espadas que matan y sangre que fluye, polilla y gusanos que consumen, fuego que devora y humo que asciende. Tanto la poesía como la profecía edifican sobre los actos de juicio de Dios dentro de la historia pasada. Ejemplos sobresalientes de esto son el Diluvio, que destruyó al mundo y eliminó a todos menos a ocho miembros de su raza, y la tormenta de fuego y azufre que obliteró completamente a Sodoma y Gomorra sin dejar en ellas un solo sobreviviente ni aún los restos de las ciudades para siempre.

Por tanto, no debería sorprendernos leer que en el Antiguo Testamento "la ira de Yahvé apunta hacia la

---

contexto del pacto, bajo Dios, en comunidad con el pueblo. Dice, "No es un accidente que con frecuencia al juicio se lo conecte con palabras como *chesed* [bondad] y *tsedeq* [justicia, rectitud], que son integrales a todo el concepto de pacto" (Morris, The Biblical Doctrine of Judgment, p. 19).

[11] Herman N. Ridderbos, Paul*: An Outline of His Theology*, p. 109.

[12] Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, p. 43. Barth está comentando sobre Romanos 1:18.

destrucción, hacia la extirpación total".[13] Siempre que se manifiesta la ira soberana de Dios "queda en juego la existencia de los involucrados". Y dondequiera que su existencia esté en juego "el hombre bajo el pacto antiguo descubre la ira de su Dios".[14] Por eso es que las metáforas y figuras de juicio del Antiguo Testamento comunican tal "poder destructivo y fuerza irresistible",[15] tal "poder aniquilante y poder irresistible".[16]

Todavía los académicos debaten si la ira de Dios es la furia personal de un Ser ofendido o el resultado impersonal de la auto-destrucción inherente en el pecado.[17] Estamos de acuerdo con el primer grupo que sostiene que la ira de Dios es tan plenamente personal como Su misericordia, que aquel que concibe una ira aparte del Dios personal, muy fácilmente racionaliza a un "Dios" impersonal sin ira.[18] A la misma vez, como el pecado en sus raíces expresa rebelión contra Dios, quien es el único que da y sostiene la vida, estamos de acuerdo con James D. G. Dunn en que "el resultado de las consecuencias destructivas del pecado" es "destructivo para la totalidad del

---

[13] Fichtner, *"Orgē", Theological Dictionary of the New Testament*, 5:400. Una traducción anterior hecha por Dorothea M. Barton y P. R. Ackroyd es mucho más enfática. La misma oración aquí citada lee: "El efecto fundamental de la ira de Yahvé tiene como objetivo el aniquilar, el obliterar completamente" (J. Fichtner*, "Orgē", Bible Key Words*, 4:33).

[14] Fichtner,"*Orgē", Theological Dictionary of the New Testament*, 5:399.

[15] Ibídem.

[16] Fichtner, "*Orgē", Bible Key Words*, p. 29. La oración completa lee de esta manera: "El poder aniquilador de la ira de Dios y su poder irresistible se presentan en las metáforas y frases pictóricas que se emplean para representar lo que esa ira realiza".

[17] John W. Wenham presenta una bibliografía sugestiva respecto a esta controversia *en The Goodness of God*, p. 187. Autores que sostienen el punto de vista personal incluyen a G. Stahlin, R. V. G. Tasker y Leon Morris. Autores que sostienen el punto de vista impersonal incluyen a C. H. Dodd, G. H. C. MacGregor, A. T. Hanson y D. E. H. Whiteley.

[18] Wenham escribe: "Resulta incómodo para los pecadores vivir continuamente bajo el ojo que todo lo ve, del Juez que todo lo sabe. Por tanto, los cristianos han sido tentados a ablandar el tema del juicio. Se ha omitido en silencio el tema del infierno, y se ha despersonalizado a la ira de Dios. Se piensa de la ira de Dios como el resultado de una máquina deísta, en la cual Dios no está envuelto de forma inmediata y personal. Sin embargo, porque la ira es personal es que la misericordia es personal" (Ibídem, p. 187).

hombre en sus relaciones"[19]. La ira de Dios no es caprichosa, ni vengativa en alguna manera injusta. Pablo cuidadosamente presenta la ira final de Dios en términos personales (Ro. 2:8, 9), pero insiste con el mismo vigor que Dios es también paciente (Ro. 9:22; 1 Ts. 2:16) y justo (Ro. 3:5, 6).

Cuando Pablo recuerda a los tesalonicenses que el Jesús por el cual ellos esperan les libertará de la ira venidera, escribe como un hebreo nacido de hebreos, criado en las Escrituras del Antiguo Testamento. Cuando, más adelante, presenta más detalles sobre el tema, los expresa también en el lenguaje y símbolos que establecieron los profetas judíos, que hablaron por el mismo Dios a quienes ahora estos tesalonicenses paganos vienen a servir. La ira que vendrá no es una nueva revelación. Cristo el Salvador sí lo es. Lo primero se da a conocer por la ley. Lo segundo son las buenas nuevas del evangelio.

1 Tesalonicenses 4:6. Los conversos gentiles encaraban en especial la tentación de la inmoralidad sexual, porque carecían del entrenamiento disciplinado que los judíos recibieron de la Ley. Por tanto, Pablo insta a la santidad en la iglesia en materia de pureza sexual. La fornicación está prohibida, y "El Señor castiga a todos los que cometen esos pecados" (PDT).

Literalmente escribe que "el Señor es vengador" de tales asuntos. El mismo pasaje aparece en el texto griego del Salmo 94:1. Ni este pasaje ni este contexto añaden a esta imagen, solo expone el hecho con una amenaza implícita del castigo de tal Dios.

1 Tesalonicenses 5:2, 3. Dios se vengará en ira en el día que ha señalado (cf. Hch. 17:30, 31), conocido aquí como "el día del Señor". Los últimos profetas del Antiguo Testamento usaron esta expresión con frecuencia para juicios temporales y locales

---

[19] James D. G. Dunn, "Paul's Understanding of the Death of Jesus*", Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology*, p. 139. En este punto, Dunn se refiere "particularmente" a la disertación doctoral sin publicar de S. H. Travis titulada "Divine Retribution in the Thought of Paul" (Cambridge University, 1970).

como también para el juicio final que sería definitivo y universal. En ambos casos, usan de idéntico lenguaje para describir los efectos de tal día.

Pablo contrasta el día de Dios con el "día humano", que es la traducción literal del término traducido como "juicio humano" en 1 Co. 4:3 (RVA). Hoy día el hombre tiene la palabra. Mañana Dios tendrá la suya. La paciencia de Dios en el presente indica misericordiosa moderación, no ignorancia ni indiferencia. Los que resisten la presente misericordia descubrirán que Dios ha estado todo este tiempo "acumulando" Su ira para ellos (Ro. 2:4-6).

Pablo describe este día como "el día del Señor" (1 Co. 5:5; cf. 2 Pe. 3:10, 12), la expresión común de los profetas del Antiguo Testamento. A todo lo largo de la Escritura ese día trae consigo un doble contenido: ira y salvación[20]. Por consiguiente, Pablo habla del "día de la ira" de Dios (Ro. 2:5) y también del "día de la redención" (Ef. 4:30), pero son un mismo día. Tanto la ira como la redención manifiestan la justicia de Dios, así que es también el día en que Cristo viene "para ser glorificado . . . y para ser admirado" (2 Ts. 1:10). Puesto que Jesús será el Salvador y Destructor que Dios envía, el día es también el "día de Cristo¨(Flp. 2:16) o "el día de nuestro Señor Jesucristo" (1 Co. 1:8; cf. Ap. 6:17). También Pedro menciona "el día de la visitación [de Dios]" (1 Pe. 2:12). Este será el "gran día" (Jds. 6), "el día postrero" (Jn. 6:39), "el día del juicio" (1 Jn. 4:17).

Como quiera que llamemos al día en que esto suceda, el evento del juicio final es de mayor importancia, y envuelve muchas verdades importantes.

> Enfatiza la responsabilidad del hombre y la certeza de que la justicia triunfará al fin sobre todos los males que son parte integral de la vida en el aquí y ahora . . . . Esta doctrina le da significado a la vida . . . . La visión cristiana del juicio significa que la historia se mueve hacia una meta . . . . El juicio protege

[20] Para una discusión excelente, y comprensible para el laico, de este punto que tiene mucha "sustancia" véanse los monogramas de Robert D. Brinsmead, *Covenant* (pp. 41-55) y *The Pattern of Redemptive History* (pp. 135-152).

> la idea del triunfo de Dios y del bien. Es inconcebible que el presente conflicto entre el bien y el mal dure por toda la eternidad. El juicio significa que el mal será eliminado con autoridad, decisiva y finalmente. El Juicio significa que al final se hará la perfecta voluntad de Dios.[21]

La Biblia insiste que también habrá una resurrección de los impíos como la de los justos, y que todos los hombres comparecerán ante Dios para rendir cuentas y ser juzgados. Las Escrituras no tienen cupo para los que afirman que los impíos terminan en la primera muerte (como reclaman los así llamados Testigos de Jehová). Antes bien, repudian su doctrina una y otra vez (Dn. 12:2; Jn. 5:29; Hch. 24:15; Ap. 21:8).

Aquí Pablo nos dice que el "día" de Dios será inesperado (1 Ts. 5:2), repentino e ineludible (v. 3). En todos estos tres aspectos se asemejará a los juicios previos de Dios sobre los pecadores, en particular el Diluvio (Mt. 24:36-44; Lc. 17:26-35). Aunque los hombres se aseguran uno al otro con palabras de "paz y seguridad", Pablo insiste que "vendrá sobre ellos destrucción repentina, como los dolores a la mujer que da a luz; y no escaparán" (v. 3).

La "*destrucción*" (*olethros*) que aquí es "repentina" luego se dice que será "eterna" (2 Ts. 1:9 NVI). En el Nuevo Testamento sólo Pablo usa esta palabra. Entrega al hombre pecador de Corinto a Satanás para la "destrucción" de la carne (1 Co. 5:5 NVI). El deseo de las riquezas conduce a la "destrucción" ("ruina" en la NVI) aún ahora (1 Tim. 6:9). Pablo usa un sustantivo similar para referirse al destructor que obliteró a una generación de israelitas en el desierto (1 Co. 10:10). El autor de Hebreos usa una forma verbal para el destructor que exterminó al primogénito en Egipto (Heb. 11:28). Los últimos dos pasajes incluyen claramente ejecución y exterminación, aunque el significado del primero es ambiguo y el del segundo metafórico. Ninguno de ellos sugiere tormento eterno consciente. La descripción del juicio de Dios en estos

[21] Morris, The Biblical Doctrine of Judgment, p. 72.

pasajes trae a la mente la extinción de los impíos en el Diluvio—juicio del cual no pudieron escapar ni revertir jamás.

1 Tesalonicenses 5:9. Sin embargo, los lectores de Pablo no deben temer. "Porque no nos ha puesto Dios para ira, sino para obtener salvación por nuestro Señor Jesucristo". La Epístola concluye como comienza, con dos alternativas futuras, la "ira" de Dios y la "salvación" por Jesucristo. Ambas se presentan como destinos opuestos uno junto al otro. El verso 10 dice que los justos vivirán "juntamente con Él", un resultado exactamente opuesto a la clase de "destrucción" que ya sugerimos.

2 Tesalonicenses 1:5-10. Las persecuciones y las pruebas del presente inspiran gozo cuando se las ve en el gran saldo final del juicio venidero de Dios. Cuanto más uno sufra por Jesús ahora, ¡con mayor gozo puede anticipar el día cuando Dios ajustará todas las cuentas! De igual forma el reposo es mas atractivo para la persona que más trabaja ahora. Los creyentes que hoy sufren pueden entender que "Dios es Justo" y que al final se ajustarán las cuentas. Pablo detalla lo que esto significa.

Ahora, los cristianos tesalonicenses experimentan "tribulaciones"; luego hallarán "reposo" o alivio (*anesin*, de donde se toma el nombre de la marca "Anacin"). Los que ahora les atribulan recibirán luego la "tribulación" que les han estado dando—¡y más aún! "Tribulación" se traduce de *thlipsis*, que literalmente significa "presión". Esta palabra los autores del Nuevo Testamento la usan con frecuencia para representar la clase de presión que viene sobre los creyentes atrapados entre la fuerza que "hala" de la vieja era (la carne y el pecado) y la fuerza que "hala" de la nueva era (Espíritu y Justicia). Es claro que esa palabra demanda una agonía consciente, y habrá suficiente tiempo para eso, aunque al final concluye en la exterminación. Según ya hemos visto, Jesús habló con claridad del "llanto y crujir de dientes" en más de una ocasión. Y Pablo no se detiene sin embargo con el término "tribulación", cuando continúa.

La Versión King James (inglés) dice que Jesús "será revelado desde el cielo con Sus poderosos ángeles, en llama de fuego para tomar venganza". La New International Version (inglés) y la Revised Standard Version (inglés) colocan la "llama de fuego" con la frase que le precede en vez de con la que le sigue. Jesús "es revelado del cielo en flama de fuego con sus ángeles poderosos" (NIV–inglés) o "es revelado del cielo con sus poderosos ángeles en llama de fuego" (RSV-inglés). Los dos significados son rendiciones posibles del griego y los comentaristas están divididos en esto. Leon Morris favorece la última frase principalmente para preservar la unidad de las tres frases preposicionales. Jesús será "revelado" (*apokalypsis*—apocalipsis)

[1] del cielo
[2] en llama de fuego
[3] con Sus poderosos ángeles[22]

Así, acompañado de Sus ángeles, vestido en fuego, descendiendo del cielo, Jesús es visto como Él es (véase Mt. 25:31; Judas 14; Ap. 1:1, 7, 13-16). En esta interpretación, la "llama de fuego" tiene que ver con la gloria de la persona de Jesús, no específicamente con el castigo que se inflige sobre los impíos.

Pero hay otra cosa que considerar. El pasaje completo contiene varios puntos conceptuales de contacto y aún paralelos verbales con Isaías 66, un importante pasaje apocalíptico del Antiguo Testamento que ya señalamos, donde también se hace contraste entre el juicio y la esperanza. En su tiempo, los tesalonicenses fueron excluidos por sus conciudadanos; también sucedió así a los fieles israelitas a quienes Isaías

[22] Leon Morris, *The First and Second Epistles to the Tessalonians*, The New International Commentary on the New Testament, p. 202.

Uno se pregunta lo apropiado de haber invertido aquí, los traductores de la New International Version, el orden de las dos frases preposicionales de Pablo en el interés de favorecer su interpretación predilecta. Pudieron haber obtenido el mismo significado tan solo añadiendo una coma, según se encuentra en la Revised Standard Version. ¿Y qué se dirá si su elección de significado fuese probada como equivocada?

consolaba (1 Ts. 2:14 y sgtes.; Is. 66:5). En cada caso, los fieles esperan un día cuando se inviertan las circunstancias (2 Ts. 1:5-7; Is. 66:6, 14), característica común de la literatura apocalíptica. Ambos pasajes hablan de "infligir" o de "retribuir" con "venganza" (2 Ts. 1:6, 8; Is. 66:7, 15)[23]. Ambos pasajes presentan al Señor viniendo "en fuego" (2 Ts. 1:7; Is. 66:15)[24].

Aunque leamos a Pablo en el trasfondo de Isaías 66 la sugerencia de Morris sigue siendo valida. De hecho, él mismo cita el verso para ilustrar este punto. Pero, mientras que el fuego pertenece a la revelación de la gloria de Cristo, ¿acaso no puede ser también un medio por el cual efectúa su venganza? Isaías sostiene esta posibilidad con claridad y es también una posible interpretación de lo que sigue en Tesalonicenses y algo que está declarado de forma explícita en varios otros pasajes.

Dios no sólo aparece con fuego en Isaías (Is. 66:15); también desciende con "su reprensión en llama de fuego" (v. 15) y "juzgará con fuego" (v. 16). En este pasaje la reprensión y el juicio de fuego resultan en que "los muertos por Jehová serán multiplicados" (v. 16). El capítulo concluye entregando "los cadáveres" de los muertos al fuego y al gusano para tornarlos en "abominables a toda carne". Hemos considerado este pasaje en forma extensa tanto en el capítulo del Antiguo Testamento y en referencia a las enseñanzas de Jesús.

La misma figura aparece en Apocalipsis 19:21 y 20:9, proyectada en símbolos vívidos de apocalipticismo profético. Allí Dios destruye a sus enemigos mediante espada y fuego del cielo. También puede verse en 2 Pedro 3:7, donde dice que los

---

[23] Tanto la Revised Standard Version como la Versión King James traducen correctamente la frase en el verso 8 como "infligir" o "cobrar venganza". No parece haber fundamento textual para la manera como la New International Version lo rinde como "castigará a los que". Pablo usa la frase de participio *didontos ekdikēsin*, e Isaías 66:15 (LXX) tenía la frase infinitiva *apodounai ekdikēsin.* Por otro lado, es lamentable que las palabras en inglés, ("vengeance") venganza y ("revenge") desquite, popularmente hayan adoptado un aire vengativo impío hasta el punto de que dejaron limitados en sus opciones a los comités de la New International Version.

[24] Isaías lee *en phlogi pyros*, y Pablo tiene *en pyri phlogos*. Otros mas pequeños manuscritos griegos de Tesalonicenses tienen palabras idénticas a las que están en Isaías.

cielos y la tierra presentes están siendo "guardados para el fuego en el día del juicio y de la *perdición de los hombres impíos*". Y se encuentra en armonía con la imagen bíblica, que el fuego, que simboliza la santidad de Dios, destruye a los que no responden a él con reverencia. El mismo fuego que descendía del cielo para incendiar el altar también destruyó los hijos irreverentes de Aaron (Lv. 9:24-10:3). El Dios al cual se lo llama "fuego consumidor" (Heb. 12:29) es muy celoso de Su gloria. Los que rechazan la ofrenda por el pecado que proveyó no sólo se quedaron sin sacrificio por el pecado; también deben esperar "una horrenda expectación de juicio y hervor de fuego que ha de devorar a los adversarios" (Heb. 10:26, 27). O se ofrece una ofrenda aceptable o la vida del mismo pecador; estas siguen siendo las únicas opciones.

Sugerimos que este fuego consumidor será el medio por el cual vendrá la "eterna destrucción" que menciona Pablo en 2 Tesalonicenses 1:9. Ridderbos, comentando sobre este pasaje, dice que "hay en este fuego una indicación de lo inexorable y de lo irreversible del castigo de los que caen bajo el juicio de Dios (2 Ts. 1:8), castigo y destino del que Cristo guardará y librará a los suyos (1 Ts. 1:10; 5:9; Ro. 5:9).[25] Ya en Isaías 33:10-17 nos encontramos con este fuego de la santidad de Dios, en donde es imposible que habite por mucho tiempo el pecador no perdonado. Otra vez lo encontramos aquí. Consumiendo todo lo que no es santo.

Aquí se "castiga" a los impíos con la destrucción eterna. Tal destrucción es el justo castigo de un Dios justo. La palabra traducida como "castigar" enfatiza la idea de un proceso legal, "de una sentencia impuesta como resultado de un asesoramiento imparcial de los derechos del caso".[26] Viene de la misma raíz de "justo" en el verso 6 y de "venganza" ("retribución" NIV-inglés) en el verso 8.

Es un castigo *aiōnios* en los dos sentidos que ya discutimos. Es "eterno" en su cualidad porque pertenece a la Era Venidera. Es "para siempre" en cantidad porque nunca termina.

[25] Ridderbos, *Paul*, p. 554.
[26] Morris, Thessalonians, p. 205.

No es sólo inescapable; una vez que ocurra, es también irreversible. Al igual que "juicio eterno" (Heb. 6:2), "eterna redención" (Heb. 9:12) y "eterna salvación" (Heb. 5:9) —todos resultados permanentes de acciones completadas de una sola vez— sugerimos que esta "eterna destrucción" es también el interminable resultado de la acción o proceso de destruir, no el proceso o la acción misma. No obstante, cuan largo o corto es el tiempo de destrucción, es un punto en que la Escritura nos deja en un increíble y misterioso silencio, pero sus resultados quedan claros. Una vez se destruya a los impíos jamás se volverán ver.

Así los impíos "sufrirán el castigo de eterna destrucción, excluidos *de la presencia* del Señor y de la gloria de su poder" (2 Ts. 1:9 LBLA). Esta lectura refleja precisamente la ambigüedad del original, que puede interpretarse de dos maneras. O (a) la destrucción eterna *procede de* la presencia del Señor, o (b) *consiste en una exclusión de* la presencia del Señor. La King James Version (inglés) permite lo primero; la Revised Standard Version, la New American Standard Bible y la New International Version todas traducen con la segunda interpretación.

Pétavel, defensor del condicionalismo, aboga a favor de la primera opción—que los impíos son "*consumidos* por el 'fuego de la faz' del Señor"[27]. Lo interesante es que también Strong está de acuerdo, aun cuando es un defensor del entendimiento tradicional del infierno[28]. El lexicón de Thayer's también da al pronombre este significado, traduciendo el pasaje como "destrucción que procede del rostro (ardiente, airado) del Señor"[29]. También Moffatt favorece esta interpretación en *The Expositor's Greek Testament*, señala que "la sobrecogedora manifestación de la gloria divina barre de delante de sí . . . a la ruina sin fin al desobediente".[30] La misma frase preposicional se usa en Hechos 3:19, donde claramente tiene la idea de fuente u

[27] Emmanuel Pétavel, *The Problem of Immortality*, p. 571.
[28] Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology*, 3:1034.
[29] Joseph Henry Thayer, tr., *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 59.
[30] James Moffatt, "The First and Second Epistle to the Thessalonians", The Expositor's Greek Testament, ed. W. Robertson Nicoll, Vol. 4, p. 46.

origen. También aparece en el texto griego de Jeremías 4:26, que habla de ciudades quemadas con el fuego "de la faz del Señor" (*apo prosōpou kyriou*), evidentemente con el mismo sentido de origen o causa.

Por otro lado, Arndt y Gingrich, piensan que aquí el pronombre *apo* significa "lejos de la presencia de",[31] al igual que Morris, quien contrasta este destino con el de los justos que para siempre están "con el Señor" (1 Ts. 4:17).[32]

Pero volvemos a preguntar ¿tenemos que escoger una posibilidad excluyendo a la otra? ¿Acaso no podemos afirmar que ambas interpretaciones son ciertas? Una mirada al Antiguo Testamento parece sugerirnos que así es. La frase completa de Pablo "de la presencia del Señor y de la majestad de su poder" aparece literalmente tres veces en el texto griego de Isaías 2 (vv. 10, 19, 21), contexto en el cual se discute también la exaltación del Señor y la destrucción de los impíos en los últimos días.[33] El texto hebreo utiliza una frase idiomática: "de la faz (presencia) del temor del Señor". Las versiones Standard en inglés la traducen de varias formas: "por el temor al" (KJV), "de delante del terror del" (RSV), "del temor al" (NIV). Sin embargo, los traductores de la Septuaginta transpusieron ese hebraísmo palabra por palabra al griego, y esa es la frase que Pablo cita aquí (omitiendo sólo la palabra "temor"). Pero ¿qué es lo que describe Isaías?

Primero el profeta amonesta, luego predice que los hombres huirán a las cuevas y a las rocas cuando Dios aparezca para juzgar. Huyen *por causa del* temor del Señor (KJV, NIV) pero también *se alejan* de Su terror que se acerca (RSV)[34]. Aquí están incluidos ambos significados, y los dos parecen ajustarse

---

[31] William F. Arndt y F. Wilgur Gingrich, trs., A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, "*apo*", p. 86.

[32] Morris, *Tessalonians*, p. 206.

[33] En cada caso el Isaías de la Septuaginta dice *apo prosōpou tou phobou kyriou kay apo tēs doxēs tēs ischyos autou*. Pablo usa las mismas palabras en el mismo orden excepto por la única palabra que omite, *phobou*.

[34] La imagen probablemente viene de una práctica real, como cuando Israel huía de sus enemigos y se ocultaba entre las rocas, fosas y cuevas (Jue. 6:2; 1 Sm. 13:6; 14:11). La misma figura aparece en Apocalipsis 6:15, 16.

a la descripción similar de Pablo en Tesalonicenses. Pero la aparición de Dios afecta mucho más que a los hombres.

Es importante que cuando Dios aparezca para castigar a los pecadores, toda la tierra sufra las consecuencias. Dios se levante "para hacer temblar la tierra" (Is. 2:21 LBLA). Delitzsch observa:

> Por tanto, el juicio caerá sobre la tierra, universalmente, sin limitación alguna sobre los hombres . . . y sobre la totalidad de la naturaleza según se entreteje en la historia del hombre—un todo completo, en el cual el pecado y, por consiguiente, la ira, ganaron la ventaja. Cuando Jehová se levante, es decir, se pare de Su trono celestial, para revelar la gloria manifestada en el cielo, y manifieste el lado de su juicio abrazador sobre el mundo pecador, la tierra recibirá un impacto tan grande que la arrojará a un estado semejante al caos que existió al principio. Podemos ver claramente en Ap. 15, de donde se toma prestada esta descripción, que aquí el profeta está describiendo el juicio final, aunque desde un punto de vista nacional y limitado por un horizonte nacional.[35]

El mismo retorno al caos primigenio aparece en la escena de juicio de Isaías 24:1-6, 18-20 y en Jeremías 4:23-26. En el primer caso, la tierra finalmente "caerá, y nunca jamás se levantará" (Is. 24:20); sus habitantes "son consumidos . . . y pocos hombres quedan en ella" (Is. 24:6 LBLA). En el segundo caso Jeremías observa a medida que el juicio transcurre. Es una inversión de la historia de la creación, como si una filmación de Génesis 1 ahora corriera en el proyector en reversa. El hombre desaparece de la tierra y los pájaros del aire (Gn. 1:25), la tierra fértil se convierte en desierto baldío (v. 26), los montes tiemblan y se mueven (v. 24), las luces se apagan en los cielos (v. 23). La tierra es dejada "desordenada y vacía" (v. 23) como al comienzo. Se nos recuerda el tiempo de Noé, cuando en una ocasión anterior se abrieron las compuertas del cielo y se derrumbaron los fundamentos de la tierra (Gn. 7:11; Is. 24:18, 19); y del juicio

[35] Franz Delitzsch*, Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, 1:125-126.

en Gólgota, cuando otra vez la tierra tembló bajo la maldición del pacto quebrantado (Mt. 27:51); y de predicciones similares en el Nuevo Testamento respecto al fin del mundo (Heb. 12:26-29; 2 Pe. 3:10-13).

El patrón se deja ver de diferentes formas a través de la Biblia, pero es el mismo patrón recurrente. Dios, quien creó la tierra y dio vida al hombre, puede también quitar esa vida y destruir la tierra. Aún así los creyentes de todas las épocas pueden mirar más allá de eso. Porque cuando el fuego haya consumido a todos los pecadores y la tierra se haya conmovido de sus cimientos, habrá cielos nuevos y tierra nueva—el reino inconmovible de Dios en el cual morará la justicia para siempre (Ro. 8:21; Heb. 12:28, 29; 2 Pe. 3:13).

Aquí llegamos al punto de partida nuevamente. Pablo dice a los tesalonicenses que se castigará a los impíos con destrucción eterna. Ésta procederá de la gloriosa presencia ardiente de Dios. Y también quitará de Su presencia para siempre a los impíos (2 Ts. 1:9).[36] Entonces a los fieles se los

[36] El estado final de perfección que Pablo describe en 1 Corintios 15:27, 28, habrá arribado para entonces, el tiempo cuando "Dios mismo volverá a llenar todas las cosas con su gloriosa presencia" (Ridderbos, *Paul*, p. 561). Sin embargo (Ridderbos no hace esta conexión), Jesús y Pablo nos dicen que Dios expulsará a los impíos de su presencia (Mt. 25:41, 46; 2 Ts. 1:9). Los condicionalistas razonan de esta manera: (1) La presencia de Dios llenará todo cuanto existe, en todo lugar; (2) Los impíos no estarán en Su presencia; (3) Por tanto, los impíos ya no existirán.

Por otro lado, Donald G. Bloesch, cree que, aunque la "gracia y el amor de Dios finalmente llenará todas las cosas . . . esto no quiere decir que su gracia y su amor se manifestarán de la misma manera para cada persona". Él ve al infierno igual que el cielo, como productos del amor divino. Escribe Bloesch, "El hombre está en el infierno, no porque Dios esté ausente sino porque está presente, y, por lo tanto, constantemente se le recuerda al hombre su culpabilidad e infamia. El infierno es una exclusión de la comunión con Dios, pero no una exclusión de la presencia de Dios. Aún el amor redentor está presente en el infierno, pero no en el sentido de que los rechazados participen de la redención; no obstante, están expuestos inevitablemente a la redención" (Donald G. Bloesch*, Essentials of Evangelical Theology*, 2:225). Un razonamiento de esta índole es verdaderamente provocativo—quizás hasta atractivo—ciertamente representativo de una mente literaria aguda y dramática (Bloesch reconoce y da crédito a C. S. Lewis

tendrá por dignos del reino de Dios, por el cual una vez sufrieron (v. 5). La perfecta justicia balanceará los libros contra todo perseguidor impío (vv. 6-8). Las últimas palabras nos dicen que Jesucristo será glorificado y será glorificado y admirado por los creyentes (v. 10). Esto también fue parte de la visión de Isaías del gran día de Dios.

> Ellos alzan sus voces, gritan de júbilo;
> desde el occidente dan voces por la majestad del SEÑOR.
> Por tanto, glorificad al SEÑOR en el oriente,
> el nombre del SEÑOR, Dios de Israel,
> en las costas del mar.
> Desde los confines de la tierra oímos cánticos:
> Gloria al Justo.
> —Is. 24:14-16 LBLA

Esta es una de las descripciones de Pablo más detalladas respecto al fin de los impíos, aún así Morris cita la observación de Neil de que su

> más notable característica es lo evasivo de la descripción. Lo que en la literatura apocalíptica normal hubiera incluido una mórbida imagen de las torturas de los condenados y de la felicidad de los justos, en manos de Pablo se convierte en un trasfondo refrenado de Juicio con su luz iluminando la Persona de Cristo como Juez[37].

Aunque no comparta en los detalles "mórbidos" de mucha de la literatura apocalíptica, está saturada del simbolismo profético del Antiguo Testamento. Ciertos escritores intertestamentales tomaron el lenguaje del Antiguo Testamento y le añadieron tormento eterno consciente. Pablo toma el lenguaje del Antiguo Testamento y le añade a *Jesucristo*. Esta es la diferencia principal entre los escritores intertestamentales y Pablo.

---

en *The Great Divorce)*. Pero aún nos queda la pregunta: ¿Adonde está el fundamento exegético para esto en las Escrituras?

[37] Morris, *Tesalonicenses*, p. 202.

Aquí, nada en el lenguaje requiere, ni siquiera sugiere, un tormento eterno consciente. Sin embargo, una y otra vez, las palabras de Pablo, inspiradas por el Espíritu Santo, nos envían a las primeras Escrituras, donde, vez tras vez, se deja claro cual será el fin de los pecadores. Perecerán, serán destruidos, serán quemados, desaparecerán para siempre. Cuando Dios se levante a juzgar la tierra, ¡la misma creación volverá al caos! Isaías nos pregunta, ¿Cuán vulnerable es el hombre

> cuyo soplo de vida está en su nariz;
> pues ¿en qué ha de ser él estimado?
> —Is. 2:22.

Epístolas Mayores

En Hechos 13-14, Lucas nos relata cómo Pablo fundó iglesias en Antioquía, Iconio, Listra y Derbe durante su primer viaje misionero. Todas estas eran ciudades al sur de Galacia, inmensa provincia romana que se extendía a lo largo de las montañas y planos de lo que ahora es Turquía central. Después, falsos maestros que insistieron que la salvación dependía de la obediencia a la ley mosaica perturbaron a estas iglesias. Pablo respondió con la epístola que conocemos como Gálatas. Su mensaje es claro, aunque no así los detalles respecto a su origen y los que la recibieron.

También Pablo, durante su segundo viaje misionero, visitó a Corinto (Hch. 18), ciudad de la antigua Grecia reconstruida por los romanos. Siendo un centro cosmopolitano de comercio y viajes, a Corinto quizás se la conoció más por su libertinaje concentrado en el templo de Afrodita con sus miles de prostitutas de culto, que servían a la diosa del amor. El comportamiento desenfrenado caracterizó tanto a esta ciudad que la palabra "corintianizar" se convirtió en una muy conocida expresión para definir su perversión.

Probablemente Pablo escribió 1 Corintios cerca del 54 a. C. desde Éfeso como respuesta a informes de la fricción e inmoralidad existente en la iglesia (1 Co. 1:11; 5:1) y a las preguntas que la iglesia le enviara en una carta (1 Co. 7:1; 16:17). Uno o

dos años después escribió 2 Corintios, quizá desde alguna ciudad de Grecia en la provincia romana de Macedonia. Según una declaración dada en esta Epístola, se cree que Pablo escribió también una carta adicional a Corinto entre medio de las dos que conocemos (2 Co. 2:4), con la esperanza de que 2 Corintios fuera su tercera y última Epístola antes de visitar nuevamente a esta iglesia en persona (2 Co. 13:10). Segunda de Corintios es intensamente personal. Pablo defiende su ministerio contra ciertos críticos maliciosos y quisquillosos. También exhorta la iglesia a completar su propósito en la gran colecta para los gentiles mediante la cual Pablo adelantaría su ministerio apostólico y demostraría en forma concreta la unidad en Cristo que había predicado entre judíos y gentiles.

La Epístola de los Romanos debe haber venido uno o dos años más tarde, quizá alrededor del 57 d.C. Tal parece que Pablo escribe desde Corinto, cursando la ruta hacia Jerusalén llevando la ofrenda de las iglesias gentiles (Hechos 20), y esperando llegar a Roma a completar su misión. Quizá podía continuar hasta España para tener un muy necesario descanso (Ro. 15:23-29). La carta a los Romanos es su carta introductoria a estos discípulos que nunca ha visto como también su explicación de lo que es el evangelio que predica y su lugar en la perspectiva del gran plan de Dios para la redención. Carta llamada con frecuencia el "manifiesto" paulino del evangelio.

Juntas, las Epístolas de los Corintios, los Gálatas y Romanos son las más conocidas de las Epístolas de Pablo. Son "mayores" por su extenso desarrollo de temas importantes y por causa de su influencia sobre la iglesia cristiana posterior. En todas ellas, Pablo toca el tema del destino final de los impíos. Estas ejemplifican su más detallada enseñanza durante la flor de su ministerio.

Gálatas 1:8, 9. Pablo dice a los Gálatas que el evangelio que él les predicó es el único digno de ese nombre. Los que los perturban, en realidad están pervirtiendo el evangelio de Cristo. Entonces escribe su doble advertencia:

> Mas aun si nosotros o un ángel del cielo os anunciare otro evangelio del que os hemos anunciado, sea anatema. Como antes hemos dicho, también ahora decimos otra vez: Si alguno os anunciare otro evangelio del que habéis recibido, sea anatema.

Es probable que la traducción de La New International Version (inglés) como "sea condenado eternamente", aunque interpretativa sea correcta. La Revised Standard Version (inglés) y la King James Version (inglés) son más precisas en su "condenado" aunque ninguna de las tres versiones traduce consistentemente la misma palabra en todos los lugares que aparece. Pablo escribió *anatema* (véase 1 Co. 16:22 RVA). La palabra significa literalmente algo propuesto o puesto a un lado para ser guardado. Como ofrenda votiva podía ser colgada en la pared de un templo después de dedicársela a un dios. Pero, como era común que todas las ofrendas que se dedicaban al Dios verdadero fueran quemadas en su totalidad o destruidas de alguna manera, en el uso bíblico la palabra significa algo "maldito" o destinado a la destrucción.

Pablo la usa de esta manera en otras dos Epístolas. A los Romanos dice que se sacrificaría a sí mismo como uno designado para destrucción (anatema) si así pudiera salvar a sus hermanos israelitas (Ro. 9:3). Moisés hizo una oferta similar a Dios por el pueblo (Ex. 32:32). Ni Moisés ni Pablo podían cumplir tal función dado que ambos eran pecadores, además tenían la necesidad de un sustituto. El Señor Jesús cargó con toda la sentencia que correspondía a un maldito de Dios, aunque Pablo advierte que es una blasfemia decir que el mismo Jesús merecía lo que recibió (1 Co. 12:3). Sin embargo, lo que sucedió a Jesús en el Gólgota es el destino apropiado *de un anatema*, aunque el Espíritu Santo revela mediante el evangelio que el inocente Jesús estuvo allí en lugar de nosotros los pecadores.

La muerte por ejecución era la sentencia que esta palabra requería, según lo vemos en el caso de Jesús y como lo señalaremos en el trasfondo del Antiguo Testamento. Una forma verbal de la palabra aparece cuatro veces en el Nuevo Testamento. En cada caso significa hacer un juramento

invocando la maldición anatema de Dios sobre uno mismo si no está diciendo la verdad (Mc. 14:71; Hch. 23:12, 14, 21).

Por lo general la Septuaginta utiliza *anatema* como la traducción al griego del hebreo *herem*, término que se emplea comúnmente para algo "dedicado" a Dios, y por lo tanto, bajo circunstancias ordinarias, para destruirlo por completo. Se la usa con referencia a los cananeos a los cuales Dios mando que Israel "destruyera en su totalidad" y a quienes "destruyeron por completo" (Nm. 21:2, 3 Las palabras entre comillas representan el hebreo *herem* o el griego *anatema*). Una nota de pie de página en la New International Version respecto a este pasaje dice que la palabra hebrea "se refiere a la dádiva irrevocable de objetos o personas al Señor, mediante su destrucción total". El lugar donde esta destrucción ocurrió se llama Horma (de *herem*), que el texto griego traduce como Anatema. Por la misma razón se le da el mismo nombre al pueblo de Sefat durante el tiempo de los jueces (Jue. 1:17).[38] Más adelante, Zacarías quiere aclarar que la Jerusalén glorificada siempre estará habitada, por esto usa la misma palabra, prometiendo que nunca será *anatema* ("destruida", Zac. 14:11, NIV)[39]. En Deuteronomio 7:26, cuando se apartan los despojos de los cananeos para destruirlos la Septuaginta usa *anatema*. El incidente más notorio fue el de Acán y Jericó. Se consideró a la ciudad con todos sus despojos *de anatema* o dedicados a la destrucción, junto con cualquier israelita que tomara de sus despojos (Jos. 6:17, 18; 7:12). Eso hizo Acán y pagó la sentencia que demanda la palabra. Lo destruyeron por completo—en su caso lo apedrearon hasta que murió, le prendieron fuego y lo cubrieron con piedras (Jos. 7:25, 26). Ningún israelita hubiera dudado de la destrucción de Acán porque quedaron restos físicos. Ninguno reiría porque, después

[38] En el Codex Vaticanus la palabra es "*anatema*". El Codex Alexandrinus usa "*exolethreusis*" formada del verbo que Pedro usa en Hechos 3:23. Este aparente intercambio resulta especialmente interesante dado que los escritores del Nuevo Testamento usan las dos palabras originales en conexión con el destino de los impíos.

[39] Parecería que las palabras de Zacarías se hubiesen dado en vista a Apocalipsis 22:3, donde Juan usa *Katathema* ("maldición"), forma un tanto diferente para el mismo nombre.

de todo, ¡Acán no fue químicamente "aniquilado"! Ni tampoco hubiese pensado que la "destrucción" significaba encerrarlo en una jaula y torturarlo indefinidamente. Ellos sabían lo que era ser *herem*/*anatema*, y lo llevaron a cabo.

Este es el significado de la palabra a través de las Escrituras, incluyendo los pasajes que estamos considerando en Gálatas. Porque Pablo se refiera a un castigo de la Era Venidera, no quiere decir que podemos asignarle automáticamente a *anatema* un significado que nunca antes tuvo. De seguro que el método del castigo de Dios será diferente, pero su significado será igual. Pablo dice que si aún un ángel del cielo predicase un evangelio diferente, quedaría bajo esta sentencia. Sería *anatema*—*herem*—dedicado a completa destrucción.

Gálatas 5:21. El cristiano no está atado por la Ley, pero tampoco tiene la libertad de efectuar sus deseos pecaminosos. El mismo Espíritu que libera del legalismo también legisla en contra de la licencia carnal (Gá. 5:16-18). Los creyentes no deben ceder a su naturaleza pecaminosa, y Pablo considera como obvia la clase de vida que se prohíbe (vv. 19-21). "Los que hacen tales cosas no heredarán el reino de Dios" (v. 21). Pablo hace una afirmación parecida a los Efesios (Ef. 5:5) y también a los Corintios (1 Co. 6:9, 10).

Sus palabras hablan más bien de exclusión en vez de imposición; describen lo que los pecadores perderán, no lo que encontrarán. Puede ser que Pablo esté dando eco al Maestro en estas declaraciones, porque Jesús también habló con frecuencia de ser expulsado del reino de Dios y excluido del gozo eterno que Dios ha preparado para los salvos. (Véanse los comentarios anteriores sobre Mt. 5:20; 7:23; 8:11, 12; 13:40-43; 22:13; 25:31-46). Aquí Pablo no añade nada a lo que Jesús ya dijo.

Gálatas 6:8. Al final de la Epístola aparece una nota similar. " . . . el que siembra para su carne, de la carne segará corrupción; mas el que siembra para el Espíritu, del Espíritu segará vida eterna".

La New International Version (inglés) traduce la palabra "carne" (*sarx*—no *sōma* que es "cuerpo") como "naturaleza

pecaminosa", pero aquí tenemos más interés en las consecuencias que en el crimen. Sin embargo, uno se pregunta por qué los traductores de la New International Version (inglés) escogieron la palabra "destrucción" en vez de corrupción cuando tradujeron *phthora*, especialmente cuando la última ya era una palabra de uso familiar en la King James Version (inglés), en la Revised Standard Version (inglés) y en la New American Standard Bible y preferida en la New International Version (inglés) por lo menos una vez en otro pasaje (2 Pe. 1:4).

De acuerdo con Arndt y Gingrich, en el griego común esta palabra hablaba de "ruina, destrucción, disolución, deterioro, corrupción".[40] Pablo la emplea para describir alimentos perecederos (Col. 2:22) y para el mundo en decadencia (Ro. 8:21). Pedro la aplica a animales destinados a la destrucción (2 Pe. 2:12, NIV usa "destrucción"). Arndt y Gingrich citan fuentes no bíblicas donde se usa la palabra para referirse al aborto; tenía el mismo significado en la literatura cristiana del siglo segundo. "No matarás a un niño por aborto" es el mandato tanto en Bernabé (19:5) como en el Didaché (2:2). "Aborto" es *phthora*, lo que Pablo usa aquí.

Como metáfora la palabra puede usarse en un sentido moral, como la "depravación" de hombres impíos (2 Pe. 2:12). El verbo *phtheirō* significa "corromper" o "arruinar" y también puede referirse a la destrucción de una casa (1 Co. 3:17), a seducir una virgen (2 Co. 11:3), a arruinar a un hombre financieramente (2 Co. 7:2) o a corromper la moral de alguien (1 Co. 15:33; Ef. 4:22; Ap. 19:2). Solamente queremos observar que una doncella pierde la virginidad para siempre aunque continúe viviendo; que se destruye la seguridad financiera de un hombre aunque su persona sobreviva; que se destruye el edificio *como edificio* aun cuando sus bloques permanezcan, y que el buen carácter que una vez existiera no se puede hallar mas.

Aquí no estamos considerando la aniquilación como objeto de estudio en el sentido científico de la física moderna, pero eso no disminuye de ninguna manera la verdadera "ruina",

[40] Arndt and Gingrich, *Greek-English Lexicon*; 'phthora', p. 865.

"corrupción" o "destrucción" de lo que una vez fuera pero que ya no es. No sería necesario mencionar esto a no ser por los argumentos frecuentes de algunos autores influenciados por esta forma de pensar. De acuerdo con muchos tradicionalistas, cuando se aplican estas palabras al castigo final no pueden llevar su significado normal, porque aún esas figuras bíblicas, como cenizas bajo los pies o humo ascendiendo en el aire, no significan actual, literal y materialmente *aniquilación*. Habiendo eliminado este supuesto sentido "literal" de "destruir", "arruinar" y "perecer", el argumento prosigue a señalar que lo que resta son sólo los significados figurados o metafóricos. Entonces, se deriva la conclusión de que "destruir", "arruinar" y "perecer" tienen que significar tormento eterno consciente, no extinción. Palabras que a simple vista parecerían sugerir "pérdida de vida" se dice que, al contrario, significan una "vida de perdida".

Buis expresa este argumento común así:

> El aniquilacionista coloca gran énfasis sobre el hecho de que la biblia usa la figura del "fuego" para describir un castigo futuro: y señala, que el fuego siempre destruye . . . . Pero el hecho es que cuando usted quema algo no lo aniquila, sencillamente cambia de forma[41].

Salmond insiste que la muerte, la destrucción, la perdición y términos semejantes no quieren decir lo que parecen decir cuando se aplican al castigo futuro, pero argumenta esto desde la inmortalidad del hombre. Escribe, si se "usan estas palabras para objetos cuya naturaleza es cesar de ser, llevarán el sentido literal. Pero si se las emplea para objetos cuya naturaleza es lo opuesto, tendrán un significado más amplio".[42] Mejor pudo haber dicho "tendrán el significado *opuesto*", porque eso es lo que realmente quiere decir. Lo que argumenta es que las almas inmortales no pueden morir, perecer o ser destruidas. Por lo tanto, estas palabras no pueden

[41] Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment*, pp. 125-126.
[42] Steward D. F. Salmond*, The Christian Doctrine of Immortality*, p. 615.

tener su significado corriente cuando se aplican a un castigo futuro.

Shedd, igual que la mayoría de los grandes teólogos de la ortodoxia, no llega hasta la conclusión del argumento de Salmond, y concede que el mismo Dios que creó el cuerpo y el alma del hombre también puede destruirlos a ambos si así lo quiere. Pero Shedd niega que la Biblia enseña que Dios hará tal cosa:

> El mismo Ser que las creó de la nada puede aniquilar tanto a la materia como a la mente. Sólo por la revelación puede saberse si él cesará de sostener alguna que otra obra de su mano. No vemos en el mundo evidencia material de tales intenciones. Se nos dice que "los elementos ardiendo serán deshechos", pero no que serán aniquilados. Y ciertamente, todo cuanto Dios ha dicho en la Revelación con respecto a la creación, la redención y la perdición, implica y enseña que él intenta sostener, y no aniquilar, al espíritu humano; perpetuar y no extinguir su autoconsciencia[43].

Estas son tres formas comunes en que los autores tradicionalistas tratan con las palabras que Pablo usa con mayor frecuencia para describir el fin de los impíos. La primera afirma que el hombre en realidad *no puede* morir, perecer o ser destruido, porque su naturaleza inmortal lo hace imposible—aunque las palabras significarían lo que aparentan si su naturaleza lo permitiera. La segunda afirma que Dios es completamente capaz de destruir al hombre en su totalidad ("alma inmortal" y todo lo demás), dado que Él lo creó al principio—pero que la Biblia no dice que Él hará tal cosa. La tercera afirma que, aunque la Biblia hable, por ejemplo, de fuego consumidor, el fuego técnicamente no aniquila—así que palabras como "perecer" o "destruir" ¡están de todas formas fuera de lugar! Estamos de acuerdo con la tercera alternativa en que técnicamente el "fuego" no *aniquila*; con la segunda en que como quiera las palabras de Pablo de todas formas llevan el

[43] William G. T. Shedd*, The Doctrine of Endless Punishment*, p. 94.

significado según se leen; y con la primera en que la Biblia las usa para describir lo que pasará con los impenitentes.

No vemos razón para considerar las declaraciones bíblicas respecto a las cenizas bajo los pies o del humo que asciende por siempre como descripciones físicas literales. Creemos que Dios emplea estos términos para comunicar a nuestras emociones sentimientos tales como el terror, temor y finalidad que la escena actual provocará. También enfatizamos con determinación que tales imágenes bíblicas están mucho más cercanas a lo que en realidad tomará lugar, que cualquiera de las muchas otras que los teólogos no inspirados hayan manufacturado desde tiempos ha. El lenguaje humano está relacionado íntegramente a la experiencia humana de la Era Presente. Toda enseñanza bíblica de la Era por Venir debe, por consiguiente, ser lenguaje que se ajuste, hasta cierto grado, puesto que describe realidades de una era que no padece de las limitaciones de espacio y tiempo que caracterizan a la creación presente. Todo lenguaje bíblico es verdadero, aunque no intente ser analítico (punto que no captan muchos tradicionalistas). Por tanto, debemos tomarlo en serio, aunque no literalmente (punto que no captan muchos condicionalistas).

Es cosa extraña objetar que, porque las imágenes bíblicas de la destrucción escatológica no se ajustan a nuestra visión científica de la aniquilación física, se las debe despojar por completo de sus significados ordinarios. Las Escrituras las utiliza para decir *algo*; que por cierto ese *algo* no es precisamente lo *opuesto* a su sentido común. Un examen de la literatura indica que Salmond ha dado en el blanco al señalar que: muchos teólogos y autores que asumen la inmortalidad de los impíos eliminan automáticamente el significado ordinario de "morir", "perecer", "corromper" o "destruir", y por eso no pueden permitir que las palabras lleven sus definiciones usuales. Sin embargo, al verse en apuros, los más grandes teólogos ortodoxos de los últimos dos mil años han insistido, que el Dios que creó puede también destruir. Con esto solo hacen eco a las palabras del Mismo Hijo de Dios, quien nos advirtió que temamos a Dios; "á–aquel que puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno". Aún asumiendo que el impío

fuera inmortal, Dios es capaz de destruirlos. Pero la Escritura siempre atribuye incorruptibilidad e inmortalidad a los cuerpos glorificados de los justos en la Era Venidera, nunca a las "almas" separadas de los cuerpos, ya sea de los justos hoy o de los impíos en cualquier momento.

Por lo tanto, no existe una buena razón para no tomar las palabras principales de Pablo en sus sentidos comunes y más ordinarios. Él dice que los impíos "perecerán", "morirán", se "corromperán" o serán "destruidos". Esos términos tienen connotaciones muy definidas para la persona más simple. No necesitamos convertirnos de momento en técnicos de la física preocupados con una "aniquilación" material. Cuando hablamos de castigo final, hablamos de un dominio que trasciende al mundo del presente tiempo y espacio con todas sus leyes de energía, materia y termodinámica.

No negamos que todos estos términos adquieren en diferentes momentos un sentido figurativo o metafórico. Sin embargo, el mismo hecho de que una palabra pueda tener un sentido tan extenso presupone, en primer lugar, un sentido ordinario y literal. Más aún, el sentido ordinario es el que da significado al sentido figurativo o extenso, no lo opuesto. Por tanto, resulta cuestionable que uno descarte en forma tan casual la palabra "corrupción" o su verbo "corromper" cuando se refiere a la condenación del pecador (1 Co. 3:17; Gá. 6:8; cf. Judas 10), especialmente cuando la razón final dada para hacerlo sea un argumento dogmático respecto a la naturaleza del infierno—el mismo tema bajo consideración.

El adjetivo miembro de esta familia es *phthartos*, y todos están de acuerdo de que significa algo sujeto a la corrupción o descomposición. Ocurre seis veces en el Nuevo Testamento, cuatro veces en los escritos de Pablo, y dos veces en los de Pedro. En cada caso se hace un contraste específico entre lo que se disuelve (que perece o se descompone) y algo que permanece.

Pablo contrasta las criaturas "mortales" con el Dios inmortal (Ro. 1:23), la corona "corruptible" con la que durará para siempre (1 Co. 9:25). Contrasta a nuestro cuerpo presente, que es "perecedero", con el cuerpo glorificado de la resurrección, que no lo es (1 Co. 15:53, 54). Pedro contrasta la

plata y el oro "perecederos" con la eterna sangre redentora de Jesucristo (1 Pe. 1:18), o a la simiente "corruptible" con la incorruptible Palabra de Dios (1 Pe. 1:23).

¿Que consuelo tendríamos en pensar en un Dios, en una corona o resurrección del cuerpo "imperecederos", si también lo "perecedero" durase para siempre? ¿Por qué es tan claro que el adjetivo significa cosas que tendrán su fin, mientras que el sustantivo y el verbo, cuando se usan en la misma conexión escatológica, toman instantáneamente sentidos figurativos o metafóricos? ¿Es esto una exégesis sobria o una forma de ignorar el problema en lugar de hacerle frente a una debilidad dogmática?

La declaración de Pablo en Gálatas 6:8 es también un contraste explícito entre el asunto de la carne ("naturaleza de pecado", *sarx*) por un lado, y la cosecha del Espíritu por el otro. Lo primero produce corrupción (¿podíamos pensar en un aborto?). Lo segundo traerá *vida eterna*.

El opuesto más natural de la *vida* es la *muerte* o la *no-vida.* No es v*ida en miseria*. El hecho de que la "vida eterna" incluya mucho *más* que una mera existencia sólo intensifica el contraste de Pablo donde usa la palabra "corrupción". Si la *vida* ordinaria prevalece sobre la *muerte*, ¿puede el opuesto de vida "eternal" ser *menos* drástico? ¿Por qué medio puede una "pérdida de vida" convertirse en una "vida de pérdidas"? Si la "vida" es de una calidad más preciosa y duradera que cualquier cosa que hasta ahora hemos experimentado, eso hace que su *perdida* sea aún más trágica, y es terrible precisamente por ser una *perdida.*

Sea que se traduzca como "corrupción", "descomposición", "perecedero" o "destruido", esta familia de palabras habla de *pérdida*, de *ruina*, de *deterioro* y *disolución*. No hay razón para introducir aquí conceptos técnicos científicos de aniquilación física; esto se encuentra por completo más allá del argumento de las palabras de Pablo. Este hecho, sin embargo, no quita cosa alguna al punto que presenta.

1 Corintios 3:17. Pablo nos advierte, "Si alguno destruye el templo de Dios, Dios destruirá al tal". Aquí el contexto trata

con las divisiones en la iglesia, y Pablo le añade a esta advertencia sus palabras de explicación, "porque el templo de Dios . . . sois [plural] vosotros". Las disensiones y enemistades se encuentran entre los actos propios de la naturaleza pecaminosa. Pablo ha dicho a los gálatas que tales actos resultarán en "destrucción" o "corrupción" (Gá. 5:20; 6:8). Ahora advierte a los corintios contra esos mismos pecados. El verbo que escribe aquí (phtheirō, "destruir") es análogo al nombre "corrupción" o "destrucción" que usó en Gálatas.

La unidad del templo de Dios debe conservarse intacta si es que ha de ser un templo en verdad. Un montón de bloques rotos no es un edificio, según lo vemos en el Muro del templo de Jerusalén hoy día. Dichas ruinas sólo aumentan el sentido de pérdida en los que las observan. Aún si las imágenes del Antiguo Testamento de cadáveres devorados por gusanos y fuego o de humo ascendente fueran literales (no creemos que así sea), la materia que queda como cenizas y humo no puede ocultar la amenaza de este pasaje de que "Dios destruirá" al que destruye Su templo. De hecho, ya hemos encontrado la afirmación de Jesús varias veces donde Dios, a diferencia de los hombres, puede destruir al hombre *en su totalidad*—punto que concede todo teólogo ortodoxo.

1 Corintios 6:9, 10. Otra vez Pablo dice que el inmoral no heredará el reino de Dios. Véase la discusión sobre Gálatas 5:21.

1 Corintios 16:22. "Si alguno no ama al Señor, que sea anatema" (LBLA). La King James Version dice también "sea anatema"; la Revised Standard Version dice "sea maldito". La palabra es la misma que Pablo usa en Gálatas 1:8, 9. Referimos a esa discusión.

Romanos 1:18. Pablo declara: "Porque la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres, que con injusticia detienen la verdad". "Se revela" lleva connotaciones escatológicas aquí y en los versos que le preceden. Pablo había dicho que en el evangelio "la justicia de

Dios es revelada". En ambas ocasiones usa el verbo *apokalyptō*—"descubrir" o "revelar"—de cuya raíz procede el sustantivo "Apocalipsis" (Revelación) y además el adjetivo "apocalíptico" que lo describe y a la literatura del mismo género. El día final será un día que destapará todo lo que ahora está escondido. Ya hemos señalado la declaración de Pablo de que el mismo Jesús entonces se revelará tal cual es (2 Ts. 1:7; cf. 1 Co. 4:3-5; 1 Jn. 3:2).

Todavía no llega el día final, pero ya el relato del evangelio de la muerte y resurrección de Jesucristo "revela" sus rasgos más importantes. Esos elementos son la *justicia divina* (o veredicto de absolución) y la *ira divina*. Estos son los dos asuntos del juicio de Dios: por un lado, vindicación, y por el otro, condenación.

Como el Hombre representativo, Jesús ya compareció ante el tribunal de Dios—con éxito. La persona que cree el evangelio entrará en el juicio con sus manos vacías, en ese día confiado sólo en la obra suficiente que Jesús completó aparte de él y a su favor. Dado que ya el creyente conoce la norma del juicio de Dios (la perfección), la defensa que presentará ante el divino tribunal (Solo Jesucristo, por la fe), y la estima que Dios coloca sobre esa petición (justificación, rectitud, vindicación o absolución), el día final no le tomará por sorpresa y puede anticiparlo ahora sin duda o temor.

En forma similar el evangelio también ya descubre el veredicto negativo del juicio de Dios. Pero la ira contra el pecado se descubre en la misma previsualización que revela la justicia divina—es decir, la muerte y la resurrección de Jesucristo. Este carácter muy "revelador" del evangelio hacen del período de tiempo en que se predica los "días finales", porque declara que el acto de la resurrección y del juicio ya comenzaron con el Hombre, Jesús de Nazaret. Queda la consumación, pero será sólo eso—la conclusión y cumplimiento de lo que ya se conoce en principio a través del evangelio.

La muerte de Jesucristo "revela" la ira divina en una forma que ninguna literatura apocalíptica jamás puede hacerlo, así de poderosa como sea la imaginación que evoque o de pintorescos que sean sus términos. No es posible comprender

todo lo que vemos en el Calvario, sin embargo, la escena es tan importante para comprender la ira de Dios que demanda su propio capítulo en el presente estudio.

Romanos 1:32. Es el "justo decreto de Dios" que los que se entregan a la depravación que describe Romanos 1:21-31 "son dignos de muerte". Dos veces más Pablo repetirá en Romanos que el pecado conduce a la "muerte" (Ro. 6:21, 23). Esa fue la sentencia que Dios pronunció sobre Adán en el jardín (Gn. 2:17). Platón enseñó luego a los griegos que la muerte era una amiga que separaba el alma inmortal de la prisión del cuerpo. Pero ningún profeta hebreo jamás habló en esos términos, ni tampoco ninguna palabra de las Escrituras. La muerte es el castigo que Dios impone sobre el pecado, y en Romanos 6:23 se presenta en marcado contraste con la "vida" eterna. Véase la discusión que sigue sobre Gálatas 6:8.

Romanos 2:6-11. Junto con el pasaje mayor de Tesalonicenses que ya examinamos (2 Ts. 1:6-10), estos versos contienen la más detallada enseñanza de Pablo respecto al destino de los perdidos. En ambos lugares el contexto tiene que ver con la justicia del juicio de Dios—según incluye a los cristianos y a sus perseguidores (Tesalonicenses), y según concierne al impenitente y al fiel (Romanos). En Tesalonicenses la justicia de Dios da alivio e inspira esperanza; en Romanos advierte contra el descuido y reprende la indiferencia. Consideremos en orden las frases pertinentes.

> . . . el cual pagará a cada uno conforme a sus obras: A los que, perseverando en bien hacer, buscan gloria y honra e inmortalidad, vida eterna. Pero indignación e ira, a los que son contenciosos y no obedecen a la verdad, antes obedecen a la injusticia. Tribulación y angustia sobre todo ser humano que hace lo malo, el judío primeramente, y también el griego. Pero gloria y honra y paz a todo el que hace lo bueno, al judío primeramente, y también al griego. Porque no hay acepción de personas para con Dios.

Primero Pablo establece el principio de que Dios recompensará a los hombres individual y justamente. Hace eco de David, quien usó las mismas palabras tomando en cuenta la fortaleza y el amor de Dios (Sal. 62:12; LXX, v. 13). Salomón repitió las palabras en una amonestación contra la cobardía y la neutralidad moral (Prov. 24:12). Ambos escenarios figuran también en la discusión de Pablo que sigue.

Algunos individuos hacen el bien persistentemente, demostrando así que buscan la gloria, el honor y la inmortalidad. A estos Dios dará la vida eterna (v. 7), palabras que resumen e incluyen "gloria y honra e inmortalidad" (vv. 7, 10). Para Pablo, la inmortalidad es siempre el don de Dios a los fieles, adjudicado en la resurrección. Nunca lo ve como una cualidad inherente en el hombre, ni tampoco lo atribuye a los impíos. Este hecho merece repetirse dado que se pasa por alto tantas veces. La "vida eterna" no es mera *existencia*—es la vida sin muerte del pueblo glorificado de Dios, que comparten el honor de Cristo mismo en la Era Venidera.

Contra estos (Pablo usa la construcción de contraste *men/de* en los versos 7, 8) hay otros individuos que prefieren el mal a la verdad, agradarse a sí mismos en vez de agradar a Dios. También Dios les dará su recompensa, pero consistirá en "indignación e ira", "tribulación y angustia". El primer par (indignación e ira) describe la retribución desde el punto de vista del desagrado de Dios y está en contraste con la vida eterna prometida a los justos en el verso anterior. El segundo par (tribulación y angustia) describen al mismo castigo desde el punto de vista de sus recipientes en contraste con la felicidad de los justos mencionados en el verso que sigue[44].

La "ira" es *orgē*, palabra que encontramos con frecuencia en pasajes que hablan del juicio escatológico (véanse los comentarios en 1 Ts. 1:10). Cuando se la acompaña con el sinónimo "indignación" (*thymos*) se refuerza o intensifica su significado. Esta pareja ocurre cuando se habla del enojo

[44] Se encuentra también en John Murray, *The Epistle to the Romans*, The New International Commentary on the New Testament, p. 66. La New International Version saca a relucir con mucha claridad este contraste de Pablo.

humano (Ef. 4:31; Col. 3:8) y de Dios (Ap. 14:10; 16:9; 19:15). El justo juicio no excluye la *furia* personal de Dios contra los pecadores obstinados e impenitentes. De hecho, ¡la Justicia la demanda!

El par "tribulación" (*thlipsis*) y "angustia" (*stenochōria*) también aparece en combinación en otras Epístolas de Pablo. Nos dice que el pueblo de Dios se enfrenta a este equipo de oponentes en el mundo presente, pero no pueden separar al creyente del amor de Dios (Ro. 8:35). Dichas "tribulación y angustias" señalan a los fieles como los verdaderos siervos de Dios (2 Co. 6:4). Pablo es uno de los "atribulados. . . pero no angustiados" y utiliza estas dos palabras en forma de participio para decirlo así (2 Co. 4:8, NIV). Esta última traducción es muy sugestiva en lo que se refiere al verso de nuestro análisis presente. El día del juicio encontrará a los impíos "atribulados" hasta el punto de ser "angustiados (triturados como uvas en lagar)".

Es posible que los lectores de Pablo que conocían el Antiguo Testamento griego se acordaran de Sofonías 1:14-18 al leer aquí sus palabras. Una y otra vez Pablo repite en el contexto del evangelio las palabras y frases que Sofonías habló respecto al gran día del Señor". Sofonías habló del "día de la ira de Jehová" (v. 18) y Pablo también (v. 5).[45] Sofonías presentó la "ira" (*orgē*, v. 15), la "adversidad" (tlipsis, vv. 15, 17; que en Pablo es "tribulación"), tanto como la "calamidad" (v. 15, no la palabra griega de Pablo).

Si leemos al profeta como trasfondo del apóstol, la descripción de Pablo palidece en comparación. Romanos enfatiza la justicia (vv. 5, 6, 11) de Dios y bajo ella coloca el castigo del impío. La descripción de Sofonías es una imagen de puro terror cuando describe al "día de la ira". Mezcla libremente sus metáforas. Primero el profeta dice que "la sangre de ellos será derramada como polvo, y su carne como estiércol" (v. 17). Luego dice que "toda la tierra será consumida con el fuego" del

[45] Sofonías usó el Tetragramatón para el nombre de Dios, que se leía como *Adonai* y la Septuaginta traduce como *Kyrios*. Pablo omite *kyriou* en su expresión del "día de la ira". Para Pablo el título de *Kyrios* ahora pertenece a Jesús el Cristo exaltado y glorificado.

"celo" de Dios (v. 18). Pudiera ser que aquí los literalistas inventaran un escenario, pero no Sofonías. Él pinta un cuadro abstracto. Ambas escenas tienen un solo significado: Dios "ciertamente destrucción apresurada hará de todos los habitantes de la tierra" (v. 18).

¿No presenta Pablo el mismo punto? Ni una sola vez menciona en este pasaje un tormento eterno. Para él, la inmortalidad es siempre el regalo de Dios a los salvados, como también lo son la incorrupción, la gloria, el honor y la vida eterna. De igual forma que Jesús antes que él, Pablo toma prestado del Antiguo Testamento el vocabulario profético. También, como Jesús, añade al cuadro del Antiguo Testamento—no detalles sangrientos de torturas sin fin, como lo hicieron algunos de sus contemporáneos y muchos de sus sucesores, sino el rayo brillante y único del evangelio. Iluminada por esa luz, en su forma más brillante, se encuentra la figura de Jesús Mismo. La contribución que hace el Nuevo Testamento a la literatura apocalíptica del Antiguo Testamento es *Jesús*, no espeluznantes detalles de un tormento consciente.

La cruz ha reemplazado al Valle de Hinom como la mejor imagen de la Ira de Dios. En anticipación a su cruz, Jesús habló con términos cuidadosos y empleó el término "Gehena" como se utilizó en el período intertestamentario para referirse al destino de los impíos. Sin embargo, después de la cruz y del descenso del Espíritu Santo en Pentecostés, ningún otro autor del Nuevo Testamento jamás usó esa frase del castigo final.[46] Pablo, quien dice más respecto al tema que cualquier otro, señala continuamente a la muerte de Jesús como su más clara revelación. Con la muerte y la resurrección de Jesús, ya comenzó el día del juicio. El evangelio lo "revela" a los hombres y mujeres en todo lugar. ¡Es el último llamado de Dios al arrepentimiento!

Romanos 2:12. Dios dio a los judíos mayores privilegios que a los gentiles, y con ellos mayores responsabilidades. Pero

[46] Por supuesto, los Evangelios fueron *escritos* después de realizados los hechos, pero aseguran reportar las palabras que Jesús habló previamente cuando caminaba sobre la tierra.

en ambos casos, Dios juzgará justamente. En este pasaje Pablo nos dice: "Porque todos los que sin ley pecaron, sin ley también perecerán". John Murray comenta:

> El perecer del cual habla no puede ser otro sino el que se define en los versos que preceden y que consiste en la imposición de la ira de Dios, su indignación y el padecimiento de la tribulación y angustia en contraste con la gloria, honor, incorrupción y paz concedida a los herederos de la vida eterna.[47]

Todos estarían de acuerdo con Murray en que Pablo establece un contraste entre los que "perecerán" y los que reciben la "inmortalidad". Por tanto, el perecer pertenece al lado de la mortalidad. El que Pablo siempre atribuya la inmortalidad con exclusividad a los salvos, mientras que frecuente y libremente habla de la corrupción, de la muerte, de la destrucción y del perecer de los impíos, nos sugiere con un fuerte énfasis que los impíos volverán a la vida[48] en un cuerpo mortal y corruptible; que sufrirán de acuerdo a la exacta justicia de Dios y que al final dejarán de ser para siempre bajo la pena máxima de extinción a la que Juan llama la "muerte segunda".

En muchas ocasiones los escritores tradicionalistas establecen el punto de que "perecer" (*apollymi*) se usa con relación a odres de vino arruinados (Mt. 9:17) y a comida descompuesta (Jn. 6:12), por lo que lectores casuales pueden pensar que esto indica que el significado primario de la palabra es bien leve. De hecho, aparece 92 veces en el Nuevo Testamento, 13 veces en las cartas de Pablo. La mayoría de las veces se refiere a la *muerte* actual.[49] Algunas veces aparece en contraste con vida permanente, eterna.[50] Es el término común para los "perdidos" o los que "perecen".[51] En varias ocasiones

---

[47] Murray, *The Epistle to the Romans*, p. 70.
[48] Véase la discusión sobre Mateo 10:28 en el capítulo anterior.
[49] Mt. 2:13; 8:25; 12:14; 16:25; 21:41; 22:7; 26:52; 27:20; Jn. 10:10; 11:50; 18:14; Hch. 5:37; 1 Co. 10:9, 10; Jud. 5, 11.
[50] Jn. 6:27; 10:28; 12:25; Heb. 1:11; 1 Pe. 1:7.
[51] Mt. 10:6; 15:24; 18:11; 1 Co. 1:18, 19; 2 Co. 2:15; 4:3; 2 Ts. 2:10; etc.

describe el estado final de los impíos en la Era Venidera.[52] Para los que "perecen" el evangelio tiene un "olor de muerte"—hecho que está en acuerdo con nuestra sugerencia previa de que serán resucitados como mortales, luego regresarán a la corrupción y a la extinción final en el infierno (2 Co. 2:16). Pedro emplea esta palabra para referirse a la suerte sufrida por el mundo antediluviano (2 Pe. 3:6). Pablo (1 Co. 10:9, 10) y Judas (Jds. 5) la usan para describir la destrucción de Israel en el desierto.

Jesús en una ocasión presentó una imagen especifica en donde esta palabra representa una posibilidad y la resurrección a vida representa la otra (Jn. 6:39). Siguiendo el mismo pensamiento, Pablo dice que si Cristo no resucitó "Entonces también los que durmieron en Cristo perecieron" (1 Co. 15:18; la misma palabra). ¿Cuál sería el estado de los creyentes muertos sin la resurrección de Cristo? Este panorama, junto al gran Diluvio, junto a los cuerpos de los israelitas esparcidos por el desierto, la hediondez de la "muerte", y el uso común de este término para describir la muerte ordinaria, dejan claro que debemos pensar en algo más que odres reventados o comida descompuesta cuando la leemos al ser usada para la condenación de los impíos. Cuando se toman literalmente, estas distintas imágenes se contradicen la una a la otra. Cuando se toman seriamente, nos pintan una sola imagen de completa y vergonzosa extinción.

Romanos 6:21, 23. Dos veces Pablo dice que el pecado conduce a la "muerte", que él coloca en oposición a la "vida eterna". En nuestra experiencia presente la vida y la muerte son opuestas y los muertos dejan de estar entre los vivos. La vida eterna es el opuesto de la muerte eterna. Pablo nunca nos da razón para suponer que la *muerte* eterna es alguna otra cosa que lo que representa. Antes bien, fortalece la connotación con palabras como "perecer", "destrucción" y "corrupción".

Efesios 5:5, 6. Pablo nos advierte contra la inmoralidad y el engaño del pecado con estas palabras:

[52] Mt. 5:29, 30; 10:28; Jn. 3:16; 17:12; 2 Pe. 3:9.

> Porque sabéis esto, que ningún fornicario, o inmundo, o avaro, que es idólatra, tiene herencia en el reino de Cristo y de Dios. Nadie os engañe con palabras vanas; porque por estas cosas viene la ira de Dios sobre los hijos de desobediencia.

Ya hemos visto ambas expresiones de Pablo. Respecto a la exclusión del reino véanse las observaciones hechas sobre 1 Corintios 6:9, 10. Respecto a la ira de Dios véanse los comentarios respecto a Romanos 2:8 y 1 Tesalonicenses 1:10.

Filipenses 1:28. Al igual que sus compatriotas griegos de Tesalónica, los discípulos Filipenses sufrieron oposición por parte de sus vecinos. Pablo los alienta con el prospecto de que su misma persecución es una señal presente del inminente juicio de Dios—¡y de su completa salvación! Les dice "y en nada intimidados por los que se oponen; que a ellos ciertamente es indicio de perdición, pero a vosotros de salvación, y esto de Dios"

Aquí "destrucción" es *apōleias*, de *apollumi*. Véase la discusión respecto a Romanos 2:12. Pablo contrasta este destino de los impíos con la recompensa de los justos, que serán salvados (*sōtēria*). Lo mismo hizo en 1 Tesalonicenses 1:10. También Jesús dirigió los creyentes hacia Dios, quien es capaz de "salvar" y "destruir" (Mt. 10:28; Stg. 4:12).

Filipenses 3:19. Hay muchos "que son enemigos de la cruz de Cristo" (v. 18). De los cuales sigue diciendo:

> "el fin de los cuales será perdición, cuyo dios es el vientre, y cuya gloria es su vergüenza; que sólo piensan en lo terrenal"

El fin ("destino", *telos*) de dichos pecadores es la "perdición" ("destrucción", NVI) que es la palabra *apōleia*, la misma que usa Pablo en Filipenses 1:28 que proviene de *apollumi*. Según hemos observado, Pablo también utiliza esta palabra en Romanos 2:12. En el verso presente el apóstol

contrasta la "destrucción" con ser inmortalizado en gloria. Nos dice que, aunque ahora sufren, los creyentes miran hacia el futuro a la venida del Salvador, el Señor Jesús (v. 20). Entonces Él "transformará nuestro cuerpo vil, para que sea semejante a su cuerpo glorioso" (v. 21). Pablo discute este cambio de los cuerpos de los salvos en su gran capítulo respecto a la resurrección (1 Co. 15:42-54). Otra vez, observamos que para Pablo la inmortalidad es la bendición de Dios para los justos en la resurrección. Los impíos también resucitarán para encarar el juicio, pero su "destino es destrucción" (NVI). Han servido a sus vientres (apetitos carnales) como a sus dioses; que no pueden conceder la inmortalidad pero que perecerán de igual forma (1 Co. 6:13; nótese el contraste en el verso 14).

Colosenses 3:6. Puede que los pecados de la naturaleza terrenal ofrezcan ahora placer, pero por su causa "la ira de Dios viene". Respecto a esta expresión véase los comentarios previos (Ro. 2:8; 1 Ts. 1:10).

El Lenguaje de Pablo en su Contexto Filosófico

En su clásica obra condicionalista del siglo diecinueve, Henry Constable desarrolló un argumento detallado respecto al significado de las principales palabras de Pablo para referirse al fin de los impíos. Lo hizo basándose en cómo se usaban en discusiones filosóficas respecto a la inmortalidad y cómo se interpretaban antes y durante el tiempo de Pablo. Constable y su contemporáneo Edward White, notable defensor de la inmortalidad condicional, presentaron el mismo argumento. Este argumento, como lo es en el caso de muchos de los argumentos condicionalistas, lo han ignorado por completo los escritores tradicionalistas. Si no existen respuestas satisfactorias, por lo menos esto debe aclararse. Si hay una buena respuesta, alguien debería sacarla a la luz y poner a descansar el argumento de Constable.

Constable comienza señalando que en los días de Pablo el tema de la inmortalidad fue un tópico de ardiente discusión entre los filósofos y entre el pueblo común. Los principales términos de los cuales Pablo se vale para describir el destino de los impíos—"corrupto", "morir", "destruir" eran palabras corrientes en esta discusión. De acuerdo a Constable,

> En cada escuela se discutió el asunto ante nosotros usando las frases y el lenguaje del Nuevo Testamento. En Jerusalén y en Roma, en Atenas y Corinto, en Éfeso y Antioquía—dondequiera que un predicador cristiano abría su boca para hablarle al hombre de su futuro destino—fuesen platonistas, epicúreos, estoicos o alejandrinos, para quienes la cuestión de la inmortalidad era una cuestión de pensamiento solemne, las palabras que el predicador usaba para hablarles respecto a su solemne futuro eran palabras de uso familiar cotidiano.[53]

De particular notoriedad fue la obra de Platón titulada *Fedón*, diálogo escrito para impulsar su concepto de la inmortalidad de cada alma. *Fedón* narra la historia del martirio de Sócrates, quien en el día que había de morir disertó con sus amigos respecto a la muerte y de sus esperanzas después de ella. La esperanza de Sócrates era la inmortalidad del alma. Creía que cualquier filósofo no sólo debía encarar la muerte con valor sino darle una bienvenida, dado que (según su punto de vista) la muerte liberaba el alma inmortal del encarcelamiento en el cuerpo mortal, su previo estado natural.

White dice que el *Fedón*, "era tan bien conocido entre la población que podía leer en los imperios de Macedonia y Roma, como lo es cualquier tragedia de Shakespeare entre los lectores ingleses"[54], y que era bien conocido y ampliamente estudiado en los días de Pablo, 400 años después de haber sido escrita. De acuerdo a White, las palabras que Platón usó para expresar sus ideas dominantes, "constituyeron un elemento estático en las

[53] Henry Constable, *Duration and Nature of Future Punishment*, p. 42-43.
[54] Edward White, Life in Christ . . . . p. 260.

numerosas academias y escuelas en las costas del Mediterráneo".[55]

En un punto de la conversación, Cebes el amigo de Sócrates, expresa su desacuerdo con lo que el filósofo está diciendo. Sócrates sostuvo que el alma después de la muerte continúa en un estado preferible al que antes ocupaba. Contrario a esto, Cebes estaba inclinado a pensar que el alma "cuando parte del cuerpo *no existe en lugar alguno*, sino que en el día en que el hombre muera, en ese día es destruida (*diaphtheiretai*) y perece (*apollyetai*); en el momento que parte y sale del cuerpo es como aliento y humo disperso, y vuela por todos lados, y se va, y *no existe más en lugar alguno*".[56] No es tan importante para nuestro estudio si Cebes estaba en lo correcto o erróneo en su opinión, lo más importante es la terminología que usó para expresar su punto de vista. Porque sus dos palabras más importantes, con las que describe la total aniquilación del alma, son las dos palabras principales de Pablo para describir el fin de los impíos.

Platón discute que toda alma es inmortal por naturaleza. Por lo tanto, niega que cualquier alma puede extinguirse o cesar de existir. ¿En qué términos expresa Platón esta negación? Constable lo contesta con determinación:

> ¡En los mismos términos en que el castigo del impío se afirma en el Nuevo Testamento! Cuando el Nuevo Testamento dice que el alma ha de morir, Platón dice que no morirá; cuando el Nuevo Testamento dice que será destruida, Platón dice que no será destruida; cuando el Nuevo Testamento dice que perecerá y sufrirá corrupción, Platón dice que no perecerá y que es incorruptible. Las frases son idénticas, sólo que lo que Platón niega de todas las almas, el Nuevo Testamento lo afirma por igual respecto a algunas de las almas de los hombres.[57]

---

[55] Ibídem.

[56] R. F. Weymouth, de una carta a Emmanuel Pétavel citada en la obra condicionalista de Pétavel, *The Problem of Immortality*, pp. 493-494.

[57] Constable*, Future Punishment*, p. 42.

White hace las mismas observaciones. Tanto Platón como Pablo utilizan los términos "muerte" (*tanatos*), "destrucción" (*apōleia*), "corrupción" (*phthora*), "perecer" (*olethros*) y "morir" (*apotnēskō*)—pero con una diferencia: Platón dice que ningunas de estas cosas sobrevendrá a las almas, porque poseen inmortalidad; Pablo dice que estas son las mismas palabras que describen el destino de los que resisten a Dios y se rehúsan a creer en Jesús. Más aún, White sigue diciendo,

> En el diálogo de Platón estas palabras significan *extinción de la vida,* solo para esa idea, y en el más fuerte posible contraste para la idea de la perpetuidad del ser. Nuestro argumento es que en el Nuevo Testamento representan precisamente la misma condenación—la absoluta y final *extinción de la vida* en el caso del impío.[58]

Por otro lado, Platón creía que algunos serían castigados para siempre (o por lo menos por algún largo periodo de tiempo después de la muerte). Según él, esas almas reprobadas podían continuar en la miseria porque poseían "inmortalidad", porque eran "indestructibles" e "inmortales". Con todo, Constable afirma que,

> *Ninguna de estas palabras se usa en el Nuevo Testamento para describir la condición futura de los perdidos.* Que nuestros adversarios, sean seguidores de Agustín o de Origen, muestren un solo término de estos aplicado a los impíos y admitiremos que estamos equivocados.[59]

En los días de Pablo, otros creían y enseñaban aniquilación universal. Sostenían que cuando los hombres mueren perecen completamente y para siempre con cuerpo y alma, y que no había ninguna clase de vida futura para ninguna

---

[58] White, *Life in Christ*, p. 361. En las páginas 362-364, White discute las palabras griegas y su uso familiar en el diálogo filosófico respecto a la inmortalidad. Constable cita los mismos discursos tanto en griego como en inglés en su obra *Future Punishment*, pp. 42-45.
[59] Constable, *Future Punishment*, p. 48.

persona. Los epicúreos entre los griegos, y los saduceos entre los judíos, ambos sostenían ese punto de vista. Constable pregunta, "¿en qué términos y por cual lenguaje forjaron tales hombres sus puntos de vista? *Sencilla y completamente aplicando a todos los hombres por igual los mismos términos que el Nuevo Testamento aplica al futuro castigo de los impíos*"[60].

Este volumen de evidencia exige una cuidadosa consideración. R. F. Weymouth, académico y traductor del griego del Nuevo Testamento escribió:

> Mi mente no puede concebir una peor malinterpretación del lenguaje que cuando se toman las cinco o seis palabras más fuertes que la lengua griega posee, que significan "destruir" o "destrucción" y se las explica como que significan una continua pero miserable existencia eterna. Traducir negro como blanco es insignificante comparado con esto[61].

El reto de Weymouth es atrevido e inequívoco. También Constable y White enfatizan su punto con vigor. ¿Existe alguna respuesta tradicionalista que pueda enfrentarse a esta evidencia en forma justa y directa? La literatura del pasado no la revela. ¿Puede alguien pararse sobre el abismo? ¿Acaso están estos enemigos condicionalistas desafiantes y gigantes provocando equivocadamente al pueblo de Dios como lo hizo Goliat? ¿O serán estos Gedeones modernos enviados a destruir un Baal hueco que ya saben que no tiene poder para responder?

---

[60] Ibídem, pp. 48-49.

[61] Según lo cita Edward White en *Life in Christ*, pág. 365, de una carta. Ejemplos modernos de la práctica que Weymouth denuncia incluyen la declaración de G. Stahlin de que la palabra "escatológica *apōleia* en su forma más terrible no es, por supuesto, aniquilación ni extinción de ser: es eterno *basanismos* [tormento]" (Stahlin, "*Orgē*", *Theological Dictionary of the New Testament* 5:444). Otra más es la de O. Oepke respecto a *apōleia* ("destrucción") que dice: "Lo que aquí se quiere decir no es una simple extinción de la existencia, sino un estado eterno de tormento y muerte" (O. Oepke, "*Apōleia*", *Theological Dictionary of the New Testament*, 1:397). Estas son conclusiones que necesitan probarse, no presuposiciones bajo las cuales comenzar a leer la Biblia.

14
El Castigo Final en el Resto del Nuevo Testamento

Ya examinamos brevemente el castigo final en las enseñanzas de Jesús, según se revelan en el gran juicio del Calvario, y como las presentan los escritos de Pablo. En este capítulo resumiremos la evidencia que se encuentra en el resto del Nuevo Testamento.

Santiago, Hebreos y los sermones que encontramos en Los Hechos, todos hablan desde un punto de vista "judío" y pueden representar enseñanzas como las transmitidas y recibidas dentro de una comunidad mesiánica de la Palestina. Es posible que alguien fuera de la Palestina haya sido el escritor de Hebreos y, por supuesto, Lucas era un Gentil; pero puede que la generalización todavía tenga mérito. Pedro, Judas y Juan también eran hebreos de origen palestino, pero es evidente que dirigen sus escritos a iglesias formadas de gentiles o de judíos de la diáspora. Las epístolas de 2 de Pedro y Judas se parecen mucho, y ambas utilizan lenguaje apocalíptico como su vehículo de expresión.

El libro de revelaciones, que por lo general se conoce como el Apocalipsis (de la palabra griega que significa una "revelación") presta su nombre a otra literatura que comparte su estilo característico. En años pasados algunos académicos buscaron extensa ayuda en la literatura pagana o gentil para descifrar los símbolos del Apocalipsis. Sin embargo, hoy día se reconoce con mayor atención la inmensa dependencia que este libro tiene del mismo Antiguo Testamento.[1] Con toda

[1] Puede citarse una gran cantidad de citas de teólogos y de comentaristas por igual. Más adelante ofreceremos aquí algunos de esos comentarios, observando que no sólo Apocalipsis sino todo el Nuevo Testamento, desde Jesús en adelante, edifica sobre el fundamento de la enseñanza del Antiguo Testamento y sobre su escatología. Esto es dado por sentado por teólogos bíblicos en la mayoría de las áreas, pero ha sido pasado por alto en la mayoría

probabilidad Segunda de Pedro, Judas y también el libro de Apocalipsis fueron los últimos libros escritos del Nuevo Testamento.

Hebreos

Todavía se desconoce el autor, la audiencia, el tiempo y lugar de origen de Hebreos.[2] La evidencia interna de este libro sugiere que esta exhortación en forma de sermón se escribió para creyentes hebreo-cristianos que en algún momento, después de su conversión y experiencia inicial de la nueva vida, dudaron del cometido que habían hecho—y de lo que habían dejado en su pasado. En forma constante el autor explica el nuevo pacto en relación al antiguo que ha reemplazado. Con frecuencia usa las Escrituras del Antiguo Testamento, y siempre señala hacia Jesucristo. En cuanto al asunto del castigo final, el libro de Hebreos habla también con Jesucristo en mente—en términos y figuras que son muy familiares para cualquiera que haya leído el Antiguo Testamento.

Hebreos 2:2, 3. Puesto que Jesús es mucho mayor que los ángeles en Su persona y en Su posición, Sus seguidores están bajo una responsabilidad especial. En la ley de Moisés los ángeles fueron los mediadores (Hch. 7:38; Gá. 3:19), y se castigó con severidad a sus transgresores. Aquí el escritor pregunta, "¿cómo escaparemos nosotros, si tuviéremos en poco una

---

de la literatura tradicionalista cuando se trata de la interpretación de los símbolos y términos que describen al castigo final en el Nuevo Testamento. Los evangélicos, que sostienen una opinión elevada de las Escrituras, que debieran abrir en verdad el camino aclarando esta relación en la teoría y haciéndola útil en la práctica, con frecuencia se han expresado al respecto como si el Antiguo Testamento no tuviera nada o poco que ofrecer, volviéndose luego a la literatura no inspirada del período intertestamentario para darle contenido al lenguaje del Nuevo Testamento. No hay duda que debe considerarse esta literatura (*y cuidadosamente*—porque tiene sus sorpresas), pero nunca debe ocupar un lugar más elevado que la Palabra de Dios del Antiguo Testamento.

[2] He intentado resumir estos asuntos en mi libro *Our Man In Heaven, An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, pp. 11-14.

salvación tan grande . . . anunciada primeramente por el Señor?" La contestación es obvia—no habrá escape. Este pasaje no da detalles de ese terrible y seguro castigo, pero sí establece esos dos puntos con claridad.

Algunos han afirmado que ese castigo "peor que la muerte" tiene que ser tormento eterno consciente. En lo que toca al pasaje, eso puede ser una posibilidad—pero no es la única posibilidad. La advertencia dada por Jesús de que Dios puede destruir el cuerpo y el alma en el infierno nos recuerda que Dios es capaz de destruir *totalmente* y *para siempre*. Aún los verdugos de la ley mosaica no podían hacer tal cosa. Aún el castigo capital de hoy sería como nada comparado al horror de levantarse en la resurrección para ser condenado y perecer para siempre en una muerte segunda y final. Con todo, esa no es la totalidad del castigo envuelto, como aclarará el mismo Hebreos más adelante.

Hebreos 6:1, 2. La resurrección de los muertos (*anastaseōs nekrōn*, no *ek tōn nekrōn*) es una verdad fundamental del cristianismo, como también lo es la del juicio eterno. Tanto la resurrección como el juicio son eventos escatológicos—partes de la agenda para el fin del tiempo. Sin embargo, ya ambas comenzaron en el caso de Jesús de Nazaret (Heb. 9:27, 28).[3] El gran día de ajuste de cuentas viene cuando todos los que hayan vivido resucitarán para escuchar la palabra final del juicio de Dios sobre sus vidas. Este punto es tan integral al verdadero cristianismo que en este pasaje nuestro autor lo llama un "rudimento".

Sin considerar la naturaleza precisa del infierno, en este punto no existe en lo absoluto argumento alguno entre los condicionalistas y tradicionalistas.[4] La ortodoxia bíblica

[3] Esta es una clave para entender el principio del evangelio de la justificación por la fe y ciertamente una clave para Hebreos 9:27, 28 en su más amplio contexto. El pasaje y el tema son objetos de exposición en mi pequeño libro, *One Life, Death and Judgment.*

[4] Harold E. Guillebaud, tradicionalista convertido al condicionalismo, escribió: "Vivimos en días cuando las terribles posibilidades de la perversidad humana se están revelando como no lo ha sido en otros siglos, y

la fe tendría en verdad una obra difícil que cumplir si no fuera por la seguridad de que Dios demandará plena retribución por todas las crueles abominaciones y maldades hechas sobre la tierra. Esto sería imposible, si la única alternativa a la vida eterna fuera un final sin dolor de la existencia en el momento de la muerte corporal. La resurrección para juicio, y la imposición de un sufrimiento penal, son absolutamente necesarias para la justicia de Dios" (Harold E. Guillebaud, *The Righteous Judge: A Study of the Biblical Doctrine of Everlasting Punishment*, p. 65).

Henry Constable, autor del clásico condicionalista *Duration and Nature of Future Punishment*, enfatizó el mismo punto, distinguiendo con agudeza entre su posición y la de los que niegan que los impíos resucitarán para encarar el juicio. Escribió Constable, "No simpatizamos con los que niegan la resurrección de los impíos. Sabemos que hay escritores que sostienen nuestro punto de vista sobre la destrucción de los impíos, quienes también . . . sostienen que estos nunca se levantarán para juicio . . . . Pero ahora, de una vez y para siempre, negamos conexión o simpatía alguna con ellos en este punto. Pensamos que su posición es falsa y dañina en extremo. . . . En lo que a nosotros toca, no dudamos que la resurrección de los impíos se enseña tan claramente como la de los justos y si abandonamos una, entonces muy bien podemos abandonar la otra" (pp. 78-79).

A pesar de tales declaraciones, los autores tradicionalistas con frecuencia mezclan en uno a todos los que cuestionan el entendimiento convencional del castigo eterno. De acuerdo con la obra de Frank S. Mead, *Handbook of Denominations in the United States*, la Iglesia Adventista Cristiana, la Iglesia de Dios (Conferencia General) y la Iglesia Cristiana Primitiva del Advenimiento todas sostienen el punto de vista, que expresa Constable y Guillebaud, de que los impíos resucitarán para enfrentar a Dios en juicio y ser exterminados finalmente en el lago de Fuego (acompañado de cierto grado de sufrimiento penal que la justicia divina les asigne). Los Adventistas del Séptimo Día sostienen el mismo punto de vista que, por causa del número de sus miembros, por lo general lo asocian con su nombre (pp. 20-22). Por otro lado, los así llamados Testigos de Jehová sostienen que los perversos incorregibles que han muerto nunca resucitarán: su único infierno será la tumba (p. 156; véase *Let God be True*, págs. 283-291).

Donald Bloesch pasa por alto esta importante distinción y convierte a los Testigos de Jehová en Adventistas del Séptimo Día; Jon Braun yerra en la dirección opuesta implicando que todos los que no sostienen la posición tradicionalista sostienen la posición de los Testigos de Jehová (Donald G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 2:19; Jon E. Braun*, Whatever Happened to Hell?* p. 49).

Harry Buis repite el punto de vista común de que el fundador de los Testigos de Jehová, Charles T. Russell, tomó prestada su doctrina de aniquilacionismo de los Adventistas del Séptimo Día (Harry Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment*, p. 145). El autor Adventista del Séptimo Día,

requiere un final, una resurrección universal y un juicio delante de Dios que establece diferentes veredictos de eternas consecuencias. Credos "católicos" como el Credo de los Apóstoles y el Credo de Nicea no van mas allá de esto.

El juicio es "eterno" en cualidad dado que pertenece a la Era Venidera. Es "eterno" en cantidad porque sus *resultados* (aunque no su actividad) permanecen para siempre. Para este punto véase la discusión respecto a *aiōnios* y palabras de acción en el capítulo 3.

Hebreos 6:8. Aquí se urge a la madurez a los que han probado la nueva vida en Cristo. El autor advierte que la apostasía es nada menos que crucificar nuevamente al Hijo de Dios (Heb. 6:4-6). Si Jesús no es todo lo que reclamó ser—y, por consiguiente, digno de adoración y de lealtad hasta la muerte—tampoco es un hombre bueno ni una persona a la cual uno pueda ignorar, sino un blasfemo al que se debe denunciar y también condenar. Luego, la apostasía reitera el juicio que los escribas judíos demandaron y que Pilatos hizo oficial.

Dios bendice aún a la tierra cuando da fruto (v. 7), y por cierto no hará menos por Su pueblo (vv. 9, 10). Pero la tierra que no produce sirve para poner sobre aviso a los profesos creyentes. Porque la tierra "que produce espinos y abrojos es reprobada, y cercana a ser maldecida; y su fin es el ser quemada".

LeRoy Edwin Froom, niega con vehemencia esta asociación y desconoce cualquier conexión con las "posiciones no-cristianas" de Russell y sus seguidores. Dice que, al contrario, Russell estaba endeudado en su pensamiento original a la corriente popular de la Iglesia Adventista Cristiana, el que luego pervirtió a su forma presente (LeRoy Edwin Froom, The *Conditionalist Faith of Our Fathers*, 2:667). No obstante, mientras permanezca la confusión de las posiciones, la tecnicidad histórica de Froom logrará muy poco en aliviar la común culpa por asociación. Las posibilidades de esto no han sido muy alentadoras desde entonces, de acuerdo con Norman T. Burns, esta confusión de resurrecionistas y de anti-resurrecionistas ha caracterizado por varios siglos gran parte de la literatura relacionada al mortalismo (Norman T. Burns, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, pp. 13-14).

Las espinas y los abrojos tienen una relación directa al pecado, porque es la "maldición" (Gn. 3:17, 18). ¿Puede aquí la tierra representar cualquier otra cosa sino a discípulos "inútiles" que reclaman conocer a Cristo sin dar fruto? Dios usó esta figura antes para alertar a Su pueblo, y no hay razón para pensar que aquí no lo esté haciendo otra vez (Is. 5:1 y sgtes.; Mt. 21:33 y sgtes.) Los hombres no queman un campo de zarzas para inducir dolor sino para destruir lo que es inútil; y aunque la tierra quemada permanece, esas espinas y abrojos son eliminadas para siempre. ¿Acaso esta figura ilustra algo directamente opuesto a lo que representa?

Hebreos 10:27-31. El sacrificio expiatorio de Cristo fue ofrecido una vez y para siempre. Por lo tanto, los que vienen a Dios sobre la base y el mérito de Cristo, pueden venir audaz, confiada y continuamente (Heb. 10:12-14, 19-25). Pero el mismo hecho lleva consigo una grave advertencia. Porque si alguien rechaza *esta* ofrenda, no hay en el universo, ni en toda la historia humana, otra que Dios apruebe y acepte. Cualquiera que pecare "voluntariamente después de haber recibido el conocimiento de la verdad" está descartando su única esperanza (Heb. 10:26; compárese con Nm. 15:30, 31). Para tal persona "Sólo queda una terrible expectativa de juicio, el fuego ardiente que ha de devorar a los enemigos de Dios" (v. 27 NVI).

Ahora bien, el autor es explícito en cuanto a lo que antes sugirió. Los que rechazan hasta el final la oferta de misericordia de Dios sólo encontrarán juicio—y un fuego ardiente y consumidor. A. W. Pink, prolífico autor y comentarista calvinista, dice que el término denota "la irresistible, torturante y destructiva eficacia de la terrible ira de Dios, enfatizando su espantosa ferocidad".[5] Notamos que este fuego consume o devora a los enemigos de Dios, una alusión a la suerte de Nadab y Abiú, a quienes devoró en forma similar el fuego que provino de Dios (Lv. 10:2).[6] Encontramos tal fuego en un número de

[5] Arthur W. Pink, *An Exposition of Hebrews*, p. 613.

[6] Pink dice que la frase "fuego consumidor" alude probablemente al caso de Nadab y Abiú pero luego cita la declaración de J. Owen de que "este fuego será sobre ellos un eterno depredador, y nunca les consumirá" (Ibídem, p.

lugares del Antiguo Testamento como también en las enseñanzas de Juan Bautista, de Jesús y del apóstol Pablo.

Aún antes del fuego está la tortura de esperar la sentencia, ya sabiendo el resultado; de ser perseguido sin poder escapar; de contemplar cara a cara la faz del justo Juez con el pleno conocimiento de rebelión voluntaria y de crímenes premeditados. Ilustraciones terrenales de tales horrores llenan nuestra literatura. Recordamos al criminal agobiado de la serie *Crime and Punishment*, al esclavo que huye en *Uncle Tom's Cabin* o en *Roots*, que huye con desespero de perros de caza que le persiguen. Pensamos en el fugitivo de la obra de Hugo *Les Miserables*, que no tiene un momento de descanso sin temor.

¿Quién puede imaginar el terror que siente el asesino condenado al despertar en la mañana de su ejecución, ¿Mientras yace en su cama anticipando como hombre que se hunde en una laguna silenciosa bajo su propio peso inerte? O ¿quién puede describir en verdad la agonía del criminal sentenciado de píe ante la horca con su corazón latiendo salvajemente y silenciando el redoble de los tambores que cantan su arrullo final? ¿Quién puede decir que *eso* no es peor que el hecho mismo de morir?

Sin embargo, ¿cuán peor—cuánto infinitamente peor—será enfrentarse al Dios cuyo amor uno haya despreciado a sabiendas una vez tras otra, escuchar Su sentencia de juicio hacer eco a lo largo del vasto y desolado silencio de la eternidad, y ver las flamas consumidoras frente a nosotros? Debemos entender esta imagen simbólica y no literalmente, pero los símbolos de Dios presentan en forma precisa la verdad que expresan.[7]

El rebelde que rechaza la ley de Moisés moría "sin misericordia" (v. 28). Nuevamente el autor implica que una gran salvación conlleva una mayor responsabilidad, de manera que

613). ¡El resultado es una alusión que imagina el exacto opuesto de lo que solía ilustrar!

[7] Los tradicionalistas que dicen que tal imagen es un "camino de salida fácil" no sólo pasan por alto pasajes de las Escrituras como el que estudiamos aquí; fallan también al no considerar seriamente el tormento real envuelto en el caso descrito por el pasaje.

los que la rechazan serán castigados con "mayor castigo" (v. 29). "Horrenda cosa es caer en manos del Dios vivo" (v. 31).

Hebreos 10:39. A pesar de que el autor advierte en múltiples ocasiones a sus lectores contra la apostasía o contra la incredulidad, también les asegura una y otra vez con expresiones de confianza, que ellos harán lo correcto. Han de perseverar, porque Habacuc (Hab. 2:3, 4) dijo que Dios no se agrada de los que retroceden (Heb. 10:38). Nuestro autor dice, "Pero nosotros no somos de los que retroceden para perdición, sino de los que creen para salvación del alma". Según ya hemos visto en otros lugares, aquí se presenta la "perdición" en oposición a la "salvación". Esta es la misma palabra (*apōleian*) que Pablo usa con tanta frecuencia.

Hebreos 12:25, 29. Otra vez se hace el contraste entre el antiguo y nuevo pacto en términos de responsabilidad y castigo final. El autor enfatiza, "Porque si no escaparon aquellos que desecharon al que hablaba en la tierra, mucho menos nosotros, si desecháramos al que habla desde el cielo". La epístola empieza con una pregunta casi semejante (Heb. 2:3), que se repite en Hebreos 10:29 y otra vez aquí. La contestación es que no hay escapatoria.[8]

---

[8] Es mi convicción de que no existe escape después de esta vida, aunque algunos como el respetado autor reformado Donald G. Bloesch sienta que es necesario dejar una puerta del infierno sin pestillo por afuera con la posibilidad de que eventualmente restauren a algunos de los que allí se encuentran. Dice Bloesch: "A pesar de todo, no queremos edificar murallas en derredor de la gracia de Dios, no descartamos la posibilidad de que finalmente se pueda trasladar al cielo algunos de los que están en el infierno" (Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 2:226).

Desarrollaremos más este pensamiento en un capítulo subsiguiente dedicado al tema, pero nos parece que el punto de vista tradicionalista lleva consigo siempre la tentación de tener tal "restauración" o Apocatastasis, aunque sea bajo el lema de que "mientras uno viva hay esperanza". Si el fuego del infierno es verdaderamente irresistible ("inextinguible") y sus resultados son irreversibles ("eternos") de forma tal que es en verdad un "fuego consumidor" entonces no hay posibilidad universalista ni restauracionista, Luego se hace evidente que "hoy es el día de la salvación" y la oferta del perdón puede verse en toda su urgencia.

El verso 29 conecta con un pensamiento que se expresa en Hebreos 10:27. Allí el autor habló de "fuego ardiente que ha de devorar a los enemigos de Dios". Aquí nos dice que nuestro "Dios es fuego consumidor". Ya vimos el pensamiento de que la misma santidad de Dios es un fuego que consume todo lo que no es puro (Is. 33:14; 2 Ts. 1:7). "Así como el fuego consume la materia combustible que se le arroja, así Dios destruirá a los pecadores", escribe A. W. Pink.[9]

La expresión "fuego consumidor" (*pyr katanaliskon*) ocurre dos veces en Deuteronomio (Dt. 4:24; 9:3, LXX). Ambos versos contienen las palabras "tu" Dios[10]; Hebreos usa "nuestro" Dios. Aún el mismo autor toma esta advertencia con seriedad. ¿Cómo hemos de darle menos importancia que él?

Santiago

Santiago 1:15. Santiago corrige y amonesta a través de su epístola a los que tienen muchas palabras y pocas obras. Si hoy día la gente le echa la culpa al diablo por sus pecados, Santiago conocía a algunos que culpaban a Dios. Corrige este error señalando como culpables a los malos deseos. Dice que "cuando ha concebido, da a luz el pecado; y el pecado, siendo consumado, engendra muerte". Puede que los malos deseos (concupiscencia) sean atractivos, y que su fruto, el pecado, también pueda ser encantador; pero cuando el pecado madura y da a luz a su hijo natural, ese hijo será con certeza la muerte. ¡Qué sorpresa tan horrible—sólo imagínese la expresión de sorpresa en los rostros de la familia al mirar en esa cuna!

La figura se asemeja a la que Pablo presenta cuando dice que el que siembra para satisfacer su naturaleza pecaminosa

---

[9] Pink, *An Exposition of Hebrews*, pp. 1102-1103. En los demás lugares Pink niega lo que aquí afirma, de modo que la teología dogmática triunfa al final sobre la exégesis bíblica. Harry Buis y Jon Braun en sus respectivos libros en defensa de la interpretación tradicionalista, ignoran por completo a Hebreos 12:29 al igual que la misma figura en cada lugar que aparece en las Escrituras.

[10] En Deuteronomio ambos pasajes se refieren a los cananeos. Deuteronomio 9:3 también dice que Dios *exolethreuō* a los cananeos y *apollymi* a los israelitas.

segará de ella "corrupción" (Gá. 6:8), palabra que entre otras cosas se usa para la pérdida de un embarazo o aborto. El contraste en Santiago está en el verso 18—*Dios nos* hizo nacer por la palabra de verdad para que seamos primicias de sus criaturas. La nueva creación se impone sobre la muerte; estas son las dos alternativas cuando pase la Era Presente (el presente siglo malo).

Santiago 4:12. Nuestra responsabilidad hacia la ley de Dios es la obediencia, no sentarnos en juicio. Cuando Santiago escribe nos amonesta e informa:

> No hay más que un solo legislador y juez, aquel que puede salvar y destruir. Tú, en cambio, ¿quién eres para juzgar a tu prójimo? (NVI)

Así como Dios dio la ley, sólo El tiene el derecho de llamar los hombres a cuentas respecto a ella. Además, sólo Dios puede ejecutar toda sentencia del juicio—para bien o para mal. Aquí el contraste está entre "salvar" y "destruir". De seguro que Santiago está recordando las palabras de Jesús en Mateo 10:28.[11]

Santiago 5:1-6. "Miserias" esperan a los ricos impíos. Oro y plata enmohecidos "devorará del todo vuestras carnes como fuego". Parecido al hombre rico de Lucas 16:19-31, estos que Santiago reprende viven "lujosamente" y en indulgencia propia. Poco sabían que se estaban "engordando" "para el día de la "matanza". ¡El hombre que sabe que lo ejecutarán al día siguiente ve la mesa bien abastecida desde una perspectiva diferente! Respecto a esta figura, vea Isaías 3:11-26; a Amós 4:1-3; y especialmente a Judas 10.

Santiago 5:19, 20. Los cristianos tienen la responsabilidad mutua de velar cada uno por el bienestar de los demás.

[11] Resulta instructivo comparar la enseñanza de Santiago en su epístola con las palabras de Jesús según se reportan en los Evangelios, particularmente en el Sermón del Monte de Mateo.

"Sepa que el que haga volver al pecador del error de su camino, salvará de muerte un alma, y cubrirá multitud de pecados". La New International Version sustituye el uso común de la palabra "él" por *psychē,* corrigiendo así el uso de la palabra "alma" en la King James Version. Uso que por tanto tiempo se lo ha leído con el sentido alienígeno del dualismo griego. La "salvación" es de la "muerte". Santiago no insinúa en ningún lugar que tenga en mente alguna otra cosa.

Cuatro veces Santiago hace referencia al resultado final del pecado. Dos veces es la "muerte", una vez la miseria seguida de la "matanza" y la otra es la "destrucción".

Los Hechos de los Apóstoles

Hechos 3:23. Con todos sus relatos de evangelismo y resúmenes de proclamaciones apostólicas, el libro de los Hecho dice muy poco respecto al castigo final. Esta advertencia de Pedro es la única declaración respecto al tema que he hallado en este libro. El énfasis en las primeras predicaciones parece concentrarse en la bendición de la salvación que se ofrece en el nombre de Jesús.

En Hechos 3:22, 23 Pedro parafrasea a Deuteronomio 18:15, 19. Jesús *es el* Profeta de todos los profetas, y Moisés advirtió que si alguno no escuchaba al Profeta de Dios, Dios mismo le pedirá cuenta (otras versiones en inglés como KJV, RSV, y NASB dicen "yo mismo lo requeriré de su mano"). Pedro cambia esta declaración a la tercera persona y usa un verbo pasivo diferente: el tal "será eliminado del pueblo". De acuerdo con Arndt and Gingrich[12], esta palabra (*exolothreuō*) significa "destruir completamente, extirpar de raíz". En otros dos lugares existe una palabra análoga traducida como el *destructor* (1 Co. 10:10; Heb. 11:28).

La palabra de Pedro es la traducción ordinaria de la Septuaginta para la palabra hebrea *karath*, verbo que usualmente emplea el Antiguo Testamento para la pena de

[12] William F. Arndt y F. Wilbur Gingrich, trs. , *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, p. 276.

muerte o exterminación total. Es la sentencia prescrita para el hombre que rehúsa circuncidarse (Gn. 17:14), para los que comen pan leudado durante la Pascua (Ex. 12:15, 19) y para cualquiera que no trajera su ofrenda al Tabernáculo de Reunión en el desierto (Lv. 17:4, 9). También se usa en la destrucción que Dios trajo en el Diluvio (Gn. 9:11). La misma palabra en el Antiguo Testamento[13] describe el destino en general de todos los malhechores, y se le aplica también al Mesías que más adelante habría de sufrir el destino reservado para los pecadores (Dn. 9:26).[14]

El verbo aparece solo aquí, en el Nuevo Testamento donde "significa la destrucción absoluta del pueblo", aunque no necesariamente más que la pena capital. El *Expositor's Greek Testament* observa que "Si la palabra tuviera algún énfasis escatológico, sostendría con más facilidad la teoría de la aniquilación".[15]

Primera de Pedro

La primera Epístola de Pedro puede describirse como una combinación de un manual de usuario y una guía de viajero para los peregrinos cristianos que pasan por este mundo en dirección a su hogar celestial. Varios pasajes sugieren una conexión con la iniciación cristiana del bautismo. Pedro se preocupa porque los nuevos cristianos vivan vidas santas y fructíferas frente a sus vecinos paganos y que estén listos para soportar sufrimientos si a eso Dios les llama. Una y otra vez el libro menciona el "sufrir" y la "gloria" y siempre en ese orden. El énfasis es sobre la fe y vida cristianas; se dice poco del fin de los impíos. Hay un pasaje que toca el tema al cierre del capítulo 4.

---

[13] En el Salmo 37:9, 22, 28, 34, 38 y en Proverbios 2:22 entre otros lugares.
[14] El texto en inglés también dice que el Siervo Sufriente será "cortado" (Is. 53:8), pero allí se usa un verbo hebreo diferente (*gazar*) a éste.
[15] "The Acts of the Apostles", *The Expositor's Greek Testament*, editor W. Robertson Nicoll, vol. 2, p. 118.

1 Pe. 4:17, 18. Pedro advierte que, si usted sufre por causa de Cristo, no se avergüence sino alabe a Dios por el privilegio (compárese con Mt. 5:11, 12; Flp. 1:29).

> Porque es tiempo de que el juicio comience por la casa de Dios; y si comienza por nosotros primero, ¿cuál será el fin de los que no obedecen al evangelio de Dios? Y si el justo con dificultad se salva, ¿que será del impío y del pecador? (NVI).

De nuevo nos encontramos con el principio de que un gran privilegio conlleva una gran responsabilidad. Al decir que el juicio está por comenzar por la casa de Dios, Pedro trae a la memoria un incidente del Antiguo Testamento. En los días de la cautividad de Judá Ezequiel tuvo una visión que le explicó por qué sucedió la tragedia. Observó la idolatría en los mismos precintos del templo (Ez. 8). La Gloria de Dios se levantó sobre los querubines y se preparó para abandonar las premisas (Ez. 9:3). Todos los que se afligieron por las abominaciones recibieron una marca sobre sus frentes para protección; el resto sería destruido sin compasión ni misericordia (Ez. 9:4-6). Entonces se oyó la orden de comenzar "desde mi santuario" (Ez. 9:6).

Pedro dice que otra vez ha llegado el tiempo para el juicio. Y otra vez procede desde la *casa* de Dios.[16] La persecución prueba la fe de algunos y la incredulidad sustancial de otros. En cada caso manifiesta la calidad de la profesión. También sirve como advertencia a los perseguidores, como lo dejó bien claro otro profeta del Exilio.

Jeremías también le explica la cautividad a Israel y le revela que durará 70 años (Jr. 25:1-11). Al final de ese tiempo Dios dijo que destruiría para siempre a Babilonia y que luego castigaría a todas las naciones de la tierra (Jr. 25:12-16). Si los reinos paganos titubean para recibir esta palabra de juicio, Dios les señala hacia la suerte que Israel sufrió como prueba de que

[16] El griego aquí usa *oikos,* por lo que es evidente que Pedro se refiere a la *familia* de Dios, a la iglesia. Sin embargo, la New International Version oscurece el trasfondo del Antiguo Testamento interpretando la palabra ("familia") en vez de traduciéndola ("casa" = "templo" en Ezequiel).

habla en serio. Les dice: "'Porque he aquí que comienzo a causar mal en esta ciudad que se llama por mi nombre, ¿y quedaréis vosotros sin castigo alguno?" (Jr. 25:29 NVI). Si Dios Juzga a su propio pueblo, ¡cuán cierto es que juzgará también a sus enemigos!

Aquí Pedro presenta el mismo argumento. Mirando las tribulaciones por las que los creyentes pasan ahora pregunta que si el juicio "comienza por nosotros ¿cuál será el fin de los que no obedecen al evangelio de Dios?" En contexto, Dios juzga a su familia mediante aflicciones presentes, aunque el juicio del que aquí se habla está relacionado, como ya hemos visto, con el juicio final. También sobre los impíos vienen juicios en el presente (en el Antiguo Testamento encontramos juicios temporales; y en el Nuevo encontramos la destrucción de Jerusalén y de Roma), pero también están relacionados con los asuntos del día final. Este pasaje debe incluirse en nuestro estudio, aun cuando no añada contenido adicional a nuestro entendimiento de la condenación final.

La próxima declaración de Pedro muestra que tiene en mente las calamidades presentes, aunque también puede sugerir un ajuste final de cuentas. Para ilustrar este punto cita un proverbio. "Y si el justo con dificultad se salva, ¿que será del impío y del pecador?" Esta es la traducción de Prov. 11:31 en la Septuaginta. Aún el justo tiene que pasar por un camino tosco y espinoso en su viaje hacia la salvación final, y ellos tienen el don de la fe para sostenerles. ¿Cómo pasarán por la vida los que no conocen a Dios? La implicación es que, aún en este mundo, el pueblo de Dios es bendecido en sus sufrimientos.

El proverbio hebreo era un tanto diferente. La New International Version (usamos aquí la NVI) lo traduce: "Si el justo es recompensado en la tierra, ¡cuánto más el impío y el pecador!" En vista de la enseñanza de Salmos y Proverbios respecto al fin de los impíos, esta declaración bien puede estar señalando hacia el castigo futuro. Cierto que el tiempo se acerca cuando se recompensará a los impíos—y en una forma tan manifiesta que se vindicará por completo la fe en la justicia de Dios.

El pasaje completo comienza con conceptos del Antiguo Testamento (de los Proverbios y de los profetas) a los que da una aplicación cristiana. No hay fundamento alguno para la noción, expresada algunas veces respecto al texto, de que los que son salvos "entrarán al cielo raspando". Todos los que allí entren lo harán mediante la fe en Jesucristo y no por causa de su propio registro. Por tal razón recibirán "amplia entrada al reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo", "en alabanza, gloria y honor" (2 Pe. 1:11; 1 Pe. 1:7).

Segunda de Pedro

Los académicos liberales disputan tanto la fecha tradicional como el autor de la Epístola. Pero los eruditos conservadores apuntan hacia la falta de pruebas conclusivas, así como al cuidado que ejercieron los primeros concilios en excluir del canon las obras no auténticas. Nosotros la aceptamos como una obra del apóstol cuyo nombre lleva y como secuela general de Primera de Pedro.

Pedro responde a los escépticos que se burlan de la dilatada venida de Cristo. Asegura a los creyentes de la confiabilidad del testimonio ocular de los apóstoles y del origen divino de las Escrituras. Y les asegura además que los licenciosos y espurios (falsos) maestros ciertamente llegarán a un terrible pero apropiado final. Existe una clara correspondencia entre 2 Pedro 2 y la Epístola de Judas, tanto en sus palabras actuales como en su pensamiento. Teniendo esto en mente las consideraremos por separado.

2 Pedro 2:1-21. Los falsos-maestros que traen herejías seductivas finalmente encuentran su condenación (v. 3) y su rápida destrucción (vv. 1, 3). Tanto la palabra "condenación" (*krima*) como "destrucción" (*apōleia*), que se traducen al español como "perdición" en la Reina Valera y la NVI, son palabras familiares en el Nuevo Testamento para el fin de los impíos. Jesús usó la primera y Pablo usó la segunda. Cada una expresa un aspecto de la soberanía de Dios, el único que puede

llamar a la existencia aún a los muertos para rendir cuentas y quien exclusivamente puede destruir en su totalidad y para siempre. Ninguna de las dos palabras lleva algún significado inherente de tormento eterno consciente, aunque tal significado se le haya incorporado a "destrucción" desde los tiempos de Tertuliano y de Agustín.

Pedro da tres grandes ejemplos para ilustrar la certeza de su advertencia. Ya examinamos dos de ellos en detalle cuando consideramos el Antiguo Testamento—a saber, el Diluvio, que destruyó al mundo antiguo (v. 5), y la destrucción de Sodoma y Gomorra por fuego del cielo (v. 6). A través de la Biblia hemos encontrado estos dos elementos mencionados una vez tras otra, son prototipos comunes y favoritos del juicio de Dios contra el pecado. Cada caso envuelve una destrucción total con la exterminación de los pecadores y sus estilos de vida pecaminosos aniquilados para siempre. Cuando los hacedores de maldad obstinadamente rehusaron dejar su perversidad, aún cuando el juicio de Dios tocaba a sus puertas, Dios no tuvo otra alternativa: los pecados y los pecadores perecieron juntos. (Este es un pensamiento sobre cual vale la pena meditar cuando alguien sugiere que los pecadores en el infierno seguirán pecando para siempre, de manera que el pecado y los pecadores son eternos, sólo que no están a la vista.)

Pedro, exhibe en particular a Sodoma y Gomorra como ejemplos de la condenación final y del fin de los impíos. Dice que Dios condenó a las ciudades gemelas "reduciéndolas a cenizas, poniéndolas de ejemplo para los que habrían de vivir impíamente después" (v. 6). Otras traducciones no cambian este sentido. La Revised Standard Version dice que "volviéndolas . . . cenizas las condenó a la extinción"; la versión King James dice "convirtiéndolas . . . en cenizas las condenó con un derrocamiento".

El verbo que Pedro usa (*tephroō*) es una palabra poco común que solo se encuentra en este lugar del Nuevo Testamento. Moulton-Milligan citan fuentes extrabíblicas donde la palabra describe la erupción de un volcán, el Vesubio, y dicen que el verbo significa una de dos, "cubrir con cenizas" o "reducir

a cenizas".[17] El léxico de Thayer tiene "reducir a cenizas", y Arndt-Gingrich sugiere "cubrir o reducir a cenizas". El *Expositor´s Greek Testament* prefiere "cubrir con " en vez de "reducir a".[18] Esta es la misma imagen que encontramos en Isaías 66:24, en Malaquías 4:1-3, en Mateo 3:10, 12 y en otros lugares del Antiguo y Nuevo Testamentos. Describen una destrucción total por fuego de parte de Dios, escena que refuerzan los adjetivos "inextinguible" (que su destrucción no se puede detener) y "eterno" (que sus efectos jamás serán reversibles). Aquí el lenguaje de Pedro es tan claro y fuerte que los autores tradicionalistas simplemente no saben qué comentar, en lo absoluto.[19]

Pedro cita a los ángeles caídos como tercera ilustración de la habilidad de Dios de retener a los impíos para juicio. Aún a éstos envió Dios al "infierno" donde se les retiene en "prisiones de oscuridad" para juicio. Ciertos escritores apocalípticos entre los Testamentos tenían una fascinación especial con estos ángeles caídos. Y ya mencionamos varias referencias hechas a ellos en los libros que se atribuyen a Enoc. Parece que Pedro hace referencia a esta literatura más de una vez y Judas cita de Enoc por nombre (Judas 14, 15). Es probable que Pedro tenga en mente a estos ángeles cuando escribe de los "espíritus encarcelados" en su primera epístola (1 Pe. 3:19, 20, 22).[20]

---

[17] James Hope Moulton y George Milligan. *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, p. 632.
[18] Joseph Henry Thayer, tr*., A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 621; Arndt and Gingrich, *Greek-English Lexicon*, p. 821; R. H. Strachan, "The Second Epistle General of Peter*", The Expositor´s Greek Testament*, ed. Nicoll, Vol. 5, p. 135.
[19] Ni Harry Buis (*The Doctrine of Eternal Punishment*), ni Jon Graun (*Whatever Happened to Hell?*) tratan en lo más mínimo con este pasaje. Ni tampoco lo hace Donald G. Bloesch en su capítulo "Heaven and Hell" (*Essentials of Evangelical Theology*, Vol. 2). Aún R. C. H. Lenski, cuyas exposiciones con frecuencia sobresalen por su atención al más mínimo detalle, queda en curioso silencio en este punto (R. C. H. Lenski, *The Interpretation of the Epistles of St. Peter, St. John and St. Jude*).
[20] Esta es la conclusión de R. T. France después de seguir un examen detallado y crítico del pasaje en su obra "Exegesis in Practice: Two Samples", *New Testament Interpretation, Essays on Principles and Methods*, pp. 264-281.

Él literalmente dice aquí que ellos están guardados en *Tártaro*, palabra que la mayoría de las versiones en inglés sin explicación sustituyen por "infierno". Esta palabra aparece una sola vez en las Escrituras, se la tomó prestada de la literatura del Griego clásico. En la Odisea (11. 575) Homero hace del Tártaro el lugar donde se encadenaba a los titanes para castigo eterno. Tanto Homero como Platón llamaban Hades a este lugar, que en la Septuaginta es la forma usual de traducir la palabra hebrea *sheol.*[21] Sea lo que sea que uno quiera hacer de este pasaje y de los ángeles en Tártaro, esto no añade cosa alguna a nuestro entendimiento del castigo final de los pecadores humanos, puesto que (1) concierne a los ángeles, no a los hombres, (2) habla de detención antes del juicio en vez de un castigo que le sigue.[22]

Después de describir los crímenes de los falsos maestros, Pedro vuelve al castigo de ellos. Como bestias brutas "nacidas para presa y destrucción" estos hombres también "perecerán" (v. 12). Tanto "destrucción" como "perecerán" son traducciones de la misma palabra (*phthora*, véase Gá. 6:8). Pedro visualiza bestias brutas y hombre perversos arribando al mismo destino final, aún cuando los hombres tendrán que primero encarar el juicio, la sentencia y fuego consumidor de Dios.

Para ellos "está guardada la oscuridad de las tinieblas" (v. 17). Judas completa así la símil, comparando a los maestros espurios con "estrellas erráticas, a las cuales está reservada la

---

[21] A. R. Fausset, *The Englishman´s Critical and Expository Bible Cyclopaedia,* p. 281: William G. T. Shedd, *The Doctrine of Endless Punishment*, p. 42.

[22] Buis describe el lenguaje de este capítulo como "muy fuerte" pero casi no comenta sobre él (Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment*, p. 45). Braun ignora todo lo que hay en el capítulo excepto la palabra "Tártaro", la que considera como "extremadamente iluminante respecto al tema del juicio de Dios y del castigo que le sigue", y sobre la cual escribe más de una página (Braun, *Whatever Happened to Hell?* pp. 151-153).

El "continuando su castigo" de la New International Version y la Revised Standard Version representan mejor al griego que el "para ser castigado" de la versión de King James. Esta idea, que también la encontramos en Enoc, tiene que ver con los ángeles, y puede extenderse a los hombres únicamente sobre la base de mayor evidencia que la que este pasaje provee.

oscuridad de las tinieblas para siempre" (Judas 13). Esta figura, como la comparación de Sodoma y la muerte de bestias brutas, además sugiere y armoniza con la idea de una extinción total y final.

La suerte del apóstata es peor que la del que nunca conoció el camino de justicia (2 Pe. 2:20-22). Se nos recuerdan similares declaraciones comparativas en la epístola a los Hebreos (Heb. 2:2, 3; 10:27-31; 12:25). Los tradicionalistas y condicionalistas juntos afirman que habrá grados de castigo—el tradicionalista, debido a circunstancias externas o por sensibilidades internas para ellos; y el condicionalista, por la extensión de tiempo en el infierno previo a la muerte segunda. Otra interpretación del pasaje sostiene un punto de vista totalmente diferente: la dificultad o imposibilidad de rescatar a uno que haya rechazado la verdad revelada (compárese con Heb. 6:4-6; 12:16-17). Ciertamente esto no requiere ni siquiera apoya un tormento eterno consciente.

2 Pedro 3:6-9. Los burladores concluyen que "todas las cosas permanecen así como estaban" y se burlan de la promesa de Cristo de su advenimiento (v. 4). Pedro recuerda a sus lectores que la misma opinión la expresó la generación que pereció en el Diluvio y que otra vez el juicio de Dios se abalanzará contra el estilo cómodo y rutinario de la vida del hombre. Una vez antes, por el mandato de Dios, "el mundo de entonces pereció anegado en agua". Por la misma palabra "los cielos que son ahora, y la tierra, son reservados, . . . guardados para el fuego en el día del juicio y de la perdición de los hombres impíos".

La implicación aquí es que el fuego que derretirá los elementos también llevará a cabo la destrucción de los hombres impíos. "La 'cizaña' se 'quemará' en el terreno en que creció".[23] Ya sea que Pedro hable de la "destrucción" del viejo mundo o del futuro fin de los hombres impíos ("destrucción", v. 7; "perecerán", v. 9), él utiliza para ambos el mismo verbo (*apollymi*) o el mismo sustantivo (*apōleia*). Las dos palabras se

[23] Edward White, *Life in Christ* . . . , p. 352.

hallaban entre los términos más familiares que usaba Pablo para referirse al fin de los impíos.

Las alternativas que Pedro presenta de arrepentirse o perecer (v. 9) dan eco a las advertencias similares de Jesús mismo (Lc. 13:3). El discípulo recuerda las palabras del Maestro, y el Espíritu le guía a otras verdades que Jesús habló con claridad sobre la tierra (Jn. 14:26; 16:12-14).

Judas

Judas 4-7. Ya notamos la gran similaridad entre 2 Pedro 2 y Judas. Judas, motivado por la infiltración de algunos "hombres impíos, que cambian la gracia de nuestro Dios en libertinaje, negando al único Señor Dios, y a nuestro Señor Jesucristo", exhorta a sus lectores a contender en todo momento "ardientemente por la fe que ha sido una vez dada a los santos" (vv. 3, 4). Sin lugar a dudas Dios castigará a los tales y es capaz de preservar a todos los que permanecen en Su amor. El primer hecho quita la frustración; el segundo elimina la ansiedad.

Así como Pedro, Judas señala ejemplos del pasado del justo juicio de Dios. El Israel incrédulo fue "destruido" (*apollymi*) en el desierto (compárese con 1 Co. 10:5-11; Heb. 3:16-19). A los ángeles que pecaron se les reserva en tinieblas con "cadenas eternas", esperando el juicio. En particular, Sodoma y Gomorra "fueron puestas por ejemplo; sufriendo el castigo del fuego eterno".

Hay algunas cuestiones respecto a la naturaleza del "ejemplo" de Sodoma. Lenski dice que dichas ciudades son una "indicación o señal (no un ejemplo, como está en nuestras versiones), que apuntan como dedo índice al "fuego eterno".[24] La New International Version puede leerse de esta manera, dado que inserta un "de aquellos que" en medio del "sirven de ejemplo" y el "sufrirán . . . el castigo de fuego eterno" de Pedro. Bietenhard llama la atención a una idea contemporánea judía de que los habitantes de Sodoma y Gomorra aún en aquel momento

[24] Lenski, *Interpretation*, p. 625.

continuaban sufriendo un castigo abrazador.[25] Uno puede leer esto en la fraseología utilizada en la Revised Standard Version de "sirvieron de ejemplo sufriendo un castigo de fuego eterno".

Ninguna de las dos perspectivas se ajusta bien a la evidencia. La palabra de Judas que se traduce como "ejemplo", sencillamente no significa "indicación o señal", como sugiere Lenski , sino "ejemplo" (como están de acuerdo las versiones en inglés). Moulton-Milligan encuentra numerosas referencias en el griego no bíblico donde la palabra se usa para "muestras de maíz y de otros productos".[26] Aunque en el Nuevo Testamento la palabra en cuestión aparece sólo aquí, varias otras formas de ella se usan en otros lugares. Con todo, *deigmatizō* (Col. 2:15), *paradeigmatizō* (Mt. 1:19; Heb. 9:9) y *hypodeigma* (Jn. 13:15); Heb. 4:11; 8:5; 9:23; Stg. 5:10; 2 Pe. 2:6) todas hablan de "ejemplos" ya sean buenos o malos. Tampoco Judas dice que los Sodomitas son un ejemplo general y ambiguo de los que sufrirán el castigo del fuego eterno, sino que ellos mismos ejemplifican ese castigo.

No hay indicio bíblico de que los habitantes de Sodoma y Gomorra estén soportando al presente un tormento consciente; de hecho, varios pasajes indican su extinción permanente.[27] Uno de los textos judíos citados para defender ese punto de vista enseña en realidad lo opuesto, y otro refleja a una fuente bastante apartada de la corriente principal del judaísmo.[28]

---

[25] H. Bietenhard, "Fire*", The New International Dictionary of the New Testament Theology* 1:657.

[26] Moulton-Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, p. 137.

[27] Las referencias del Antiguo Testamento a la destrucción de Sodoma incluyen a Dt. 29:23; Is. 13:19-22; 34:10; Jr. 49:18; 50:40; Lm. 4:6; Sof. 2:9.

[28] J. B. Mayor (The Expositor's Greek Testament, ed. Nicoll, Vol. 5, p. 261) cita de Sabiduría 10:7 y de un pasaje de Filón. El texto de Sabiduría dice de Sodoma "Y aún hasta ahora permanece un testigo de su perversidad: una tierra árida y siempre humeante, arbustos cuyos frutos no maduran . . . " Esto presenta una imagen de Sodoma como una ruina desolada (lo que Abraham vio en la mañana siguiente) no como lo presenta Mayor, como Sodomitas en ardiente tormento. La opinión de Filón está mejor documentada, pero él no representa a la mayoría de la opinión dentro del judaísmo, sea en la Palestina o entre la Diáspora.

La leyenda de frutas creciendo en el lugar donde estaba Sodoma que al tocarlas se desmoronaban era algo común aún en el siglo quinto dado que

Al final, Judas dice exactamente lo que parece decir, la Versión King James, después de todo, es la que lo traduce con mayor fidelidad. Los pecadores de Sodoma fueron puestos "por ejemplo; sufriendo el castigo del fuego eterno". Este pasaje define al "fuego eterno". Es un fuego de Dios que destruye a los pecadores totalmente y para siempre. Los sodomitas ilustran esto, y sería mejor que los impíos tomasen nota de la advertencia. Pedro dice la misma cosa en lenguaje inequívoco en su afirmación de que Dios condenó a estas ciudades "tornándolas en ceniza, y poniéndolas de ejemplo a los que habían de vivir impíamente" (2 Pe. 2:6). Más adelante Judas volverá otra vez nuestros pensamientos al fuego de Sodoma.

Judas 13. Estos maestros impíos son "estrellas erráticas, a las cuales está reservada la oscuridad de las tinieblas para siempre". Véanse las observaciones sobre 2 Pedro 2:17.

Judas 23. Judas dice que Dios es capaz de prevenir la caída de su propio pueblo, y alienta a sus lectores para que ellos mismos se edifiquen, para que oren en el Espíritu y permanezcan en el amor de Dios (vv. 20, 21, 24). También han de cuidar uno del otro: ser tiernos con algunos; y salvando a otros "arrebatándolos del fuego; aborreciendo incluso la ropa contaminada por su carne".

La imagen de ser arrebatados del fuego viene de Amós 4:11. El profeta recuerda al remanente: "y fuisteis como tizón arrebatado del fuego" cuando Dios trastornó a unos como lo hizo en Sodoma y Gomorra. Cuando vino sobre algunos la destrucción total y la extinción, Amós le dice a los que sobreviven, ustedes fueron arrebatados del fuego en un abrir y cerrar de ojos—¡como tizón que empieza a arder! El mismo lenguaje reaparece en Zacarías 3:2. Allí Dios dice a Satán: "¡Que el SEÑOR, quien ha elegido a Jerusalén como su ciudad, te reprenda! ¡Que el SEÑOR te reprenda! ¿Acaso no es este hombre como un tizón rescatado del fuego? – PDT" En este lugar el

---

Agustín se refiere a esto en el libro 21 de su obra T*he City of God* (véase el Apéndice A).

"fuego" era la cautividad babilónica, en la cual muchos de los que entraron jamás volvieron. Josué fue preservado, y Satanás procuraba su destrucción.

La declaración de Judas respecto a "aborreciendo aun la ropa contaminada por la carne" muy bien puede estar reflejando el mismo pasaje de Zacarías. El próximo verso nos habla de cómo Josué se presentó vestido de vestimentas viles delante del ángel. Vestimentas que quitan y reemplazan por vestiduras de gala y un turbante limpio. El ángel dice a Josué: "Mira que he hecho pasar de ti tu pecado, y te vestiré con ropas de gala" (Zac. 3:3-5). Existe una conexión obvia entre este incidente simbólico y la enseñanza del Nuevo Testamento respecto a ser "vestido" de Cristo y ataviado en perfecta justicia para comparecer delante de Dios (Gá. 3:27; Ef. 4:22-24; Flp. 3:9; Ap. 3:18).

Para Judas, los arrebatados "del fuego" reciben "vida eterna" (v. 21). Por cierto, "vida" significa mucho *más* que mera existencia, pero también incluye lo primero; ¿por qué entonces, lo que se les niega no ha de excluir todo lo que encierra la "vida", incluyendo la existencia? La imagen que presenta Judas de estos dos destinos en contraste no incluye sobrevivencia alguna para los arrojados al fuego. Ya había dicho que el "fuego eterno" (lo opuesto a "vida eterna") es el castigo que cayó sobre Sodoma y Gomorra. Es destrucción eterna, la más negra oscuridad para siempre. En esto está de acuerdo con Pedro, Hebreos , Santiago, Hechos, Pablo, Jesús y todo el Antiguo Testamento.

Primera de Juan

Como ya vimos, Juan en su Evangelio dice muy poco respecto al castigo final, y lo mismo se aplica a sus epístolas. De las tres cartas, sólo la primera trata con el tema, y sólo en una ocasión.

1 Juan 5:16, 17. Juan escribe que "Hay pecado de muerte . . . mas hay pecado no de muerte" (vv. 16-17). Cualquiera sea la distinción, los resultados se dejan ver con claridad, a saber, la "muerte" y la "no muerte". Uno está o no está muerto. Por

encima y contra la muerte se levanta la vida. En nuestra experiencia presente no existe contraste más agudo que entre la vida y la muerte. Dios no puede usar una palabra más clara y expresiva que "muerte". Ni hay palabra que pueda ser tan fácilmente entendida por la gente común en todo tiempo y lugar. Pablo habló de la "muerte" como del fin del pecado, y coloreó la palabra con términos como "corrupción" y "destrucción".

Aún los usos figurativos dependen de un sentido actual y literal de las palabras. Siempre que alguien usa la palabra "muerte" como símbolo, es porque desea comunicar los sentimientos que provocan nuestro entendimiento literal del término. No hay lugar en la Escritura donde se usen estas palabras en un sentido simbólico cuando se aplican al fin de los impíos. Pocas son las cosas que a través de toda la biblia se expresan con mayor claridad que la que sostiene que los impíos "morirán", "perecerán", "serán destruidos", desaparecerán, no serán más y se los olvidará para siempre.

El hecho de que tratamos con el lenguaje de la ley y justicia divinas sólo refuerza el caso para darle a las palabras su más esencial y ordinario significado. Constable enfatiza este punto con amplitud:

> El principio de interpretación aceptado entre los hombres es este: "que todo lenguaje *relativo a la ley y la jurisprudencia*, todo lenguaje descriptivo de las sanciones del gobierno, todo lenguaje que presenta las sentencias sobre el crimen y la desobediencia, *es aceptable en su sentido primario y en ningún otro*. . . . De modo que, cuando se anuncia la muerte como sentencia por un crimen, no se admite controversia alguna respecto a su significado. Ningún abogado, a favor o en contra del criminal, buscaría sentidos dramáticos o poéticos secundarios. . . . Un sentido secundario puede ser más útil y apropiado *en cualquier otro lugar, pero no aquí*. La poesía y el drama, la literatura y la pasión, la imaginación y el sentimiento pueden utilizar estos términos en forma diferente; pero su uso no ha de afectar en el menor grado *la interpretación de la ley.* Aquí adoptamos nuestra posición. Aquí nos encontramos en terreno seguro y firme. Los términos que hemos estado discutiendo son términos de la *Ley Divina*: la jurisprudencia

> que hemos estado discutiendo es la *jurisprudencia de Dios*. El Gran Gobernante coloca delante de sus súbditos las penalidades que adjudica al pecado. Les habla en el único lenguaje que pueden entender—su propio lenguaje. Cuando se dirige a ellos no les impone nuevas reglas de interpretación. Acepta, adopta y utiliza el lenguaje de aquellos a quienes Dios habla. Entonces, sólo podemos interpretar la penalidad divina sobre el pecado en el sentido que el hombre haya puesto sobre dichas penalidades, esto es, en su sentido primario".[29]

El Libro de Apocalipsis

Por su propia naturaleza, hablar respecto al castigo final envuelve realidades que nuestro conocimiento presente no puede alcanzar basado en la experiencia. El fin del mundo, la aparición visible de Cristo Jesús, el juicio ante Dios Todopoderoso, cielos nuevos y tierra nueva por una parte y el lago de fuego por la otra—todos ellos trascienden cualquier categoría que nuestra mente finita pueda comprender. ¿Cómo podemos imaginar lo que significa que este orden creado, de espacio y tiempo, llegará por fin a su conclusión? En ese momento arribarán en forma simultánea el *terminus* y el *telos*. Se correrá el telón, y toda la humanidad entrará en el silencioso escenario de una vasta eternidad sin estrellas, para llevar allí a cabo el ritual que desenmascarará todo carácter y esclarecerá todo misterio. Pero ese tiempo todavía no llega—aunque el Espíritu testifica que está a las puertas. Y después de haber dicho todo cuanto se haya de decir, aún no sabemos como será; a pesar de que se abrió la puerta por un instante en el Gólgota, y la visión extraterrestre de la Era Venidera se asomó por un minuto tras la puerta de piedra de la tumba de la Pascua.

Poco debe maravillarnos que cuando la Escritura habla de los Eventos Finales lo haga en símbolos, y dirija su mensaje hacia nuestras emociones, tanto y posiblemente más que hacia nuestra mente. Joachim Jeremías afirma sin rodeos que "Cuando

[29] Constable*, Future Punishment*, p. 54.

Jesús habla de la consumación siempre usa símbolos"[30]. Ridderbos dice lo mismo respecto a la enseñanza de Pablo sobre los eventos del fin. Escribe así:

> Aquí, el anuncio de Pablo tiene el carácter de advertencias proféticas, parpadeantes, que por un instante iluminan la terrible seriedad del gran futuro, no de una doctrina que presenta en orden preciso y pieza por pieza las partes que componen el cuadro del futuro y las combina unas con otras para formar una unidad integral. Esto se aplica en forma particular al juicio punitivo sobre los incrédulos y los impíos. Pablo declara la certidumbre de este juicio de manera inconfundible, con palabras que en muchos aspectos se derivan de la predicación de juicio del Antiguo Testamento. Habla de ello como de ruina, muerte, pago con destrucción eterna . . . ; ira, indignación, tribulación, angustia . . . Pero en ningún lugar se "trata" con el cómo, el dónde o la duración como si fueran un "tema" separado en las epístolas de Pablo que se han preservado para nosotros.[31]

Lo que es una certeza con Jesús y Pablo, resulta mucho más obvio en el último libro de la Biblia. Robert H. Mounce insiste que "la cuestión esencial" cuando se comienza un estudio del Apocalipsis es la clase de literatura con la que estamos tratando, de manera que cierta "sensibilidad informada respecto a las formas de pensamiento y vocabulario apocalíptico son el *sine qua non* de una exégesis satisfactoria". Según afirma Mounce, muchos escritores contemporáneos carecen de esa visión, y como resultado han caído en "un literalismo indefendible o en un subjetivismo sumamente imaginativo".[32]

---

[30] Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, p. 221.

[31] Herman N. Ridderbos, *Paul, An Outline of His Theology*, p. 554. C. F. D. Moule menciona la discusión de Pablo de las "inconcebibles dimensiones de las verdades cristianas" en conexión a los eventos finales (D. F. D. Moule, *Journal of Theological Studies*, New Series 15, núm. 1, p. 4, citado por C. Leslie Mitton, 'Life After Death, The After-Life in the New Testamento', Expository Times, Agosto, p. 334).

[32] Robert H. Mounce, *The Book of Revelation*, The New International Commentary on the New Testament, p. 12. John Wenham nos recuerda: "El

Decir, que el Apocalipsis usa un lenguaje de señales para contar su historia no le quita seriedad a lo que expresa. De acuerdo con Harry Buis, los liberales y los literalistas por igual han malinterpretado aquí el enfoque evangélico. Buis escribe que "El liberal debe reconocer que no entiende nuestra posición cuando piensa que tomamos estos símbolos literalmente". Por otro lado, según Buis, "al ultra literalista conservador hay que hacerle entender que de ninguna manera hemos abandonado la creencia en un castigo eterno cuando defendemos dichas interpretaciones simbólicas".[33]

Sin embargo, como Mounce ya nos lo recordó, la evasión del literalismo no nos da licencia de inventar nuestros propios significados para las visiones gráficas de Juan. Juan mismo no inventó sus símbolos, ni tampoco son originarios del libro de Apocalipsis. Pertenecen a lo que casi era un lenguaje particular, extraído de una antigua tradición que ya se había desarrollado por 200 años, teniendo orígenes bíblicos aún más antiguos. Beasley-Murray compara estas imágenes "apocalípticas" a los estereotipos de las caricaturas políticas modernas. Dice que, el uso extenso de ciertas figuras las ha hecho familiares alrededor del mundo, destacando al Tío Sam y a John Bull, al Oso Ruso, al León Británico, al Águila Americana y al Dragón Chino. Explica que, de igual forma, "Los apocalípticos judíos tenían una verdadera galería de arte de imágenes bien conocidas que podían usar en sus representaciones del futuro".[34]

Hace un siglo la mayoría de los académicos críticos trataron de decodificar el Apocalipsis basándose en las mitologías paganas, buscando paralelos en la literatura de Roma y Grecia, de Persia y de Babilonia y Egipto. Hace setenta y cinco

---

hombre del siglo veinte no viene, ni puede venir a la Biblia con una mente vacía. La misma palabra de 'infierno' viene a nosotros cargada de las asociaciones literarias y artísticas de muchos siglos. Es claro que la filosofía platónica ha tenido gran influencia sobre el pensamiento cristiano y la mitología griega sobre el arte cristiano". (John W. Wenham, *The Goodness of God*, pp. 27-28).

[33] Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment*, p. 131.

[34] G. R. Beasley-Murray, "The Contribution of the Book of Revelation to the Christian Belief in Immortality", *Scottish Journal of Theology* 27, núm. 1 (Febrero 1974): 78.

años trataban de descifrar los misterios de la literatura intertestamentaria judaica, literatura tan similar al Apocalipsis que para describirla inventaron el término "apocalíptica". Luego de haberse disipado el entusiasmo inicial de descubrimiento, están dándole una mirada más de cerca a esa literatura y notando las diferencias tanto como el parecido entre esta literatura y el Apocalipsis entregado a Juan.

Mounce enumera algunas de esas diferencias. El autor de Apocalipsis da su propio nombre—"Juan"; habla como uno que es profeta; ve la historia como teniendo dos cosas, propósito y centro, y a Dios con firmeza a cargo de todo. La literatura apocalíptica no tenía el nombre verdadero del autor, era escrita con frecuencia bajo el nombre de alguna otra persona que tenía mayor autoridad (bajo un seudónimo), y no percibía ningún significado de la historia ni punto culminante determinado basado en eventos pasados.[35]

Sin embargo, para los cristianos evangélicos la mayor diferencia entre el Apocalipsis y la literatura apocalíptica intertestamental es más que su formato, estilo y aún que su punto de vista respecto al mundo. Es un asunto de su origen. Porque el Apocalipsis escrito por Juan vino del Espíritu del Señor viviente, el mismo Espíritu de profecía que inspiró a los escritores del Antiguo Testamento. Y esos escritos del Antiguo Testamento, más que ninguna otra literatura de cualquier categoría, son todavía nuestra mejor guía para entender algunos de los extraños caracteres y eventos, con frecuencia desconcertantes, que este libro final de las Escrituras coloca delante de nuestros ojos parpadeantes. Los académicos evangélicos en particular han comenzado a enfatizar sobre el lugar predominante que ocupa el Antiguo Testamento en los símbolos del Apocalipsis.

Beasley-Murray señala que la presentación que hace Juan del juicio divino "emplea imágenes tradicionales, en especial aquellas conectadas con la tipología del segundo éxodo—de aquí que Juan elabora sobre las plagas de Egipto que caen sobre el reino del nuevo Faraón". También aquí se registra

[35] Mounce, *The Book of Revelation*, pp. 23-24.

el antiguo destino de Sodoma. Beasley-Murray dice que algunas veces las figuras son literalmente inconsistentes, pero que aún así "su uso de los precedentes de las Escrituras sobre juicio es comprensible".[36] Sin embargo, esto es verdad sólo en la luz del Antiguo Testamento.

"El Apocalipsis tiene sus raíces en el Antiguo Testamento", dice *Eerdman's Handbook to the Bible*. "Es allí donde encontramos pistas a los significados de los diversos símbolos—comparando escritura con escritura".[37] William Hendriksen enfatiza el mismo punto. Comienza diciendo, "Debe entenderse que el libro de Apocalipsis está arraizado y en completa armonía con el resto de la Sagradas Escrituras y debe explicarse sobre la base de lo que la biblia enseña con claridad en todas partes".[38] Ferrell Jenkins cree que la mayor razón por la que tantos cristianos tienen dificultad entendiendo el Apocalipsis es porque "les falta familiaridad con el uso del Antiguo Testamento que satura al libro". Sin embargo señala que no es suficiente declarar el hecho. Una mera percepción del fenómeno no resuelve el problema. Dicha "percepción no viene sin un estudio cuidadoso y una comparación de los paralelos del trasfondo del Antiguo Testamento".[39]

Mientras nos movemos a través del libro de Apocalipsis recordaremos primero que nos habla en símbolos. No se nos dan para satisfacer nuestra curiosidad o para escribir la historia por adelantado. Cautivan nuestra atención, agitan nuestra sangre y despiertan nuestro fervor. Nos desafían, nos advierten e inspiran. Recordamos también que, aun cuando muchos de los mismos símbolos aparecieron en literatura apocalíptica no inspirada de los dos siglos previos, su significado principal se aprenderá de la literatura profética del Antiguo Testamento. Existe una unidad de la revelación divina que trasciende las repeticiones como loros de los escritores ficcionales

---

[36] Beasley-Murray, "Contribution of Revelation", p. 92.
[37] David Alexander y Pat Alexander, eds., *Eerdman's Handbook to the Bible*, pp. 645-646.
[38] William Hendriksen, *More Than Conquerors: An Interpretation of the Book of Revelation*, p. 63.
[39] Ferrell Jenkins, *The Old Testament in the Book of Revelation*, pp. 14-15.

imaginativos, no importando cuan píos y bien intencionados hayan sido.

Tendremos también en mente la regla aceptada y universal de interpretación; que debemos interpretar los pasajes oscuros a la luz de pasajes que son claros y no en forma opuesta. Aún así no daremos con todas las respuestas. Es probable que tampoco ocupemos los titulares ni atraigamos muchos seguidores. Pero siguiendo este curso podemos estar bien confiados en que nunca nos apartaremos lejos del camino. Si uno no puede encontrar entendimiento escudriñando las Escrituras, orando por sabiduría y manteniendo nuestros ojos en Jesús, es porque, de seguro, no se debe tener entendimiento.

Apocalipsis 2:16, 22, 23. En Pérgamo algunos siguieron los errores de Balaán y otros sostenían la doctrina de los "nicolaítas". Jesús les amonesta que a menos que se arrepientan vendrá y peleará "contra ellos con la espada de mi boca". También en Tiatira la falsa profetiza "Jezabel" llevó muchos a la idolatría y a la inmoralidad sexual. No viendo arrepentimiento, Jesús le advierte que está a punto de arrojarla "en cama, y a los que adulteran con ella, en muy grande tribulación, si no se arrepienten de sus obras". Y herirá a "sus hijos con muerte". Todas estas declaraciones pueden referirse a un juicio temporal, quizá un poco prolongado, o a una enfermedad terminal. En lo que corresponde a una descripción del castigo final, presentan una imagen de sufrimiento que concluye en la muerte.[40]

Apocalipsis 11:18. Cuando suena la séptima trompeta, Juan escucha grandes voces en el cielo que anuncian buenas noticias: ¡Dios ha triunfado gloriosamente sobre Sus enemigos! ¡El reino pertenece al Señor! En dicha ocasión los 24 ancianos responden diciendo:

[40] Mounce da a esto una explicación, nota que "la expresión 'herir con muerte' es un hebraísmo que significa 'matar en su totalidad . . . o (preferible) 'matar con pestilencia'". A la misma vez, también cree que los que sufrieron ese juicio lo consideraron como la segunda o final venida de Jesús (Mounce, *The Book of Revelation*, pp. 99, 105).

> " . . . tu ira ha venido, y el tiempo para que los muertos sean juzgados . . . y para que destruyas los que destruyen la tierra".

Para la palabra "destruir" Juan en dos ocasiones escribe un verbo griego intensivo (*diaphtheirō*) el cual usa en otro lugar una vez más. En ese otro pasaje, se lanza al mar un gran monte ardiendo y las aguas se convierten en sangre, matando las criaturas vivientes y "destruyendo" una tercera parte de las naves (Ap. 8:8, 9). Lucas usa la palabra una vez para describir la obra de la polilla que corrompe (Lc. 12:33). Pablo usa el mismo verbo cuando dice que "nuestro hombre exterior se va desgastando" (2 Co. 4:16) y cuando describe a "hombres de mente corrompida" (1 Tim. 6:5). Y respecto a la justicia especial de Dios que tiene que ver con la destrucción de "los que destruyen la tierra", compare los comentarios respecto a 1 Co. 3:17, donde Pablo usa un verbo similar (*phtheirō*) en un contexto parecido.

Cierto que la "destrucción" *incluye* tormento, pero este pasaje pone su énfasis en la destrucción y no en la tortura que lo acompaña. Es probable que el Nuevo Testamento describa en gran detalle el dolor del castigo final en Romanos 2:8, 9, siguiéndole muy de cerca 2 Tesalonicenses 1:7-10. Ambos pasajes también terminan con destrucción como también lo hace el "doloroso" pasaje de Hebreos 10:26-31. Dios es justo y severo, pero no se deleita en siquiera la muerte del impío y, por cierto, no es un torturador sádico. He aquí una diferencia mayor entre la imagen de la Biblia respecto al castigo final y la que se encuentra en casi todos los demás lugares—ya sea de hombres venerados por la iglesia o de sanguinarios paganos.

Apocalipsis 14:9-11. Siguiendo las apariciones de las bestias del mar y de la tierra, Juan recibe un pequeño descanso de los horrores. Contempla al monte Sion en contraste. Allí está parado el Cordero, acompañado de 144,000 de Su pueblo, las primicias de los redimidos de la tierra en la cosecha espiritual de Dios (Ap. 14:1-5). Juan ve tres ángeles que anuncian el juicio de Dios en un lenguaje progresivamente más fuerte. El tercer ángel clama con gran voz:

> Si alguno adora a la bestia y a su imagen, y recibe la marca en su frente, o en su mano, él también beberá del vino de la ira de Dios, el cual es vaciado puro en el cáliz de su ira; y será atormentado con fuego y azufre delante de los santos ángeles, y delante del Cordero. Y el humo del tormento de ellos sube para siempre jamás; y los que adoran a la bestia y a su imagen no tienen reposo ni de día ni de noche, ni cualquiera que reciba la marca de su nombre.

El anuncio del ángel incluye cuatro elementos que envuelven castigo. Esto son: (1) beber el vino de la ira de Dios vaciado puro en el cáliz de Su ira; (2) ser atormentado con fuego y azufre delante de los ángeles y del Cordero; (3) el humo de su tormento subiendo para siempre jamás; y (4) no teniendo reposo ni de día ni de noche. Volvamos a la escritura anterior mientras averiguamos qué significan estas imágenes.

Vino de la Ira de Dios: El cáliz de la ira de Dios es un símbolo bien establecido del Antiguo Testamento respecto al juicio divino en los libros poéticos (Job. 21:20; Sal. 60:3; 75:8) como también en la profecía (Is. 51:17, 22; Jr. 25:15-38; Abd. 16). La figura señala hacia Dios, que mezcla la bebida (Sal. 75:8; Jr. 25:15-38), y también al pavoroso efecto que tiene la poción sobre los que la beben (Sal. 60:3; Is. 51:17, 22). Dado que es Dios el que confecciona esta bebida, Él puede ajustar su potencia de acuerdo a su gusto, diluirla (como se hace con agua) o fortaleciéndola (como cuando se usan especias o quizás veneno). Que le den a uno la copa significa ser apartado para el castigo que viene del Todopoderoso y conlleva agonía, terror y temor.

Dado que la potencia del cáliz refleja el grado de la ira de Dios, la intensidad del castigo puede también variar. Para el pueblo de Dios puede ser un golpe que los deje tambaleándose pero del cual se recuperan (Sal. 60:3; Is. 51:22). Para Sus enemigos termina con frecuencia en una extinción total e irreversible. Los profetas usan lenguaje semejante a éste: "beberán, y engullirán, y serán como si no hubieran sido" (Abd. 16). "Así dice Jehová de los ejércitos, Dios de Israel: Bebed, y

embriagaos, y vomitad, y caed, y no os levantéis delante de la espada que yo envío entre vosotros" (Jr. 25:27). Al final sus cuerpos quedan esparcidos por todos los lugares. " . . . no se endecharán, ni se recogerán, ni serán enterrados; serán como estiércol sobre la faz de la tierra" (v. 33). Son puestos "en soledad, en escarnio, y en silbo, y en maldición" (v. 18).

Así fue la copa que Jesús aceptó de la mano de Dios en el Getsemaní, y para beberla pura rehusó beber el estupefaciente vino que sus asesinos le ofrecieron (Mt. 26:39, 42, 44; 27:34). El sufrió el tormento del cuerpo y del alma. Aún más, vació la copa de la ira de Dios pasivamente, soportando al mismo tiempo el vaciamiento de Su propia vida hasta la muerte total. Porque Jesús no pretendió haber muerto ni estar parcialmente muerto, Su resurrección fue el triunfo máximo sobre Satanás y marcó la aniquilación próxima a venir de la misma muerte. Tal cosa no pudo suceder a menos que Jesús experimentara al máximo todo lo que envuelve la muerte. Como Jesús aceptó esa copa, Su pueblo no tiene que beber de ella. La copa que dejó para nosotros es un constante recuerdo de que Él ha tomado nuestro lugar (Mt. 26:27-29).

Juan ve en Apocalipsis 16:19; 18:6; y 19:15 la misma imagen del cáliz de la ira de Dios. En el 18 también incluye "tormento y llanto", pero estos culminan en "muerte, llanto y hambre" y en ser consumidos por el fuego (Ap. 18:7-9). Mientras Jesús "pisa el lagar del vino del furor y de la ira del Dios Todopoderoso" un ángel llama a las aves que vuelan por en medio del cielo a juntarse para la sangrienta cena del gran Dios (Ap. 19:15-18). El hecho de que culmine en completa destrucción y muerte no disminuye el terror y dolor del castigo divino. Dos de las otras tres figuras que aparecen en Apocalipsis 14:9-11 sugieren el mismo final para los que beben del cáliz puro de la ira de Dios en este pasaje, y es posible que también así suceda con la tercera figura.

Fuego y Azufre. En la New International Version, "azufre ardiente" reemplaza los términos familiares de "fuego y azufre" de las antiguas traducciones inglesas. Parece que la nueva frase es más fácil de entender, aunque es probable que no suene tan

bien en la "predicación". En la Biblia el símbolo deriva su significado de la aniquilación de Sodoma y Gomorra, y el Antiguo Testamento lo usa con frecuencia para significar una desolación completa y total.

En Sodoma (véase la discusión de Génesis 19) Dios "hizo llover sobre Sodoma y sobre Gomorra azufre y fuego…desde los cielos", y la devastación fue tan completa que en la mañana siguiente nada quedó sino que " humo subía de la tierra como el humo de un horno" (Gn. 19:23, 28). Una de las maldiciones del pacto de Dios con Israel era "Toda su tierra es azufre, sal y calcinación, sin sembrar, nada germina y el pasto no crece en ella, como en la destrucción de Sodoma y Gomorra, de Adma y de Zeboim que el Señor destruyó en su ira y en su furor" (Dt. 29:23 – LBLA). En este pasaje se remueve al pueblo de la tierra y no se lo extermina en realidad. Aún así permanece la idea que comunica la imagen. Desde el punto de vista de la *tierra* ellos llegan a ser como Sodoma; ¡en donde arde el azufre no hay gente!

Bildad concibe la misma suerte para el hombre impío sobre la tierra. "Piedra de azufre será esparcida sobre su morada. Abajo se secarán sus raíces, y arriba serán cortadas sus ramas. Su memoria perecerá de la tierra" (Job 18:15-17; compare con Sal. 11:6). Isaías dice que para el rey de Asiria Dios preparó el fuego de Tofet. "El soplo de Jehová, como torrente de azufre, lo enciende" (Isa. 30:33) Este "torrente de azufre" es un "fuego consumidor" a medida que Dios zarandea "las naciones con criba de destrucción" (Is. 30:27-30). Aunque esta imagen termina en consumación por medio de fuego, incluye los golpes de la vara de Dios que primero derriban y destrozan (vv. 31, 32).

El polvo de Edom y la tierra se tornarán en "brea ardiente" (Is. 34:9) cuando Dios extienda "sobre ella cordel de destrucción y plomada de asolamiento" (v. 11). En Ezequiel se predice la misma imagen vista en la destrucción de Sodoma para Gog y sus huestes (Ez. 38:22). Esto es literariamente inconsistente con la imagen que le sigue, donde las aves de rapiña devoran los cuerpos e Israel colecta los despojos, pero ambas imágenes están en completa armonía dado que anuncian un mensaje de total extinción. Apocalipsis 19:20, 21 contiene

ambas imágenes y distingue entre ellas, pero no da indicio de haber cambiado este significado básico de ninguna de las dos. (La imagen aparece también en Apocalipsis 20:10 y 21:8, el cual discutiremos más adelante.) Existe poca duda de que, fuera del libro de Apocalipsis, el azufre ardiente signifique otra cosa que extinción, destrucción, erradicación, exterminación y aniquilación. En algunas ocasiones es explícito; en otras implícito. Pero siempre está allí.

Las víctimas de Apocalipsis 14:9-11 sufren en la presencia de los ángeles y del Cordero. Mounce se refiere a algunos pasajes intertestamentarios en los que los justos velan sobre el tormento de los impíos con algún deleite, pero señala que en el Apocalipsis "no se sugiere que el sufrimiento de los condenados se lleve a cabo en la presencia de los mártires creyentes que ahora se regocijan al ver a sus opresores quemarse en el infierno".[41] Con frecuencia el Antiguo Testamento habla de los justos contemplando la evidencia de la destrucción de los impíos, pero tampoco los presenta deleitándose en el dolor de ellos. (Véanse los comentarios sobre Isaías 66:24). Sin embargo, Dios contempla el proceso completo y aquí también los ángeles. El tormento actual se mide de acuerdo a la mezcla en el cáliz de Dios. Luego, según lo presenta la próxima imagen, queda para siempre recordado en el humo que permanece.

Humo que Sube. Hasta aquí hemos visto que las figuras se entrelazan con frecuencia y que cierto número de pasajes del Antiguo Testamento que mencionan una imagen también incluyen la otra. Así como Sodoma nos presenta la figura de azufre ardiente, también contribuye con la imagen del humo que sube. Cuando Abraham fue la mañana siguiente a ver la escena, todo lo que vio fue que "el humo subía de la tierra como el humo de un horno" (Gn. 19:28). Nada más quedó. Todo estaba en silencio. El manto de humo hablaba con más elocuencia que la historia de la destrucción de una ciudad aniquilada y de una población que jamás se volvería a ver sobre la tierra.

[41] Ibídem, p. 276.

Isaías usa la misma imagen para describir la destrucción de Edom (Is. 34:10). Ya examinamos el verso 9, que dice que el polvo de Edom se convertiría en "azufre . . . y su tierra en brea ardiente". Ahora bien, el verso 10 añade que el fuego "no se apagará de noche ni de día" y que "perpetuamente subirá su humo". Aquí el fuego es inextinguible precisamente porque no se apagará hasta haber destruido en su totalidad (v. 11). Consume de noche y de día. No hay alivio de su ardor—hasta que haya concluido su obra. Luego la quemazón cesará, pero el humo permanecerá. Al decir que el humo "perpetuamente subirá" es evidente que el profeta significa lo que procede a describir en el resto del capítulo. En tanto dure el tiempo, nada quedará en el lugar sino el humo de lo que fue el orgulloso pueblo de Edom. Otra vez, la imagen de destrucción por fuego se entrelaza con la destrucción de la espada (vv. 1-7). El impío muere atormentado; el humo recuerda, a los que observan, que el Dios Soberano tiene la última palabra. El hecho de que el humo permanezca en el aire a perpetuidad significa que el mensaje del juicio nunca expira.

Los escritores condicionalistas pueden señalar que la misma palabra que se traduce aquí como "tormento" se aplica en otros lugares (en su forma verbal) a un barco inanimado azotado por el viento (Mat. 14:24). Los tradicionalistas pueden responder que también describe el sufrimiento consciente en llamas del hombre rico en la historia de Jesús de los seis hermanos (Lc. 16:23, 28), o al inescrutable dolor del piquete de la ponzoña de un escorpión (Ap. 9:5). Estamos completamente de acuerdo con Mounce que lo que el ángel "ha proclamado tan vívidamente no se debe debilitar por el eufemismo de una redefinición".[42] Uno puede retraerse de hacer tal cosa permitiéndole a la Escritura que se interprete a sí misma, que es lo que aquí todos procuramos.

Quizá la última visión de Juan, de la caída de Babilonia, se enfoca mejor sobre el punto verdadero que aquí está en cuestión

[42] Ibídem, p. 277. Mounce no menciona el trasfondo del Antiguo Testamento para el humo que sube perpetuamente, ni tampoco lo hace Jenkins en su *Book of Revelation*.

(Ap. 18). Una voz del cielo implora a Dios que equilibre la gloria y lujo de la ciudad perversa con una medida igual de "tortura" y miseria (v. 7). Esta es la misma palabra que ya vimos, que con claridad invoca un sufrimiento consciente. Pero cuando Dios contesta esta oración con plagas de muerte, lamento y hambre, destruye luego la ciudad con fuego consumidor (v. 8). Los mercaderes y los reyes lamentan el "tormento" que ven, pero todo lo que contemplan es el humo que asciende de una destrucción ya cumplida (vv. 10, 18). La escena nos recuerda cuando Abraham mira sobre el lugar de lo que una vez fue Sodoma, y no ve sino humo ascendiendo. El tormento concluyó; pero la realidad de su destrucción continuaba; el humo era su testigo silencioso pero poderoso (compare con Ap. 19:3).

No Tienen Descanso Ni de Día Ni de Noche. Podemos describir una acción o un evento de varias maneras con referencia al tiempo. Podemos hablar de una *clase* de tiempo. Pablo trabajó y oró "noche y día" (1 Ts. 2:9; 3:10), pero ninguna de las dos cosas las hizo sin parar. Algunas veces oraba de noche, otras veces de día; y lo mismo puede decirse de su trabajo. El griego expresa esta clase-de-tiempo mediante la forma del caso genitivo.[43] O podemos hablar de un *punto* en el tiempo. Pedro negaría a Jesús en una noche en particular (Mc. 14:30). El griego expresa aquí un punto-en-el-tiempo mediante el caso locativo.[44] O quizá uno pudiera hablar de una *duración* del tiempo. Jesús habló de la semilla que germina y crece "de noche y de día" (Mc. 4:27). La

---

[43] H. E. Dana y Julius R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, p. 77.

La expresión "día y noche" (o "noche y día") aparece con esta construcción genitiva fuera del Apocalipsis en Marcos 5:5; Lucas 18:7; Hechos 9:24; 1 Ts. 2:9, 3:10; 2 Ts. 3:8; 1 Tim. 5:5; 2 Tim. 1:3; en la Septuaginta en Sal. 2:1; 32:4 (31:4, LXX); 42:3 (41:3); 55:10 (54:11); Is. 34:10; 60:11; Jr. 9:1 (8:23); 14:17; Lm. 2:18. Tal parece que no hay significado en el orden de las palabras dado que Juan usa "día y noche" mientras que Isaías 34:10, sobre el cual parece que desarrolla su pensamiento, lo rinde como "noche y día".

[44] Ibídem, p. 87. No pude encontrar "día y noche" en esta forma de caso dativo. Evidentemente el caso locativo de punto-en-el-tiempo no requiere consistencia en tal uso.

semilla crece todo el día; y también crece toda la noche. El griego expresa esta duración-de-tiempo mediante el caso acusativo.[45]

Aquí Juan escribe que estos impíos no tienen descanso "ni de día ni de noche" en el caso genitivo, hablando de la *clase* de tiempo. No se les garantiza descanso durante el día; no tienen esperanza cierta de que vendrá alivio durante la noche. Esto no quiere decir de por sí que el sufrimiento dure todo el día y toda la noche (aunque eso puede ser cierto), sino que en ningún caso son inmunes al tormento. Juan usa el mismo "día y noche" del caso genitivo para describir a las criaturas vivientes cuando alaban (Ap. 4:8), a los mártires sirviendo (Ap. 7:15), a Satanás acusando (Ap. 12:10), y a la trilogía impía siendo atormentada (Ap. 20:10). En cada caso el pensamiento es el mismo: la acción que se describe no es por naturaleza una acción del día, ni tampoco una acción de la noche. Sucede en cualquiera y en los dos. Por tanto, Guillebaud está en lo correcto cuando escribe que estas palabras "de seguro dicen que no habrá pausa o intermedio en los sufrimientos de los seguidores de la Bestia, *mientras continúe*; pero que en sí mismas no dicen que estos seguirán para siempre".[46] Las tres primeras imágenes del pasaje indican o están de acuerdo con la idea de que el sufrimiento tiene su fin en la extinción y desolación total.

La misma forma de "noche y día" se usa en Isaías 34:10, un contexto que ya señalamos por su descripción de sulfuro ardiente y también por el humo que asciende. Allí el fuego de Edom no se apaga "noche y día" y la misma oración termina con "perpetuamente subirá su humo". El fuego de Edom no se limitó al turno de noche o al turno de día; ardió en el día y en la noche. Pero se apagó tan pronto consumió todo cuanto estaba allí; y luego su humo ascendió como un memorial a la completa destrucción que Dios realizó.

Juan describe esta escena de Apocalipsis 14:9-11 bajo cuatro imágenes. El vino de la ira de Dios significa un juicio

---

[45] Ibídem, p. 93. La expresión "día y noche" aparece con el sentido acusativo de duración-de-tiempo en Marcos 4:27; Lucas 2:37; Hechos 20:31; 26:7; Is. 62:6 (LXX). El primero y el último pasaje parecen literales; el resto parecen ser hipérbolas basadas en el significado literal.

[46] Guillebaud, *Righteous Judge*, p. 24.

penal del Todopoderoso; el que se vierta en toda su capacidad, sugiere enfáticamente un juicio que culmina en absoluta extinción. A esta extinción le precede cierto grado de tormento consciente que se describe como una tormenta de azufre ardiendo. Esa imagen, también nos lleva de vuelta a Sodoma. Allí, y en todo otro lugar, el resultado es una tierra en silencio, desolada, desprovista de habitantes. La Escritura también usa un número de veces la tercera imagen del humo que asciende para indicar el recuerdo constante del justo juicio de Dios. Los que así son destruidos no tienen garantía de alivio, ya sea de día o de noche, en tanto duren sus sufrimientos.

No todos los comentaristas entienden este pasaje como ni siquiera refiriéndose al final definitivo de los impíos.[47] Aunque así lo fuera, todavía sus imágenes tendrían que interpretarse a la luz del Antiguo Testamento. Es cierto que el Nuevo Testamento puede añadir su propia nueva luz o significado, pero el mismo texto debe justificar con toda claridad tal redefinición. No es suficiente tomar las imágenes fuera de su contexto bíblico y explicarlas a la luz de desarrollos dogmáticos más recientes.

Apocalipsis 18. En el Antiguo Testamento, Babilonia fue un símbolo de oposición al reino de Dios. Juan usa el nombre de la ciudad de la misma forma. Sus lectores tomarían entonces el nombre como un código que representaba a Roma. Este capítulo describe la caída de Roma—de "Babilonia"—del poder mundano impío que se jacta en cualquier época bajo cualquier nombre que escoja. La descripción se toma prestada casi en su totalidad de las imágenes del Antiguo Testamento respecto al

[47] Homer Hailey dice que la imagen está "en armonía con las enseñanzas de Jesús" respecto al castigo final, pero no cree que Apocalipsis describe el Fin hasta un poco más adelante. Hailey considera esto como un juicio en contra de la Roma Imperial con su culto al emperador (Homer Hailey, *Revelation: An Introduction and Commentary*, p. 310).

La interpretación dispensacionalista que ofrece *The New Scofield Reference Bible,* ve este pasaje como una imagen del sufrimiento que experimentan los impíos durante la gran tribulación.

juicio divino contra las ciudades impías, ya fueran Babilonia (Is. 21:1-10), Nínive (Nahum) o en especial Tiro (Ez. 27).

Por consiguiente, uno no debe buscar en este capítulo una descripción del castigo final; pero como parte del lenguaje que se emplea ocurre en pasajes que aparentan hablar de eso, puede que sea apropiado aquí echarle una breve ojeada. Este juicio contra Babilonia incluye plagas (v. 4), tormento y aflicción (v. 7), muerte, lamento y hambre, y finalmente concluye cuando el fuego los consume (v. 8). Habiendo sido traída a la ruina de esta manera (vv. 17, 19), ruina que incluye tormento (vv. 10, 15), el humo de la ciudad sube para que todos lo vean (vv. 9, 18). El hecho de que el humo asciende para siempre (Ap. 19:3; compare con 14:9-11) nos habla de una *destrucción* eterna pero no de un *tormento eterno consciente*. Es un recordatorio perpetuo del juicio devastador que Dios inflige.[48]

Apocalipsis 19:20; 20:10, 15; 21:8 (El Lago de Fuego). Aquí llegamos a la última descripción de la Biblia respecto al castigo final. Es el candente lago de azufre ardiente, el lago de fuego y azufre. Esta expresión no aparece en ningún otro lugar de la Biblia. Aún así, los condicionalistas y los tradicionalistas están de acuerdo en que representa el mismo destino final presentado en los Evangelios (y en ningún otro lugar de las Escrituras) bajo el nombre de "Gehena". El libro seudoepígrafo de 1 de Enoc (etíope) nos pinta una figura similar del lugar en donde castigan a los ángeles caídos (1 En. 18:11-16; 21:7-10), al igual que los pastores y apóstatas impíos (1 En. 21:10). Un pasaje los tiene aprisionados para siempre (1 En. 21:10); otro sugiere que están incinerados por completo (1 En. 90:27).

Se acostumbra decir que la literatura intertestamentaria enseña en forma clara y general un tormento eterno consciente y que Jesús y los escritores del Nuevo Testamento tomaron ese

[48] Aunque el capítulo no describe al castigo final, es común el uso de sus imágenes de destrucción por fuego en la Escritura para ilustrar ese fin. Homer Hailey ve el *significado* de la imagen de Apocalipsis 18:8 de esta manera: "El fin viene a la gran ciudad, seguido de lamentaciones por la muerte y el hambre a causa del colapso económico, por lo que 'será quemada con fuego'—totalmente destruida (Ap. 17:16)". (Hailey, Revelation, p. 363).

lenguaje prestado, dando así aprobación y continuidad a ese mismo entendimiento.[49] Sin embargo, Strack y Billerbeck, cuestionan si todo el material intertestamentario realmente intentaba describir aniquilación total.[50] Hemos visto en un capítulo anterior que la imagen del Antiguo Testamento de extinción total acompaña a pasajes que aparentan enseñar tormento eterno consciente hasta muy tarde en el siglo primero después de Cristo. Procedimos asumiendo que se debe permitir al Nuevo Testamento hablar por sí mismo y que el Antiguo Testamento, y no la literatura apocalíptica no inspirada, debe ser su intérprete objetivo primario.

El sueño de Daniel de las cuatro bestias provee el paralelo más cercano del Antiguo Testamento (Dn. 7:9-12). Allí el Anciano de Días se sienta sobre un trono en llamas de fuego (v. 9). Un río de fuego fluye de delante de Él (v. 10). Se mata a la terrible cuarta bestia y "su cuerpo fue destrozado y entregado para ser quemado en el fuego". Esto se encuentra en contraste específico con las otras bestias, a las que les quitan el dominio, pero se les permite vivir por un periodo de tiempo (vv. 11, 12). A menos que esta visión de los poderes del mundo, bajo las imágenes de bestias, derrame luz sobre lo que es el lago de fuego del Apocalipsis, no tendríamos ninguna luz procedente del Antiguo Testamento. Si el pasaje de Daniel es su trasfondo, esa luz revela una ardiente destrucción que *no* es meramente un

---

[49] Harry Buis escribe: "Es inescapable el hecho de que Jesús, sin haber entrado en los extremos grotescos a los que fueron algunos de los escritores apocalípticos, coloca su sello de aprobación sobre el concepto general de Gehena desarrollado durante el periodo intertestamentario. La enseñanza de Jesús prueba además que el desarrollo intertestamental de la doctrina fue en realidad una saludable extensión de los comienzos de esta doctrina presente en el Antiguo Testamento" (Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment*, p. 42.

[50] "El castigo de los impíos, ya sea que se los juzgue en un juicio catastrófico o en un juicio regular, dura para siempre. Pero la Seudoepígrafa también nos habla de la destrucción o la aniquilación de los impíos, de modo que a uno le queda la duda si para ellos la condenación eterna de los culpables (juzgados) se había convertido sencillamente en un sinónimo de la aniquilación eterna" (Hermann L. Strack y Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 2 1096). Se cita el texto alemán en el capítulo 8 nota 18.

despojo de autoridad conservando la sobrevivencia. Resulta más útil comparar las cuatro menciones del lago de fuego en el mismo Apocalipsis.

La Bestia y el Falso Profeta. La bestia y el falso profeta son los primeros seres que se echan en el lago (Ap. 19:20). No son personas reales sino representaciones de un gobierno civil perseguidor y de una falsa religión que corrompe. Ninguna de estas instituciones permanecerá para siempre, ni tampoco pueden sufrir dolor sensorial consciente. En el caso de éstas, el lago de fuego no puede indicar *esa clase* de castigo eterno. Homer Hailey para nada considera el pasaje como una descripción de la segunda venida de Cristo sino de "la victoriosa batalla en contra de las fuerzas bajo discusión".[51] Entiende el hecho de que la bestia y el falso profeta son "lanzados vivos" como indicando que estas dos fuerzas del mal personificado están luchando activamente contra Cristo hasta el último momento, cuando Él las lleva a la destrucción total. Hailey cree que todo el pasaje significa "el Imperio Romano y la adoración del emperador respaldada por el poder imperial, a quienes ahora se les pone total y completo fin para no levantarse jamás".[52]

---

[51] Hailey, *Revelation*, p. 381. Sin embargo, entiende que aquí las *imágenes* significan "derrota y destrucción" (p. 382). Él ve a los ejércitos, a la espada y la vara "destruyendo por juicio divino, reduciendo a paja, quemando y arrebatando" (p. 385). Al final las aves se alimentan de los cuerpos de modo que "no queda vestigio de las fuerzas anticristianas; la destrucción es completa" (p. 388). Si las imágenes *significan* tal aniquilación y extinción de las fuerzas anticristianas, ¿por qué, entonces, no tienen el mismo significado cuando se aplican a otros pasajes respecto al fin de los impíos?

[52] Ibídem, p. 388. La *New Scofield Reference Bible* presenta esto como el cuarto de diez elementos en una agenda de 10 eventos finales. Aquí lo ve como la destrucción del "último y más terrible tirano" de la tierra a quien Satanás da poder para regir durante los días finales del mundo. Mounce toma un punto medio entre la posición del dispensacionalismo de Scofield y el "trasfondo histórico" de Hailey. Habla de "la derrota escatológica del anticristo" (evento que toma lugar a su tiempo y traen a su conclusión esta era tal y como la conocemos) pero no requiere "que aceptemos en forma literal el simbolismo específico con el cual se describe el evento" (Mounce, *The Book of Revelation*, p. 349).

Hans Lilje, que terminó su comentario mientras estaba en prisión bajo la Gestapo de Hitler, se maravilla de que Juan no dé aquí una descripción de ninguna batalla. Escribe que "En el mismo momento cuando se cumple este propósito de Dios, el inmenso poder de la bestia se desinfla como un globo en colapso, como si nunca hubiese sido. Fue desenmascarada y su verdadero carácter revelado: era superficial, presunción inútil". En lo que respecta al significado del lago de fuego Lilje está satisfecho con usar la palabra "aniquilado".[53] Por consiguiente, en el caso de la bestia y del falso profeta, el lago de fuego representa total, absoluta e irreversible aniquilación.

Satanás. En Apocalipsis 20:7-10 Juan ve el gran asalto del Mal contra el Bien, culminando en la caída y destrucción eterna del Mal. El cuadro se construye sobre las imágenes de Ezequiel 38 y 39, aún hasta en el uso de los nombres de "Gog" y "Magog". Las huestes de Satán rodean el campamento del pueblo de Dios, pero así como en los días de Elías (2 Reyes 1), fuego desciende del cielo y los devora. Mientras son incineradas en su trayectoria, al mismo Satanás se lo reserva para un castigo más singular. Es "lanzado en el lago de fuego y azufre, donde está la bestia y el falso profeta". En su totalidad, la visión tiene a estos tres—la bestia, el falso profeta y el diablo—siendo "atormentados día y noche por siempre jamás".

El lenguaje es simbólico, y resulta imposible hacer una interpretación literal. El poder político y la seducción apóstata religiosa no son personas que puedan torturarse por fuego. La visión sería imposible si no se personifica a estas fuerzas como criaturas. Podemos imaginarnos a Satanás en un tormento donde se lo mantiene con vida pero, ¿cómo uno pudiera concebir la situación en el caso de personas abstractas? Por otro lado, si el lago de fuego significa aquí lo que significaba en Apocalipsis 19:20, no es otra cosa sino un símbolo de aniquilación.[54] Pero si ese es su significado, ¿cómo ve Juan al

[53] Hanns Lilje, *The Last Book of the Bible*, p. 246.

[54] Lilje escribe: "Fuego del cielo cae sobre estas huestes, y aniquila a Satanás y a sus ejércitos. La voluntad de Dios ha triunfado gloriosamente; esto es todo lo que significa el 'lago de fuego'" (Ibídem, p. 254).

diablo atormentado "día y noche por siempre jamás"? No existe una solución fácil. Sin embargo, hasta este punto no se han arrojado seres humanos al lago de fuego, ni tampoco dice este pasaje que alguno de la raza de Adán será atormentado para siempre.

Muerte y el Infierno. La tierra y el cielo huyen cuando se reúne a los muertos para ser juzgados delante del gran trono blanco (Ap. 20:11-13). "Y el infierno y la muerte fueron lanzados en el lago de fuego" (v. 14). Más de siete siglos antes Isaías vio un tiempo cuando Dios destruiría "la máscara con la que están cubiertos todos los pueblos, y el velo que está extendido sobre todas las naciones" cuando "Sorberá a la muerte en victoria" (Is. 25:7, 8). Pablo escribió: "Y el postrer enemigo que será destruido es la muerte" (1 Co. 15:26), y vio a la resurrección de vida tragándose a "la muerte en victoria" (v. 54). Esta es la consumación de la victoria de Dios. Lilje señala:

> La misma aniquilación es aniquilada. Todo lo que queda es la majestad de la vida, lo cual es Dios mismo. Él será todo en todos (1 Co. 15:23, 28).[55]

Como en el caso de la bestia y del falso profeta, así también sucede con la muerte y el Hades (abstracciones y no personas); aquí el lago de fuego significa aniquilación. En este caso no puede significar otra cosa. La muerte no será más—para

---

Los Adventistas del Séptimo Día (y otros) creen que Ezequiel 28:11-19 describe al diablo en la figura del "Rey de Tiro". Por lo tanto, entienden los versos 18-19 como profetizando la aniquilación final de Satanás. Elena G. de White dio esta interpretación en T*he Great Controversy between Christ and* Satan, pp. 672-673.

La *New Scofield Reference Bible* también extiende el lamento de Ezequiel más allá del rey de Tiro a Satanás mismo, pero luego niega explícitamente que estos versos enseñan una conclusión al ser de Satanás.

C. F. Keil, entre otros, explica el texto en detalle, recurriendo solamente al rey de Tiro, en su *Biblical Commentary on the Prophecies of Ezekiel*. 1:409-425.

[55] Lilje, *Last Book*, p. 256.

siempre. Ahora, Juan aclara la identificación. "El lago de fuego es la segunda muerte".

A lo largo del Apocalipsis, en otras expresiones semejantes, Juan explica el primer término que usa con el segundo. ¿Qué cosa son los vasos de incienso en Apocalipsis 5:8? Son la justicia de los santos. ¿El lino de Apocalipsis 19:8? La justicia de los santos. ¿Qué cosa es reinar mil años con Cristo en Apocalipsis 20:5? Es la primera resurrección. Y, ¿qué es el *lago de fuego*? Es *la segunda muerte* (Ap. 20:14). En este patrón, el "lago de fuego" es la expresión para definirse; la "segunda muerte" es su más claro significado. Esta observación formal no es conclusiva, pero merece seria consideración, y concuerda con todo lo que podemos entender a lo largo de toda la Biblia.[56] La misma muerte morirá. ¿Qué sentido tiene decir "la separación de Dios será separada"? ¡Pero que poderoso pensamiento es poder decir "la aniquilación será aniquilada"! Entonces será cierto que la misma muerte ya no existirá (Ap. 21:4).

Los Perdidos. Sólo ahora encontramos a los pecadores incluidos en este espantoso destino. "Y el que no fue hallado escrito en el libro de la vida fue lanzado en el lago de fuego" (Ap. 20:15). El próximo capítulo repite el hecho elaborándolo. Los que vencieron heredarán los nuevos cielos y la nueva tierra, pero toda clase de pecador "tendrán su parte en el lago que arde con fuego y azufre". Nuevamente, Juan dice: "que es la segunda muerte" (Ap. 21:8). En dos ocasiones Juan nos dice que los impíos terminan en el lago de fuego. En ambas ocasiones identifica al lago de fuego como "la segunda muerte".

Los autores tradicionalistas siempre leen la ecuación en la dirección opuesta, como si el pasaje dijera "la segunda muerte" (lo cual es impreciso) *es* "el lago de fuego" (que está claro). De hecho, a pesar de todo Juan dice que "el lago de fuego" (su símbolo) *es* "la segunda muerte" (una realidad más clara). Como a primera vista la declaración de Juan es tan comprensible, los escritores que se atienen al tormento eterno

[56] Guillebaud anota la misma estructura en su obra *Righteous Judge*, p. 14.

consciente tienen mucho cuidado de contradecir lo que *parece* decir.

Un escritor muy estimado escribe que la segunda muerte "no significa que el alma o la personalidad termina dejando de existir, sino que se queda final y conclusivamente privada de esa presencia de Dios, y del compañerismo con Él, que son el propósito principal del hombre y la condición esencial para una existencia que valga la pena".[57] Otro dice, "la segunda muerte" significa "existencia sin la resurrección de vida y la corona de la vida, la existencia que es una pérdida y muerte total", y cita a Filón el judío, que habla de cierta "clase de muerte permaneciendo vivo y muriendo a la vez".[58] Esta clase de lenguaje se encuentra en todos lados de la literatura patrística desde el siglo cuarto en adelante, pero no se encuentra en ningún lugar de las Escrituras. En vez de que los impíos experimenten una muerte permaneciendo "vivo(s) y muriendo a la vez" Juan nos dice que la muerte misma morirá y no será mas.

Hasta el especialista del Apocalipsis G. R. Beasley-Murray dice que el lago de fuego no significa aniquilación sino "una dolorosa existencia en sociedad con el mal, en oposición a la vida en sociedad con Dios".[59] Robert Mounce se encuentra más en línea con el texto cuando escribe: "Es la segunda muerte, esto es, el destino de aquellos cuya resurrección temporal resulta sólo en un retorno a la muerte y a su castigo". Tanto Mounce como Hailey citan a Alford, quien explicó:

> "Así como hay una segunda vida más elevada, también hay una segunda muerte más profunda. Y como después de la vida no hay más muerte (cap. XXI, 4), tampoco después de la muerte hay más vida" (pp. 735-36).[60]

---

[57] Roger Nicole, "The Punishment of the Wicked", *Christianity Today*, Junio 9, 1958, p. 13.
[58] Steward D. F. Salmond, *The Christian Doctrine of Immortality*, pp. 428-429.
[59] Citada por Mounce en *The Book of Revelation*, p. 367.
[60] Ibídem, p. 367; Hailey, *Revelation,* p. 403. Mounce comenta, "La cruda simplicidad de la narración se pone en contraste con las morbosas descripciones que se encuentran en el apocalipticismo judío".

En el caso de la bestia y del falso profeta (siendo ambas personificaciones de poderes impíos o de perversión), y en el caso de la muerte y el Hades (ambas abstracciones tratadas como personas), el lago de fuego claramente significa aniquilación y cese de la existencia. En el caso de los pecadores impenitentes, nada impide este significado en el texto. El contexto lo sugiere dos veces explicando al lago de fuego como la "segunda muerte". Todo lo que hemos visto en el resto de la Biblia está de acuerdo con este significado.

En lo que corresponde al diablo, la expresión misma parecería tener el mismo significado, pero se torna ambigua y algo cuestionable en vista de la declaración específica de que será atormentado por siempre jamás. Sin embargo, otros pasajes proféticos pueden invertir ese entendimiento, si es que pretenden pintar el destino de Satanás. Además, en el mismo Apocalipsis, Juan escribe "tormento" cuando describe una desolación sin vida. Sea cual fuere el caso de Satán, el castigo final de los impíos es un asunto diferente.[61]

Esto no es un mero deslizamiento al olvido. Como lo enfatiza Bernard: 'Las cosas no se funden en silencio hacia la paz del reino de Dios. Hay una colisión estruendosa de ruina, y un lagar de ira del Dios Todopoderoso, y un lago de fuego que quema con fuego y azufre. Y este juicio da su fallo, no sólo sobre los principales y potestades del mal, sino sobre las naciones de los hombres: y no sólo sobre las naciones, también sobre personas individuales, aún sobre aquellos que no se encuentren inscritos en el libro de la vida'" (Thomas Dehany Bernard, *The Progress of Doctrine in the New Testamento*, p. 205.

[61] Homer Hailey señala el paralelo que Jesús hace entre "castigo eterno" y "vida eterna" (Mt. 25:46) y el paralelo de Juan entre servir "día y noche" (Ap. 7:15) y no tener descanso "ni de día ni de noche" (Ap. 14:11). Luego razona que: "Dado que el día está en el cielo y la noche en el infierno, y que un grupo le sirve día y noche mientras que atormentan al otro grupo noche y día, se concluye que la noche dura tanto como el día. Pero como Dios es la luz del día eterno, el día (y, por consiguiente, la noche) nunca tendrá fin. El periodo de este tormento, 'para siempre jamás', tiene la misma duración que Dios, porque el vive 'para siempre jamás' (Ap. 4:9). Si se aniquilará del todo al diablo y a los impíos esto no está revelado" (Hailey, *Revelation*, pp. 398-399).

A manera de dialogo con mi respetado maestro, rápidamente reconozco tanto las declaraciones paralelas de Jesús y Juan, y estoy en completo acuerdo de que la "noche" dura tanto como el "día". Lo cual es un

El Elemento de Misterio

Llegando ya a la conclusión de nuestra investigación de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre el castigo final, resulta importante que terminemos con una palabra de cautela. Todo lo que Dios ha dicho respecto a este tema lo ha dicho en lenguaje simbólico.[62] No ha dado una descripción física, o científica del fin de los impíos. Donald G. Bloesch nos exhorta: "Necesitamos reconocer nuevamente el elemento de misterio en la revelación".[63] Si esto es cierto en lo general, resulta especialmente verdadero en relación a los Eventos del Fin. Aún la muy usada palabra "escatología" puede "convertirse en sí misma en un sustituto del pensamiento cuidadoso" de manera que nos conduzca "sólo a ambigüedades y confusiones", nos advierte I. Howard Marshall.[64] Cuando estudiamos el tema de este libro, estamos mirando al "lado oscuro del distante más

---

argumento muy revelador en contra de toda forma de restauracionismo universal. Pero si el "día" significa el "cielo", y la "noche" el "infierno" ¿cómo puede haber servicio o tormento "noche y día"—a menos que los justo sirvan en el cielo y en el infierno, y los impíos sufran en el infierno y en el cielo? ¿No enfatiza el caso genitivo de "día y noche" la calidad, tanto de la bendición como del sufrimiento, de forma tal que ninguno de los dos se limita al día o a la noche (como pensamos de ello)? ¿Acaso el razonamiento anterior no espera demasiado de las figuras del lenguaje de Juan?

En el presente libro no hay duda de que se destruye a los impíos *para siempre*—en forma tan perpetua como los redimidos disfrutan de su vida en la inmortalidad. Pero el significado "cuantitativo" de "eterno" no contesta a la pregunta sobre la *naturaleza* del castigo final. En cuanto al así llamado silencio de la Escritura respecto a la extinción del impío, este estudio nos lleva a la conclusión de que la Biblia nos revela más de lo que se afirma comúnmente. "Nosotros los tradicionalistas en muchos casos sencillamente hemos fracasado (Como observa Hailey) en 'lidiar con el texto'".

[62] Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology*, 3: 1035.

[63] Donald G. Bloesch, "Crisis in Biblical Authority", *Theology Today* 35, núm. 4 (Enero 1979); 462.

[64] I. Howard Marshall, "Slippery Words: Eschatology, "*Expository Times*, Junio 1978, p. 268.

allá" [65] y la "especulación ambivalente" debe ceder su lugar a un "agnosticismo reverente".[66]

Alan Richardson escribe sobre la expiación, pero sus palabras tienen también plena aplicación a nuestro tema por igual cuando observa lo siguiente:

> Uno puede construir teorías, y ofrecerlas como soluciones de problemas, pero uno no puede teorizar respecto al misterio profundo . . . . El Nuevo Testamento no lo hace; no nos ofrece teorías solo metáforas vivas que pueden, si le permitimos operar en nuestra imaginación, hacernos real la verdad . . . . El deseo de racionalizar estas metáforas en teorías . . . ha creado mucha división y rigidez entre los cuerpos cristianos; la curiosa combinación del racionalismo del Renacimiento y el celo evangélico, que caracterizan a gran parte del protestantismo y cristianismo de tipo sectario en siglos recientes, ha resultado en una desafortunada clase de sofisticación que cree que lo único que se puede hacer con las metáforas es convertirlas en teorías.[67]

James Orr presenta el mismo punto.

> La conclusión a la que llego es que no tenemos los elementos para una solución completa, y que no debemos intentarlo. Haya las visiones que haya en el futuro, las mayores esperanzas, las harmonías definitivas, si para nosotros están dispuestas, vendrán en el tiempo que Dios determine; no nos corresponde anticiparlas, ni levantar el velo donde Dios lo ha cerrado".[68]

En otro lugar nos advierte contra el dogmatismo en estos asuntos.

---

[65] El título que Gerald C. Studer usa para su capítulo acerca del infierno en su obra *After Death, What?* pp. 108-130.
[66] David W. Lotz, "Heaven and Hell in the Christian Tradition", *Religion in Life* 48 (Spring 1979): 90.
[67] Alan Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament,* pp. 222-223.
[68] James Orr, *The Christian View of God and the World* (1893), p. 397, citado en Encyclopaedia Brittanica, 8:704.

> Es . . . necesario guardarnos contra los dogmatismos . . . como si la eternidad no tuviese, según la naturaleza del caso, sus misterios ocultos, de los cuales nosotros, aquí en el tiempo, no tenemos concepción alguna. . . . La Escritura . . . con su propósito de uniformidad práctica . . . no procura satisfacer una vaga curiosidad. . . . Su lenguaje es atrevido, popular, figurativo, intenso; uno debe aferrarse a la idea esencial, pero lo que dice no puede tomarse como una lista de todo cuanto ha de acontecer por los siglos de los siglos en perpetuidad. Los métodos de Dios tratar con el pecado en la eternidad pueden probar ser mucho más elevados sobre lo que pensamos en el presente como lo son Sus tratos de hoy con los hombres bajo la gracia. Debemos contentarnos con dejarlo en Sus manos, y usar sólo la luz que Su inmediata revelación nos brinda.[69]

Muchos han fracasado en escuchar advertencias similares, no importando el punto que quieran establecer. La literatura abunda en medias verdades, inexactitudes históricas, afirmaciones sin prueba, presunciones dogmáticas, argumentos preposicionales, razonamientos circulares y ejemplos de "eiségesis" (significado por implicación, impartiendo en el texto un significado que no tiene) en vez de exégesis (significado por explicación, extrayendo del texto el significado intencionado por el autor). De ambos lados del argumento, los autores más literalistas han trazado sus calendarios con tanta precisión que el Señor mismo necesitaría un cronómetro para poder ajustarse a su programa. Esto se aplica a muchos tradicionalistas (ya sean fundamentalistas, dispensacionalistas o académicos calvinistas), pero también a ciertos condicionalistas dogmáticos que no dan lugar para los misterios de la Era Venidera ni para un orden que trascienda a nuestra experiencia en la presente creación de tiempo-y-espacio.[70]

---

[69] James Orr, "Everlasting Punishment" (IV, 1), *The International Standard Bible Encyclopaedia*, 2:2503.

[70] A veces Froom, en su *Conditionalist Faith*, parece no dejar cosa alguna al ámbito del misterio y de la trascendencia. Edward White, uno de los predecesores condicionalistas favoritos de Froom fue mucho más cuidadoso

Sencillamente no podemos señalar con precisión los eventos de los últimos días. Todo lo que la Biblia dice, con la posible excepción de un par de pasajes altamente figurativos en el Apocalipsis, nos indican que los impíos perecerán en el fuego consumidor de la santidad de la venida de Dios. Al mismo tiempo, somos incapaces de imprimir un programa, para visualizar con exactitud lo que sucederá, o de hablar con la autoridad de uno que ha estado allí. Solo sabemos lo que se nos dijo, y respecto a este tema, Dios nos ha hablado poniendo su mano sobre Su boca.

Más que nada, Dios nos dirige hacia la cruz de Jesús. A menos que mantengamos esto en mente, nos volvemos como el joven que se acercó a Jesús con un puñado de preguntas cuando debió haber venido sobre sus rodillas rogando por misericordia. Bajo la sombra del Gólgota recordamos quienes y qué somos. En vez de especular, debemos orar, En vez de permitir que nuestra imaginación corra sin restricciones, necesitamos arrepentirnos. Y cuando llegue el día final en toda su gloria y todo su terror, comprenderemos que aún de nuestro arrepentimiento

---

en cuanto a este aspecto, según se puede ver en la siguiente advertencia contra una curiosidad celosa:

"La doctrina de la Muerte Segunda . . . representada en la Revelación Divina entre medio de 'oscuridad y tinieblas y tempestad', como las que cubrieron al Monte Sinaí en la entrega de la Ley; y, por lo tanto, nadie puede atravesarlas para mirar al abismo desde donde revientan ráfagas de fuego que 'queman hasta el medio del cielo'. Lejos esté de nosotros aventurarnos en esas escenas con la intención de explorar las sombras, sobre la cuales aún los destellos de la venganza Divina no arrojan luz, sino que tornan las tinieblas en algo visible. Una parte del efecto moral del prospecto del juicio venidero depende de su misterio" (White, Vida en Cristo, p. 345).

Insistir que demos lugar al elemento de misterio respecto a la final disposición divina del mal y de los que mejor compartirían en su destrucción en vez de apartarse de ella, es un asunto diferente de cómo las Escrituras—en la medida en que lo hacen—nos revelan ese fin. Respecto a esa pregunta, debemos contestarla con los que esperan un universo perfecto donde Dios es "todo en todos" y el mal ya no existirá. Sin embargo, la Escritura no nos permite anticipar un calendario de eventos precisos, ni tampoco nos habla con un lenguaje diferente al que podemos entender en nuestra experiencia presente. Este es el punto que queremos señalar.

necesitamos arrepentirnos y que hasta nuestras oraciones necesitan oración. Caeremos sobre nuestros rostros delante del Señor resucitado, que murió y vive por siempre, disolviéndonos en oración y alabanza hasta que nos toque y nos levante y nos llame a seguirle a la casa.

Haríamos bien en recordar que aun cuando todas las profecías son *ciertas* (de modo que lo que dicen sucede), su cumplimiento con frecuencia es materia de *correspondencia*, en vez de literalismo mecánico. Ernest F. Kevan postula el punto en su obra *Revelation and the Bible*. Allí nos recuerda que el "cumplimiento de la bellota es el roble, y el cumplimiento de la flor de la manzana es la manzana".[71] Sin embargo, ¿quién pudo haber mirado a la bellota o a la flor y saber eso con anterioridad? Haríamos bien, además, en recordar cómo los judíos—quienes tenían tantas profecías del Antiguo Testamento respecto al Mesías que había de venir—fracasaron por completo en reconocer a Jesús cuando finalmente vino y cumplió perfectamente todas esas profecías.[72] Los cumplimientos de

---

[71] Ernest F. Kevan, "The Principles of Interpretation", *Revelation and the Bible*, ed. Carl F. H. Henry, p. 298. T. G. Dunning critica al tradicionalismo, al condicionalismo y al restauracionismo, y sugiere que cada punto de vista puede contener "una verdad parcial que encontrará su lugar en una síntesis más allá de la comprensión humana" (T. G. Dunning, "What Has Become of Heaven and Hell?" Baptist Quarterly 20, Núm. 8 [Octubre 1964]: 356).

[72] Vernard Eller presenta el punto. Escribe, "Por supuesto, existe el hecho de que algunas profecías bíblicas *se han cumplido*. No proponemos entrar aquí en el asunto excepto para notar que la naturaleza de esas profecías era tal que, *cuando el evento mismo se llevó a cabo*, podían ser citadas como confirmación de que *habían sido profetizadas* de antemano. Sin embargo, no hay evidencia . . . de que las profecías alguna vez capacitaron a alguien a *predecir* precisamente cuando, dónde y cómo el evento ocurriría. El cumplimiento efectuado de algunas profecías bíblicas no provee excusa o justificación para los modernos proponentes de fechas" (Vernard Eller, *The Most Revealing Book of the Bible: Making Sense Out of Revelation*, pp. 13-14).

Aunque Daniel sabía, por la profecía de Jeremías, *cuando* el exilio babilónico terminaría, y los escribas de Herodes sabían de la profecía *adonde* Jesús nacería. El punto de Eller sigue siendo válido. Pedro enfatiza el elemento desconocido desde el punto de vista de los mismos profetas (1 Pe. 1:10-12), y Pablo hace la misma observación desde el punto de vista de su cumplimiento (1 Co. 2:8, 9).

Dios, así como Sus pensamientos, son más altos que los de los hombres.

15
Declaraciones del Siglo Segundo Respecto al Castigo Final (Padres Apostólicos Hasta Clemente de Alejandría)

Los escritos de los primeros padres de la iglesia no son parte de la Biblia, pero algunas veces nos dan cierta perspectiva sobre el significado de las Escrituras. Por lo menos nos presentan el entendimiento común de los cristianos del siglo segundo representados en una amplia distribución geográfica. También nos pueden llevar a muchos de los debates de la iglesia, a las divisiones y hasta accidentes de la historia, todo lo cual ha contribuido en la formación de las teologías sistemáticas y opiniones comunes de hoy.

Los Padres Apostólicos

Esto es particularmente cierto de aquellos escritores que conocieron a otras personas que a su vez conocieron a los apóstoles, y por tal razón a menudo hoy día los llaman "los padres apostólicos". Hombres como Ignacio de Antioquía, Clemente de Roma, el desconocido "Bernabé", el autor de un libro conocido como el Didaché (palabra griega para "Enseñanza" o "Instrucción"), y el venerado mártir Policarpo, nos proveen los más cercanos eslabones a los hombres que escribieron el Nuevo Testamento, hombres a quienes el mismo

Jesús de forma especial guió y también el Consolador que Él envió después de Su partida.

Estos padres del siglo segundo algunas veces erraron; su propio testimonio no siempre está de acuerdo; las circunstancias que les rodearon y el ambiente los influenciaron así como nos sucede a nosotros. A pesar de todo, su entendimiento común de los temas bíblicos merece una cuidadosa consideración en nuestro intento por obtener una visión más clara del significado de la verdad del Nuevo Testamento.

Tanto los tradicionalistas como los condicionalistas reclaman a los padres apostólicos como apoyo para sus ideas. Cualquiera que se introduzca en la literatura sobre el tema del castigo final buscando declaraciones dogmáticas o "autoridades" que pueda citar para apoyar su posición, puede hallar en ellos suficiente—¡para ambos lados del asunto! Constable[1] y Froom[2] reclaman que todos los padres apostólicos sostuvieron los puntos de vista de la inmortalidad condicional, que la inmortalidad es el regalo de Dios mediante la redención que Jesús obró, y que sólo los salvos vivirán para siempre mientras que los impíos dejarán de ser.

A lo que se opone con firmeza el defensor tradicionalista Salmond. Concede que la doctrina de la aniquilación "es una doctrina de fecha antigua". Pero dice que, el intento de probar que fuese parte de la enseñanza cristiana primitiva, "deben declararlo como un fracaso". Y descarta declaraciones condicionalistas de los padres apostólicos como,

> declaraciones incidentales que tienen que ser balanceadas con otras que prestamente son más definitivas y continuas; o

[1] Henry Constable. *Duration and Nature of Future Punishment*, pp. 167-170. Constable cita a Clemente de Roma como a alguien a quien estudiar, considerándolo como padre apostólico típico. Aunque se piensa que Constable afirma algo altamente improbable cuando identifica a este autor con el amigo del apóstol Pablo (Flp. 4:3), eso no disminuye el valor del testimonio de Clemente como uno de los primeros testigos sobre el tema aquí discutido.

[2] LeRoy Edwin Froom, *The Conditionalist Faith of Our Fathers*, 1:757-802.

> declaraciones populares y repeticiones sencillas de los términos de las Escrituras; o significan que el alma no es absolutamente auto-existente, sino que depende de Dios para su existencia y sobrevivencia; o tienen en vista al alma sensible según se distingue del alma racional o del espíritu responsable.[3]

Beecher no simpatizaba con la doctrina tradicional, pero también creía que Constable exageró su caso en cuanto a los padres apostólicos. Beecher concedió que "no se puede negar que algunos de estos testigos testifican según se alega, pero que . . . hay un gran número de ellos que de cierto no testifica respecto a la futura retribución a favor de ningún otro punto de vista sino el común, porque el tema nunca surgió como un asunto controversial, y la meta a la cual procuraban llegar no requería tal cosa".[4]

Forestell, académico católico moderno, cuya tradición se inclina por completo sobre el lado del tomento eterno, también cree que las declaraciones de los padres apostólicos dejan preguntas sin contestar. Él ve allí, "rastros de un entendimiento pleno de la revelación del NT" (que para él lo es la posición tradicionalista). Pero, dice que "también podemos detectar la misma falta de precisión cuando consideramos la suerte de los impíos que descubrimos en las fuentes judaicas y del NT".[5]

Pero la "evidencia" tradicionalista parece contender mejor. E. B. Pusey, clérigo de la Alta Iglesia Anglicana cuya obra *What Is of Faith as to Everlasting Punishment?* reclama a los

---

[3] Steward D. F. Salmond, *The Christian Doctrine of Immortality*, pp. 593-594.

[4] Edward Beecher, *History of Opinions on the Scriptural Doctrine of Retribution*, p. 122.

[5] J. Terence Forestell, "Christian Revelation and the Resurrection of the Wicked", Catholic Biblical Quarterly 19, núm. 2 (Abril, 1957): 187-188. La misma investigación de Forestell de los padres apostólicos lo conduce a concluir que el Didaché, Policarpo, y Clemente de Roma presentan un testimonio condicionalista; Ignacio es condicionalista unas veces y en otras no muy claro; Bernabé y 2 de Clemente son menos claras. Su discusión actual parece justificar el análisis condicionalista de su declaración, de que los padres apostólicos hablan con "falta de precisión"—es decir, que Forestell no encuentra ninguna expresión tradicionalista clara en ellos.

padres apostólicos en defensa de la doctrina tradicional cuando aboga por el tormento sin fin en contra de las reclamaciones de su contemporáneo eclesiástico F. W. Farrar. Sin embargo, un análisis cuidadoso de la evidencia que Pusey presenta muestra que son pocas las declaraciones, si es que las hay, que no las pudieran haber hecho fervientes condicionalistas. Sus citas de Ignacio se refieren al "fuego que nunca se apagará" o "fuego eterno que nunca se extingue", pero estas expresiones pueden significar simplemente un fuego irresistible de la Era Venidera que no se extingue hasta concluir su destrucción. Cita a Bernabé, a 2 Clemente y al Pastor de Hermas que se refieren a "dolorosos tormentos en fuego que no se puede apagar", o a "castigo" o a "cayendo en el fuego y quemándose". Pero estas declaraciones pueden reconciliarse con la aniquilación siempre que sea precedida de un periodo de sufrimiento consciente. Aún él apela a expresiones tales como "muerte", "muerte eterna", "condenado a muerte", "perecer totalmente" y "morir para siempre"—declaraciones que si no fuera por un delicado manejo y cuidadosa interpretación aparentan probar justo lo opuesto al punto que desea establecer.[6]

En cuanto a la queja de Salmond, de que las declaraciones "condicionalistas" de los padres son solo "simples repeticiones de los términos de las Escrituras", en tal caso la acusación favorece la causa condicionalista en vez de oponérsele; esto es, si las "simples repeticiones de los términos de las Escrituras" apoyan al condicionalismo con mayor facilidad que a la posición tradicionalista. Condicionalistas como Constable y White objetaron contra el punto de vista tradicionalista sobre el mismo fundamento. Sostuvieron que para expresar con claridad el punto tradicionalista se necesitaba emplear términos que las Escrituras nunca utilizan y que consistentemente niegan lo que las palabras de la Biblia parecen afirmar, cuando se toman al pie de la letra y con sus definiciones ordinarias.

Los condicionalistas también refutarían las objeciones de Beecher aceptando que la "retribución futura" es en verdad

[6] Edward Bouverie Pusey, *What Is of Faith as to Everlasting Punishment? In Reply to Dr. Farrar's Challenge in His "eternal Hope", 1879*, pp. 172-177.

el punto de vista "general" y apostólico, con lo cual ellos también están de acuerdo, pero que la doctrina tradicionalista va más allá de cualquier enseñanza que se encuentra en las Escrituras. Si Beecher dice que "el tema nunca surgió como un asunto controversial", Constable le respondería que él esperaba eso justamente porque en ese tiempo todos creían en el punto de vista condicionalista. Y la "falta de precisión" que argumenta Forestell, cualquier condicionalista la interpretaría como que la evidencia no apoyaba el punto de vista que Forestell esperaba encontrar y, por lo tanto, desde su perspectiva, le "falta" precisión. Para cualquiera que no defienda el punto de vista tradicionalista, el hecho de que Forestell solo encuentra "rastros" en los padres apostólicos de lo que él considera el "entendimiento pleno" probablemente sea más significativo que la evidencia que encontró; ya que, si en alguna ocasión, en algún lugar, la doctrina tradicional se hubiese enseñado con claridad y sin confusión, ese lugar hubiera sido en los escritos de los padres apostólicos.

Echemos un vistazo por nosotros mismos a los escritos de los padres apostólicos.[7] No tenemos ningún punto que probar, ni un hacha que afilar, ni una posición que defender. Más bien, examinaremos con cuidado el material tal como aparece y resumiremos en forma tan equitativa como podamos las opiniones que revela. Lo que haya sido la creencia de estos hombres respecto al castigo final, tendrá que comprobarse a la luz de las mismas Escrituras, como debe hacerse con toda otra literatura no canónica u opiniones habladas.

---

[7] A menos que sea especificado de otra manera, todas las citas que siguen de los padres apostólicos son mis traducciones del texto griego editado por Karl Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter*. Otras traducciones populares en inglés incluyen *The Apostolic Fathers*, traducido por J. B. Lightfoot y otra obra con el mismo nombre, traducida por Edgar J. Goodspeed.

Un resumen interesante y bastante útil de la fe y vida cristianas durante los primeros tres siglos es la obra de Everett Ferguson, *Early Christians Speak. Faith and Life in the First Three Centuries*. Desafortunadamente, el Dr. Ferguson no incluye la inmortalidad o el castigo final entre los temas que trata.

El Didaché. Este temprano libro cristiano comienza con la advertencia de que hay "dos caminos"—el camino de la "vida" y el camino de la "muerte" (Didaché 1:1; 5:1). Dice que al final de todas las cosas "la creación de los hombres entrará en el fuego de la prueba y muchos caerán y perecerán" (Didaché 16:5). No hay mención de tormento consciente sin fin. No hay indicación de que "perecerán" significa continuación de la existencia, aunque sea en un estado de "ruina". Esto es todo lo que dice respecto al tema.

La Epístola de Bernabé. Este "Bernabé" por cierto no es el compañero de Pablo que conocemos en Hechos, aunque lleve el mismo nombre. Sin embargo, la epístola viene de los comienzos del siglo segundo, y habla en varios lugares del fin del pecado y de los pecadores. Nos dice que "El Señor juzgará al mundo imparcialmente". "Cada uno recibirá justamente según ha hecho . . . Si uno es malo, el castigo de la maldad está delante de él" (Bern. 4:12).

Detrás del pecado está el Tenebroso, cuyo camino "está torcido y lleno de maldición. Porque es un camino que tiene por castigo la muerte eterna, y en él hay cosas que destruyen las almas de los hombres" (Bern. 20:1). El que escoja lo malo "perecerá junto con sus obras. Por esta razón existe la resurrección; por esta razón hay una recompensa" (Bern. 21:1). Finalmente, Bernabé escribe que "se acerca el día cuando todas las cosas perecerán con el Malvado" [o la "maldad"] (Bern. 21:3).

Bernabé enseña con claridad un juicio futuro, retribución tanto para buenos como para malos, y el castigo divino para todos los que siguen la maldad. El fin de los pecadores incluye castigo. Ese fin es que "perecerán", porque el pecado destruye "las almas de los hombres". El resultado es la "muerte eterna".

Así como el Didaché, Bernabé usa estos términos escriturales sin explicación alguna. Puede que conozca lo que las Escrituras quieren decir e intenta comunicar lo mismo, o puede que sepa lo que significan y usa su lenguaje para ser ambiguo, o puede que no conozca lo que significan y usa su terminología para hacerse inmune de acusación. Tomadas literalmente, sus

palabras sugieren una extinción final de los pecadores después de una justa recompensa que incluye "sufrimiento".

Clemente de Roma. La así llamada Primera Epístola de Clemente considerada una obra auténtica escrita a comienzos del siglo segundo, por un obispo de Roma a la iglesia de Corinto. En dos ocasiones toca el tema del fin de los impíos. Clemente apela por la unidad entre algunas facciones en Corinto, problema que Pablo había confrontado en su correspondencia a la misma iglesia. Clemente apela a la obediencia y al dominio propio, advirtiéndoles que "no sufriremos daño ordinario sino gran peligro si nos entregamos con imprudencia a los deseos de aquellos hombres que se hunden en el conflicto y la discordia" (1 Clem. 14:2). Acompaña su declaración con una cita bíblica que dice que los "transgresores serán cortados" y emplea la misma palabra (*exolothreuō*) que Pedro usó en Hechos 3:23.

La así llamada Segunda Epístola de Clemente puede ser de otro origen y escrita un tiempo más tarde, pero también se la cataloga entre las obras de los padres apostólicos. Este Clemente recuerda cómo Jesús había dicho a algunos "apartaos de mi. No os conozco, ni de donde sois, obradores de iniquidad" (2 Clem. 4:5). Cita la advertencia que Jesús le dio a los apóstoles de "temed a aquél, que después de haberte matado, tiene poder para arrojar alma y cuerpo en la gehena de fuego" (2 Clem. 5:4). Al igual que la mayoría de los demás escritores de este tema, cita la declaración de Isaías respecto a los impíos, que "su gusano no morirá, ni su fuego se apagará"; pero a diferencia de muchos que aquí se detienen, continúa con el profeta diciendo "y serán un espectáculo a toda carne" (2 Clem. 7:6). En vista de estas cosas, Clemente advierte que "nada puede librarnos del castigo eterno si desobedecemos Sus mandamientos" (2 Clem. 6:7).

Más adelante explica en mayor detalle, tomando prestado de Malaquías y posiblemente de 2 Pedro. Escribe,

> "Mas sabed esto, que ya viene el día del juicio como horno ardiendo. Y parte de los cielos se derretirán, y toda la tierra se derretirá como el plomo sobre el fuego, entonces el secreto y

> las obras explícitas de los hombres serán manifiestas"—2 Clem. 16:3.

Finalmente, comenta sobre las palabras que citó de Isaías 66.

> Habla de ese día de juicio, cuando ellos verán los que han vivido impíamente entre nosotros, y han pervertido los mandamientos de Jesucristo. Pero los justos . . . darán gloria a Dios cuando vean cómo castigan con terrible tortura en fuego inextinguible a los que . . . negaron a Jesús en sus palabras o sus obras. —2 Clem. 17:6, 7.

Clemente está familiarizado con el lenguaje de las escrituras del Nuevo y Antiguo Testamentos que describe el castigo futuro. Cita a Isaías con peculiar detalle, así como también a Malaquías, pero también hace referencia a dos o tres declaraciones de Jesús. Puede estar reflexionando sobre las palabras de 2 Pedro. Su explicación más explícita del lenguaje escritural dice que los justos glorificarán a Dios cuando vean cómo "castigan con terrible tortura en fuego inextinguible" a los incrédulos o apóstatas.

Los tradicionalistas interpretarán esto como tormento consciente sin fin. Los condicionalistas pensarán que sólo confirma los terribles dolores que sufrirán en un fuego que no puede extinguirse. No dice nada de que los impíos sean inmortales o incorruptibles. No dice cuanto tiempo los impíos serán torturados o cuál será el efecto final del fuego. El lenguaje se puede interpretar de ambas maneras. Tomado al pie de la letra, se ajusta más fácilmente al punto de vista condicionalista, en particular porque no existe otra explicación contraría. Pero, aún eso, seguirá siendo motivo de debate.

Ignacio de Antioquía. Este obispo de Antioquía la corte imperial lo condenó por ser cristiano, luego los soldados lo escoltaron a Roma para ejecutarlo por su fe. Por el camino alentaba a los grupos de cristianos que salían para conocerle y consolarle. También él escribió cartas a siete iglesias, que se han preservado hasta nuestros tiempos. Cuatro de ellas contienen referencias a nuestro tema.

A los efesios exhorta diciendo:

> Estos son los últimos tiempos . . . . temamos que la paciencia de Dios no sea para nuestra condenación. Porque podemos temer a la venida de la ira, o podemos amar la gracia presente—Ignacio a los Efesios 11:1

El falso maestro es "sucio" e "irá al fuego que no se apaga, como también irá el que lo escucha" (Ignacio a los Efesios 16:2). Tanto la ira venidera como el fuego inextinguible son expresiones de las Escrituras a las que Ignacio no da más explicación.

A los habitantes de Magnesia del Meandro dice que "dos asuntos están delante de nosotros, la vida y la muerte, y cada persona irá a su respectivo lugar" (Ignacio a los Magnesios 5:1). Ignacio recuerda a los Tralianos que "Jesucristo murió por nosotros, para que creyendo en su muerte podáis escapar la muerte" (Ignacio a los Tralianos 2:1). Según hemos visto, en las Escrituras ocurren con frecuencia las imágenes de vida y muerte. Puede ser significativo que Ignacio hable de la muerte de Jesús y de la muerte del pecador en la misma oración, sin indicios de que la palabra tenga más de un significado en ambos casos.

De acuerdo con Ignacio, Dios traerá a cuentas a todos los seres creados. Él advierte:

> ¡Que nadie los engañe! A menos que crean en la sangre de Cristo, aún los seres celestiales y la gloria de los ángeles y los gobernantes visibles e invisibles, para ellos también será el juicio—Ignacio a los Esmírneos 6:1).

Pedro y Judas también hablaron de los ángeles reservados para juicio, y Pablo advirtió que los ángeles que pervierten el evangelio también están bajo maldición.

Policarpo. Quizá el más conocido de los antiguos mártires post-apostólicos fue Policarpo. El fiel Policarpo ha inspirado millones

con su firme testimonio hasta la muerte. Él conoció al apóstol Juan, y hace eco de las palabras de Juan al hablar de ciertos fundamentos cristianos.

> Porque todo el que no confiesa que Jesucristo ha venido en la carne es anticristo. Y cualquiera que no confiesa el testimonio de la cruz es del diablo. Y cualquiera . . . . que dice que no hay resurrección ni juicio, el tal es el primogénito de Satán—Policarpo a los Filipenses 7:1.

Policarpo claramente sostuvo que se resucitará y juzgará a los impíos, doctrina que la enseña tanto el Antiguo como el Nuevo Testamentos. Eso es todo cuanto dice, en esta incuestionablemente auténtica obra.

Una obra más reciente, titulada El Martirio de Policarpo, cita también al gran hombre, pero el valor de la obra es menor por ser más difícil de establecer su autenticidad. Registra las palabras de alabanza de Policarpo mientras recuerda a los mártires que le precedieron. Dice "para ellos el fuego de sus inhumanos verdugos era frio para ellos, porque tenían delante de sus ojos el escape del [fuego] eterno e imposible de apagar jamás" (Martirio 2:3). En la arena Policarpo se dirige al gobernador con las palabras:

> Tu me amenazas con fuego que quema por sólo una hora y poco después se apaga. Porque eres ignorante de aquel fuego del juicio venidero y castigo eterno, reservado para el impío.—Martirio 11:2.

Es claro que Policarpo intenta establecer un contraste entre el fuego del hombre y el fuego de Dios. Puesto que describe el fuego de Dios como "eterno" así como "imposible de apagar jamás" parece indicar dos aspectos que lo distinguen. ¿Piensa él en términos de su cualidad como perteneciente a la otra-Era (en ese sentido eterno) sin fin (inapagable)? ¿Estará pensando en que es sin fin (en ese sentido eterno) y en su carácter de irresistible (inapagable)? O ¿Piensa en su cualidad de ser de la otra-Era (en ese sentido eterno) y en su carácter de irresistible (inapagable)? Los autores discutirán entre sí, pero es probable

que nosotros tendremos que esperar a la Era Venidera para saber de seguro.

Cualquiera sea la naturaleza precisa o final del fuego del castigo de Dios, éste será peor que cualquiera que el hombre pueda encender, y la posibilidad de evitarlo inspiró a los mártires para ir a la hoguera con el corazón lleno de gozo. Policarpo sabía lo que el Maestro quería decir cuando advirtió que se temiese a Dios y no al hombre. Ojalá que aprendamos la misma lección hoy día.

La Epístola a Diogneto. Esta corta carta de autor desconocido da una de las más elocuentes descripciones del estilo de vida de los primeros cristianos, y tan sólo por esa razón vale la pena el viaje a la biblioteca. Va dirigida a un gobernante pagano, y explica y defiende los caminos y los pensamientos de los que seguían a Jesús. Diogneto, el pagano, no entiende cómo los cristianos pueden encarar la muerte tan fácilmente por su fe. El autor dice que sus lectores también aprenderán a despreciar lo que ahora parece ser la muerte

> cuando temas la verdadera muerte, que está reservada para aquellos que condenarán al fuego eterno que castigará hasta el fin [mechritelous] a los que entreguen al mismo. Entonces te maravillarás de aquellos que por causa de la justicia soportaron el fuego temporal, y los llamarás benditos cuando entiendas ese fuego—Diogneto 10:7, 8.

De nuevo, el contraste es entre el fuego que los hombres encienden y el que Dios infligirá. El hecho de que el "fuego eterno" "castigará hasta el fin" parece indicar un fuego destructor que quema hasta que todo es consumido. Cuando comparamos esto con "fuego temporal", puede que el autor crea que el "fuego eterno" sigue quemando para siempre después de consumir sus víctimas. O puede usar la palabra "temporal" para un fuego en la Era Presente y "eterno" para un fuego en la Era Venidera. ¡Resulta fácil para los partidarios ser dogmáticos, pero sabio para los investigadores el tener cuidado!

Conclusión. Los padres apostólicos hablaron, en algunos puntos claramente y no tan claro en otros. Estuvieron de acuerdo con las Escrituras y unos con otros, en que los impíos resucitarían para enfrentar a Dios en el juicio. En ningún lugar indican que los impíos serán inmortales, y en distintos lugares sugieren enfáticamente que no lo serán. (En un capítulo anterior señalamos con amplitud el contexto de sus declaraciones sobre la inmortalidad, lo cual ignoran algunos condicionalistas).

Existe un "camino de vida" y un "camino de muerte". El castigo de Dios sobre los impíos será terrible, e incluye fuego. Ese fuego es eterno e inextinguible, tal como lo dijeron Isaías y Jesús. En ningún lugar los padres apostólicos indican que preservará vivos a los impíos o que ellos lo soportarán en una agonía consciente para siempre. Por otro lado, afirman que los impíos "perecerán", serán "destruidos" y "morirán".

Los padres apostólicos limitan sus observaciones casi totalmente a las palabras de las Escrituras—¡práctica que deja preguntas sin contestar, pero que por cierto no da lugar a la discusión¡ (Quizá los tradicionalistas y los condicionalistas de hoy pudieran unirse sobre este acuerdo—que ambos usen sin reservas cada término que la Escritura usa sobre el tema, y que ninguno ensanche su descripción más allá de los márgenes del lenguaje escritural. Al igual que Salomón cuando enfrentó el caso del bebé con dos madres, ¡quizá tengamos que invocar la espada del Espíritu, y luego permitir que las respuestas de ambos lados nos ayuden a juzgar sus respectivos reclamos!)

El Antiguo Testamento fue la primera palabra de Dios que se escribió respecto a este tema. Algunos escritores intertestamentarios la encontraron inadecuada para expresar su punto de vista, por esto ampliaron la imagen que presenta con detalles de tomentos sin fin. Jesús y los apóstoles volvieron al lenguaje del Antiguo Testamento, tomando prestado de las tradiciones intertestamentarias sólo los nombres de lugares populares, como Gehena y Tártaro. Los padres apostólicos parecen estar satisfechos con su lenguaje. Comenzando un siglo después de ellos, teólogos y autores por 1300 años adornaron la historia con una cantidad de lenguaje que no se encuentra en ningún lugar de la Escritura. Los Reformadores dijeron muy

poco respecto al infierno, limitándose en gran medida a las palabras de las Escrituras. Muchos credos protestantes también se excedieron más allá de las Escrituras y de los reformadores introduciendo explicaciones adicionales, como se acostumbra desde entonces en gran parte de la predicación popular.

El tiempo ha llegado para que todos nosotros volvamos otra vez a la terminología bíblica—a *toda* ella, desde el Génesis hasta el Apocalipsis—y que nos detengamos allí. Es posible que los padres apostólicos sabían mucho más que nosotros en muchos asuntos espirituales, y en eso consiste la fuerza de su ejemplo.

Justino el Mártir y Taciano

Justino Mártir (d. C. 114-165). Justino es mejor conocido por sus *Apologías* en defensa de la fe cristiana, y por su *Diálogo con Trifón el Judío.* En sus dos *Apologías* abundan las referencias al castigo por fuego que espera al impío, al cual Justino con frecuencia llama "castigo eterno" o "fuego eterno" (*First Apology*, caps. 12, 17, 45; *Second Apology*, caps. 1, 8, 9). Por supuesto, ambas expresiones son bíblicas, y las usan tanto los proponentes del condicionalismo como los del tradicionalismo. Justino fue filósofo antes de ser cristiano, y Eusebio dice que prefería usar su toga de filósofo cuando predicaba. Como no sabemos exactamente lo que sus adversarios decían, o el punto preciso que Justino intentaba probar, resulta difícil entender el significado exacto de lo que escribió. Señalaremos algunas de sus declaraciones importantes que los tradicionalistas reclaman en apoyo al tormento eterno, ~~y~~ luego algunas de sus mayores pronunciaciones que los condicionalistas emplean en defensa de la destrucción total. En el proceso, sugeriremos la respuesta que cada lado pudiera presentar al opuesto.

El Justino Tradicionalista. Tradicionalistas como Pusey señalan particularmente a tres pasajes en la *Primera Apología* de Justino. En el capítulo 18 debate que la muerte no es el fin del

hombre, que habrá resurrección e inmortalidad. Justino habla de reyes que le precedieron, los cuales decía que

> murieron la muerte común de todos, que si se les hubiese enviado en insensibilidad hubiese sido como un regalo de Dios a los impíos. Pero como la sensación permanece en todos los que-han vivido, y como se ha determinado un castigo eterno [esto es, para los impíos], mira que no descuides estar convencido.[8]

En el capítulo 20, dice otra vez que "afirmamos que se castiga a las almas de los impíos, las cuales siendo dotadas de sensación aún después de la muerte son castigadas". Cuando Justino dice que las almas de los impíos "estando dotadas de sensación", o que la "sensación permanece" en los impíos después de la muerte, los tradicionalistas entienden que está diciendo que los impíos estarán conscientes del dolor en perpetuidad y que el "fuego eterno" siempre los atormentará.

En el capítulo 28 Justino habla de Satán cuando escribe: "Cristo predijo que [Satán] con sus huestes, y con los hombres que le siguieron, será enviado al fuego y será castigado durante un término sin fin." La más "tradicionalista" de las declaraciones de Justino aparece en el capítulo 52 de su *Primera Apología*. Allí describe la segunda venida de Cristo y los eventos que entonces tendrán lugar.

> Vendrá del cielo con gloria, acompañado de Sus huestes angelicales, cuando también resucitará los cuerpos de todos los hombres que han vivido, y revestirá a los dignos con inmortalidad, y luego enviará a los impíos al fuego eterno dotados de su perversa sensibilidad junto con los demonios impíos . . . . Y escucha lo que ha sido dicho de la misma manera respecto a esto, en qué clase de sensación y castigo quedarán los impíos; es así como sigue: "Su gusano no descansa, y su

[8] Esta cita, junto con las que le siguen, son tomadas de la obra de Alexander Roberts y James Donaldson, eds., *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers Down to d. C. 325*. De aquí en adelante conocida como "*ANCL*".

> fuego no se apagará"; entonces se arrepentirán cuando ya no les sirva de nada.

Los tradicionalistas insisten que, sin lugar a dudas, esta cita de Justino el Mártir se alinea de su lado en este debate. Sin embargo, los condicionalistas no conceden este punto. Dicen que, cuando Justino habla de sensibilidad para los muertos después de la muerte en los capítulos 18 y 20, está refutando a los que afirmaban que la muerte es el fin de todos los hombres. Que no estaba negando la extinción penal, final y eterna de los impíos, ni tampoco afirmando la naturaleza del castigo señalado para el impío. Que solo insistía que la primera muerte no es el fin del impío—que se les dará sensibilidad otra vez, y que sufrirán el juicio al que Dios les ha sentenciado en el fuego eterno. Los condicionalistas afirman que Justino no tiene en mente cuánto tiempo sufrirán en ese fuego ni si lo sufrirán para siempre.

Los condicionalistas dirían que cuando Justino describe el sufrimiento en el fuego-y-gusanos de las palabras de Isaías 66, no está enseñando necesariamente el tormento eterno. Porque aunque le añade a las palabras de Isaías que "entonces se arrepentirán cuando ya no les sirva de nada", todavía no dice cuanto tiempo seguirán sufriendo (Isaías vio los *cadáveres* que yacían entre el fuego y los gusanos, donde no podía ocurrir arrepentimiento alguno). Puede ser que sólo esté diciendo que los impíos descubrirán que el fuego es inescapable y que ciertamente serán consumidos por él a pesar de todo intento de arrepentirse.

Constable da lo que obviamente considera como el argumento final contra las citas "tradicionalistas" de Justino. Según él, Justino sostenía una doctrina filosófica, común en aquél entonces, respecto a un "fuego secreto" que renovaba o regeneraba lo que consumía. De acuerdo a Constable, Justino sólo decía que los impíos, que estaban muertos, "permanecerían inmortales" a medida que sus miembros fueran físicamente "renovados" por este "fuego secreto" que simultáneamente consumía y renovaba. Por tanto, serían un espectáculo a los que observaban, aunque no estaban ni vivos ni conscientes de la

quemada. Con todo, mi investigación de las obras mayores de Justino el Mártir no descubrió esa noción, que, según Constable, no sólo estaba presente sino que se podía discernir con claridad.[9]

El Justino Condicionalista. También Constable y otros condicionalistas guardan una lista de "textos de prueba" de Justino el Mártir. Mencionaremos y consideraremos brevemente dos clases de estos.

En un número de lugares Justino parece enseñar que los impíos resucitarán en sus antiguos cuerpos mortales. A los justos se les dará inmortalidad, pero no así a los impíos. Los condicionalistas ven esto como prueba positiva de que Justino entendió que el castigo en el "fuego eterno" tenía por resultado la extinción de los impíos, porque la carne mortal no podía soportar por mucho tiempo los dolores y el poder del infierno. Por ejemplo, Justino hace distinción entre él y Platón de esta forma:

> De la misma manera, Platón decía que Radamanto y Minos castigarían a los impíos que comparecieran delante de ellos; y nosotros decimos que lo mismo sucederá, pero a manos de Cristo, y sobre los impíos en los mismos cuerpos que de nuevo se unen a sus espíritus para ahora sufrir el castigo eterno; y según Platón no solo esto, sino por un periodo de mil años.—Cap. 8.

Los que apoyan este punto de vista dicen que el *Diálogo con Trifón el Judío*, abunda con tales sentimientos "mortalistas". Justino relata cómo una vez se encontró con cierto anciano, evidentemente un cristiano, mientras caminaba solo. Justino usa esta conversación para expresar sus propias ideas, aunque algunas de las declaraciones que le siguen sean atribuidas al anciano que se convierte en su maestro.

---

[9] Constable, *Future Punishment*, pp. 174-177. Constable cita a Tertuliano como diciendo que este "fuego secreto" era una noción común en su tiempo, y sugiere que "no es irrazonable" asumir que Justino también albergaba ese punto de vista.

El anciano está de acuerdo que no todas las almas mueren, "porque eso sería ocasión de buena suerte para el mal". Aquellos "que son dignos de Dios nunca mueren; pero a otros Dios los castiga por el tiempo que él quiera que ellos existan y sean castigados". Justino está de acuerdo en que solo Dios es verdaderamente incorruptible y que todas las criaturas pueden morir y morirán.

> Porque todas las cosas que existen después de Dios . . . tienen la naturaleza de decadencia, y por ser tales pueden ser destruidas y cesar de existir; porque sólo Dios es el único que no es engendrado y es incorruptible, y por eso es Dios. Pero todas las cosas después de Él son creadas y corruptibles. Por esta razón las almas mueren y son castigadas.—Cap. 5.

El anciano sigue diciendo:

> Ahora, que el alma vive, nadie puede dudarlo. Pero si vive, vive no sólo como una vida, sino como participante de la vida . . . . Ahora el alma participa de la vida, porque es la voluntad de Dios que viva. Pero luego, no participará [de la vida] cuando no sea la voluntad de Dios que viva. Porque el vivir no es su propio atributo, como lo es de Dios; pero . . . cuando el alma deja el cuerpo, y el hombre deja de existir; aún entonces, cuando suceda que el alma cese de existir, se le quita el espíritu de vida, y ya no hay más alma, sino que vuelve al lugar de donde la tomaron.—Cap. 6.

Es claro, concluyen los condicionalistas, que Justino creía que el alma era mortal, que sufriría sólo en tanto Dios así lo quisiera y que al final dejaría de existir. También, los condicionalistas introducen una segunda línea de argumentos. Dicen que, en más de un pasaje, Justino afirma en forma explícita que los impíos finalmente dejarán de ser. Un ejemplo se encuentra en el capítulo 44 de su *Primera Apología*. Justino explica la advertencia bíblica de destrucción por espada.

> Y esa expresión "La espada te devorará" no significa que matarán al desobediente con espada, sino que la espada de

> Dios es fuego, de la cual todos los que escogen hacer lo malo se convierten en combustible. Por esto Él dice: "La espada te devorará: porque la boca del Señor lo ha dicho". Y si hubiese hablado respecto a una espada que corta y despacha a una vez, no hubiera dicho te *devorará*.

En el capítulo 7 de su *Segunda Apología*, Justino presenta el mismo punto de otra forma.

> Por tanto, debido a la semilla de los cristianos, Dios demora en causar la confusión y la destrucción de todo el mundo, por la cual los ángeles malos, demonios y hombres dejarán de existir, ... De no ser así . . . el fuego del juicio hubiese descendido y destruido por completo todas las cosas, así como el diluvio no dejó a nadie sino a . . . Noé . . . . Porque así decimos que será el gran fuego, pero no como afirman los estoicos, que de acuerdo con su doctrina todas las cosas se cambian en otras, lo que parece muy degradante . . . . Puesto que Dios en el principio creó la raza de ángeles y al hombre con libre albedrío, es justo que sufran en el fuego eterno el castigo por los pecados que hayan cometido.

Por esto los condicionalistas reconocen con orgullo a Justino como uno de los primeros partidarios de su punto de vista de que los impíos serán resucitados, juzgados y expulsados al infierno. Y luego sufrirán de acuerdo con la medida ordenada por la justicia divina, y finalmente dejarán de ser para siempre.

Es natural que los tradicionalistas no están de acuerdo, pero aquí se ven en su mayor debilidad. Puede que digan que las declaraciones de Justino respecto a la inmortalidad sólo cualifican su concepto concediéndole a Dios inmortalidad *inherente* mientras consideran a la del hombre como *derivada*. Pero las otras declaraciones de Justino de que los impíos perecerán como en el diluvio debilitan el impacto de ese argumento. Pusey dice que dichas declaraciones no pueden significar lo que los condicionalistas hacen de ellas, debido a que las otras declaraciones de Justino parecen enseñar un tormento eterno. Cita el mismo texto que acabamos presentar como uno que favorece la inmortalidad condicional; como si apoyara el

punto de vista tradicionalista con el cual Justino distingue entre su enseñanza y la de Platón. Los impíos sufrirán "castigo eterno" dijo Justino en contradicción a Platón, quien enseñó que el castigo duraría "un periodo de mil años".

Pero, los condicionalistas responden que Pusey no entiende el error que Justino está refutando. Platón creía que habría un periodo de castigo de mil años *seguido de una transmigración del alma* a un ciclo de vida en un nuevo cuerpo. Justino niega esto. Está de acuerdo en que los impíos sufrirán, pero sufrirán un "*castigo eterno*". Los condicionalistas dicen que esto significa extinción eterna.

Una y otra vez han dado sus vueltas alrededor de Justino—quien, si estuviera vivo para escuchar la pregunta con franqueza pudiera aplacar toda la tormenta con una sola oración. Pero luego, ¡recordamos, que Pablo, Pedro o Jesús lo pudieron haber hecho así! Al final, la mayoría de las referencias extrabíblicas sirven de poco ayuda excepto para refutar el extremismo dogmático que muy a menudo encontramos en ambos lados. Necesitamos que alguien explique las explicaciones. Lo mejor es leerlas rápidamente y luego tornar nuestra atención de vuelta a las Escrituras.

Taciano (Murió en d. C. 180). Quizá el más famoso de los discípulos de Justino Mártir, vivió en Mesopotamia. Fue contemporáneo de Atenágoras de Alejandría, de Teófilo de Antioquía y de Ireneo de Galia, entrelazándose en sus años finales con el joven abogado y orador, Tertuliano de Cartago. Aunque algunos condicionalistas disputan el punto, Taciano parece haber enseñado la inmortalidad de los impíos tanto como la de los justos. Puede haber sido el primer escritor cristiano, con la excepción de Justino Mártir su maestro, que expresara explícitamente ese punto de vista. Desde mediados del siglo segundo tales expresiones vinieron a ser comunes en los escritos de los padres. Esto fue un cambio notable de lo que enseñaron los "padres apostólicos" más antiguos quienes hablaron repetidamente de la inmortalidad y de la incorrupción como regalos o recompensas de Dios a los fieles. Taciano explica y defiende su fe en su obra *Discurso a los Griegos.*

Dice que los cristianos creen "que habrá una resurrección de los cuerpos después de la consumación de todas las cosas; . . . una resurrección de una vez y para siempre . . . con el propósito de pasar juicio" (cap. 6). Taciano negó que el alma misma fuese inmortal, pero es probable que lo hiciera porque estaba negando lo que afirmaban los platonistas—que el alma poseía inmortalidad inherente y que era preexistente. Al igual que otros apologistas cristianos del primer siglo, insistió en que Dios había creado el alma y que sólo podría continuar viviendo según el designio de Dios. (Algunas veces los condicionalistas han perdido de vista esta dirección del argumento del apologista, punto que se discutió en un capítulo anterior.) Pero, a menos que las palabras de Taciano fueran dadas con el propósito de engañar, el creía que Dios daría inmortalidad a los impíos en la resurrección, aunque para tormento eterno consciente y no para felicidad. Escribe en el capítulo 13 del *Discurso a los Griegos*:

> Oh griegos, el alma en sí misma no es inmortal, sino mortal. Sin embargo, es posible que no muera. Si de hecho no conoce la verdad, muere y se disuelve con el cuerpo pero al final resucitará de nuevo con el cuerpo en el fin del mundo para recibir la muerte por castigo en inmortalidad. Pero, otra vez, si adquiere el conocimiento de Dios, no muere, aunque por un tiempo sea disuelta.

En el capítulo 14 dice de nuevo que "igual que a nosotros. . . que después recibimos la inmortalidad con gozo, o el dolor con la inmortalidad, así sucede a los demonios . . . quienes de ahí en adelante tendrán la misma inmortalidad". Si quiere decir lo que sus palabras parecen decir, es probable que también dé un nuevo significado a la palabra "combustible" cuando luego dice que a cierto filósofo griego "lo entregarán en el día de la consumación como combustible para el fuego eterno" (cap. 17). Diferente al combustible que consume un fuego ordinario y según está en las imágenes bíblicas, este "combustible" jamás se consumirá, aunque continúe ardiendo para siempre.

Testimonio de los Mártires Según Pusey

En su defensa de la doctrina tradicional (*What Is of Faith as to Everlasting Punishment?*), E. B. Pusey incluye un capítulo donde cita el testimonio de los antiguos mártires cristianos.[10] Allí, Pusey responde a la sugerencia de F. W. Farrar en cuanto a una posible salvación después de la muerte, lo que Pusey ve como una tendencia hacia el universalismo o restauracionismo. Pusey no está refutando específicamente al condicionalismo ni tampoco a la idea de que al final los impíos dejarán de ser, aunque niegue esto por lo que afirma. Pusey razona que, si alguien merece nuestra atención, ¡por cierto que son los mártires! Sus palabras reflejan los pensamientos más sobrios de hombres y mujeres a punto de dar su vida por su fe. Estamos completamente de acuerdo con Pusey, ya anteriormente hicimos las mismas observaciones respecto a los siete hermanos martirizados de 1 y 2 de Macabeos.

Sin embargo, este material no es el más confiable, en lo que a la documentación se refiere, a pesar de ello, por tal razón no descartamos las citas de Pusey. De acuerdo con F. L. Cross, en muchos casos, la preservación de los relatos de estas muertes se debe a la conmemoración posterior de los mártires en ocasión del aniversario de su muerte, día que celebran como su "cumpleaños" (*natalitia*). Algunas veces el relato proviene de registros actuales de las cortes o de minutas oficiales de su martirio. Algunos presentan el testimonio de testigos oculares o se reconstruye a partir de cartas privadas. En otras ocasiones años después de su muerte las comunidades locales escribieron la historia del mártir para su uso litúrgico, y es muy probable que algunos relatos sean más ficción que hechos. Cross ofrece una bibliografía y otros materiales introductorios en la sección "Acts of the Martyrs, en su obra *The Early Christian Fathers.*[11]

Aun si los martirologios fueran del todo precisos y dieran completa credibilidad a la sobriedad y honestidad de los

[10] Pusey, *What is of Faith?* pp..154-171.

[11] F. L. Cross, "Acts of the Martyrs", The Early Christian Fathers, pp. 192 y sgtes.

grandes cristianos que honran, la evidencia que Pusey presenta es decepcionante para el que quiera probar la posición tradicionalista partiendo de esta fecha tardía del siglo segundo. Felícita y sus hijos hablan de eterna "destrucción", "peligro" y "castigo" de "destrucción perpetua" y de "fuego eterno", y hasta de "destrucción ardiendo eternamente". Pero casi todo esto es lenguaje bíblico que puede explicarse fácilmente desde el punto de vista condicionalista. Policarpo habla del "perpetuo tormento del fuego eterno", que si por "tormento" se entiende tormento consciente, apoyaría entonces el punto de vista tradicionalista. Una mujer llamada Biblias advierte contra los "tormentos de la eterna Gehena" pero no dice si los tormentos continúan para siempre o si concluyen con la extinción del pecador.

Pusey cita a otros que hablan de "muerte en perpetua enfermedad", de "tormentos reales y perpetuos", de "tormentos eternos", de "muerte eterna e impronunciables tormentos sin fin", de "eternas fogatas", de "un castigo real y de continuos tormentos mayores". Todas estas expresiones parecen requerir un castigo consciente que dura para siempre.

Más adelante, los mártires que siguen, expresan en forma clara el punto de vista tradicional. Entre ellos encontramos expresiones como "castigo que persiste sin muerte" o "llanto y crujir de dientes por siempre jamás". Cuando se investigan de cerca estas expresiones, que de momento parecen ser bíblicas, prueban no sólo que carecen de precedente escriturales, sino que añaden al lenguaje escritural palabras que contradicen su uso bíblico.

Mezclado entre estas declaraciones, Pusey cita además a mártires que hablan de "muerte eterna", de "tinieblas de afuera y fuego que no se apaga", de "destruir por la eternidad", de "fuego eterno que puede destruir al cuerpo y el alma", del "castigo de la muerte eterna", de Dios que "mata el alma por siempre jamás", de "destrucción y fuego eterno", de ese "fuego eterno que puede destruir juntos el cuerpo y el alma" de los que "el verdadero Dios erradicará para siempre", de "perpetua destrucción", de "perpetua muerte", de "perpetuo castigo", de Dios quien tiene el "poder de echarte a ti y a tu tirano en la Gehena", de "muerte y destrucción eternas". Todas estas frases

parecen expresar el punto condicionalista que describe una muerte eterna, final e irreversible en el infierno.

¿Debemos interpretar "tormento perpetuo" a la luz de "muerte perpetua" o viceversa? O ¿existe otra solución? ¿No sería mejor explicación para las citas que ofrece Pusey de los mártires el que ya existían unas diferencias notables de opinión respecto al destino preciso de los impíos en el momento cuando estas muertes sucedieron y que cada persona simplemente estaba expresando el entendimiento particular que tenía? De la literatura del período sabemos que tales diferencias ya existían. Entonces, ¿por qué no pueden los mártires reflejar las mismas diferencias en detalles? Todos están de acuerdo en que los impíos tienen que responder ante Dios y ser castigados por sus pecados. No hay titubeo evidente cuando hablan de ese castigo en términos de fuego—Jesús habló de la misma manera. Ni tampoco existe timidez cuando usan palabras como "muerte" o "destrucción"—las cuales fueron palabras predilectas del apóstol Pablo en este asunto.

Cuál fue el concepto que predominó, varía de persona en persona y de lugar en lugar, pero en cada caso, ese término o figura vino a ser simplemente un medio para explicar otros que parecieran expresar algo diferente. El hecho de que la literatura no muestre una disputa interna respecto al tema parece reflejar que, para ese tiempo, se aceptaban ambos puntos de vista, esto es—que los impíos sufrirían eternamente en tormento consciente o que sufrirían un castigo que culminaría en la muerte eterna. El punto importante es que los impíos tendrán que rendir cuentas a Dios, quien les retribuiría por sus crímenes con el castigo eterno que la Biblia llama el fuego del infierno.

Perspectivas Mixtas, Atenágoras, Ireneo y Teófilo

Atenágoras (d. C. 127-190). Atenágoras nació en Atenas y fue entrenado en la filosofía platónica. Luego llegó a ser cristiano y se estableció en Alejandría. Negó explícitamente la aniquilación de los impíos y, de acuerdo al condicionalista

Constable, fue el primer defensor explícito del punto de vista tradicional. En su obra *A Plea for the Christians* Atenágoras escribe:

> Estamos persuadidos que, al partir de esta vida presente viviremos otra mejor, mejor que la que ahora vivimos, celestial y no terrenal . . . o, derrotados con el resto, nos esperará una vida peor y en el fuego; porque Dios no nos creó como ovejas o bestias de carga, como un mero pasatiempo, para que luego perezcamos y seamos aniquilados —Cáp. 31.

De cierto que la controversia continuará respecto a quién fue el primero en enseñar tormento eterno consciente. Lo que si puede ser más importante para entender el desarrollo de la doctrina es la base sobre la cual Atenágoras arribó a su conclusión. Porque es indisputable que el basó el tormento eterno sobre su presuposición de la inmortalidad de todos los hombres. Y que apoyó su doctrina de la inmortalidad no sobre la Escritura sino sobre un razonamiento filosófico.[12] Dijo que "Nada de lo que está dotado de razón y juicio fue o es creado para el uso de otro, ya sea mayor o menor que él", sino "para la vida y continuación del mismo ser así creado". Y "dado que la causa de la creación del hombre radica en una perpetua existencia, el ser que así ha sido creado debe ser preservado para siempre" (*Resurrection of the Dead*, caps. 12, 13, 17, 19).

Atenágoras aplica a todos los hombres por igual la descripción de Pablo del cuerpo inmortal y glorificado; a los perdidos tanto como a los salvos, punto de vista que sostienen desde entonces muchos tradicionalistas pero que carece de una pizca de apoyo exegético. Dado tal punto de vista sobre la inmortalidad, y excluyendo la posibilidad de una restauración universal, la conclusión a la que necesariamente se llega es a la posición tradicional respecto al infierno. Constable escribe del "magnífico poder que ha ejercido la introducción del dogma

[12] Constable presenta el punto en su obra *Future Punishment*, pág. 196. Y fácilmente lo ilustran las declaraciones que hace el tratado de Atenágoras, *The Resurrection of the Dead,* sobre la resurrección de los muertos.

platónico de la inmortalidad del alma sobre la doctrina del castigo.[13]

Hoy vemos que la marea se mueve en otra dirección. Junto a la creencia creciente de que la cultura occidental (incluyendo a la iglesia) ha asimilado una visión dualista del hombre procedente de las especulaciones paganas de la filosofía griega, acompañada de un convencimiento cada vez más patente de que la Biblia presenta un punto de vista muy diferente respecto al hombre como criatura mortal dependiente por completo de Dios, por lo que la doctrina del castigo final también está surgiendo más y más al frente como tema que reconsiderar. El resultado es una insatisfacción con la doctrina tradicionalista del tormento eterno consciente; a la misma vez hay una resurgencia del estudio bíblico y un nuevo celo exegético. Froom, el condicionalista, ve esta tendencia como algo natural e inevitable; Buis, el tradicionalista, reconoce la situación, pero está perplejo en cuanto a su causa.[14]

Ireneo (d. C. 130-202). Ambos lados de la controversia reclaman a Ireneo, Obispo de Galia, como partidario suyo. Pusey dedica cinco páginas de sus escritos para citar referencias al fuego como "perpetuo", "que perdura para siempre" y "eterno", y sobre personas "condenadas para siempre". El más amplio pasaje que Pusey cita de Ireneo en apoyo del punto de vista tradicional habla de las privaciones.

---

[13] Constable, Future Punishment, p. 204.

[14] Froom, Conditionalist Faith, 1:1076-1078; 2:1044-1047, Harry Buis, The Doctrine of Eternal Punishment, p. ix.

Buis escribe: "somos testigos de que en nuestra generación ha habido un aumento creciente en la creencia de la deidad de Cristo y en la autoridad de la Palabra de Dios. Hemos atestiguado una tendencia hacia la ortodoxia con respecto a muchas otras doctrinas cardinales. Pero muchos niegan con insistencia la doctrina del castigo eterno". En su obra *Whatever Happened to Hell?,* Jon F. Braun, obispo de la Iglesia Evangélica Ortodoxa, atribuye esto a la vagancia y a la indiferencia. Pero el pastor menonita, Gerald C. Studer, sugiere otra posibilidad. En su obra *After Death, What?* p. 109, escribe: "Posiblemente haya un defecto problemático en el punto de vista tradicional".

> Ahora, la separación de Dios es Muerte; y la separación de la luz es tinieblas, y la separación de Dios equivale a desechar todas las cosas buenas que vienen de Él . . . Porque aunque Dios no los castiga por dispensación expresa, aún así . . . se los priva de todas las cosas buenas; y de todas las cosas buenas de Dios que son eternas y sin fin, y por supuesto, su despojamiento es eterno y sin fin. Tal y como la luz es perpetua, también los que se cegaron a sí mismos, o que otros los cegaron, están perpetuamente destituidos del disfrute de la luz.[15]

Los condicionalistas aceptarían todas estas expresiones y volverían a llamar a Ireneo al estrado para el contrainterrogatorio. Preguntarían entonces si acaso esta explicación del despojamiento no apoya la extinción de los impíos. Porque la misma *existencia*—al igual que una vida *bendita*—es un buen regalo de Dios del cual el hombre depende. La privación total de toda santa bendición tiene que incluir, por tanto, la pérdida de la existencia misma, dado que el hombre, al ser creado, no existió hasta que Dios decidió concederle la existencia. De hecho, Constable llama a Ireneo como testigo para su posición. Introduce al Obispo de Galia con estas palabras:

> Ninguno de los padres recurre tan a menudo a este tema como lo hace Ireneo . . . Ni tampoco hay otro entre los padres que dé una descripción más completa del mismo. Evidentemente, lo expresa con todos los terrores que él supone le pertenecen como una advertencia para escapar de él. Sin embargo, en todas sus alusiones y descripciones del mismo no se encuentra un paralelo a los innumerables pasajes que fácilmente pudiéramos citar de Hipólito, Tertuliano, Agustín y otros.[16]

Constable cita, como expresiones típicas de Ireneo, referencias a pecadores "que el fuego del Señor los quemará

---

[15] Pusey, *What Is of Faith?* pp. 182-186. La cita es de Ireneo, *Against Heresies*, Lib. 5, cap. 27 (*ANCL*, 9, 129-130). Froom da la misma cita como evidencia de que Ireneo enseñó el condicionalismo (Froom, *Conditionalist Faith*, 1:900).
[16] Constable, *Future Punishment*, pág. 187.

como a Nadab y Abiú", almas que perecieron, "castigadas con muerte eterna", que "pasarán" y no "permanecerán para siempre", y los impíos que serán "despojados de la continuidad por siempre jamás".[17]

Teófilo de Antioquía (Murió en d. C. 181-188). Pusey también cita a Teófilo de Antioquía, contemporáneo de Ireneo y de Atenágoras, aunque bastante separados en sus localidades. Teófilo escribió de algunos que serían "atormentados con castigos eternos". Citó de Pablo la imagen de contraste que se encuentra en Romanos 2:8, 9. Y al "enojo e ira, tribulación y angustia" Teófilo le añade la expresión "y al fin el fuego eterno se apoderará de tales hombres".

Uno se maravilla cómo Pusey puede invocar estas expresiones en su apoyo. Pero queda claro cuando uno recuerda que la mayoría de los defensores tradicionalistas (incluyendo a Pusey) han dirigido sus argumentos en contra de los que han dicho que la primera muerte es el fin del pecador, o de los que han dicho que no se castigará a los impíos después de esa muerte (que es la visión presente de los Testigos de Jehová), o contra los que afirman que se restaurará a la salvación y felicidad eterna a algunos o a todos los sentenciados al infierno. Sólo como segunda opción los escritores tradicionalistas se han opuesto al entendimiento de la retribución final que afirma un castigo eterno mediante extinción final. Con frecuencia, los comentarios dirigidos en esa dirección parecen ser mas una acción de reflejo provocada por cierto sentido del deber tradicional. Los tradicionalistas nunca han lanzado una investigación en grande escala de la posición de extinción/aniquilación ni tampoco un examen superficial de la base escritural sobre la cual afirman descansar.

---

[17] Ibídem, p. 188. Constable afirma que Ireneo pensaba que el castigo futuro era "eterno" porque "era la pérdida de una bendición que es eterna". No consiste en infligir miseria eterna, sino en la eterna pérdida de aquello que pudo haberse disfrutado para siempre". Señalamos en otros lugares que Agustín y Jonathan Edwards aceptan que tal situación satisface la expresión "castigo eterno", aunque ambos enérgicamente insistieron que el tormento eterno consciente era el punto de vista bíblico.

Los condicionalistas no quedan tan impresionados por lo que Teófilo dijo (Pusey cita pero no da la referencia de *Teófilo a Autólico*, Lib. 1, cap. 14) como por lo que él no dijo. Teófilo no se imagina al hombre perdido diciendo, como dice Pusey que hizo Ephraem en d. C. 370, "Voy a la condenación y a los castigos que no tienen fin; y ahora me encuentro en tormentos, tormentos que no pasan". Teófilo no dice, como lo hace ese escritor del siglo cuarto, que el "fuego que no se apaga" de la Biblia "no está consumiendo lo que devora, porque no se lo creó para consumir, sino para causar sufrimiento y agonía".[18] Él *no* pregunta, como más tarde lo hace Basilio en la cita que Pusey ofrece, "¿Con qué cuerpo [los perdidos] sufrirán esas interminables e insufribles plagas, donde están el fuego que no se apaga y el gusano que castiga sin matar, y el tenebroso y horrible abismo del infierno . . . donde los males no tienen fin?"[19]

Como evidencia de que aún los poetas paganos creían en el castigo de los impíos, Teófilo sí cita a la Sibila griega, en donde ella habla de los impíos que "arderán diariamente en llamas" (*Teófilo a Autólico*, Lib. 11, cap. 36). Pero aún si esto se interpretara como un tormento eterno consciente, estaría a años luz de la clase de afirmaciones que se hicieron populares después de los días de Tertuliano y por fin los de Agustín.

---

[18] Esto es inherente en la definición tradicionalista de "fuego que no se apaga", aunque como ya hemos visto, no tiene apoyo ni del Antiguo ni del Nuevo Testamento. Durante siglos muchos escritos y predicaciones permitieron a la imaginación desinformada darle contenido a la expresión "fuego que no se apaga" en vez de investigar las Escrituras para aprender su común significado profético.

[19] Lo mismo que se dijo sobre el fuego que no se apaga puede decirse de la imagen del gusano que no muere. La declaración de Basileo del gusano "que castiga sin morir" es pura eiségesis que impone a la figura bíblica un entendimiento tradicional más reciente. La fuente primaria de este gusano en las Escrituras es Isaías 66:24, donde consume a los cadáveres en lugar de castigar a los vivos. La Escritura dice claramente que los impíos "morirán" en la "muerte segunda"; en la Biblia la "incapacidad de morir" (inmortalidad) se aplica a hombres sólo respecto a los cuerpos glorificados de los redimidos en la resurrección de vida.

La cita de Pusey en este párrafo se la tomó de *What Is of Faith?*, pp. 187-215.

Cuando el siglo segundo se acerca a su conclusión, hombres como Teófilo, Ireneo y Atenágoras dan claro testimonio de una visión mixta sobre el castigo final. Todos están de acuerdo que la condenación de los perdidos será final e irreversible. Ireneo parece apoyar con claridad la extinción final apelando a las palabras de las Escrituras. Puede leerse a Teófilo como un condicionalista o un tradicionalista, apela a frases de las Escrituras a las cuales añade sus propias ligeras explicaciones. Atenágoras niega la extinción y argumenta claramente a favor del tormento eterno consciente sobre la base de la inmortalidad del alma, que el fundamenta sobre razonamiento filosófico.

Estos tres hombres, vistos en el mismo orden, también prefiguran el desarrollo general de la doctrina del castigo final desde los tiempos de los padres apostólicos hasta el tiempo de Agustín. Allí, para los propósitos prácticos, alcanza su forma presente y queda firmemente establecida como dogma aceptado. Pero otro escritor patrístico desempeña un papel importante en el desarrollo de esta doctrina, y ahora consideraremos su contribución.

Tertuliano (Nacido cerca del 160 d. C.)

Tertuliano nació en Cartago al norte de África, de padres paganos. Su padre fue un centurión al servicio del proconsulado romano, y llamó a su hijo Quintus Septimius Florens Tertullianus. Tertuliano recibió educación en ley y retórica y adquirió dominio del idioma griego. Como joven visitó a Roma, donde ganó reputación como jurista. Cerca del año 196 aceptó el cristianismo y volvió a Cartago. Allí cambió su toga romana por el palio de los filósofos y emprendió la defensa de por vida de lo que ahora consideraba como la máxima causa. A Tertuliano le apelaba el rigoroso sistema moralista que propagaban los montanistas, y cerca del año 207 d. C. ingresó a

una rama africana del movimiento sectario. Murió en Cartago un tiempo después del año 200.[20]

Tertuliano fue un hombre de extremos. De acuerdo con Bardy, evaluador católico de los padres latinos, "Su temperamento apasionado no conocía cosas a medias ni vacilaciones". Bardy sigue diciendo, "siempre fue un enemigo del término medio y aún en su juventud su temperamento le condujo a los peores de los excesos". A medida que Tertuliano envejece, "su pesimismo sombrío aumenta y sus exageraciones exceden todos sus límites."[21] F. L. Cross describe al hombre y su influencia de esta manera.

> De temperamento fogoso y robusto, era por naturaleza rebelde y no se acomodaba fácilmente a cualquier ambiente . . . . Pero estaba destinado a ejercer una influencia notable sobre el cristianismo occidental . . . . Además de ser el primer escritor cristiano latino importante, fue también el primer gran pensador latino. Su percepción teológica fue tan aguda y su gama tan amplia que creó de un solo trazo el vocabulario teológico de la Iglesia Occidental . . . . Casi todos sus escritos son controversiales; . . . se convirtió en un maestro del improperio. . . . Con demasiada frecuencia, sus argumentaciones parecen un despliegue de fuegos artificiales.[22]

Tertuliano aceptó la inmortalidad del alma, la idea básicamente griega que desde hace mucho ha permeado el pensamiento de casi todos los segmentos del mundo occidental. Las ideas platónicas evolucionaron, el estoicismo hizo sus revisiones, y los escritores cristianos como Atenágoras cambiaron la definición del alma inmortal para permitir su creación por Dios en el principio. Con la excepción de su tratado, *Against Marcion*, la más extensa obra de Tertuliano fue *De Anima* [Respecto al Alma]. Cross dice que este tratado contiene "la primera discusión extensa del alma en la literatura cristiana". En

---

[20] Cross, *The Early Christian Fathers*, pp. 135-136; Abbé Bardy, *The Christian Latin Literature of the First Six Centuries*, pp. 28-32.
[21] Bardy, Christian Latin Literature, pp. 29-30.
[22] Ibídem, p. 143.

ella, Tertuliano discursa sobre la naturaleza del alma (caps. 4-22), sobre el origen del alma (caps. 23-41), y sobre otros tópicos relacionados como la muerte, el dormir, los sueños y el lugar de descanso para el alma después de la muerte.[23]

Tertuliano apoyó su doctrina del alma inmortal en la creación del hombre. Tertuliano dijo que cuando Dios sopla en él aliento de vida, el hombre recibe un alma inmortal. Al igual que Agustín y sus católicos, y luego Calvino y sus protestantes, Tertuliano no consideró importante que la misma historia del Génesis también llama a los animales irracionales "alma viviente" (Gn. 1:20, 21– JBS). Es sorprendente que en esencia el razonamiento de estos tres hombres siga el mismo rumbo, con poco cambio por 1300 años.

Además de los argumentos filosóficos y el uso que hace de la historia de la creación, Tertuliano incluyó testimonio empírico respecto al alma y sus atributos. En su asamblea, dijo que había "una hermana, cuyo destino había sido favorecido con diversos dones de revelación". Entre las visiones que ella presentó a la gente después de concluir los servicios sagrados, Tertuliano habla de uno en el cual ella vio a un alma. Ella dice,

> "Entre otras cosas, se me mostró un alma en forma corpórea, y hay un espíritu que tiene la costumbre de aparecérseme; sin embargo, no como la mera apariencia de un espejismo vacío, sino como una que se ofrece a sí misma para ser cogida de la mano, suave y transparente, y de un color etéreo, con una forma parecida en todo aspecto a la de un ser humano". Esta fue su visión, y allí estuvo Dios por su testigo.[24]

---

[23] Ibídem, p. 143.

[24] Tertuliano, *De Anima*, cap. 9 (*ANCL*, 15:428). La declaración de Tertuliano continúa: " . . . y el apóstol con toda seguridad predijo que habrían 'dones espirituales' en la iglesia". Previamente dijo de la hermana que "todas sus comunicaciones son examinadas con el cuidado más escrupuloso a fin de poder comprobar sus verdades". Uno se pregunta cómo los examinadores procedieron con esa comunicación ya que la Escritura guarda completo silencio respecto al tema y Tertuliano no menciona alguna confirmación inspirada.

A esta creencia filosófica de la inmortalidad del alma Tertuliano trajo el celo y la pasión de su entrenamiento legal latino. Donde los padres griegos habían "virtualmente ignorado" el tema bíblico del juicio (aunque estaban claros de su certeza y retribución penal), Gatch dice que la mente latina "estaba preocupada profundamente con el proceso histórico y con las implicaciones morales de las acciones dentro de la historia."[25] La iglesia latina Occidental por estos tiempos comenzó a destacarse por un fuerte sentido de ley y orden, y "esta creciente tendencia de presentar las relaciones de Dios y el hombre bajo las categorías políticas, condujo al énfasis sobre un castigo en el infierno."[26] Puesto que la carne participó del pecado, debe justamente también participar de la penalidad del pecado.

En vez de mostrar la soberanía de Dios, quien finalmente tiene la última palabra, un sentido de la justicia apropiada y exacta se convirtió en el tema dominante subyacente a la doctrina de la resurrección. Esto, a su vez, condujo a la doctrina de que el alma comienza a recibir su castigo en el instante después de la muerte. Si el alma incitó al cuerpo a pecar, es justo que el alma sea más responsable que el cuerpo y que, por lo tanto, sufra una medida de castigo adicional. Este razonamiento también recibe un impulso adicional de parte de Agustín, y a través de él finalmente llega hasta Calvino, y por su medio a la teología Reformada.[27]

Si son inmortales las almas de los hombres impíos y están destinadas a vivir para siempre, y si el pecado terrenal será castigado por lo que la Biblia llama el "fuego eterno", la única conclusión a la que Tertuliano podía llegar era que los impíos sufrirían un tormento eterno consciente. Por tanto, cuando la Biblia habla de "destrucción" no quiere decir lo que aparenta decir. Tertuliano dice que debemos pensar del alma

---

[25] Milton McC. Gatch, *Death: Meaning and Mortality in Christian Thought and Contemporary Culture*, p. 65.

[26] Shailer Mathews, "Future Punishment", A Dictionary of Religion and Ethics, p. 178.

[27] Véase los apéndices de este libro para un examen minucioso del libro número 21 de la obra de Agustín *The City of God*, y también del tratado de Juan Calvino respecto al alma titulado *Psychopannychia*.

del impío, como "'perdida no en el sentido de destrucción sino en el sentido de castigo, esto es, en el infierno."[28] Cuando Jesús advirtió que el hombre puede matar el cuerpo, pero Dios puede destruir al cuerpo y al alma, Tertuliano advirtió que tuvieran cuidado de tomar esas palabras literalmente.

> Por lo tanto, si alguno enérgicamente supone que la destrucción del alma y de la carne en el infierno significan una aniquilación final de las dos sustancias, y no su trato penal (como si las consumieran y no las castigaran), recuerde que el fuego del infierno es eterno—del cual expresamente se declara que es una sentencia eterna; y luego admita que es debido a esta circunstancia que esta ejecución sin fin es más temible que un mero asesinato humano, que es solo temporal.[29]

---

[28] Tertuliano, *Resurrection of the Flesh*, cap. 34 (*ANCL*, 15:273).

Tertuliano dice en la próxima oración que "la salvación no afectará al alma, dado que ya está 'salva' en su propia naturaleza por razón de su inmortalidad, afectará a la carne, que, como todos conceden, está sujeta a destrucción". Quiere decir que el alma del hombre ya es indestructible ("salva") pero Cristo también levantará y "salvará" a la carne para que, en el caso de los redimidos, el hombre completo pueda gozar de felicidad eterna. El resultado será "la restauración del hombre completo por cuanto el Señor se propone salvar esa parte de él que perece (el cuerpo), a la vez que, por supuesto, no perderá esa porción que no puede perderse [el alma]" (p. 274).

[29] Ibídem, cap. 35 (*ANCL*, 15:276).

Tertuliano procede a hacer el argumento, que todavía hoy se escucha, que si la segunda muerte fuera aniquilación en vez de un tormento eterno consciente, Dios habría desperdiciado Su tiempo en resucitar a los impíos, dado que ellos ya habían perecido. Tanto la Escritura como la razón responden a este argumento. La Escritura lo declara *superfluo* afirmando más de una vez que los impíos *serán* resucitados y juzgados antes de sufrir el castigo final. Esa es la verdad bíblica sea que Tertuliano o cualquier otro entienda o no entienda los motivos y la eficiencia de Dios. También la razón humana descarta el argumento, porque todo mal dejado sin castigar en esta vida invoca un ajuste de cuentas y retribución final basados en una perfecta justicia. Nuestro propio sistema de ley provee cuidado médico a gran costo para prevenir la muerte de un asesino *antes de ser enjuiciado* aunque se espere que la corte le sentencie a muerte. ¿Por qué suponemos entonces que la justicia de Dios puede ser burlada con mayor facilidad? Los tradicionalistas hacen el mismo punto siempre en apoyo de un juicio final—¡y con buena razón!

Los condicionalistas no permiten que tales interpretaciones y lenguajes pasen sin obstáculos. Constable escribe que Tertuliano y otros con su misma visión,

> Introducen un lenguaje que, por no decir más, no está presente en las Escrituras. Cuando quieren presentar lo que sostienen más allá de toda equivocación, nos dicen que el alma es inmortal y que no puede morir, que los cuerpos de los impíos se levantarán incorruptibles e inmortales, que los impíos nunca morirán, nunca perecerán, nunca serán consumidos, nunca serán destruidos, etc. En *apariencia* este lenguaje *contradice* al de las Escrituras: en todo caso en las Escrituras este leguaje *jamás* se aplica a los impíos. ¿De dónde surge? Ciertamente el lenguaje de las Escrituras es suficiente para expresar la doctrina de las Escrituras.[30]

Aquí los condicionalistas comienzan a irritase más allá de todo punto de tolerancia. Dicen que, a lo largo de las Escrituras, las figuras inspiradas sobre el castigo final sugieren la total y completa destrucción de las cosas que perecen. Sin embargo, desde Tertuliano hasta el presente, la posición tradicionalista respecto al infierno no solo ha ignorado las ilustraciones bíblicas también ha construido otras de su propia cuenta—¡figuras antibíblicas que ilustran exactamente lo opuesto! Así es como Constable describe a sus oponentes tradicionalistas:

> ¡Él encuentra que dice que los impíos serán como las bestias que perecen, que serán consumidos como abrojos; que serán quemados como paja; que serán reducidos a cenizas como una rama seca! ¿Cuál es su comentario sobre estos símbolos gráficos? ¡Nos dice que son fuertes figuras poéticas! No tenemos nada que objetar a esto, y solo le preguntamos, ¿de qué son fuertes figuras poéticas? Después de mucha habladuría, le escuchamos responder *que son figuras poéticas representativas de todo lo opuesto a lo que enseñan.* Que los impíos que perecen como las bestias, significa que nunca han

[30] Constable, *Future Punishment*, p. 215.

> de perecer, y que son muy distintos a las bestias; los impíos consumiéndose como las espinas significa que nunca jamás se consumirán, y que jamás llevarán el más mínimo parecido a las espinas que han sido consumidas; los impíos quemados como la paja significa que nunca se quemarán, y que en manera alguna tienen el menor parecido con la paja que se quema; y cuando se los reduce a cenizas, significa que no hay posibilidad alguna que se los reduzca a cenizas, o que lleven el menor parecido a una rama seca consumida por completo! Que tal manejo de la Palabra de Dios sea engañoso o no, lo dejamos al juicio de nuestros lectores y adversarios.[31]

Si los oponentes de Constable llegaron a una decisión, todavía no la han publicado. Todavía siguen empleando los mismos argumentos y repitiendo las mismas conclusiones que Constable objeta. También, casi sin excepción, han ignorado totalmente la montaña de evidencia que Constable, y otros de la misma persuasión han coleccionado del Antiguo y del Nuevo Testamento, descartando a los críticos o a los que insisten en preguntar, con el argumento de que casi todo el cristianismo ha sostenido el punto de vista tradicionalista por más de 1600 años. Esa respuesta ha bastado por siglos. Pero parece que hoy día, los que preguntan, exigen mucho más.

Clemente de Alejandría: Comienzo de una Reacción Opuesta

Si la inmortalidad del alma excluyera la extinción final como la destrucción eterna que aguarda a los pecadores,

---

[31] Ibídem, pp. 75-76. Constable no lee correctamente las analogías de Agustín sobre gusanos que viven en fuentes termales, de salamandras que resisten las llamas, y de volcanes que queman pero que no consumen (Ibídem, págs. 71-72). Agustín no dice que tales cosas prueban la naturaleza del infierno o siquiera que el infierno sea como todas estas cosas (aunque eso mismo cree). Más bien, usa estas ilustraciones, que sus oponentes consideran como auténticas, para demostrar que son inconsistentes cuando llaman a sus enseñanzas irrazonables e imposibles. Para más discusión, véase el apéndice sobre Agustín.

entonces la explicación de Tertuliano de un tormento eterno todavía podría encontrar otro punto de vista que compita con ella. Aunque fueran las almas inmortales, según más adelante disputará Orígenes, y los fuegos del infierno no pudieran destruirlas, podría ser que ese mismo fuego eventualmente las purgara del mal y finalmente entraran al cielo. Aún hoy día existe mucha controversia tocante a Orígenes y sus puntos de vista, los cuales consideraremos en el próximo capítulo. Aquí, solo introduciremos a otro autor más antiguo que pudo haber plantado las semillas que Orígenes regó para dar el fruto del "restauracionismo". Ese escritor fue Clemente de Alejandría, que murió cerca del d. C. 220.

Si uno busca bajo el título de "infierno" o de "castigo eterno" en el índice de *Ante-Nicene Christian Library*, puede suponer que Clemente de Alejandría no tuvo nada que decir respecto al tópico. Un examen de sus obras descubrirá varias observaciones respecto al fin de los impíos, aunque Clemente dice más respecto al castigo en esta vida que del castigo de la vida venidera. También enfatiza sobre los propósitos disciplinarios, remediales y purificantes del castigo en vez de sobre su carácter penal como retribución por el pecado o daño causado. Para el lector moderno resulta difícil saber en todo momento de qué está hablando Clemente—una afirmación que puede también hacerse respecto a muchos de los padres griegos y latinos.

En sus *Recognitions*, Clemente parece expresar el punto de vista que Tertuliano sostiene [32]. Por ejemplo, en el capítulo 28 del libro 5, escribe:

[32] Decimos "parece" porque las citas que siguen pueden interpretarse también como que significan extinción y Clemente puede usar la "inmortalidad" del alma, igual que cualquier otro apologista, para significar que sobrevive la muerte del cuerpo y que luego se enfrentará al juicio. El "soportan . . . sin fin" puede significar que no hay alivio de dolor en tanto uno exista. Y "a su destrucción" puede significar que finalmente destruyen por completo a los impíos. Al decir que no hay arrepentimiento en el infierno, él muy bien puede estar pensando que el infierno destruye finalmente al pecador—por lo tanto, el arrepentimiento no lo sacará de allí. Por otro lado, su predilección de la palabra "corrección" en este asunto abre la puerta a la

> Pero si alguno persiste en la impiedad hasta el fin de su vida, entonces tan pronto como el alma, que es inmortal, parte, pagará el castigo de su persistencia en la impiedad. Porque aún las almas de los impíos son inmortales, aunque quizá ellos mismo desearían que terminasen junto con sus cuerpos. Pero así no sucede; porque soportan los tormentos sin fin del fuego eterno y su destrucción no tiene la cualidad de mortalidad—ANCL, vol. 3, pág. 320.

O, de nuevo, en el libro 9, capítulo 13:

> Pero los que practican perversidad de propósito . . . y que no piensan en arrepentimiento—Él difiere su castigo al futuro. Porque estos hombres no . . . merecen que el castigo por sus crímenes concluya en la vida presente . . . porque su corrección es . . . tal que demanda el castigo de fuego eterno en el infierno; y allí sus almas buscarán el arrepentimiento, donde no podrán hallarlo .—ANCL, vol. 3, pág. 409.

Clemente discute en específico el castigo en la vida presente en *The Miscellanies*. Sin embargo, uno se pregunta si extendería estos principios para incluir de igual manera al castigo después de la muerte.

> Pero al que ha pecado el castigo no le aprovecha para deshacer su pecado, sino para que no peque más, y para que nadie más caiga en forma semejante. Por tanto, el buen Dios corrige por estas tres razones: Primero, para que aquel a quien él corrige pueda ser mejor que lo que era antes; luego para que los que pueden salvarse mediante ejemplo, se arrepientan cuando se les amoneste; y tercero, para que no se desprecie rápido al que sufre injuria, y pueda soportar la injuria.—Libro 4, cap. 24; *ANCL*, vol. 2, p. 211.

Sin embargo, en el próximo libro de la misma obra, Clemente dice que las Musas poéticas así como la filosofía

---

enseñanza de Orígenes con respecto al restauracionismo una generación más tarde.

helenista plagiaron de la filosofía de los bárbaros los "castigos después de la muerte" y "la retribución penal por fuego". Y prosigue a citar *La República* de Platón respecto al tormento después de la muerte en la vida que sigue, relacionándolo con el salmo que llama a los ángeles de Dios "llama de fuego" y ofreciéndolo como prueba de que el alma es inmortal o que sobrevive a la muerte del cuerpo. Luego pregunta, "¿No conocía Platón los ríos de fuego y las profundidades de la tierra, y al Tártaro, a quien los bárbaros llamaron Gehena, . . . estableciendo como disciplina tales medidas correctivas?" (libro 5, cap. 14; *ANCL*, vol. 2, pág. 275).

Los "bárbaros" que aquí se mencionan son los hebreos, según los ve la audiencia griega de Clemente, aunque Clemente argumenta que fue a los hebreos (y a las Escrituras) a quien le "plagiaron" los más nobles conceptos de la filosofía griega, ya que ellos los tuvieron primero. La última oración es la que más nos interesa, donde Clemente se refiere a la Gehena o Tártaro como "torturas correctivas" que llevan la intención de "disciplinar".

Finalmente, en su *Stromata* Clemente habla de un fuego espiritual o racional que no quema la carne, sino que purifica el alma (libro 7, cap. 6). Clemente, reteniendo la inmortalidad del alma, comienza a redefinir el propósito del fuego preparado para los impíos. Atenágoras y Tertuliano ya habían hecho lo mismo con las figuras bíblicas del fuego. Lo que comenzó en las Escrituras como un fuego consumidor, devorador e irreversible que no se podía extinguir, resistir o escapar de él, se convirtió para Atenágoras y Tertuliano en un fuego atormentador que nunca consumía ni devoraba, y que (en algunos escritores) reconstituía milagrosamente lo que quemaba con el fin de extender para siempre su dolorosa tortura. Pero, mientras Tertuliano, el abogado latino, estudiaba con avidez tomos de jurisprudencia, Clemente el alejandrino consideraba el valor racional de la disciplina. Seguro que es correctiva, decía él. Y aunque no llevó esta idea hasta su conclusión lógica de incluir el castigo final, preparó el camino para que otro lo hiciera. Y, así sucedió, ese otro fue nada menos que el mismo discípulo de Clemente, Orígenes.

16
¿Está Cerrado el Infierno desde Afuera? (La "Apocatástasis" de Orígenes y el Asunto del Universalismo)

Orígenes y Su Sugerencia Radical

Las ideas cultivadas por Clemente de Alejandría encontraron albergue receptivo en la mente de su discípulo Orígenes, en cuyas especulaciones germinaron hasta convertirse en el tercer entendimiento histórico del castigo final. Orígenes nació en el 185 d. C. y murió en el 250 d. C. Reemplazó a Clemente como el gran tutor de Alejandría, dejando como su legado una enorme influencia sobre la teología que siguió después de él tanto como en los métodos particulares de la interpretación alegórica que hoy día se asocia con su nombre. Como hombre muy devoto, sufrió aprisionamiento y tortura por su fe. Y aunque fuera condenado como hereje por concilios más recientes, muchos eruditos modernos en la historia temprana de la iglesia lo consideran como el más preeminente padre pre-niceno.[1]

Los escritores tradicionalmente han clasificado a Orígenes con los platonistas (o neo-platonistas) como filósofo,

[1] F. L. Cross habla en su obra *The Early Christian Fathers*, pág. 134 del "supremo lugar entre los pre-nicenos" que ocupa Orígenes. Everett Ferguson llama a Orígenes "el más grande erudito y autor más prolífico de la iglesia primitiva . . . un pensador profundo . . . profundamente espiritual y un clérigo leal" (Tim Dowley, ed., *Eerdman's Handbook to the History of Christianity*, pág. 104).

clasificación que los autores condicionalistas consideran que se ajusta más a sus análisis históricos de la doctrina del infierno.[2] Existe una creciente percepción de que todos los padres de la iglesia estaban imbuidos de y respondieron a una filosofía viva, que como toda cosa viviente, estaba sujeta a cambio y desarrollo. Esto incluye a Orígenes de Alejandría quien, como demostró Henry Chadwick, quedó extensamente influenciado por el estoicismo. F. L. Cross concluye que "se ha exagerado la deuda de Orígenes al platonismo y es erróneo considerarlo como el exponente de cualquier sistema filosófico".[3] Esto no

[2] Los dos autores condicionalistas Constable y Froom, discuten en detalle las presuposiciones platónicas de Orígenes respecto a la inmortalidad del alma. Buis sigue a Shedd cuando enfatizar la doctrina de Orígenes sobre el libre albedrío, pero ambos escritores tradicionalistas exploran superficialmente su platonismo. Uno puede generalizar con cierta validez que los autores calvinistas tienden a conectar la oposición a su doctrina tradicional respecto al infierno con el libre albedrío arminiano, mientras que sus críticos asocian con frecuencia el entendimiento tradicional con lo que consideran como concepto extremo del calvinismo predestinatario. Sin embargo, puede que ambos lados estén perdiendo de vista el punto principal dado que Pelagio parece haber superado a Agustín en su celo por el tormento eterno. Y, por lo menos otro autor arminiano, A. H. Strong, usó el libre albedrío como argumento a favor del tormento eterno (Augustus Hopkins Strong, Systematic Theology, 3:1053).

Es probable que la doctrina tradicional deba su firme asimiento en los círculos calvinistas al fantástico celo de Calvino por la inmortalidad del alma (véase el Apéndice B sobre la obra de Calvino, *Psychopannychia*), al hecho de que muchos Anabaptistas predicaron el mortalismo, a que Lutero más adelante guardase silencio en cuanto al tema y a la Segunda Confesión Helvética de Bullinger—según lo delineamos en otro capítulo. Aparentemente no hay nada inherente a ambos lados de la controversia calvinista-arminiana respecto a la elección y libre albedrío, que deba predeterminar o aún prejuiciar el entendimiento que uno tenga de la enseñanza bíblica respecto al castigo final. El asunto fundamental no es teológico respecto a la soberanía divina o a la gracia gratuita (ni siguiera sobre el pecado original, como lo argumenta Edward Beecher en su *History of Opinions on the Scriptural Doctrine of Retribution*, págs. 312-316), sino filosófico respecto a la naturaleza del hombre. También puede discutirse la antropología como un asunto bíblico, pero no correlacionado a la cuestión de la soteriología.

[3] Cross, *The Early Christian Fathers*, p. 134. Sin embargo, Everett Ferguson nota que "Orígenes trató de expresar la fe cristiana en términos de las ideas platónicas prevalecientes de su tiempo" (Dowley, *History of Christianity*, p.

anula el análisis condicionalista, pero nos amonesta contra la simplificación extrema.

Orígenes especuló que el "fuego" del infierno era un fuego purificador y refinador. Todavía habría un castigo, pero seria correctivo en naturaleza y al final resultaría en la salvación de toda alma. Los tres puntos de vista mayores que se han sostenido respecto al castigo final pueden resumirse de acuerdo a los adjetivos que uno use para describir el fuego del infierno, ya sea *consumador* y *devorador* (condicionalistas), *atormentador* y *regenerativo* (tradicionalista) o *purificador* y *correctivo* (restauracionista).[4] Clemente de Alejandría ya había insinuado

---

104). No existe contradicción entre esta declaración y la declaración de Cross de que Orígenes no fue "el exponente de algún sistema filosófico". Mark Noll de Wheaton College recientemente presentó algunos ejemplos específicos modernos de la sutil influencia de la filosofía sobre la hermenéutica en su artículo "Who Sets the Stage for Understanding Scripture?" Christianity Today, Mayo 23, 1980, pp. 14-18.

[4] Según se usa aquí, "Restauración" no es sino una clase de "universalismo". Otras formas en que uno puede utilizar el término "universalismo" sería para describir (1) la vieja doctrina del protestantismo liberal que hace de Dios un ser tan "bueno" que no puede "mandar a nadie al infierno"; (2) un punto de vista particular respecto a la expiación sea (a) arminiano (General) en oposición al calvinista (Particular) o (b) reformado de Barth opuesto al reformado clásico; (3) una doctrina que dice que al final todos *serán* salvos, aunque por el infierno (la Apocatástasis de Orígenes); (4) una puerta abierta que dice que todos al final *pueden* ser salvos sea que se discuta (a) teológicamente (como lo hace Bloesch) o (b) exegéticamente (como lo hace Eller); o (5) simplemente una "esperanza mayor" más allá de la tumba como la que procuró defender Farrar y que al mismo Lutero se lo cita como aprobándola. Como quiera, las etiquetas son muy engañosas, y en este tema en particular se deben usar con moderación y sólo con definiciones muy cuidadosas.

Aún hay otro uso que ocurre en lo que Neal Punt llama un "universalismo bíblico" (Neal Punt, Unconditional Good News [Grand Rapids: William B. Eerdman's Publishing Co., 1980]). Comenzando con los pasajes de las Escrituras que hablan de la salvación o de la expiación en términos de "todos", de el "mundo" o de "todo hombre", Punt argumenta, desde una base calvinista, que todos los hombres son elegidos en Cristo excepto aquellos que la Biblia indica específicamente que se han de perder. Si los calvinistas pueden aceptar que la Escritura no tiene un decreto divino de reprobación (de modo que Dios no tenga parte en que el hombre se pierda), y si los arminianos pueden aceptar que la expiación de Cristo completó la salvación

una restauración final desde el infierno, y Gregorio de Nisa expresaría y defendería esa posición extensamente un siglo más tarde. Sin embargo, Orígenes fue el primer escritor cristiano que dio al concepto una forma clara, y lleva su nombre y etiqueta teológica ("Apocatástasis", de la palabra griega que significa "restauración") hasta el día presente.

De acuerdo con D. P. Walker, las especulaciones de Orígenes surgieron de dos principios. El primero fue la justicia absoluta y bondad de un Creador todopoderoso; el segundo fue el absoluto libre albedrío de todo ser racional.[5] Los seres racionales incluyen a los hombres y también a los demonios, ángeles y hasta las estrellas. Orígenes asumió que las almas eran preexistentes, que pasaron a través de una serie de eras eternas, cada una teniendo su propia creación y juicio final, y cada una terminando en una gran limpieza que preparaba el camino para la siguiente. En tal sistema, la misma alma podía subir y bajar la escalera de los seres racionales, desde el más bajo demonio hasta el más elevado ángel. Orígenes especuló que la serie de eras podía concluir cuando limpiaran del pecado a toda alma (hasta quizá incluir la de Satanás) para unirse libremente con Dios. Esta sería la gran restauración o Apocatástasis.

Cualquiera que sea el matiz que aquí uno pueda percibir relacionado con otras filosofías, la tela de tal sistema claramente se tejió con presuposiciones que crecieron en el jardín de Platón, siendo la inmortalidad de toda alma la más notoria de todas.

---

para los elegidos en vez de meramente tenerlo como una posibilidad (de manera que Dios tiene toda la gloria de la salvación de los hombres), el "universalismo bíblico" de Punt pudiera proveer un lugar ventajoso adonde estas corrientes puedan encontrarse, al menos para discusiones subsiguientes. Aún de mayor importancia para nuestra tesis, Punt reconoce la enseñanza escritural de que al menos *algunos* se perderán al final.

[5] D. P. Walker, *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, págs. 12-13. Walker trae a relucir un reavivamiento de interés en Orígenes durante el Renacimiento, cuando Erasmo usó la exégesis de Orígenes sobre Romanos 9 contra la doctrina de Lutero de la esclavitud de la voluntad. Walker dice que, a través de Erasmo, Orígenes se convirtió en una fibra de "la tradición arminiana liberal". Ya vimos la parte que jugó el mortalismo cristiano durante la Reforma.

Los defensores de Orígenes insisten que él ofreció sus ideas como meras especulaciones, como posibilidades, y que lo acusaron erróneamente de insistir en ellas como si fueran asunto de doctrina establecida. Todavía existe una considerable controversia respecto a la actitud de los demás padres de la iglesia hacia Orígenes, como también qué fue exactamente lo que de él condenaron los concilios siguientes.

Cuando Farrar apela a Orígenes para apoyar su "mayor esperanza" (por la salvación de algunos después de esta vida), Pusey niega la interpretación de Farrar y defiende al mismo Orígenes. De acuerdo con Pusey, hasta que Rufino la tradujo en el 398 d. C., la iglesia desconocía la obra de Orígenes *De Principiis* (o Peri Archon), obra que contiene la mayoría de sus "herejías". Orígenes la escribió siendo un hombre joven, acabado de "salir de las escuelas filosóficas", sin estar aún establecido en sus propias opiniones. Pusey dice que en ese tiempo Orígenes negó indignado en una carta pública la restauración de Satanás diciendo que era un pensamiento que nadie podría aceptar, "ni siquiera en la demencia". Según Pusey (citando algunas referencias), en sus escritos populares Orígenes enseñó las creencias que se aceptaban respecto al tema, y plantó como regla de fe no recibir como verdad lo que "no estuviese en armonía con las tradiciones eclesiásticas y apostólicas". Pusey repite lo que cita Jerónimo de Orígenes, que estos asuntos "no son dogma sino sólo asuntos de investigación, presentados con el fin de no dejar la impresión de que se han descuidado". Jerónimo también dice que Orígenes se lamentó de haber escrito tales cosas, culpando a Ambrosio de hacer público algo privado. Según Pusey, Orígenes a través de sus especulaciones restauracionistas, usó palabras como "supongamos", "opinamos", y "pensamos".[6]

---

[6] Edward Bouverie Pusey, *What Is of Faith as to Everlasting Punishment? In Reply to Dr. Farrar's Challenge in His "Eternal Hope"*, 1879, págs. 129-133. La pregunta de cómo veía Jerónimo a Orígenes—y por qué—ilustra lo complejo y escurridizo de este debate histórico. Farrar dijo que Jerónimo elogió a Orígenes como un gran y buen hombre. Walker concede el punto, pero dice que más adelante Jerónimo repudió a Orígenes en términos muy claros. Beecher está de acuerdo con ambos, pero insiste que Jerónimo se "escabulló" en su propia defensa cuando denunció a Orígenes en un intento desesperado

Otros podían defender la sugerencia de Orígenes de un fuego "purificante" sobre la base de que él sólo había reaccionado en forma exagerada al responderle al pagano Celso. Celso se burló diciendo que el Dios cristiano prendió un fuego para quemar a todos los que no eran de su propia clase; y Orígenes, tratando de defender la bondad de Dios, dijo que el fuego tendría una "cualidad purificante" (*katharison*) y que hasta Pedro y Pablo tendrían que pasar por él.[7] Walker declara que ninguna de estas opiniones pretende defender las opiniones de Orígenes, sino sólo al hombre mismo. "No es hasta la *Carta de la Resolución respecto a Orígenes* de 1661 que uno encuentra una defensa de las opiniones mismas".[8]

Los tradicionalistas usan las mismas pinturas, pero pintan un panorama diferente. De acuerdo a Constable, Orígenes sabía muy bien lo que estaba proponiendo y lo hizo intencionalmente. Sin embargo, Constable tiene una disposición bondadosa a favor de Orígenes porque lo ve reaccionando contra la doctrina del tormento eterno consciente popularizada más adelante por Tertuliano, el compañero africano de Orígenes. Ambos hombres eran defensores del dogma filosófico de la inmortalidad del alma y por esto tenían que negar que el fuego del infierno consumiría y destruiría. Tertuliano dijo que atormentaría para siempre; Orígenes dijo que purificaría y restauraría. De acuerdo a Orígenes (y a algunos condicionalistas), la respuesta restauracionista era una contestación natural e inevitable contra el punto de vista tradicionalista respecto al infierno. Escribe Constable:

---

por salvar su propia reputación después que un crítico le acusó de sostener los puntos de vista de Orígenes. Un lector que sólo lea uno de los dos libros quedará impresionado con el dogmatismo de todos estos pronunciamientos, pero no tiene forma alguna de saber que hubo otros que ofrecieron explicaciones con las que respondieron.

[7] Orígenes discute sobre el fuego purificante en muchos lugares—entre ellos: Orígenes, De Principiis 1. 6; 2. 10; Orígenes, *Against Celsus* 4 13: 6 25-26. Estos se encuentran en *Ante-Nicene Christian Library of the Writings of the Fathers Down to d. C. 325* (de aquí en adelante "*ANCL* vols. 10, 23).

[8] Walker, *Decline of Hell*, p. 15.

> La temible imagen de Dios, que Tertuliano muestra, no puede presentarse ante la mente en todos sus explícitos horrores sin provocar alguna protesta. Fue la doctrina de sus tiempos respecto al alma lo que dio forma a la protesta, y Orígenes se aventuró a introducirla bajo el título de "restauración universal". . . . Orígenes convierte al infierno en un gran purgatorio, y de allí, envía a hombres y demonios, purificados y humillados, a los pies del Gran Padre. . . . Es la vieja historia del pensamiento humano saltando de un extremo a su opuesto.[9]

En este punto de vista cada cual, Tertuliano y Orígenes, sostuvieron una verdad singular, pero acordaron en un error común. Constable continúa:

> Cada uno tuvo su parte de verdad. . . . si Tertuliano podía apelar a las Escrituras para sostener que la derrota de los impíos, fueran hombres o ángeles, era de naturaleza interminable, Orígenes podía señalar de la misma fuente a un tiempo feliz en el futuro cuando todo lo que tiene aliento alabará al Señor.
>
> ¿Qué fue lo que impidió que Orígenes volviera a la antigua doctrina de las Escrituras sobre la [segunda] muerte como el fin de los pecadores; doctrina que coloca en armonía y no en oposición las dos verdades escriturales ya mencionadas? Fue el mismo dogma de la inmortalidad del alma que condujo a Atenágoras y a Tertuliano a concebir una vida sin fin en el infierno.[10]

---

[9] Henry Constable, *Duration and Nature of Future Punishment*, pág. 219. David F. Wright comenta sobre el alcance en que los patrones de pensamiento de aquellos tiempos influenciaron tanto a Tertuliano como a Orígenes: "Tertuliano usó el lenguaje y formas de pensamiento legal, la retórica y el estoicismo—y Montanismo; Clemente y Orígenes usaron los conceptos del platonismo y pitagoranismo—y gnosticismo cristiano. Puede que en algunas ocasiones Orígenes, y aún Tertuliano, fueran tan influenciados por estas corrientes como para cruzar la estrecha frontera que separa la ortodoxia de la herejía" (Dowley, *History of Christianity*, pág. 109).

[10] Constable, *Future Punishment*, pág. 220. Al igual que los tradicionalistas de entonces y después, Orígenes también aplicó a los impíos, así como a los justos, la descripción de Pablo de la resurrección del cuerpo glorificado e

Pero si los escritores no están de acuerdo sobre lo que pensaba Orígenes, tampoco están cercanos respecto a su estatus dentro de la "ortodoxia" eclesiástica.

El Asunto de Los Concilios de la Iglesia

De acuerdo a *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines,*[11] no existe evidencia de que "algún concilio de la iglesia condenara definitivamente" la creencia en el restauracionismo. En cuanto a la censura personal de Orígenes, esta vino sólo mediante una "sentencia general pronunciada contra los líderes del Nestorianismo en lugar de emitirse contra errores especiales y particulares". No es hasta el Concilio de Constantinopla (553 d. C.) que un anatema especifica en forma "algo nebulosa" la culpabilidad de Orígenes como uno que estaba "inventando una mitología . . . e inventando cambios y transmigraciones de nuestras almas y cuerpos, y emitiendo impíamente delirios embriagados en cuanto a la vida futura de los muertos". De acuerdo a esta fuente, este "ambiguo anatema" lo pronunció un "un concilio sin autoridad bajo el débil y vicioso emperador Justiniano II", y es lo "que más se aproxima a una condenación de la escatología de Orígenes que presentan los anales de la historia de los concilios de la iglesia". Este diccionario señala que Jerónimo, quien no estaba de acuerdo con el punto de vista de Orígenes, a pesar de todo habló de él "con imparcialidad tolerante, como si la cuestión fuese casi o del todo un asunto sin resolver".

Edward Beecher alegó que en los días de Orígenes, "el peso de los eclesiásticos educados e influyentes caía del lado de

---

inmortal. De esto concluyó que "aún el cuerpo que resucita de los que están destinados al fuego eterno o al castigo severo es, por el mismo cambio de la resurrección, tan incorruptible que ni siquiera los severos castigos lo pueden corromper ni disolver. Si, por consiguiente, esas son las cualidades del cuerpo que se levantará de los muertos, veamos ahora cuál es el significado de la amenaza del fuego eterno" (Orígenes *De Principiis* 2. 10 3. *ANCL*, 10·140).

[11] *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, 2:194.

la restauración universal".[12] En particular, nombra al maestro de Crisóstomo, Diodoro de Tarso, así como al discípulo de Diodoro, Teodoro de Mopsuestia.[13] Beecher dice, que no fue sino hasta el siglo sexto que se consideró el tema como suficientemente importante como para dársele "discusión elaborada y profunda".[14] En aquel entonces, "ése emperador déspota", Justiniano, "presumió declarar, mediante su concilio servil, en el nombre de la Iglesia, lo que la Iglesia nunca debatió o decidió, y lo que, en sus mejores días sus más eminentes líderes habían rechazado".[15]

Farrar dio una interpretación similar. De acuerdo a Farrar,

> "ninguno de los primeros cuatro Concilios Generales establecieron algún tipo de doctrina respecto a la miseria eterna de los impíos, ni dieron directa o indirectamente alguna interpretación de las expresiones escriturales que describen su condición". De hecho, el asunto, en verdad "ya se había disputado y discutido con vehemencia, y a pesar de todo, la Iglesia sabiamente conservó silencio, y permitió que varias opiniones, mutuamente irreconciliables, fueran apoyadas sin reprensión por sus hijos. Ni en Nicea (325 d. C.), ni en Constantinopla (381 d. C.), ni en Éfeso (431 d. C.), ni en Calcedonia (451 d. C.) se propuso alguna doctrina especial con respecto a recompensas y castigos futuros, ni tampoco se condenaron las opiniones de Orígenes y sus seguidores sobre ese tema, ni siquiera se aludieron a ellas".[16]

---

[12] Beecher, *Scriptural Doctrine of Retribution*, p. 309.
[13] Ibídem, p. 121.
[14] Ibídem, pp. 307-308.
[15] Ibídem, p. 310.
[16] Frederick W. Farrar, *Eternal Hope*, p. 167. Estos cuatro y más antiguos Concilios son llamados concilios "ecuménicos" (universales o generales), y a través de la historia clérigos de toda persuasión consideraron sus conclusiones como expresiones de la ortodoxia cristiana. No fue sino hasta mucho más tarde que un concilio eclesiástico hablaría en específico respecto al castigo final; y por esto surge la controversia que concierne a la ortodoxia de Orígenes. Por ejemplo, uno pudiera confesar de todo corazón las formulaciones de Nicea y de Calcedonia, junto con el Credo de los Apóstoles,

Farrar dice que Anastasio habló de Orígenes "con ternura y admiración, como del 'maravilloso e infatigable Orígenes'" y recuerda que aún Agustín se refirió a los seguidores de Orígenes como "nuestro grupo de misericordiosos" admite que "no sólo algunos, sino muchos", sostenían tal punto de vista.[17]

Pusey es igual de dogmático pero en la dirección opuesta. Insiste que en un sínodo convocado por Teófilo de Alejandría, y en otro que Epifanio organizó en Chipre, se condenó en el Oriente el restauracionismo de Orígenes. Dice que en el Occidente lo condenó Anastasio de Roma acompañado de muchos obispos del Occidente. Y en lo que respecta al silencio de los primeros grandes concilios, Pusey señala que estaban ocupados con otros tópicos específicos y naturalmente no hablaron acerca de éste. Además, dice que el castigo final "no era un asunto para el Concilio General; porque no perturbaba a la iglesia".[18]

Y así continua el debate sobre la ortodoxia de Orígenes y el estatus "oficial" de la discusión sobre el castigo final. Farrar dice que desde los tiempos más tempranos se había discutido el tema con amplitud, pero se dejó inconcluso. Beecher dice que lo consideraron de tan poca importancia como para no merecer una discusión. Pusey sostiene que no se discutía porque prácticamente todo el mundo en el siglo cuarto y quinto concurría con el punto de vista tradicionalista. De los tres, probablemente Pusey está en lo correcto, añadiéndole esta observación: Es casi seguro que el caso del tema del castigo final nunca fue específicamente analizado en un concilio universal reconocido. Por tal razón, y en esa medida, permanece como un "asunto inconcluso".[19]

---

y todavía apoyar el punto de vista tradicionalista o condicionalista respecto a la naturaleza del castigo eterno.

[17] Ibídem, pp. 163-164.

[18] Pusey, *What Is of Faith?* pp. 136-137.

[19] John W. Wenham dice que "la ortodoxia tradicional" tuvo su primera formulación en el segundo Concilio de Constantinopla en el 553, reconociendo que existían interrogantes respecto a los anatemas del concilio que

El Nuevo Rostro del Universalismo

Tal parece que la doctrina del universalismo acrecienta su fascinación para cierto número de eruditos con raíces evangélicas o reformadas. En la última década aparecen varios artículos y libros que comienzan con el punto de vista tradicionalista del tormento eterno consciente, pero tomando un giro apologético.

Según este punto de vista, el infierno en lugar de demostrar la ira y el castigo divino, manifiesta misericordia y amor divino. La ortodoxia tradicional vio la "separación" del infierno como un exilio penal; estos escritores la convierten en un escondite adonde los pecadores pueden escapar de la insoportable presencia del Dios santísimo. A veces, las palabras de Cristo, "apartaos de Mí" suenan menos como un decreto de expulsión y más como una respuesta a la pregunta, "¿Puedo retirarme?"

---

allí se convocó unos diez años antes (John W. Wenham, *The Goodness of God*, p. 28).

David F. Wright comenta que ese "era un tiempo de interferencia y hasta de dominio por emperadores de coloridas personalidades abrasivas, y de amargo antagonismo entre los principales obispados . . . En la teoría primero se apelaba a las Escrituras, pero [mucha gente] apelaban con frecuencia a las Escrituras para confirmar su teología en vez de para definirla" (Dowley, *History of Christianity*, p. 156). Wright detalla algunas de las políticas eclesiásticas del período en las páginas 156-178.

Decir que los más antiguos concilios consideraron la cuestión del castigo final como un asunto inconcluso no es lo mismo que decir que las Escrituras lo dejan sin conclusión—que es lo importante. Estos concilios se componían meramente de hombres—motivados con frecuencia por ambiciones menos que honorables. Todo el asunto de la "ortodoxia oficial" es de mayor interés para los clérigos de la alta iglesia como Farrar y Pusey (anglicanos del siglo diecinueve), que para los que están en la tradición libre o en las iglesias reformadas que se distancian del catolicismo Oriental u Occidental. Por tanto, el tema es de mayor importancia para el Obispo Jon Braun de la Iglesia Evangélica Ortodoxa que para el pastor de la Iglesia Reformada, Harry Buis, aunque ambos sostienen el punto de vista tradicional.

Algunos de los mismos autores van un paso más allá. Parecen razonar que, si el infierno es el producto del amor divino, ¿no podrá ese amor al final reclamar por lo menos algunos de los que al principio fueron enviados allí? Sugieren que el infierno tiene una salida o quizás una puerta trasera. Preguntan, ¿acaso no está la puerta del frente cerrada sólo por dentro? Es fácil entender el motivo para tal presentación en términos apologéticos. En vez de hacer del infierno "el terror máximo", este punto de vista lo hace, como mucho, un purgatorio para refinar y en el peor de los casos un "doloroso refugio".[20]

---

[20] Dante ofreció esta explicación como una clase de teodicea en su *Divina Comedia*; L. A. King repitió el concepto de Dante modernizándolo en su artículo, "Hell, the Painful Refuge", *Eternity*, Enero 1979, págs., 27 y sgtes., sin *sugerir* que el infierno pudiera tener una salida. C. S. Lewis parece haber popularizado esta noción en su libro *The Great Divorce* (New York: Macmillan & Co., 1946), aunque en la introducción pidió que se estimase su obra como una fantasía con una moral y que no tenía la intención de proveer una conjetura o especulación respecto a los hechos actuales del caso. Lewis fue un paso más allá en su "fantasía" sugiriendo que, si los habitantes del infierno realmente escogieran estar allí en vez de en la presencia de Dios, quizá algún día tendrían un cambio de corazón e irían al cielo en vez de al infierno. Donald G. Bloesch, en su libro *Essentials of Evangelical Theology* comienza con el mismo punto de partida y argumenta teológicamente a favor de una posible restauración del infierno, 2:224-230. Vernard Eller razona a favor de la misma posibilidad sobre el terreno exegético en su obra *The Most Revealing Book of the Bible: Making Sense Out of Revelation*, pp. 200-205. Sería muy injusto sugerir que todos estos hombres dicen lo mismo o que alguno de ellos es un "universalista" según el uso común de la palabra.

Tanto Bloesch como Eller apelan a la declaración de Apocalipsis 21:25 de que las puertas de la Nueva Jerusalén nunca se cerrarán. ¿Acaso no significa esto que no hay enemigos que amenacen la ciudad y que siempre es de día? Alguno, al describir su pueblo en donde no hay crímenes, pudiera decir: "Jamás cerramos nuestras puertas". Con esto no quiere decir que espera compañía, sino que *no* la espera en absoluto. También Eller llama la atención sobre "los reyes de la tierra" que traen su gloria y honor a la ciudad (Ap. 21:24-26). Puesto que nada impuro entra allí (v. 27), él pregunta si purificaron a estos reyes fuera de la ciudad para que pudieran luego entrar. Tiene mucho cuidado en hacer una distinción entre su sugerencia y el "universalismo" como se lo concibe con frecuencia. A causa de sus cualificaciones el asunto se torna en uno exegético respecto a los pasajes del castigo final, no en un asunto que pueda descartarse sobre fundamentos

Si la imagen que ha surgido en nuestro estudio del castigo final tiene alguna validez, semejante restauración queda descartada. Si los impíos han de ser consumidos, nunca pueden ser reformados. Si Dios mata y destruye a los impenitentes en el lago de fuego de manera que mueren, se corrompen y perecen, tiene que descartarse como imaginación romántica cualquier pensamiento de que ellos encuentren eventualmente un camino al cielo. Si el fuego del infierno en verdad "no se apaga" de manera que no puede resistirse, y si su castigo de destrucción es "eterno" de modo que no puede revertirse jamás, es inconcebible que una vez que el fuego haya completado su obra pueda encontrarse de nuevo vivo a alguien sentenciado a esa suerte.

Si por otro lado se le concede inmortalidad a los impíos, si el infierno es también una forma de la misericordia de Dios, y si Dios ama para siempre aún a los que finalmente exila de su presencia, siempre se escucharán detrás de la puerta los pasos del restauracionismo. La contestación tradicionalista, que por tanto tiempo ha acusado al condicionalismo de ser una "salida fácil", se ha convertido por sí misma en la base de las especulaciones restauracionistas que el condicionalismo impedía desde el principio. Lo que una vez se proclamó como la única explicación suficientemente *severa* para servir a la justicia, ahora marcha bajo un nuevo estandarte proclamando la *misericordia* de Dios. Si Constable estuviese vivo, sacudiría por cierto su cabeza exclamando, "¡Otro Orígenes que reacciona contra Tertuliano!"

Es claro que esto es una clase distinta del universalismo que propusieron los teólogos liberales del siglo diecinueve. Como surge de un terreno diferente (ubicado en los patios Reformados y evangélicos), los argumentos de tiempos previos no pueden refutar este restauracionismo.

---

dogmáticos que envuelvan al pecado, la expiación, la ira divina o la responsabilidad humana. Nuevamente decimos que, si la tesis de nuestro estudio es correcta, se descarta desde un principio la posibilidad universalista, sea que podamos explicar o no las puertas abiertas de la Nueva Jerusalén.

Cuando Shedd escribió lo que ahora citamos, estaba respondiendo al universalismo antiguo del liberalismo clásico:

> El universalismo tiene una escasa base exegética. Sus datos bíblicos son inmanejables, y se recurre al sentimiento humano y a la simpatía. Sus defensores citan muy poco las escrituras. En particular, son pocas sus citas o interpretaciones de las palabras de Cristo relacionadas con escatología.[21]

Semejante lenguaje provee poca defensa si de veras alguien se presenta armado sólo con esto para luchar contra la forma reciente de restauracionismo.

Berkouwer da voz a dicha advertencia. El rostro moderno del universalismo

> no quiere negar la culpa del pecado ni debilitar la ira de Dios. Pero ve al pecado y a la ira como temporales, sobre la base de que la ira y el castigo de Dios tienen como objeto la salvación de todos los hombres. En todo caso, no tiene intención de hacer de los sentimientos humanos la base de esta doctrina.[22]

John W. Wenham presenta una crítica similar. "[Hoy día] se defiende el universalismo en términos de que el hombre es un ser libre viviendo para siempre dentro de la influencia del paciente amor infinito de Dios". Escribe además "En su egoísmo y orgullo el hombre resiste la tierna atracción de Dios, pero al final el Amor ganará su libre y total respuesta". En una nota de pie de página, Wenham cita los capítulos 8-9 del libro de A. T. Robinson, *In the End, God* . . . (Londres, 1950), el cual cataloga de "una de sus piezas escritas más poderosas".[23] Las viejas formas del universalismo todavía siguen por ahí, pero su poder de atracción murió el mismo día que murió el sueño utópico del liberalismo.

---

[21] William G. T. Shedd, *The Doctrine of Endless Punishment*, p. 9.
[22] G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, pág. 390.
[23] Wenham, The Goodness of God, p. 33.

El viejo universalismo brotó obviamente de un punto de vista deficiente sobre Cristo y la expiación. Berkouwer dice que al universalismo más reciente "se lo sigue defendiendo fuertemente en términos Cristológicos y doxológicos" y, por tal razón, "no puede descartarse sumariamente".

Los argumentos filosóficos del infierno del tradicionalista se perciben como cañas quebradas.

> Por ejemplo, sería inadecuado, desafiar al universalismo sobre el terreno de que el castigo eterno es una consecuencia autoevidente de la idea de retribución. Esta es la noción tras el argumento de que hay una espantosa amplitud de maldad en el mundo que es imposible que toda sea absorbida en una remisión final divina que cubra toda la culpa . . . .
>
> Esa dualidad se deshace porque la justicia de Dios precisamente se revela en la cruz. Por esto, no es valido ni bíblico cualquier argumento contra la apocatástasis que requiera un castigo eterno que satisfaga la justicia de Dios.[24]

En lugar de burlarse de la apelación a las Escrituras, muchos universalistas modernos parecen hacer de ellas el fundamento de su caso. Igual que la mujer sabia de Tekoa que describió a un rey sabio como uno que "provee los medios para que el desterrado no siga separado de él para siempre" (2 Sam. 14:14), así también los defensores modernos del restauracionismo presentan al Dios todopoderoso y todo-misericordioso. Cualquier confrontamiento que procure tener éxito deberá tomar en cuenta esta posición y enfoque fundamental.

El capítulo presente no intenta ni reclama ser exhaustivo. Aquí solo hemos reconocido el fenómeno del universalismo moderno, observado las debilidades esenciales de sus más prominentes "textos de prueba", y hemos resumido la crítica y respuesta de un notable teólogo reformado que se encuentra totalmente en contacto con la discusión moderna.

[24] Berkouwer, The Return of Christ, pp. 392-393.

Algunos Textos que "Prueban" el Universalismo

El universalismo del antiguo liberalismo apeló menos a las Escrituras que el restauracionismo del día de hoy, sin duda y en parte, debido a su baja opinión de la revelación. Sin embargo, históricamente hubo cuatro "importantes consideraciones" que ayudaron a traer una medida de mejora" de la opinión mayoritaria del tormento eterno. De acuerdo a T. F. Glasson, esas consideraciones fueron (1) la afirmación "todo hombre" en el prólogo del Evangelio según Juan (Juan 1:9), (2) la afirmación de Pedro respecto a los espíritus encarcelados (1 Pe. 3:18-20), (3) el surgimiento de la doctrina del purgatorio, y (4) la idea de que cualquier hombre puede prepararse a sí mismo para la fe salvadora sobre la base de la razón natural y ser así salvado por la gracia de Dios.[25]

Sin embargo, si uno lee el texto con cuidado, encontrará que estas apelaciones desaparecen delante de sus ojos. El prólogo de Juan establece con claridad que mientras el Verbo vino a encarnarse públicamente en Jesús, cuando vino muchos rehusaron aceptarle. El mismo contexto también deja claro que el renacimiento espiritual es obra de Dios y no del hombre, y que sólo Dios, no la razón natural, puede iluminar al corazón para que reconozca y reciba a Jesús como el Hijo de Dios. La idea del purgatorio no tiene apoyo exegético en lo absoluto, y la declaración de Pedro respecto a los "espíritus encarcelados" probablemente se refiere a lo que dice—"espíritus"—no a hombre alguno. Aunque hablara de los hombres, el pasaje nada dice de la situación después del juicio, ni tampoco menciona una segunda oportunidad ni ofrece salvación más allá de la vida presente.

Es cierto que la Escritura tanto el en Antiguo (Mal. 3:2) como en el Nuevo Testamento (1 Co. 3:13-15; 1 Pe. 1:7) habla de purificación o de probar por fuego. Aún así, el contexto algunas

[25] T. F. Glasson, "Human Destiny: Has Christian Teaching changed?" *Modern Churchman* 12, núm. 4 (Julio 1969)·248-298.

veces concierne a las aflicciones del presente; cuando se tiene a la vista el juicio final, sólo se considera a los que han servido a Dios en esta vida.

Uno también puede acordarse de las declaraciones "universalistas" de Pablo de que Dios se plació en reconciliar "todas las cosas" en Cristo (Col. 1:19, 20) y que al final será "todo en todos" (1 Co. 15:26, 28). O quizá uno piense en la visión de Juan del tiempo cuando Dios hará "nuevas todas las cosas", cuando ya no habrá dolor ni clamor, llanto ni maldición (Ap. 21:4, 5;22:3). Con todo, estas declaraciones aparecen frecuentemente como uno de los dos lados de un estudio en contraste; en otras ocasiones envuelven a la palabra vital "si".

Guillebaud presenta otra pregunta interesante. Filipenses 2:9, 10 dice que toda lengua confesará la soberanía de Jesus, ya sea en el cielo, *o bajo la tierra*. Pero Guillebaud señala que cuando Pablo habla de "reunir todas las cosas en Cristo", él incluye las cosas en el cielo y en la tierra—pero no menciona a seres subterráneos (Ef. 1:9, 10). ¿Quiere esto decir, pregunta Guillebaud, que las criaturas infernales *confesarán* a Cristo pero que no serán incluidas en Su *consumación que salva*?[26]

También los universalistas han apelado a ciertos textos en las narraciones del Evangelio. Pero después de cierto estudio titulado *The Justice of God in the Teaching of Jesus*, J. Arthur Baird concluye que esos textos no enseñan tal cosa. "Es necesario reafirmar que muchos de los que apoyan esta posición admiten que: no hay evidencia válida en los Sinópticos para la doctrina de la salvación universal". Tal punto de vista, dice él, "debe encontrar su apoyo en un argumento más filosófico y en ciertas porciones debatibles de Pablo y Juan".[27]

Ya de paso, hemos hablado de Juan, pero notemos otro texto-prueba que algunas veces citan de él. Apocalipsis 5:13 describe una preciosa escena donde todas las criaturas en todo lugar juntas alaban a Dios. Pero esta visión precede al drama

[26] Harold E. Guillebaud, The Righteous Judge: *A Study of the Biblical Doctrine of Everlasting Punishment*, pp. 5-6.
[27] Joseph Arthur Baird, The Justice of God in the Teaching of Jesus, pp. 230-232.

central del libro en donde el mal triunfa por un tiempo, y luego tiene su derrocamiento final.

La audaz declaración de Pablo de que un día toda rodilla se doblará delante de Jesús (Fil. 2:9-11), se basa en Isaías 45:23 (citada también en Romanos 14:11). No obstante, el próximo verso en Isaías dice que algunos se enardecerán y serán avergonzados; de acuerdo con Isaías 41:11, estos al fin perecerán y vendrán a ser como nada.

Pero, ¿acaso no presenta Romanos 11 una esperanza de que al final todos vendrán a un conocimiento salvador de Cristo? Kümel señala que la predicación de salvación de Pablo termina en una "nota reverente de adoración y no con una contestación racionalmente sensible", y que por eso, uno queda "deshabilitado para afirmar que Pablo no podía aventurase a abrazar esa esperanza en la gracia de Dios que todo lo abarca". Con todo, Kümel observa que el contexto total de Romanos 9-11 incluye declaraciones en Romanos 9:32 y 11:22 que contradicen este punto de vista. También nos recuerda que Pablo "se atiene al hecho de que hay hombres que Dios condena y se pierden, y amonesta aún a los cristianos a que no tomen con liviandad la ira y la condenación de Dios (Ro. 2:5; 11:22)".[28]

En tanto uno conciba a los perdidos como inmortalizados eternamente conscientes, la imagen se opacará y disipará ocasionalmente, sobrecogida en el momento por las otras imágenes bíblicas de harmonía y alabanza universales. Cuando todo se haya dicho, la mejor respuesta al universalismo es la enseñanza de las Escrituras sobre el fuego *consumidor*. Sólo cuando tomamos la muerte segunda con absoluta seriedad quedamos libres por completo de los persistentes pensamientos de que los condenados en alguna ocasión vendrán a conocer la segunda *vida*. El fuego *refinador* de Orígenes sólo puede surgir sobre la base del fuego *regenerador* de Tertuliano. La enseñanza escritural de un fuego *que destruye elimina ambas ideas.*

[28] Werner Georg Kümel, The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses: Jesus—Paul—John, pp. 243-244.

Críticas de Berkouwer—En Dos Direcciones

En su libro, *The Return of Christ*, el gran teólogo reformado G. C. Berkouwer, dedica un capítulo a la cuestión del "Apocatástasis" o restauracionismo.[29] Berkouwer no pasa mucho tiempo en el alegado apoyo escritural del universalismo, ni tampoco trata de responder mediante el método de "texto-de-prueba". Al contrario, retrocede varios pasos alejándose del tema, luego lo examina en su totalidad en forma crítica a la luz del Evangelio.

Berkouwer cree que los defensores del restauracionismo cometen un error crucial cuando comienzan con una sola doctrina o dogma de las Escrituras en lugar del Evangelio bíblico en el marco histórico. El universalismo comienza con el inconquistable amor de Dios y razona tomando esto como punto de partida. Por tanto, según Berkouwer, descansa sobre un fundamento débil porque lo que dice respecto al infierno y a la salvación está divorciado del mismo evangelio.

A menos que uno se ampare bajo la sombra de la cruz al pensar del castigo final, tendrá poca ventaja sobre los filósofos griegos del Areópago, aunque incluya en su pensamiento versos de las Escrituras. Berkouwer establece un contraste entre la forma en que el universalismo se enfoca en este asunto y la manera como lo hacen los escritores del Nuevo Testamento.

> El universalismo en esencia contempla la salvación como el escatón fuera del ámbito de la proclamación. La apocatástasis, a pesar del contexto doxológico sobre el que se la sitúa, se convierte en una conclusión que antecede a las dinámicas y al llamamiento de la proclamación y queda establecida por ella. El amor de Dios se convierte en el punto de partida para este razonamiento; se pierde cualquier conexión con la predicación de la salvación y el juicio . . . De esta forma queda claro que la doctrina de apocatástasis es estática, atemporal, no kerigmática, una forma de

[29] Berkouwer, *The Return of Christ*, pp. 387-423.

> pensamiento gnóstico por encima y en contra de Dios y de Su amor.
>
> En contraste con esto, el testimonio bíblico sobre el amor de Dios siempre lo trata en un contexto kerigmático y nunca lo anuncia como un "hecho" que pasa sobre las cabezas de aquellos a quienes se dirige y se refiere a un factor escatológico estático . . . . fuera de esta aplicación correlativa de la seriedad del evangelio, nada puede decirse respecto al futuro que haga a uno más sabio. Es obvio que, si uno toma interés en esto objetivamente, encontrará que termina en cierta frialdad, siendo capaz de llegar a conclusiones, pero conclusiones que han perdido su carácter confortante y amonestador.[30]

Berkouwer alega que los universalistas modernos en parte están reaccionando a dos errores que el resto de la iglesia ha cometido. Si está en lo correcto, algunos de los que con mas fervor se han opuesto a la restauración han ayudado a hacerla prominente.

Dice que una de las razones principales para el desarrollo del universalismo es la predicación "indisciplinada y no bíblica" de la iglesia respecto al infierno, que también lo aparta del evangelio. Esto sucede siempre que se predica el castigo final como un tópico de curiosidad o de mero interés intelectual. Y siempre sucede cuando se usa al infierno con propósitos de intimidar o de amenazar.[31] Según señala Berkouwer, semejante

---

[30] Ibídem, pp. 412-413.

[31] Harry Buis reprende a Orígenes por enseñar condenación eterna a las masas como un preventivo contra el pecado mientras que a la misma vez creía en el universalismo. Buis llama a esto "una admisión del hecho de que la negación del castigo eterno socava la moral" (Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment*, p. 57). Estamos de acuerdo con esta evaluación. Sin embargo, Orígenes no ha sido el único en usar el infierno como un medio para intimidar. Pusey habla de una de las descripciones de Tertuliano del infierno "la cual probablemente proclamó para asustar a los paganos" (Pusey, *What is of Faith?*, p. 11). El mismo Pusey dijo que "ni la iglesia ni porción alguna de ella ha establecido ninguna doctrina respecto a [sufrimientos corporales] como para hacer de su aceptación parte integral de la doctrina misma" (p. 18). Sin embargo, comenta sin titubear que "el temor del infierno ha poblado al cielo, quizá millones han sido asustados hasta apartarse del pecado por

predicación nos distrae de la seriedad del evangelio. Porque la verdadera seriedad del evangelio es que dice al hombre sin discriminación (no sólo a los elegidos) lo que Dios ha hecho en Cristo por los pecadores, le llama al arrepentimiento y a la fe, y amonesta respecto a la terrible suerte que espera a los que rechazan tan grande salvación. Siempre que los hombres predican el infierno partiendo de esta premisa—o que se olvidan de que "el juicio comienza con la casa de Dios"— pierden su carácter bíblico. Al final, Berkouwer señala que, tal predicación conduce por lo general a extremos, abusos, y finalmente a la indiferencia.

Otro error al cual Berkouwer cree que el universalismo reacciona es el entendimiento académico de la elección que causa que los hombres debiliten la genuina oferta del evangelio. El Nuevo Testamento declara una y otra vez que Dios es rico en gracia y misericordia en una medida que ahora no podemos entender ni apreciar por completo. Berkouwer escribe: "Cuando la Biblia habla de salvación lo hace de manera tal que invoca la idea de una abundancia desbordante". "Una y otra vez esta abundancia nos lleva a la doxología, a exclamaciones de alabanza".[32] Berkouwer considera que un punto que se debe admitir es que a través de la historia la iglesia ha fallado con frecuencia en tomar en serio estos pasajes.

Puede que los hombres separen a la elección tanto como al infierno del evangelio—y con los mismos malos resultados. Berkouwer cree que esto ha sucedido en más de una ocasión.

---

temor al mismo" (p. 19). Luego comenta respecto a los aterrorizantes sermones literales sobre el infierno: "A principios de este siglo, los pobres favorecían estos sermones, porque suscitaban pensamientos reverentes y asombrosos" (p. 263). ¿Acaso es más justo Pusey que Orígenes si predica un sufrimiento literal para asustar a los pobres mientras que admite a sus lectores más sofisticados que el sufrimiento corporal no es esencial para su doctrina? Berkouwer cree que cuando se habla del infierno "más por su efecto psicológico que por verdaderas inquietudes evangélicas", la predicación carecerá del tono del evangelio y al final es inefectiva (Berkouwer, *The Return of Christ*, p. 420)

[32] Berkouwer, The Return of Christ, pp. 395-396.

> Debemos admitir que la doctrina de la apocatástasis ha florecido con frecuencia en reacción al frecuente fracaso de la iglesia a través de la historia en no tomar en serio los pasajes "universales" de las Escrituras. La devaluación de estos pasajes ha seguido algunas veces de una doctrina particular de la elección que no deja espacio para la invitación universal a la salvación, sobre la base de que la salvación se puede ofrecer honesta y verdaderamente solo a los elegidos . . . Es obvio que este extremo hace tanta violencia a la seriedad de la proclamación como lo hace la apocatástasis.[33]

La Biblia nos llama a predicar el evangelio a todo hombre sin distinción. La proclamación de la salvación no es alguna clase de juego, alguna farsa cruel que tiene a Dios diciendo una cosa y queriendo decir otra diferente por completo. Berkouwer enfatiza la necesidad de ser temerosos en la predicación del evangelio, dejando las incontestables interrogantes de la elección en las manos del Dios soberano.

> Es imposible que se extienda a todos la proclamación de la salvación, cuando "en realidad" no está destinada para todos sino únicamente para los elegidos, y que se llame a los demás a actos de arrepentimiento y fe que de todas maneras no tienen ningún objetivo real y presente. Esto sin duda sería una devaluación de la palabra "evangelio" . . . . Es imposible resumir todo el asunto diciéndole a todos, "Honestamente, el que venga a Cristo será salvo", como si esta clase de máxima definiera todo el evangelio. La verdadera predicación del evangelio utiliza casi estas mismas palabras . . .
>
> Esto es algo mucho más que el anuncio de una máxima general. Es una predicación urgente, que promete consuelo y aliento.[34]

Berkouwer anticipa a los que salen presto a buscar sus Cánones de Dort. Llama ~~a~~ como testigo al teólogo calvinista, Herman Bavinck. Berkouwer dice que Bavinck hizo el "profundo análisis" de que "los autores de los Cánones de Dort no

[33] Ibídem, p. 408.
[34] Ibídem, pp. 409-410.

procuraron una solución al dilema de 'todos o no todos'". Tal declaración sacude tanto a los calvinistas como a los arminianos, por lo que el gigante teólogo reformado presenta esta explicación:

El asunto que se trató en Dort, dice Bavinck, no fue si Dios ama a todos los hombres o a sólo unos pocos, ni si el llamado del evangelio a la salvación está seriamente dirigido a todos. Fue más bien, si la obra expiatoria de Cristo solo hizo *posible* la salvación o si la hizo un *acto consumado*. El partido arminiano sostuvo la primera posición; el partido de Dort contendió a favor de la segunda. Berkouwer resume a Bavinck en estas palabras:

> La objeción a los remonstrantes arminianos se dirigió contra su idea de que el sentido de el "Sacrificio de Cristo por todos" era que mediante Él se obtuvo para todos la *posibilidad* de salvación. La objeción de los Cánones de Dort fue contra la doctrina de una *reconciliación potencial*, en donde la decisión humana debía conducir a la realización de esa posibilidad.[35]

Berkouwer cita a Bavinck respecto al llamado del evangelio—que el llamado mantiene su significado aún para los que lo rechazan, porque es "la prueba del amor interminable de Dios por todos los pecadores sin distinción, y sella la palabra de que Él no se place en la muerte de un pecador".[36] Berkouwer exhorta a todos los que atesoran las doctrinas que los Cánones de Dort expresan a no disminuir la seriedad de la proclamación del evangelio ni a abreviar la genuina oferta de Dios en nombre de una doctrina "lógica" pero no bíblica.

---

[35] Ibídem, pp. 410-411.

[36] Ibídem, p. 411. Bloesch discute el punto de vista de Karl Barth sobre el evangelio, como también lo hace Berkouwer. Ambos ven que la preocupación de Barth nace del deseo de sobreponerse a la tensión entre los aspectos "universales" y "particulares" del evangelio de Cristo. Bloesch dice: "La lógica de la teología [de Barth] lo lleva hacia un universalismo como fin, aunque sus intenciones sean de trascender la polaridad entre el universalismo y el particularismo" (Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 2:224). Berkouwer niega que Barth fuese un universalista, con todo, señala que en muchas ocasiones él rechazó enérgicamente la doctrina. (Berkouwer, *The Return of Christ*, p. 399).

Berkouwer nos amonesta a que, independiente de dónde uno comience, siempre surgirán problemas cuando uno trata de deducir las respuestas a preguntas respecto al infierno aparte de la proclamación del evangelio. Sólo en la cruz de Jesús puede uno leer en verdad las Escrituras a la luz del juicio de Dios—ya sea que uno procure conocer la misericordia divina o la ira divina. Las preguntas que no se responden allí, quedarán sin contestación en esta vida. Jesús no vino a satisfacer nuestra curiosidad ni a hacernos tan sabios como Dios. El vino para revelar a *Dios*—y a llamar los hombres a la fe y a la obediencia. Berkouwer termina con esta nota:

> En la historia de la iglesia surge una y otra vez la pregunta que se dirigió a Jesús: "Señor, ¿son pocos los que se salvan?" La respuesta de Jesús parece ser tan evasiva y sin compromiso: "Esforzaos por entrar por la puerta estrecha" (Lucas 13:23 y sgtes.). Pero esta evasiva es sólo aparente. Esa es la contestación a *esta* pregunta. Mientras veamos por un espejo, en enigmas, quedarán muchas preguntas sin contestarse. Pero *esta* pregunta se ha contestado, de una vez y para siempre.[37]

[37] Berkouwer, The Return of Christ, p. 4223.

17
Del Período Patrístico a los Protestantes: La Mitad del Milenio

Cuando hablaron del fin de los impíos, los padres apostólicos del siglo segundo se regocijaron de usar palabras y frases bíblicas. Ni las sobre enfatizaron—ni tampoco las eliminaron. Los condicionalistas interpretan tanto a los padres como a la Biblia en una forma bastante literal, tomando al pie de la letra lo que ambos dijeron. Los tradicionalistas creen que tanto las Escrituras como estos primeros autores, usaron las palabras en un sentido figurativo y secundario, de modo que "perecer", "morir" y "destruir" en realidad significaban un sufrimiento continuo consciente en vez de extinción o aniquilación.

Para comienzos del siglo tercero los escritores no dejan lugar a duda. Tertuliano defendió el tormento eterno consciente. Clemente insinúa una restauración universal. Orígenes la presenta como una clara posibilidad. Tanto Tertuliano como Orígenes apoyan, en gran manera, sus puntos de vista sobre la doctrina filosófica de que todas las almas son inmortales, aunque ambos aceptan que Dios las creó y que también podría (aunque no lo haga) destruirlas igualmente.

El Escenario Filosófico

Es fácil sobre simplificar estos complicados asuntos filosóficos y sobre generalizar al describir los patrones de pensamiento de edades pasadas. Sin embargo, también es posible irse al otro extremo. Ciertos patrones filosóficos *ejercen* gran influencia durante ciertos períodos de tiempo. Es una muestra de sabiduría leer lo que escribieron los teólogos de

cualquier época con este entendimiento en mente. Porque la teología creativa con frecuencia toma prestado grandes porciones de las filosofías que prevalecen en sus tiempos, a pesar de lo buenas que sean sus intenciones. Por tanto, para entender los desarrollos teológicos de los siglos tercero y cuarto nos serviría de gran ayuda adquirir el "sentido" del clima filosófico de esos años. Sucede que tal es la obra académica de R. A. Norris Jr. titulada *Manhood and Christ: The Christology of Theodore of Mopsuestia*. Aquí sólo mencionaremos unos pocos de sus pensamientos más significativos.

Lo que comenzó mas bien como un conglomerado unificado de escuelas de filosofía griega, al final se convirtió en una multiplicidad de sectas y escuelas. Para el tiempo del Concilio de Nicea en el 325 a. C., esta escena fragmentada había dejado de existir. De acuerdo con Norris, en su lugar surgió "un platonismo ecléctico reavivado" que se convirtió en "la filosofía del antiguo Imperio Romano". Los eruditos algunas veces dividen este movimiento en un periodo de "platonismo intermediario" seguido de un periodo de "neoplatonismo". Sin embargo, Norris dice que "todavía persiste una unidad fundamental de perspectiva que caracteriza toda la historia del antiguo platonismo imperial". Uno de los problemas fundamentales del "neoplatonismo prevaleciente" del siglo cuarto fue la naturaleza y destino del hombre. Cualquiera que en aquel entonces quisiera razonar respecto al tema hablaba sólo en términos del *alma*—"su naturaleza, sus conexiones con el mundo visible, y su destino final".[1]

En este período de reavivamiento platónico, muchos filósofos trataron de manera consciente de reconciliar la enseñanza de Aristóteles con la de Platón. Norris dice que, por lo general, se creyó que los dos grandes pensadores estaban de acuerdo fundamentalmente. Con frecuencia, estos filósofos, retuvieron el método de Aristóteles razonar (por deducción), pero más importante era su concepto de Dios. Para Aristóteles, Dios era trascendente y supremo, pero el filósofo concebía a

[1] R. A. Norris Jr., *Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, pp. 3-4.

Dios primero como "un intelecto auto-pensante", como la "inconmovible Fuente del movimiento cósmico"[2]. Sin embargo, las ideas de Aristóteles montaban el caballito de la filosofía neoplatónica. Aún al mismo Aristóteles lo interpretaron a la luz de presuposiciones neoplatónicas.

También entró en la escena el estoicismo. El apóstol Pablo encaró esta filosofía en el siglo primero, y en ocasiones su influencia se elevó hasta casi regir sobre el mundo greco-romano. Norris reconoce que el estoicismo fue "uno de los ingredientes del bien diversificado movimiento conocido como platonismo intermediario". Pero dondequiera que el platonismo absorbía y preservaba algunos de los pensamientos de Aristóteles, "se le adherían" los elementos estoicos como una capa de pintura, en lo que Norris llama una "consecuencia subsiguiente de su valor previo en el mundo helenista y en el del antiguo imperio".[3] Norris comenta que, en todo caso, "es a la filosofía del platonismo reciente a la que debemos volvernos para definir la forma del problema del hombre según se lo concebía en la era de los grandes debates cristológicos".[4]

De acuerdo con Norris, aún hasta esta fecha tardía, se desarrolla la doctrina del alma contra el trasfondo del contraste clásico de Platón entre el ámbito del "*Ser*" y el de *"Llegar a Ser*". Platón explicó en su *Timeo* esta manera fundamental de ver a toda la realidad, lo que Norris considera "un libro de texto virtual para la filosofía de la era imperial". Norris resume el pensamiento de Platón de esta manera:

> 'Ser' es aquello que 'siempre es lo mismo' y . . . es el objeto del conocimiento en su verdadero sentido: . . . Por otro lado "Llegar a Ser", es lo que se percibe por los sentidos: el ámbito del cambio y del flujo, respecto a lo cual sólo es posible la opinión probable . . .. La distinción entre Ser y Llegar a Ser corresponde a lo que se encuentra entre lo corpóreo y lo incorpóreo . . . Los dos términos de este dualismo pueden oponerse como existencia 'divisible' e 'indivisible'.

[2] Ibídem, pp. 5-6.
[3] Ibídem, pp.6-9.
[4] Ibídem, pp. 10-11.

> Esta terminología que Platón emplea para contrastar el ámbito de las Formas eternas y auto-idénticas con el de la substancia perecedera, permanece como fundamental para toda área de la más reciente especulación platónica. [Norris dice que Platón expresó el mismo contraste en términos como éstos:] . . . la diferencia entre mutabilidad e inmutabilidad . . . la diferencia entre tiempo y eternidad . . . entre lo sensible y lo inteligible, lo visible y lo invisible, lo corpóreo y lo incorpóreo . . .. El orden de lo sensible . . . coexiste con . . . lo perecedero y mortal. En contraste, el mundo inteligible no existe ni en el espacio ni en el tiempo: es . . . inmortal e imperecedero.[5]

Para el filósofo neoplatónico el problema del hombre surgió de este trasfondo. Donde las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento y los cristianos vieron la realidad, visible e invisible, como un solo universo sujeto a un Dios personal, vivo y hacedor de pactos, Platón y sus seguidores tenían dos universos y ningún Dios verdadero. Donde la Biblia introduce al hombre como una criatura que Dios formó del polvo y le dio vida mediante su aliento, esta filosofía humana presenta al hombre como un "alma" eterna, inmortal, incorpórea e indivisible, atrapada por un tiempo en un "cuerpo" temporal, mortal, corpóreo y divisible. Definido de esta manera, participa en ambas esferas de la realidad propuesta por Platón. El problema del filósofo consiste en determinar la extensión y forma de cada relación.

También la misma tensión surge cuando el neoplatonismo interpreta al mundo material. Norris declara que "Desde el punto de vista de la ontología o de la teodicea, la materia aparece como un factor neutral y el cuerpo como la obra más inferior de una providencia benigna; pero cuando están en juego *cuestiones de ética o de la naturaleza de la bienaventuranza del alma, se reafirma a sí mismo el punto de vista dualista*, y por así decirlo, vuelve a descubrirse[6] la oposición fundamental entre la Materia y el Espíritu".

[5] Ibídem, pp. 10-11.
[6] Ibídem, p. 17.

Si Norris está en lo correcto en este punto, entonces los condicionalistas como Constable y Froom están sobre terreno sólido cuando acusan a la "ortodoxia" tradicional de tener presuposiciones platónicas, aunque algunas veces exageren su caso mediante tecnicismos y sutilezas filosóficas. Si esto es cierto, y así parece serlo, resulta difícil sobre-enfatizar su importancia sobre la doctrina del castigo final. Porque si uno comienza con un punto de vista dualista respecto al hombre y presupone la inmortalidad de toda alma (ya sea inherente, creada o dotada), las únicas y claras alternativas finales para los impíos serán un tormento eterno consciente o eventualmente una restauración. Puesto que las Escrituras con claridad eliminan la segunda posibilidad, la ortodoxia tradicional desde el siglo cuarto se ha aferrado con tenacidad a la primera. La otra alternativa—sufrimiento penal que culmina en la extinción total—quedó descartada durante los siglos cuarto y quinto sobre la base de presuposiciones filosóficas aun cuando aparentara tener el apoyo tanto del Antiguo como del Nuevo Testamentos de principio a fin y hallara eco en los más tempranos padres de la iglesia. Cualquiera que sea la crítica que uno pueda levantar contra la obra de Froom, toda la evidencia nos lleva a la conclusión de que en este punto tan fundamental él está correcto en absoluto.

Arnobio el Anti-Platonista

Es significativo que Arnobio de Sicca, a quien hoy día se menciona primordialmente como el principal portavoz de los tiempos antiguos a favor del punto de vista de la extinción definitiva de los impíos, se dedicara a refutar la doctrina de Platón de que todas las almas son inmortales. De hecho, sus comentarios sobre el fin de los impíos son escasos y aislados, y son resultado del entendimiento natural del lenguaje escritural leído sin las presuposiciones filosóficas de la inmortalidad del alma. Quizá la razón por la cual Arnobio se quedó tan solo en lo que corresponde al castigo final fue porque tuvo muy poca compañía entre los padres ayudándole a rechazar totalmente

las mismas filosofías paganas que había dejado para convertirse en cristiano.

Habiendo sido un pagano elocuente de Sicca Venaria en África Proconsular, Arnobio no buscó admisión a la iglesia hasta bastante tarde en su vida. Cuando el obispo vaciló en admitir a este antiguo adversario, Arnobio escribió su *Adversus Nationes* [Contra los Paganos] como intento de probar su sinceridad. Esta apología data aproximadamente del 300 d. C.

El tratado no sobresale desde un punto de vista literario. F. L. Cross lo llama "malamente construido y verboso" con "mucha retórica tediosa" y "lleno de contradicciones". Cross señala que Arnobio muestra poco entendimiento de la fe cristiana y llama la atención al hecho de que Arnobio hace poco uso de las Escrituras.[7] Sin embargo, Abbé Bardy señala que Arnobio todavía no había sido bautizado, que tenía poca oportunidad de estudiar la Biblia antes de escribir *Adversus Nationes*, y que era evidente que no sabía nada de los apologistas que le precedieron. Pero esto no detuvo a Arnobio de derramar su corazón en favor de la fe que deseaba abrazar. Bardy pregunta, "¿No era suficiente, exponer la vanidad de los ídolos y quedar impresionado por el esplendor de la vida cristiana?".[8]

El argumento de Arnobio aparece en su mayoría en el libro 2. En el capítulo 13 muestra que muchas doctrinas cristianas que los paganos ridiculizaban las sostenían los filósofos, en específico la adoración de un solo Dios y la resurrección de los muertos. En el capítulo 14 Arnobio dice que los filósofos también hablaron de fuegos de castigo inapagables. Esto significa que la verdadera muerte del hombre no ocurre cuando el alma se separa del cuerpo sino después. Con esto, Arnobio comienza a discutir la naturaleza del alma y continua su discusión hasta el capítulo 53.

En Arnobio, el alma no es ni inmortal ni divina en forma inherente. Alega que, de ser así, los hombres serían puros,

---

[7] F. L. Cross, *The Early Christian Fathers*, p. 184. Las siguientes citas de Seven Books of Arnobius *Adversus Gentes* son tomadas de la obra *Ante-Nicene Christian Library Translation of the Writings of the Fathers Down to a. C. 325*, Vol. 19.

[8] Abbé Bardy, *The Christian Latin Literature of the First Six Centuries*, p. 56.

santos y de opinión común (caps. 15, 16). Los hombres no son diferentes de las bestias brutas en lo que toca al cuerpo, al mantenimiento de la vida, o la reproducción de la raza. Si un filósofo presenta la razón del hombre como prueba de la existencia de un alma inmortal, Arnobio le responde que no todos los hombres creen en forma racional (cap. 17). Además, dice que los hombres adquieren tanto inteligencia como destreza después de haber vivido años bajo la presión de la necesidad (cap. 18). De la misma manera, tienen que aprender las artes, la gramática, música, oratoria y geometría. Por tanto, Arnobio rechaza la teoría de Platón de reminiscencia—que lo que los hombres consideran como "aprender" es realmente un recuerdo de las experiencias pasadas del hombre durante previas encarnaciones.

Platón propuso, como prueba de sus teorías, que criaran a un niño separado de la sociedad hasta que llegara a la madurez, y que luego lo examinaran para ver qué sabía sin que nadie lo enseñara. Arnobio lanza el mismo desafío a sus oponentes (caps. 20-24). Enumera una lista de tópicos sobre los cuales deberían examinar al muchacho. Concluye que el Creador triunfaría, porque un hombre sin enseñanza sería tan ignorante como un palo o una piedra, y que aún los animales pueden aprender de la enseñanza (cap. 25).

Arnobio dice que el alma no tiene una existencia incorpórea separada del cuerpo, y que, por lo tanto, no puede ser inmortal según lo afirmaban los filósofos paganos (caps. 26-28). El decir que son inmortales conduce los hombres a ser inmorales[9], e invalida, por lo general, tanto la ética como la filosofía (caps. 29, 30).

---

[9] Ambos lados de la controversia tradicionalista/condicionalista acusan al otro lado de instigar relajamiento moral. Constable debate que "los mismos terrores trascendentales" del infierno tradicionalista "invalidan el objeto de las amenazas de castigo, porque pocos, si ninguno, creen que tal cosa se les *aplicará a ellos*". Dice que los romanistas evaden la amenaza pensando en el purgatorio; los escépticos la usan como excusa para descartar a Dios de sus pensamientos; y hasta el pío, que afirma algo por el estilo, piensa que Dios secretamente y de seguro no la impondrá sobre ellos (Henry Constable, *Duration and Nature of Future Punishment*, pp. 162-164). Por otro lado, Harry Buis acusa a los condicionalistas de que el aniquilacionismo "menoscaba la

Arnobio concluye que, en sí misma, el alma no es ni mortal ni inmortal (cap. 31), de manera que los hombres deben recibir un Salvador (caps. 32, 33). En este aspecto tanto el cristiano como el pagano son semejantes; solo mediante la bondad de Dios puede cualquier espíritu llegar a ser inmortal (caps. 34-36). Arnobio argumenta que el alma no es divina en su naturaleza y que su origen preciso se encuentra más allá de nuestra capacidad de comprensión (caps. 37-48). Que no existe nada malo en esa ignorancia, lo que también parece admitir el mismo Platón, y no se hace daño con tal opinión (caps. 49-53).

Dice Arnobio que el hombre que reclama poseer una naturaleza inmortal dentro de sí revela la más grande vanidad y orgullo. Porque si los hombres "tuvieran un conocimiento de sí mismos o tuvieran el más mínimo conocimiento de Dios, jamás reclamarían como suya una naturaleza divina e inmortal". "Tampoco, arrebatados por el orgullo y la arrogancia, se creerían a sí mismos ser deidades de primera categoría, y miembros pertenecientes a la más alta exaltación" (libro 2, cap. 19).

Quizá sin saberlo Arnobio hizo eco de Pablo en que sólo Dios posee inmortalidad. Escribió: "Nadie sino el Dios Todopoderoso puede preservar las almas, ni existe alguno a su lado que pueda darles largura de días y concederles también un espíritu que nunca morirá, excepto aquél que es inmortal y eterno, que no está restringido por límite de tiempo" (libro 1, cap. 62).

Habiendo denunciado como flagrante soberbia lo que el hombre reclama respecto a la inmortalidad, y habiendo respondido a los argumentos de los platonistas a su propia satisfacción, Arnobio les advierte respecto a la muerte que sólo Dios puede infligir y de la cual su orgullo les pone en peligro.

> ¿Te atreves a reírte de nosotros cuando hablamos del infierno y de fuegos que no pueden ser apagados, adonde hemos

moralidad como lo hace el universalismo" discutiendo que aún si "no conduce a la inmoralidad al erudito altamente ético que propone tales doctrinas… sus oyentes menos morales hallarán que es más fácil pecar a causa de estas". (Harry Buis, *The doctrine of Eternal Punishment*, p. 126.)

> aprendido que sus adversarios y enemigos arrojan las almas? ¿Qué, acaso no menciona tu Platón en el libro que escribió de la inmortalidad del alma a los ríos Aqueronte, Estigia, Cocito y Piriflegetonte y afirma que en ellos hacen rodar a lo largo, sumergen y queman a las almas? Pero a pesar de ser un hombre no de poca sabiduría, de juicio certero y discernimiento, presenta un problema que no puede resolverse. . .
>
> Y, sin embargo, su opinión no está muy lejos de la verdad. Porque, aunque el hombre de gentil y bondadosa disposición piense que es una crueldad inhumana condenar las almas a la muerte, todavía no supone como irrazonable que hayan de ser arrojadas a ríos ardiendo con llamas masivas y a la repulsión de sus malolientes abismos. Porque allí las arrojan y cuando las aniquilan cesan su vana existencia en destrucción eterna.

Arnobio prosigue diciendo que esto es la muerte verdadera y no la muerte física del hombre.

> Y . . . esta es la muerte real del hombre, esta que no deja algo detrás. Porque lo que ven los ojos es la separación del alma del cuerpo[10], no el último final—la aniquilación: esta, digo yo, es

[10] Aquí Arnobio usa (y al parecer acepta) el lenguaje de la filosofía que está negando. La definición de muerte como "separación del alma del cuerpo" viene directamente del Fedón de Platón y de la conversación de Sócrates con sus amigos mientras moría. Allí Sócrates pregunta a Simmias respecto a la muerte: "¿Acaso no es más que la separación del alma del cuerpo? ¿Y no es el morir, sino que el cuerpo quede solo, separado del alma, y que el alma exista aparte por sí misma separada del cuerpo? ¿Es la muerte algo diferente a esto? Y Simmias responde, "No, sino eso". Esta visión filosófica del hombre como un alma preexistente, eterna e incorporada en forma humana difiere radicalmente de la doctrina bíblica sobre el hombre como una criatura "terrenal" de Dios en la que Dios sopló el aliento de vida para convertir al hombre en "un alma viviente" (Gn. 2:7).

Sin embargo, aunque uno sostenga que el hombre posee (en vez de *ser*) un "alma", y aunque sostenga que es "inmortal" de modo que sobrevive a la muerte del cuerpo mortal, aún esto no requiere que uno crea en un tormento eterno consciente. Porque si, en primer lugar, Dios creó el alma, el mismo Dios todavía puede destruirla de modo que cese de existir totalmente. Todos los padres notables de la iglesia señalaron este punto, como también lo hizo Calvino y los apologistas modernos ortodoxos como Edward John

> la verdadera muerte del hombre, cuando consumen a las almas que no conocen a Dios en un largo y lento tormento con fuego intenso, en donde las arrojan ciertos seres crueles y feroces, desconocidos antes de Cristo, y sacados a la luz sólo por su sabiduría. –Libro 2, cap. 14.

Arnobio acusa a los paganos de creerse muy sabios en sus afirmaciones respecto a la inmortalidad del hombre. Sólo Dios es capaz de semejante sabiduría, y todos están en peligro de recibir Su castigo final, el cual es la completa muerte del alma y cuerpo por igual.

> Dejen estas cosas a Dios, y permítanle saber lo que sea, el por qué o el cuando; si debió ocurrir o no; si algo siempre existió, o si fue hecho al principio; si será aniquilado o preservado, consumido, destruido o restaurado en fresco vigor. No se le permite a vuestra razón inmiscuirse en esas cuestiones, ni heriros sin propósito mediante cosas que están tan lejos del alcance. Vuestros intereses están en peligro, — quiero decir, la salvación de vuestras almas; y a menos que se dediquen a procurar conocer al Dios Supremo, cuando sean librados de las cadenas del cuerpo les espera una muerte cruel que no trae aniquilación instantánea,[11] sino que destruye mediante la amargura de su gravoso y muy prolongado castigo. –Libro 2, cap. 61.

Arnobio, en su tratado contra la filosofía pagana, no comienza con el tema del castigo final, ni tampoco parece estar interesado particularmente en probar y ni siquiera en presentar su punto de vista respecto a ello. Su gran ambición es la de refutar del todo al sistema platónico—y en particular sus

---

Carnell. Véase mas discusión en el capítulo 5. "El Alma es Inmortal. Pero . . . (Los Filósofos Contra los Padres)."

[11] Arnobio no niega la aniquilación final. Está diciendo que no será repentina, como dice en la oración que sigue, sino por el proceso de un "gravoso y muy prolongado castigo". Esto da lugar a amplios grados de castigo de acuerdo a la medida exacta del decreto divino. La mayoría de los condicionalistas sostienen que al castigo eterno preceden varios grados de castigo consciente pero que en esto es que propiamente consiste la extinción final, irreversible y conclusiva en el fuego consumidor e inapagable del infierno.

argumentos y reclamaciones respecto al alma inmortal del hombre. Arnobio, habiendo rechazado ese dogma filosófico, parece moverse de manera casi inconsciente a su entendimiento y declaraciones respecto al castigo que aguarda a los impíos. Si Dios es la única fuente de vida, y si uno no asume la inmortalidad del alma como un principio gobernante, la extinción final de los impíos se verá tan natural como la noche que sigue al día.

Es una ironía de la teología que un estudiante moderno que investiga el *Adversus Nationes* de Arnobio procurando ver como Arnobio defendió la extinción de los impíos llegue a descubrir por su lectura que él comenzó en el mismo punto al que ahora los eruditos evangélicos se acercan cada vez más. La corriente dominante de la ortodoxia tradicional ha fluido por mucho tiempo en el caudal trazado por la filosofía platónica. Arnobio rechazó este caudal y la corriente de la tradición lo pasó por alto. Hoy día, una vez mas, los ingenieros teológicos pueden alterar el curso del río para que finalmente riegue el terreno que hace tanto tiempo ocupó.

Se Materializa Un Punto de Vista en la Ortodoxia

Aunque la historia revelaría que ya la suerte estaba echada a favor del tormento eterno consciente, no obstante, algunos de los padres prominentes del cuarto y quinto siglo siguieron en pos de Orígenes creyendo en una restauración final de los impíos aún desde el infierno. Tanto tradicionalistas como condicionalistas se aferraron a la inmortalidad del alma; Arnobio tuvo muy pocos seguidores o sucesores en su repudio total de ese punto de vista.

Gregorio de Nisa razonó que el alma, teniendo cierta afinidad con Dios, debía al final regresar a Dios. Cualquier sufrimiento que experimente sería educacional, purgativo y correctivo. Más adelante, Farrar da prominencia a los escritos de este padre "como probando que se podía permitir" una mejor esperanza para los impíos más allá de la tumba. Llama a Gregorio "un gran campeón de la fe de Nicea que fue

perseguido" cuya "ortodoxia era tan impecable que se convirtió en una de las figuras más prominentes del Concilio de Constantinopla".[12] También Gregorio Nacianceno se preguntó si el tormento eterno era algo digno de Dios. En su bien conocido libro, *Early Christian Doctrines,* J. N. D. Kelly da referencias de los puntos de vista de estos dos padres.[13]

Si fue o no "permisible" la opinión de los dos Gregorios en aquellos días, una cosa es cierta, no hay duda de su estatus un siglo mas tarde. El fuego "consumidor" tanto como el fuego "refinador" dieron su lugar al fuego del tormento descrito por Tertuliano. Y durante los próximos mil años, gran parte del lenguaje bíblico no hallaría cupo entre las discusiones aceptables respecto a un castigo final. Cada vez más, tanto oradores como autores hablaban con gran elocuencia usando terminología que no se encontraba en las páginas de la Biblia. Algunos enfatizaban sobre un dolor corpóreo literal; muchos no lo hicieron. Pero no había duda alguna en lo que toca al tormento eterno consciente de los impíos, puesto que la iglesia medieval aceptaba esa interpretación como ortodoxia aprobada.

Ambrosio y Víctor. Ambrosio (murió en el 397) y Víctor de Antioquía interpretaron el fuego y el gusano del infierno como un tormento espiritual o sicológico. Pusey cita a Ambrosio diciendo que "el fuego es esa tristeza que generan las transgresiones, porque los pecados penetran con remordimiento la mente y el sentido irracional del alma del culpable y devora, por así decirlo, las entrañas de la conciencia. Cada cual produce de su interior tales pecados como gusanos procedentes del cuerpo del pecador". Ambrosio explica el crujir de dientes en forma similar.[14] Víctor de Antioquía hizo del gusano "una conciencia impura y perversa, ya que aguijonea y corroe el alma pecaminosa, consciente de ningún bien, con las ponzoñas de un remordimiento inútil, como gusano que devora". Otros, según dice, piensan que el fuego que no se apaga es "una conciencia

[12] Frederic W. Farrar, *Eternal Hope*, pág. 160.
[13] J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 483.
[14] Citado por Edward Bouverie Pusey, *What Is of Faith as to Everlasting Punishment? In Reply to Dr. Farrar's Challenge in His Eternal Hope 1879*, p. 20.

contaminada y perversa" que "cual fuego ardiente, se alimenta para siempre de su más íntimo ser".[15]

Crisóstomo. Otros, como Crisóstomo de Constantinopla (murió en el 407) presionó el uso del lenguaje literal con mayor vigor. Predicó sobre el "mar de la fosa sin fondo, donde el castigo no va acompañado de insensibilidad, donde no hay asfixia que acabe con todo, sino que los consume en eterna y prolongada tortura, incinerados, sofocados". Exhorta su audiencia a considerar "cuán grande miseria será estar quemándose para siempre, estar en tinieblas balbuceando incontables gemidos, crujiendo los dientes sin que nadie los escuche". Habló del "venenoso gusano". Advirtió de una suerte peor que la de Job, cuya corrupción tuvo su fin. Pero "quemarse para siempre y nunca consumirse, y que lo devore para siempre el gusano, es corrupción incorruptible". Y Crisóstomo declara que "el alma sufrirá tormentos como éstos cuando la rodeen y devoren los gusanos, no por dos años, ni por tres, ni por diez, ni por diez mil sino por años sin fin; porque 'su gusano', según se dice, 'no muere'".[16]

Por lo menos, a simple vista este lenguaje no aparece en las Escrituras. Introduce un "venenoso gusano" que no se encuentra en ningún lugar de la Biblia, cambia el fuego que consume por un fuego que nunca consume y crea el espectáculo contradictorio de una "corrupción incorruptible". A su crédito—y por lo menos teniéndola como una ventaja sobre el restauracionismo—la descripción de Crisóstomo hace del castigo final algo sin fin y eterno. Pero al aplicar a los impíos la inmortalidad e incorruptibilidad que la Escritura atribuye sólo a los justos, Crisóstomo y todos los demás que siguieron a Tertuliano se vieron forzados a negar el significado aparente de la mayoría del leguaje bíblico respecto al tema, inventando en su lugar cierta terminología contradictoria que ni las Escrituras del Antiguo o del Nuevo Testamentos usan ni en una sola

[15] Ibídem, pp. 268-269.
[16] Ibídem, pp. 264-265.

ocasión. Y, si Crisóstomo ayudó a popularizar tal predicación, el gran Agustín la haría permanente.

Agustín de Hipona. Nacido el 13 de noviembre del 354 de un padre pagano y una madre cristiana, Agustín disfrutó de las ventajas de una educación en retórica, filosofía, y ley como también en los placeres fugaces del pecado. Perteneció por nueve años a la secta de los maniqueos, pero inquietud y falta de satisfacción aumentaron. En el 385 se tornó a los libros del neoplatonismo, por cuyos lentes aprendió a percibir la existencia del mundo espiritual que resolvía, a su satisfacción, el problema filosófico del mal. En un día de primavera en el año 387 Ambrosio bautizó a Agustín en la basílica de Milán. De inmediato se dirigió a África con su devota madre y una compañía de amigos. Su amada madre murió en el camino y Agustín se estableció por tres años en Tagaste llevando cierta clase de vida monástica. En el 391 siguió hasta Hipona y al año siguiente se convirtió en sacerdote. En el 396 reemplazó al Obispo Valerio sirviendo en ese oficio hasta su muerte en agosto 28 del 430.

Convencido profundamente de su propia pecaminosidad, Agustín fue compasivo con las faltas de los demás. Quedó abrumado al darse cuenta de la total inhabilidad moral del hombre y del indescriptible poder de la gracia divina. Su carácter tanto como su talento suplieron el poder que dejó su indeleble influencia grabada en el cristianismo occidental.[17]

Agustín no vio en primer lugar al individuo aislado. Al contrario, vio dos grandes grupos o comunidades—La Ciudad de Este Mundo y La Ciudad de Dios. Este enfoque tiene un elemento judicial, pero no tan exagerado como el que encontramos en Tertuliano. Por ejemplo, Agustín no se regocija con el destino de los perdidos, ni tampoco muestra un espíritu vengativo. Sin embargo, no titubea en argumentar que como el infierno es el castigo adecuado para el pecado, sea en sí mismo una cosa "buena" y no mala. Así fue como respondió a la acusación de que el tormento eterno perpetuaba el mal (como

[17] Bardy, *Christian Latin Literature*, pp. 130-135.

también el bien)—doctrina a la que se opuso tenazmente contra sus adversarios dualistas maniqueos.[18]

Agustín aceptó que algunos términos teológicos que describen al castigo final pueden entenderse en forma de metáfora y que el dolor que se sufrirá variará en severidad de acuerdo a la culpabilidad del pecador—infantes que mueren sin bautizar sufrirían menos que todos los demás—pero insistió que todos los hombres vivirán para siempre, aún los que están en el infierno. Amonestó contra la falsa confianza de algunos que afirman su seguridad sobre el hecho de que una vez fueron bautizados o que pertenecieron a la iglesia y recibieron sus sacramentos. Disputó extensamente contra los que enseñaban el restauracionismo. Sin embargo, concedió que, a ciertos pecadores cristianos de corazón, pero cautivos en los amores mundanos, los limpiaría el fuego del purgatorio, y que al final serían salvos.[19] Gregorio Magno, papa al final del siglo sexto, fue un gran promotor de la teología agustina. Con frecuencia se considera a Gregorio como originador de la doctrina de la iglesia Occidental del purgatorio.[20]

Agustín trata con este tema en el libro 21 de su obra *The City of God*. Debido a la posición importante que Agustín ocupa en la teología Occidental, al final de este libro en el Apéndice A, examinamos más extensamente esa discusión. Resta aquí mencionar que él presupone la inmortalidad del alma, luego lee los pasajes bíblicos bajo la suposición de que ningún pecador puede en realidad morir, perecer o ser destruido en un sentido literal. Dado que la Escritura descarta la restauración universal, Agustín tuvo que enseñar tormento eterno consciente. Para el siglo quinto, según Kelly, los puntos de vista de Agustín ya eran

---

[18] John W. Wenham, *The Goodness of God*, p. 30. Norman L. Geisler, en su libro *Philosophy of Religion*, p. 374, repite el argumento de Agustín de que el infierno es en realidad un "bien" filosófico. A pesar de que los condicionalistas y los restauracionistas se encuentran en polos opuestos y no pueden estar más separados el uno del otro, con frecuencia están de acuerdo al acusar a los tradicionalistas con el argumento del mal eterno y, por consiguiente, de un dualismo antibíblico.

[19] Kelly da las referencias en sus *Early Christian Doctrines*, pp. 484-485.

[20] Milton McC. Gatch, *Death, Meaning and Mortality in Christian Thought and Contemporary Culture*, p. 73.

"importantes en todo lugar".[21] Apoyado con su endoso, el punto de vista común se movió rápido de la categoría de opinión popular hasta convertirse en ortodoxia incuestionable.

Gatch dice que el rol de Agustín en el desarrollo del pensamiento cristiano fue tan crucial "que ninguna investigación puede hacer justicia a sus logros".[22] Su influencia abarca desde el escolasticismo medieval hasta Calvino y el protestantismo reformado y por igual hasta el catolicismo romano tridentino. "La enseñanza de la iglesia Occidental de [su época] ofrece muy pocas excepciones a la reproducción de las líneas principales del pensamiento agustino".[23] Escribe Pusey que, aunque algunas de sus ideas se "abandonaron en silencio", Agustín "más que nadie, dio forma a la mente de nuestro cristianismo Occidental".[24] Con respecto a la interpretación tradicionalista del castigo final, Harry Buis reconoce que la "defensa de Agustín de esta posición causó que llegara a ser la doctrina aceptada de la iglesia durante los siguientes siglos".[25]

De hecho, sería difícil exagerar la influencia de Agustín en la teología Occidental. Aún así, él mismo instó a que:

> No sigan mis escritos como si fueran las Sagradas Escrituras. Cuando encuentren en la Sagrada Escritura cualquier cosa que antes no creían, créanla sin duda; pero en cuanto a mis escritos, nada tomen por sentado.[26]

Sólo mostramos respeto a la verdadera grandeza de Agustín cuando prestamos atención a su humilde consejo.

La Edad Media

---

[21] Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 484.
[22] Gatch, *Death*, p. 70.
[23] *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, 2:197.
[24] Pusey, *What Is of Faith?* pp. 172-173.
[25] Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment*, p. 61.
[26] Agustín, "Preface to the Treatise on the Trinity", citado por James Montgomery Boice en *Does Inerrancy Matter?* (Oakland: International Council on Biblical Inerrancy, 1979), p. 22.

Con el deterioro de Roma, el centro intelectual de Europa se movió gradualmente hacia el noroeste, apartándose de la antigua cuenca del Mediterráneo hacia los nuevos reinos germánicos. Aunque las encuestas del pensamiento histórico omiten con frecuencia los seis o siete siglos desde Agustín hasta Anselmo y Aquino, Gatch insiste que se le de al periodo su debida atención. Dice que estos siglos no son notables por su pensamiento original, sino por "una pasión de colectar, preservar y transmitir la enseñanza de los Padres".[27] Sin embargo, les siguió la plenitud de la Edad Media, y allí es donde Gatch ve un cambio de dirección en el pensamiento cristiano respecto a la muerte y su significado. Dice que en este periodo "la inmortalidad del alma y sus aventuras después de la separación del cuerpo y el alma llegaron a ocupar el centro de atención a expensas de la épica imagen de la resurrección".[28]

Junto con este énfasis en el individuo, vino lo que Gatch llama "un nuevo sentido de ternura" que, en la teología, se observa en el culto a la virgen María y en la literatura del romance cortesano. Permaneció la resurrección general y el juicio cósmico, pero la atención la atención se volvió hacia el juicio individual que se creía suceder a la hora de la muerte de cada persona. Gatch escribe que la lógica vino a ser la herramienta básica del teólogo, y la medida final para determinar también la autoridad.[29] Los dos mejores teólogos de esta era ilustran con claridad estos desarrollos. Ellos son Anselmo (que murió en el 1117) y Tomás de Aquino (quien murió en el 1274).

Anselmo (Murió en 1117). Al igual que Tertuliano muchos años antes, Anselmo argumentó a favor del tormento eterno basándose en la filosofía y la ley. En su obra *Cur Deus Homo* (Libro 1) y también en su *Proslogion* (Caps. 8-11) este filósofo-teólogo presenta su caso tradicional. No practicó la exégesis de las Escrituras, sino que al contrario, defendió el

[27] Gatch, *Death*, p. 79.
[28] Ibídem, p. 94.
[29] Ibídem, pp. 94-95.

punto de vista que recibió. Mientras que Tertuliano pensaba en términos de la ley latina y de la justicia, Anselmo razonaba dentro del marco de la sociedad medieval feudal.

En esa estructura, se determinaba el castigo no solo por la ofensa cometida, sino también por el valor relativo del partido ofendido. El mismo acto que un rey podía cometer con impunidad podía traerle a un noble de menor alcurnia reprensión y hasta sentencia en cárcel. Si un siervo cometía la ofensa podía significar su muerte inmediata. Anselmo razonó que como Dios es digno de honor infinito, el crimen contra Él (pecado) merece un castigo infinito. Pero como el hombre es un ser finito, la única manera en que puede pagar una penitencia infinita es sufriendo por un periodo de tiempo infinito. Por tanto, los pecadores deberán sufrir un tormento consciente perpetuo.

Queda claro de inmediato que Anselmo no apoya su más fuerte argumento sobre la evidencia de las Escrituras. Tampoco explica los muchos pasajes que parecen enseñar que los pecadores serán destruidos, ni tampoco interpreta las frases más populares como el "fuego que no se apaga", "el gusano que no muere", o el "fuego y azufre" a la luz de su uso bíblico común. Razona desde la filosofía—y algunos filósofos modernos argumentan que aún eso es falaz.[30]

Tomás de Aquino (Murió en el 1274). Según sucedió cerca de un milenio antes, el problema del alma volvería a un acalorado debate en el siglo trece. Tomás de Aquino edificó sobre un fundamento aristotélico. La idea de la existencia del

[30] Marilyn McCord Adams, "Hell and the God of Justice", *Religious Studies* 2, núm. 4 (diciembre 1975): 433-447. La Srta. Adams elimina con sus razonamientos las razones para la dicha eterna. Sus artículos reafirman la inutilidad de buscar respuestas en la filosofía que sólo pueden obtenerse en la revelación divina, aunque vengan del filósofo Agustín o Arnobio, de Aquino o de la Srta. Adams. Nuestros puntos de vista deben descansar sobre la exégesis bíblica, si es que han de tener el apoyo sólido de una palabra con autoridad. Al igual que cada nueva arma en la carrera armamentista moderna, tal parece que el argumento de cada filósofo se enfrenta eventualmente al argumento de otro filósofo que pareciera ser más poderoso.

alma aparte del cuerpo le preocupaba menos que a otros que razonaron desde la tradición más platónica. I. C. Brady, escribiendo en el *New Catholic Encyclopedia*, expresó la opinión de que Tomás introdujo muchas mejoras en las pruebas filosóficas de la inmortalidad del alma, argumentando como lo hizo, desde su supuesta espiritualidad y sustancia. Aquino razonó que las "operaciones intelectuales" del hombre prueban que el alma es un ser espiritual subsistente, de manera que no está sujeto a la corrupción.[31]

Según Gatch, Aquino argumentó que la resurrección es necesaria por causa del "deseo natural del hombre de gravitar hacia la felicidad". Igualmente, el castigo final requiere la reunión del alma y el cuerpo. Sea buena o mala, en esta manera de pensar el hombre sería un "animal inmortal, e incorruptible".[32] Como seguidor de Aristóteles, Aquino vio el alma como la "forma" del cuerpo y como incompleta sin él. Por esta razón, la resurrección también fue una necesidad filosófica, y en esto se diferenció de los platonistas. Aunque Aquino creía que la resurrección y el juicio final eran necesarios para la consumación de la salvación y como la meta de la historia, en su forma de pensar estos eventos centrales de la escatología bíblica pierden su lugar de énfasis ante el concepto del alma individual y su destino inmediato después de la muerte.[33]

Como el alma "tenía prioridad en la falta o en el mérito" durante el tiempo de su estancia en el cuerpo, Aquino pensó también que era apropiado que tuviera "prioridad en el castigo o en la recompensa". Por tanto, concluyó que una retribución doble por lo que el hombre haya hecho en la vida comienza al momento de la muerte. En ese momento, el justo comienza a ver a Dios; el impío a sufrir el tormento. Como aún los justos están contaminados con la impureza del pecado, se debe purificar primero sus almas. Aquino dijo, "Esto se logra mediante

---

[31] I. C. Brady, "Immortality of the Human Soul", *New Catholic Encyclopedia*, 13:465.

[32] Gatch, *Death,* p. 99. Al igual que los tradicionalistas de antes y desde entonces, Aquino no solo tuvo que plantear, almas inmortales para los condenados sino también cuerpos que no mueren y que son incorruptibles.

[33] Ibídem, p. 99.

castigos", "Y esta es razón por la que afirmamos que hay un purgatorio".[34]

En su *Summa Contra Gentiles* Aquino defendió la justicia de un tormento eterno usando cinco argumentos. En uno argumentó que *desear* una cosa es tan malo como *hacerla*. El hombre que rechaza su dicha final por causa de un bien temporal, cuando pudo haber disfrutado de el por toda la eternidad, muestra que *prefirió* el bien temporal por el resto de la eternidad. Por lo tanto, Aquino razona que Dios es justo al castigar a ese hombre en la misma forma que si hubiese *pecado* eternamente—con un castigo eterno. Puesto que el placer aumenta cuando se contrasta con su opuesto, Aquino razonó que los condenados sufrirían para siempre a la vista de los redimidos.[35] Igual que los argumentos de Anselmo, los argumentos filosóficos de Aquino se disputan hoy día siempre aparte de sus méritos escriturales.[36] Con todo y esto, su influencia en la teología Occidental es indisputable, especialmente dentro del Catolicismo Romano. Algunos de sus argumentos han estado flotando por más de siete siglos en la silenciosa corriente de la tradición, adentrándose bastante en el pensamiento protestante moderno.

Anselmo y Aquino caracterizan la corriente principal del pensamiento Occidental en la iglesia oficial medieval. Fue una teología fraguada en el molde de la filosofía; la tradición en lugar de la exégesis saturó sus detalles. Con el paso del tiempo, la tradición se solidificó y aumentó el distanciamiento de las Escrituras. Se perdió bastante del punto de vista de la Biblia acerca de Los Eventos del Fin, aunque eventos tan sobresalientes como la resurrección, el juicio final, el cielo y el infierno permanecieron como muebles de honor preservados para la posteridad de una casa que ya no existe. Cierto escritor presentó este contraste: "Si la escatología cristiana primitiva fue futurista en su orientación y al mismo tiempo personal, social y cósmica en su alcance, la escatología del periodo clásico fue en su

[34] Ibídem, pp. 97-98.
[35] Wenham cita de la obra de Aquino *Summa Theologica* (parte 3. English Dominican Trans., 1922, p. 107) en *The Goodness of God*, p. 31).
[36] Adams, "God of Justice".

totalidad presentista en su orientación e individualista en su alcance".[37]

Los eventos del siglo dieciséis sacudirían al sistema tradicional hasta sus raíces, y jamás volvería a ser el mismo. Pero por necesidad, los asediados reformadores darían prioridad a las cosas más importantes. Y para ellos esto significaba cuestiones apremiantes como la justificación y la iglesia. Las cosas "primarias" no incluían los Eventos Finales.

Los Reformadores del Siglo Dieciséis

H. Quistorp escribe "Como padre de la teología medieval occidental, Agustín es también el verdadero fundador de la escatología de la iglesia medieval, en la que está arraigada en muchos aspectos la escatología de Calvino".[38] Tanto Lutero como Calvino prestaron su mayor atención a las doctrinas que creyeron ser las más amenazadas por el catolicismo de sus tiempos, en específico a la autoridad de las Escrituras y a la justificación por la fe. Otras doctrinas que yacían fuera de estos límites no eran puntos de especial controversia y no recibieron la atención cuidadosa y específica de los reformadores. La mayoría de los elementos de la escatología se catalogan bajo esta categoría.

Martín Lutero. Una posible excepción a esto fue la doctrina del purgatorio, que figuró con prominencia en particular en las controversias de Lutero. Al principio Lutero aceptó el purgatorio, aunque protestó con vehemencia en contra de los horrendos abusos asociados, como por ejemplo, contra la venta de las indulgencias.[39] Más adelante lo rechazó como

---

[37] David W. Lotz, "Heaven and Hell in the Christian Tradition", *Religion in Life* 48 (Primavera 1979): 81.

[38] Heinrich Quistorp, *Calvin´s Doctrine of the Last Things*, p. 193, nota 1.

[39] En una respuesta escrita en alemán a la Bula papal de Leo X en marzo de 1521 condenando 41 tesis de los escritos de Lutero el reformador escribe: "Nunca he negado la existencia de un purgatorio. Todavía creo que existe, según he escrito y admitido muchas veces, aunque no haya encontrado forma alguna para probarlo sin controversia desde las Escrituras o la razón . . . Yo

artículo de fe. Finalmente comprendió que el purgatorio no tenía fundamento escritural y abandonó la idea por completo.[40] Por fin dijo, "No ha de admitirse el purgatorio porque oscurece los méritos y la gracia de Cristo".[41] Es importante notar que Lutero no rechazó el purgatorio debido a un completo estudio exegético de los eventos finales, sino por haberlo encontrado en conflicto con la doctrina evangélica de la justificación.

Con frecuencia Lutero usó la palabra "infierno" como se usa en metáforas. De acuerdo con Hans Schwartz, Lutero podía referirse al hombre como a uno que experimenta el "infierno" cuando a lo que se refería era a la "experiencia del juicio, al desaliento respecto a la elección, y a la realización de ser abandonado por Dios o de estar lejos de él".[42] En esto Lutero habló de su propia experiencia. Él mismo había enfrentado el terror de hacerle frente al juicio de Dios, y así él lo describe:

> Yo mismo "conozco a un hombre" [2 Co. 12:2] que decía haber sufrido estos castigos con frecuencia . . . Sin embargo, eran tan grandes y tan parecidos al infierno que ninguna lengua puede expresarlos adecuadamente, ninguna pluma describirlos, ni creerlos el que no los haya experimentado en sí mismo. Y eran tan grandes que, si los hubiese soportado o hubiesen durado por media hora, y hasta por una décima de hora, hubiera perecido por completo y todos sus huesos se hubieran reducido a cenizas . . . Todo lo que le queda es el puro deseo de recibir socorro y una angustia terrible, pero sin saber a dónde volverse para encontrar ayuda. En este caso, la persona es crucificada con Cristo de modo que pueden contarse todos sus huesos, y todo rincón de su alma queda lleno de la mayor

mismo he llegado a la conclusión de que hay un purgatorio, pero no puedo forzar a nadie más a llegar al mismo resultado" (Martin Luther, "Defense and Explanation of All the Articles", *Luther´s Works*, 32¨95).

[40] Hans Schwartz, "Luther´s Understanding of Heaven and Hell", *Interpreting Luther´s Legacy*, p. 91.

[41] Martin Luther, *Tischreden III* 3695 (Weimar: Ausgabe, 1914), citada por Gatch en *Death*, p. 113.

[42] Schwartz, "Heaven and Hell", p. 88.

> amargura, miedo, temblor y tristeza de forma tal que todo esto dura para siempre.[43]

Lutero entendía que con frecuencia se necesita lenguaje figurativo si es que el hombre ha de percibir las realidades de Dios. Schwartz concluye que "con Lutero, podemos generalizar que todas las categorías espaciales respecto a los términos cielo e infierno son sólo medios de intuición que tenemos que utilizar para expresar lo que se entiende por estos términos, de lo contrario tendríamos que permanecer en silencio".[44] Esto no quiere decir que Lutero pensó que los impíos podrían esperar un fin menos terrible que el que describe la Biblia sino lo opuesto. No importa cuán horrible se presente el infierno, Lutero creía que sería aún más horrible que lo que cualquiera pudiera imaginarse.

Aunque el infierno significa el estado del hombre bajo la ira de Dios, Lutero creía que el estado final sería fundamentalmente diferente de cualquier estado presente, "porque el infierno futuro será un lugar donde se reunirá y colocará bajo la eterna ira divina a todos los condenados". Éste será la separación *evidente* entre creyentes e incrédulos. Pero como el juicio final significa la destrucción total de nuestro mundo presente y la llegada de un orden nuevo e imperecedero, esto tampoco interfiere con alguna visión del mundo en el espacio y tiempo presentes.[45]

Lutero sabía que la mayor parte del lenguaje respecto al infierno era de carácter pictórico, no tenía como propósito dar descripciones literales y físicas. Sin embargo, este mismo detalle requería que al hablar del infierno usara imágenes. Lutero dijo que los tormentos más insoportables serían espirituales, no físicos. "El tormento del infierno es temor, terror, horror, deseo de huir y desaliento".[46] Los condenados "constantemente sufrirán dolor y constantemente serán un horno ardiente". Pero

---

[43] *AE*, 31, 129, *Explanations of the Ninety-Five Theses*, *WA* I, 557, 558, *Resolutiones*, 1518, Citado en Verdict 2, núm. 4 (Agosto 1979): 25.
[44] Schwartz, "Heaven and Hell", p. 94.
[45] Ibídem, pp. 88-89.
[46] Ewald M. Plass, comp., *What Luther Says: An Anthology*, 2:626, #1916.

el horno ardiente significa soportar la presencia de Dios, lo cual durará para siempre. La más amplia declaración de Lutero fue como sigue:

> El horno ardiente queda encendido solo por la insoportable presencia de Dios y perdura por la eternidad. Porque el Día del Juicio durará tan solo un momento, pero permanecerá a lo largo de la eternidad y de allí en adelante nunca tendrá fin.[47] Se juzgará constantemente a los condenados, constantemente sufrirán dolor y constantemente serán un horno ardiente, es decir, una suprema angustia y tribulación los torturará en su interior. No es que los impíos verán a Dios y Su apariencia de la misma manera que los justos; sino que sentirán el poder de Su presencia, el cual no pueden soportar y, sin embargo, serán forzados a sufrir.[48]

Lutero expresó el mismo punto en términos de la oscuridad de afuera, del llanto y crujir de dientes y del arder para siempre sin una gota de agua con que refrescarse.[49] Es claro que Lutero creía que los impíos sufrirían de tormento eterno consciente para siempre, aunque entendía que la mayor parte del lenguaje bíblico describe un sufrimiento espiritual más bien que físico. No examinó el lenguaje condicionalista de las Escrituras ni interpretó el lenguaje del Nuevo Testamento sobre el castigo final a la luz de su trasfondo en el Antiguo Testamento. En este tema, como en otros, fue más un predicador que un maestro, más como uno que debate que como teólogo sistemático. Comenzó con el entendimiento medieval de los eventos del fin, quitó al purgatorio por causa de la luz de la justificación por la fe y purificó al lenguaje ordinario del craso literalismo con el que a menudo se usaba. No es una crítica

---

[47] Aquí Lutero se refiere al hecho de que, aunque el juicio "durará tan sólo un momento" sus resultados "permanecerán por toda la eternidad". Este es el mismo entendimiento que tenemos del "castigo eterno" y de la "eterna destrucción"—la acción descrita ocurrirá y tendrá su fin, pero sus resultados permanecerán para siempre. Lo mismo sucede con la "eterna redención" y la "eterna salvación" traídas por Cristo.

[48] Plass, *What Luther Says*, 2:627, #1919.

[49] Ibídem, #19220, #1921.

severa decir que hasta aquí llegó. Respetamos mejor su memoria y devoción a las Escrituras cuando procedemos desde el lugar donde se detuvo, procurando ganar un entendimiento más puro de la infalible Palabra de Dios.

Juan Calvino. Calvino, al igual que Lutero procuró evitar los extremos respecto a los eventos del fin. Quistorp señala que Calvino en su trato de los temas escatológicos "se expresó a sí mismo de forma un poco superficial; sólo hace una excepción en un lugar—en relación a la inmortalidad del alma incorpórea durante el periodo entre la muerte y el Juicio Final".[50] Comparándolas a su discusión de la salvación eterna de los elegidos, las descripciones de Calvino de la condenación final de los impíos "son solo breves en comparación".[51] En cierta ocasión el reformador escribió que "dejaría a la necia curiosidad de otros el especular respecto a la naturaleza exacta de fuego [del infierno]". "Me basta sostener en esta conexión lo que Pablo enfatiza, a saber, que para los impíos Cristo será un compensador severo". El único punto específico que Calvino deseaba hacer era que "al igual que la gloria prometida a los creyentes, el fuego durará eternamente".[52]

Parecido a Lutero, Calvino consideraba el tormento eterno en primer lugar (pero no en exclusivo) como espiritual. La majestad y la ira infinita de Dios deprivaría al mismo tormento de los impíos de toda paz y los torturaría para siempre. Calvino creía que "Así estas conciencias infelices no hallan paz sino que dolorosamente las atrapan terribles torbellinos, sienten como las tortura un Dios enojado; flechas de muerte las perforan y mutilan, se acobardan en terror ante los truenos de Dios y la presión de Su mano las aplasta a tal punto que sería mejor que las tragara algún abismo o precipicio que soportar por un momento tales terrores".[53] A lo largo de sus comentarios de los evangelios, lo mismo que en sus *Institutos*,

---

[50] Quistorp, *Calvin's Doctrine*, p. 55.
[51] Ibídem, p. 191.
[52] Ibídem, pp. 187-188. Los comentarios de Calvino son respecto a Mateo 25:41 y 2 Tesalonicenses 1:7.
[53] Ibídem, p. 189, citando de los *Institutes* de Juan Calvino 3. 25. 12.

Calvino enfatizó la naturaleza simbólica del lenguaje de Cristo respecto al infierno.[54]

Buis deseaba que todos los que siguieron a Calvino "en su ortodoxia le siguieran también en su cordura de interpretación, en particular reconociendo la naturaleza metafórica del lenguaje que la Biblia usa cuando describe el castigo eterno". Si este hubiese sido el caso, deduce que "la doctrina hubiera tenido mucho menos reacción negativa".[55] Nosotros quisiéramos que todos los que comparten la devoción de Calvino a la autoridad de las Escrituras permitieran que la misma Biblia interprete lo que dice respecto al fin de los impíos, en vez de interpretarlo en la luz de una "visión estándar judaica" imaginaria del siglo primero o de una presuposición filosófica (que niega de manera explícita pero sostiene subconscientemente) que las almas no perecen ni siquiera en el fuego consumidor de Dios en la Era Venidera. Nuestra preocupación en este estudio no es una preocupación reaccionaria contra la perspectiva tradicionalista sino exegética basada en lo que las Escrituras parecen en realidad enseñar repetida, consistente y de forma tan enfática como el lenguaje humano es capaz de expresarlo.

Calvino fue un exégeta, pero no edificó sus argumentos para el castigo final sobre un fundamente exegético. A pesar de que escribió en sus Institutos que la ira de Dios "es un fuego rugiente que devora y se traga todo cuanto toca"[56] sus presuposiciones filosóficas de un alma inmortal en el hombre le impidieron tomar en serio tal lenguaje en el asunto del castigo final. Al igual que Lutero, Calvino comenzó con la teología agustina. Procuró corregir de continuo las doctrinas recibidas a la luz de Cristo Jesús y del evangelio de la justificación por la fe. Pero no iluminó con la luz de la cruz y de la tumba vacía su doctrina del hombre o del destino final del pecador. No interpretó los populares textos de prueba de los tradicionalistas a la luz de su trasfondo profético; igual que otros

[54] Calvin, *Institutes*, 3. 25. 12.
[55] Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment*, p. 80.
[56] Calvin, *Institutes*, 3. 25. 12.

tradicionalistas, ignoró los pasajes condicionalistas en su totalidad.

El primer tratado teológico de Calvino fue una obra titulada *Psychopannychia*, y fue un ataque intenso sobre la doctrina (que atribuyó a los aborrecibles anabaptistas) que el "alma" del hombre muere con el cuerpo o que duerme hasta el día del juicio. Como los odiados anabaptistas estaban asociados con esta doctrina, la oposición de Calvino creció mucho más. Y aunque Lutero y Tyndale expresaron los mismos puntos de vista mortalistas que tenían los anabaptistas, la intensa oposición de Calvino y Bullinger a la doctrina empujó a los otros líderes a descartar el tema en vez de arriesgarse a dividir toda la reforma sobre lo que parecía ser un punto de menor importancia.

En el Apéndice B examinamos en detalle la *Psychopannychia*. Al igual que los escritores patrísticos antes de él, Calvino reconoció que, como Dios había creado el alma del hombre, también podía destruirla completamente si así lo deseara. Sin embargo, la mente filosófica de Calvino fue programada en términos de la inmortalidad del alma, y esta predisposición siempre previno que considerase la aniquilación total de los pecadores como una seria posibilidad. No sería justo decir que Calvino fue un platonista—el negó la inmortalidad *inherente* del hombre, afirmó que Dios *creó* el alma, e insistió que Él *podía* destruirla si lo deseaba. Su doctrina sobre la inmortalidad del alma fue, más bien, un estorbo que previno que Calvino siguiera una exégesis bíblica ordinaria hasta su conclusión lógica. Mediante su primordial influencia el protestantismo incluyó la perspectiva tradicional del castigo final. "En la obra de Lutero y aún más claro en los *Institutos* de Calvino, la forma básica de las expectativas del hombre después de la muerte permaneció igual a las propuestas por la teología escolástica del siglo decimotercero".[57]

La teología protestante que le siguió repitió en devocionales e himnos la piedad ascética de la Edad Media, que volteó la atención del vivir al morir, haciendo en gran medida del juicio final un asunto privado, y viendo al cielo y al infierno

[57] Gatch, *Death*, pp. 133-134.

en fuertes términos individualistas.[58] Así la escatología quedó espiritualizada en una forma que Quistorp llama "grave y destructiva". El punto de vista de Calvino se hizo típico entre los luteranos como también para los protestantes reformados.[59] De la misma forma que Agustín fijó la tradición para el catolicismo que le seguiría, así también Calvino puso su sello de aprobación protestante sobre ese sistema 1100 años más tarde. El entendimiento de Tertuliano y de Agustín, de Crisóstomo y de Anselmo, de Aquino, de Calvino y de Bullinger, había de recibir su estatus oficial en muchos credos protestantes.[60] La oposición de "los de afuera" así como la de muchos anabaptistas (y de los grupos adventistas mas adelante), o de los grupos herejes como los socinianos (y luego los Testigos de Jehová),[61] sólo

[58] Lotz, "Heaven and Hell", p. 87.

[59] Quistorp, *Calvin's Doctrine*, p. 193.

[60] Harry Buis (en *The Doctrine of Eternal Punishment*, p. 82) y Jon E. Braun (en *Whatever Happened to Hell?* pp. 112-114) citan de estos y de otros credos y de declaraciones confesionales. Varios de estos credos se confinan a la terminología bíblica. Otros van más allá del lenguaje de las Escrituras en declaraciones de que los impíos "arderán para siempre" (Second Helvetic Confession 1566—una de las más tempranas e influyentes de todas las confesiones protestantes) o de que "serán atormentados sin fin" (Augsburg Confession, 1530), o que los impíos, así como los justos serán "inmortales" (Belgic Confession of Faith, 1561). Tales afirmaciones van más allá de las declaraciones de fe generalmente reconocidas como el Credo de los Apóstoles (Cristo "vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos" y habrá una "resurrección de los muertos") y las del Credo de Nicea (Cristo, "juzgará a vivos y muertos" y habrá una "resurrección de los muertos").

Las declaraciones explícitas tradicionalistas, aun cuando las contienen credos más recientes, no aparecen en ninguna parte de la Biblia, y no pasan la prueba que propuso Vincent de Lerins en el siglo quinto, de que la iglesia debiera retener lo que se ha creído "en todo lugar, siempre y por todos". Por otro lado, la posición condicionalista puede expresarse mediante citas literales de muchos pasajes de las Escrituras a través de toda la Biblia, y están en completo acuerdo con los credos antiguos y universales.

[61] La clasificación anabaptista como la sociniana parecen haber cubierto una gran variedad de opiniones respecto al castigo final—y los dos grupos, por supuesto, estaban lejos uno del otro en sus esenciales particulares. En cada caso, las opiniones variaban desde una negación de la resurrección de los impíos hasta la posición regular condicionalista que afirma la resurrección de tanto buenos como malos, pero cree que al final se destruirá (literalmente) a los impíos y perecerán en la muerte segunda. Hoy día, el

robustecerían a las iglesias establecidas en la interpretación recibida y prevendrían con efectividad cualquier estudio exegético detallado sobre el tema con la misma mente abierta que pudieran recibir otros temas importantes.

Sin embargo, Calvino y Lutero, igual que Agustín y aún el apóstol Pablo urgieron a la gente a seguirles solo mientras ellos siguieran a Cristo. Ninguno de los grandes reformadores desalentaría el más cuidadoso escrutinio de lo que enseñaron a la luz de Jesucristo y de las sagradas Escrituras de ambos Testamentos. Quistorp plantea este desafío claramente:

> Si lo entendiéramos correctamente no deberíamos tener temor de examinar su enseñanza [la de Calvino] usando la norma de toda la enseñanza cristiana que él restauró a su lugar de honor—la misma Biblia. Tenemos que examinar críticamente su escatología especial de acuerdo con su grado de correspondencia a las Escrituras.[62]

Hasta cierto grado, esto ha sido hecho dentro del protestantismo evangélico en algunos cuerpos menores y por un grupo de individuos dispersos. Pero para los que componen la corriente dominante sigue siendo una labor inconclusa. Quizá el estado presente de la crisis mundial, el sentido creciente de la urgencia de la misión, el deterioro de las lealtades sectarias y tradicionales y la poderosa renovación de interés en la autoridad de las Escrituras y en la objetividad de la revelación se unan para hacer de este reto uno del cual no podemos escondernos ni evadir. Permítase que los mejores eruditos hagan su más excelente trabajo posible—usando toda herramienta a su disposición—bajo la reverente convicción de

---

primer punto de vista está representado por los Testigos de Jehová. Ahora, como entonces, la niegan por igual, con vehemencia, lo mismo tradicionalistas que condicionalistas. La segunda posición la sostiene el grupo relativamente pequeño de la Iglesia Cristiana del Advenimiento y la mucho más numerosa denominación de los Adventistas del Séptimo Día, como también individuos dispersos en muchas otras corrientes dominantes de los cuerpos evangélicos.

[62] Quistorp, *Calvin's Doctrine*, p. 54.

que la Biblia ¡es la Palabra misma del Dios vivo! No hay ninguna buena razón para rehusarnos.

18
Cuestionando el Punto de Vista Común: Algunos Disidentes Desde La Reforma

Así como el punto de vista de Tertuliano sobre el infierno como tormento eterno consciente se convirtió, después de los días de Agustín y mediante su influencia en la ortodoxia establecida de la Iglesia Católica Romana, de la misma manera mediante Lutero y Calvino—pero especialmente mediante los escritores de los credos, Bullinger y Melancton—también la misma perspectiva pronto obtuvo un lugar seguro en la doctrina protestante. Algunos de los tópicos que los reformadores del siglo dieciséis discutieron con ardor quedaron fuera de consideración para su discusión entre los respetables protestantes "ortodoxos" durante los próximos cien años que siguieron. La propagación de credos y confesiones proveyó puntos de unidad para los recientes y con frecuencia perseguidos protestantes. Pero esos mismos documentos también sirvieron para “fijar” su “ortodoxia”. Solo cuando las iglesias recién establecidas consolidaron de esta forma sus perspectivas, hasta el punto de expresarlas como declaraciones confesionales, aparecieron las reacciones contra las tales doctrinas “oficiales”.

Según lo documenta Froom y como ya hemos señalado con brevedad, hubo una cadena ininterrumpida de pensamiento condicionalista desde los primeros días de la Reforma. Algunos, pero no todos los que afirmaban la mortalidad de la criatura humana también enseñaban en forma conclusiva la extinción final de los impíos. Mientras la cuestión permanecía abierta para discusión, tales puntos de vista condicionalistas no se consideraron como “desafíos” porque todavía no existía una

ortodoxia protestante que desafiar. Sin embargo, cuando apareció la formación y declaración de las afirmaciones oficiales, la posición de la minoría vino a verse en forma diferente. Lo que había sido tan solo un punto de vista impopular se constituyó mas bien en "anti ortodoxo"—y peor que nada en herejía "heterodoxa".

Debemos leer lo que escribe D. P. Walker respecto a esta perspectiva, dice que "no es hasta mediados del siglo 17 que uno encuentra ataques explícitos en contra de la doctrina ortodoxa del infierno".[1] Si alguien toma esa declaración como queriendo decir que hasta el 1600 d. C. todos estuvieron de acuerdo en que los impíos serían inmortalizados y que sufrirían para siempre tormento eterno consciente, quizá haya leído mal la declaración de Walker (si eso fuera lo que Walker intentó decir, como bien puede ser el caso) o su conclusión iría en contra de la evidencia abundante e incuestionablemente documentada desde antes de los tiempos de Cristo. Pero, en términos de la posición oficial dentro de las primeras iglesias protestantes establecidas[2] respecto al tema, la declaración de Walker es un resumen claro e imparcial del caso. Por la misma razón, no fue hasta mediados del siglo diecisiete que la ortodoxia protestante llegó a consolidarse lo suficiente como para presentar una fachada común y popular.

El Siglo Diecisiete

Si bien alguien que lea la enorme obra de Froom (*The Conditionalist Faith of Our Fathers*) puede fácilmente pasar por alto este hecho, muchos de los que él cita como adversarios de la doctrina de la inmortalidad innata del alma *no* afirman

[1] D. P. Walker, *The Decline of Hell Seventeenth-Century Discussion of Eternal Torment*, p. 4.

[2] Por ejemplo, al decir "establecidas" queremos exceptuar a los anabaptistas y a muchos de los que negaban tanto la inmortalidad del alma como el tormento eterno consciente. Según ya hemos visto, no todas las iglesias de la Reforma incluyeron el punto de vista tradicionalista en sus confesiones. Tanto la Iglesia Romana como las Iglesias del Rito Oriental así lo hicieron, aunque ninguna de ellas era "protestante".

también estar en desacuerdo con el entendimiento tradicional del infierno como un tormento eterno consciente. Y a pesar de que la relación entre estas dos doctrinas es tan fuerte, que muchos de los influyentes forjadores del pensamiento cristiano no inspirado al adoptar la primera se vieron forzados a sostener la segunda, no era necesario llegar a esa conclusión.

Desde los tiempos de los padres hasta el presente, grandes teólogos que apoyaron el punto de vista tradicional del castigo final insistieron que la inmortalidad del hombre es derivada (de su creación por Dios) y no inherente (como si el alma fuera eterna y preexistente). Dejaron clara su convicción de que Dios, quien al principio creó al hombre, puede al final volverlo a la nada si así lo quisiera el Todopoderoso. Por otro lado, aunque ningún ejemplo me viene a la memoria, uno podría sostener teóricamente la mortalidad natural del alma en su totalidad y a la vez creer que Dios puede dar inmortalidad a los impíos en la resurrección, así como lo hará con los justos pero consignar los impíos al tormento eterno en vez de a la gloria y gozo eternos.[3] Con todo, y a pesar de esta previsión, Froom documentó que muchas personas, tanto notables como ordinarias, desde los mismos comienzos de la Reforma, claramente apoyaron una o ambas de estas perspectivas condicionalistas.

John Milton. Uno de estos lo fue John Milton (1608-1674). Milton, anglicano de tendencias puritanas, más tarde se convirtió en un independiente. Mejor conocido por su obra poética, *Paradise Lost,* Milton expresó sus puntos de vista

[3] El hecho de que esta posibilidad rara vez ocurre, si ocurriera del todo, sugiere otra vez que el punto de vista tradicionalista brota, en última instancia, de una suposición de que toda alma es inmortal y que debe vivir para siempre. Aunque los tradicionalistas aceptan formalmente que Dios es capaz de matar y aniquilar hasta el alma, si así lo desea, interpretan todos los pasajes de las Escrituras que parecen decir eso exactamente como si declarasen que tal cosa sea impensable e imposible. El punto de vista filosófico de almas inmortales (platónicas o de otra clase) puede negarse oficialmente y no obstante seguir ejerciendo una influencia determinante en la interpretación subconsciente de las Escrituras.

mortalistas en esa obra y también en su prosa. Por ejemplo, en *Paradise Lost* Milton Escribió:

> . . . No fue mas que aliento. ¿Qué puede, pues, morir, sino lo que tuvo vida y pecó? El cuerpo no ha tenido propiamente parte en la vida ni en el pecado; todo morirá, pues, conmigo; esta idea debe calmar mis dudas, ya que el pensamiento humano no alcanza a más de esto.[4]

Sus obras en prosa contienen el mismo pensamiento. Milton pregunta "¿Qué pudiera ser más justo que el que pecare perezca con toda su persona?" Y continúa diciendo "es evidente que los santos y los creyentes de antaño, los patriarcas, profetas y apóstoles, sin excepción tuvieron esta doctrina".[5] En otro lugar Milton concluye: "Respecto a la naturaleza del alma puede inferirse que, a menos que tengamos por maestros a los escritores paganos, el hombre es un ser viviente, intrínseca y propiamente único e individual, no compuesto ni separable, no hecho y formado—según la opinión popular—de dos naturalezas distintas y separadas como alma y cuerpo: sino que todo el hombre es alma, y el alma hombre".[6]

Los autores tradicionalistas citan a veces del *Paradise Lost* para ilustrar la descripción imaginativa de Milton respecto a la severidad del infierno, señalando con esto que escribió como poeta y no como teólogo sistemático.[7] En sí mismo, este uso de Milton es una ilustración práctica del hecho de que no se disminuyen los terrores del lago de fuego ni por una centésima por tener convicciones mortalistas respecto al estado natural del hombre en la vida presente. Milton basó sus convicciones sobre las Escrituras, de las cuales fue un estudiante diligente y ferviente, y "sus puntos de vista religiosos pasaron por un proceso de revisión constante durante un periodo de varios

---

[4] John Milton*, Paradise Lost*, libro 10, 11. 789-793. Citado por LeRoy Edwin Froom, *The Conditionalist Fatih of Our Fathers*, 2:154.
[5] Citado por Froom, *Conditionalist Faith*, 2:154.
[6] Ibídem, p. 153.
[7] Harry Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment*, pp. 84'85: Jon E. Braun*, Whatever Happened to Hell?* pp. 18, 72-73.

años".[8] No fue el primero ni el último en cambiar su punto de vista cuando se le confrontó con evidencia adicional, y el curso de su pensamiento parecía seguir la dirección de un condicionalismo consistente.

John Locke. Influyente filósofo y ardiente defensor del pensamiento libre y sin trabas, John Locke rechazó a la autoridad eclesiástica como fundamento suficiente para las convicciones religiosas. Como su gran obra filosófica *An Essay concerning Human Understanding* atacó el punto de vista fundamental platónico hacia el conocimiento, no nos sorprende que al fin y al cabo Locke difiriera de las conclusiones fundamentales del platonismo, en particular en lo que toca a la inmortalidad innata del alma. En su obra final *On the Reasonableness of Christianity* (1695), Locke aplica su punto de vista mortalista al tema del castigo final. Observó que, "Por muerte, algunos hombres entienden el tormento sin fin en el fuego del infierno, pero esto parece una forma extraña de entender una ley que requiere las más claras y directas de las palabras, de que por muerte entendamos vida eterna en la miseria".[9] Locke fue un franco defensor del origen divino de las Escrituras, de las cuales dijo que tenían a "Dios por su autor, la salvación por su fin y por su tema la verdad sin mezcla de error ".[10] También estaba convencido de que la Biblia enseñaba que los impíos llegarían finalmente a la extinción y dejarían de ser.

Samuel Richardson. En el año de 1658 salió a la luz la publicación de una obra con título imponente: *On the Torments of Hell: The Foundations Thereof Discover'd, Search'd, Shaken and Remov'd with Many Infallible Proofs That There Is Not To Be a Punishment after This Life for Any to Endure* (Respecto a los Tormentos del Infierno: Sus Fundamentos Descubiertos, Investigados, Sacudidos y Quitados con Muchas Pruebas Infalibles de Que No Ha de Haber un Castigo Que Alguien Haya

[8] Arthur Sewell, *A Study in Milton's Christian Doctrine*, p. 1.
[9] John Locke, *On the Reasonableness of Christianity*, citado por Froom en *Conditionalist Faith*, 2:190.
[10] Citado por Froom en *Conditionalist Faith*, 2:188.

de Sufrir Después de Esta Vida). Su autor fue Samuel Richardson, pastor de la Primera Iglesia Bautista Particular (calvinista) de Londres, establecida en 1633. Richardson, firmante de tres ediciones de la confesión de fe de las siete iglesias Bautistas Particulares de Londres, presentó tanto argumentos negativos como positivos para la posición condicionalista que había adoptado.[11] Veinte años más tarde John Brandon respondió al tratado de Richardson con su propia obra titulada *Everlasting Fire No Fancy: Being an Answer to a Late Pestilent Pamphlet; Entitled The Foundations of Hell-Torments Shaken and Removed* (El Fuego Eterno del Infierno, No Una Fantasía: Siendo una Respuesta a un Finado Panfleto Apestoso; Titulado Los Fundamentos de los Tormentos del Infierno, Sacudidos y Quitados). Otra respuesta apareció en 1720 de John Lewis. No estamos de acuerdo con el título de la obra de Richardson tanto como con el hecho de que el fuego consumidor del infierno se *constituirá* en una destrucción eterna "que nunca terminará". Pero su obra demuestra que también podían encontrarse críticos de la doctrina tradicional en la corriente dominante de iglesias protestantes respetables.

Confesión Bautista General[12]**.** Poco tiempo después de Richardson publicar su obra condicionalista, 41 "ancianos, diáconos y hermanos" de los bautistas generales (Arminianos) se reunieron en Londres en 1660 y presentaron a Carlos II Una Breve Confesión o Declaración de Fe. Representaba, según dijeron, las creencias de más de 20,000 otras personas que creían como ellos. Mientras que en el Artículo 21 afirmaban claramente la resurrección de los impíos, así como la de los justos, en el artículo siguiente afirmaban que el fin de los impíos sería la extinción total. En el documento original se enfatizó en cursivas la declaración del Artículo 22 que dice: *"El triunfo de los impíos es corto, y el gozo del hipócrita no dura más que un instante; aunque su excelencia se remonte a los cielos, y su cabeza alcance las nubes, aún así perecerá para siempre como su propio*

[11] Ibídem, pp. 183-185.
[12] Ibídem, pp. 141'142. Cursivas del original.

estiércol; los que lo hayan visto dirán, ¿adonde está?" La Confesión también apoya a las Santas Escrituras como la regla de fe y de práctica, y propone los distintivos ordinarios bautistas como "el camino apostólico".

Los Herejes Socinianos. Además de los condicionalistas que adoptaron un alto concepto de las Escrituras, la total divinidad de Jesucristo y la resurrección de los impíos para condenación, la doctrina tradicional del infierno también tenía otros críticos que no beneficiaban a ninguna causa honorable. Los que más se destacaron de entre estos fueron los socinianos, probablemente mejor conocidos hoy día por su negación de que el Hijo sea consubstancial con el Padre. El grupo se originó en la obra de Fausto Socino, cuyo nombre vino a ser su sigla. Walker dice que ninguno de sus adversarios puede citar escritos de Socino que nieguen la resurrección de los impíos o el tormento eterno, pero que pueden encontrar pasajes en los que Socino implica dichas negaciones.[13]

Los socinianos florecieron en Polonia a fines del siglo dieciséis y comienzos del diecisiete. Para el 1640 se habían dispersado a través de Europa. Su documento *Compendiolum Socianismi* (1598) da evidencia de que al menos algunos socinianos creían en la aniquilación de los impíos, quizá negando también que los impíos resucitarían. En 1654 Jonas Slichting, apologista principal de los socinianos, rechazó el último cargo diciendo que creían en una resurrección "de los injustos para los tormentos del fuego eterno". Dos años más adelante, su adversario Cocceius, contradijo la negación de Slichting, llamando "deshonesto" su uso de la expresión "fuego eterno" cuando describe a un fuego que consume totalmente a los impíos en lugar de atormentarlos en perpetuidad.[14] El

[13] Walker, *Decline of Hell*, pp. 73-92.

[14] Hoy día, muchos autores tradicionalistas perseveran en contra de los condicionalistas usando la misma objeción. Sin embargo, hemos visto que nada menos que Agustín de Hipona y Jonathan Edwards, defensores de la posición mayoritaria, permitieron la expresión. Strack y Billerbeck dicen que este puede ser su significado en la seudoepígrafa, y que un examen más

mismo Walker considera el uso sociniano de los términos bíblicos "fuego eterno" o "fuego que no se apaga" como "deliberadamente ambiguos"[15], a pesar de que uno puede señalar que aún los padres apostólicos contendieron contra ese mismo lenguaje escritural que hasta el día de hoy se encuentra en disputa.

Dado que los socinianos, al igual que los Testigos de Jehová de hoy día, rechazan la deidad de Cristo, y (por lo menos algunos de ellos) también la resurrección de los impíos junto con la doctrina tradicional de un tormento eterno consciente, su reputación de estar asociados con las dos primeras herejías desacreditó al rechazo de la doctrina tradicional del tormento eterno consciente con el mismo olor indeseable que emana de aquellas dos opiniones. Así como Calvino inclinó la balanza de la opinión pública en contra del mortalismo cristiano atribuyéndole injustamente su origen a los despreciados anabaptistas del siglo dieciséis, de igual manera los protestantes ortodoxos del siglo diecisiete vacilaron al no atacar la doctrina del castigo final que habían recibido por no querer ser asociados en la mente del público con los herejes socinianos.[16] Hoy día, entre la mayoría de los evangélicos, una asociación similar entre lo que creen los Testigos de Jehová y el rechazo del tormento eterno consciente sigue sofocando al estudio bíblico esmerado y sin prejuicios. Por lo tanto, no nos sorprende leer la declaración de Walker afirmando que en el siglo diecisiete sólo los "milenaristas medios locos" predicaron en contra de la doctrina tradicional,

---

detenido de las Escrituras señala hacia la misma definición de los términos que rechazó Cocceius.

[15] Walker, *Decline of Hell*, p. 82. En la misma página, Walker cita a uno de sus escritores que dice: "He notado que siempre que surge este tema se mantienen cerca de los términos escriturales y que difícilmente puede objetarse cosa alguna en contra de ellos sin que a la vez uno se encuentre objetando contra las Escrituras". ¿Pero acaso no habla esto *en favor* del punto de vista condicionalista—que tan fácilmente se puede expresar en el lenguaje escritural y que sus defensores se placen en citar las palabras de la Biblia sin elaboración adicional para expresar su punto de vista?

[16] Ibídem, pp. 8-9.

mientras que "la gente cuerda no dijo ni una palabra, ni en anonimato, ni después de muertos, ni en forma deshonesta".[17]

El Siglo Dieciocho

Es probable que muy pocos siglos resulten aburridos, y por cierto no hay dos iguales, pero es muy fácil mirar hacia el pasado desde nuestro aventajado lugar en la historia y suponer que el siglo dieciocho fue uno de los más memorables de nuestra historia—tanto en pensamiento como en acción. La revolución barrió a través de Francia en Europa y en las colonias británicas de América. Si los monarcas reclamaban en protesta que regían por mandato divino, terminaban siendo ahogados por las voces y el clamor del pueblo. Muchos que se jactaban de ser intelectuales descartaron la religión organizada como una de varias estructuras autoritarias para las que no había cupo en una era moderna e iluminada. Alimentando las llamas de la revolución y política racional estaba la convicción positiva de que la utopía se encontraba a la vuelta de la esquina. La todopoderosa razón se convirtió en su dios, y uno casi pudiera decir que la Torre de Babel fue su símbolo. También aguardaron en fila el dogma y la tradición para ser enjuiciadas por el régimen de la razón. La ciencia reemplazaría la superstición y cualquier dogma que no soportase la prueba sería descartado.

Es interesante que en este clima de expectación la doctrina de la inmortalidad inherente en el hombre encontró

---

[17] Ibídem, pp. 262-263. Dice Walker que los milenialistas recibieron "valor para hablar precisamente debido a sus desquicios". "Tenían certidumbre de poseer la inspiración directa de Dios: como estaban viviendo en los días del fin, se podían tomar el riesgo del colapso de la sociedad que en todo caso pronto dejaría de ser dando paso a una totalmente nueva".

Algunos de los anabaptistas, cuyos puntos de vista mortalistas Calvino atacó en su *Psychopannychia*, también parecen haber reclamado la revelación especial. Es interesante notar que, a pesar de todo, Tertuliano, uno de los primeros defensores explícitos de la doctrina *tradicional*, razonó partiendo de presuposiciones de cierta inmortalidad del alma, ofreciendo como evidencia el testimonio de una hermana Montanista que dijo haber visto a un alma que luego prosiguió a describir en detalle.

por igual una cálida bienvenida entre los racionalistas y cristianos tradicionalistas. Pero la controversia giraba en torno a la doctrina del infierno, que según observa Rowell, "aparte de todas las otras cosas, resultaba sumamente ofensiva al optimismo característico de la religión naturalista del siglo dieciocho".[18] Muchos de los ataques populares a la doctrina tradicional del infierno surgieron de su aparente incompatibilidad con la esperanza humana en vez de venir de una atención a la doctrina bíblica de aquellos tiempos. Con frecuencia esto movía la lucha desde campo de las Escrituras al de la razón: y al hacerlo así ayudaba a crear una aparente opción entre las dos fuentes de autoridad, alineando falsamente con esas dos alternativas las posiciones de los tradicionalistas y de los condicionalistas respecto al infierno. Como resultado, muchos creyentes en la Biblia se endurecieron en su punto de vista tradicionalista sobre el infierno. De esta forma el estudio más sereno del tema se convirtió en algo mucho más difícil de lograr que lo que ya era.

Isaac Watts. Pero no todos los que cuestionaban la doctrina recibida lo hicieron en el nombre de la razón. El famoso escritor de himnos, Isaac Watts (1674-1748), que en su juventud[19] defendió el punto de vista tradicionalista respecto al juicio final, en sus últimos años escribió *The Ruine and Recovery of Mankind*, obra en la cual suscitó serias preguntas respecto a algunas presunciones populares de esa posición. Más de un autor condicionalista ha señalado con placer el piadoso comentario de Watts que dice:

> No existe lugar alguno en las Escrituras que me venga a la mente, donde la palabra *Muerte*, según se amenaza por

[18] Geoffrey Rowell, *Hell and the Victorians: A Study of the Nineteenth-Century Theological Controversies concerning Eternal Punishment and the Future Life*, pp. 28-29.

[19] En 1818 Isaac Watts publicó su obra *The World to Come* . . . . en la cual contendía por un estado separado de las almas después de la muerte y por el entendimiento tradicional del infierno junto con "una respuesta sencilla a todas las más convincentes objeciones".

> primera vez en la Ley de Inocencia, signifique necesariamente cierta miserable inmortalidad del alma, ni para Adán el pecador actual, ni para su posteridad . . . . Lo que no puedo probar es que la resurrección del cuerpo a un estado de miseria sea una amenaza de la Biblia para el castigo del primer pecado de Adán, ni tampoco sé en qué texto de la Escritura encontrarlo.[20]

Arthur Paul Davis, biógrafo y erudito en lo que toca a Watts, lo describe como "benévolo por naturaleza" y "con suficiente inteligencia como para crecer". Esto quiere decir que sus "puntos de vista cambiaron a medida que sus oponentes le convencían, y él confesaba sus convicciones y planteaba sus dudas con igual honestidad". Dado que Watts se aferró a las Escrituras como su fuente de autoridad, ni siquiera aceptó ciegamente la tradición eclesiástica sin compararla por sí mismo con la Biblia. "Con la razón y las Escrituras como guía", dice Davis, "desde su juventud hasta la tumba, fue un investigador no dogmático, de mente abierta en búsqueda de la verdad religiosa.[21]

Robert Hall. Fue un predicador inglés prominente de los Bautistas en Bristol, conocido en sus días por su claro estilo que legó para la posteridad en su obra de seis volúmenes *Works*. Aunque él mismo no fue un condicionalista, dio lugar para ese punto de vista bajo la cubierta de la sana fe cristiana. Escribió:

> Solo añadiría, que en mi humilde opinión, la doctrina de la eterna duración de la miseria futura, cuando se la considera como metáfora, no es un artículo esencial de la fe, ni su creencia en ningún momento se le ha propuesto como condición para salvación; que, si realmente huimos de la ira venidera, arrepintiéndonos en verdad de nuestros pecados, y

---

[20] Isaac Watts, *The Ruine and Recovery of Mankind* . . . . pp. 228-230, citado por Froom en *Conditionalist Faith*, 2:220. La primera parte de esta cita claramente abre la puerta condicionalista, pero la parte final puede ser una consideración de la teología federal que sujeta la posteridad de Adán a sufrir un castigo por el pecado original en lugar de un tormento eterno como tal.
[21] Arthur Paul Davis, Isaac Watts: His Life and Works, p. 103.

> echamos mano mediante una fe viva de la misericordia de Dios en Cristo, nuestra salvación está perfectamente asegurada, no importando la hipótesis que adoptemos en este asunto tan misterioso. La evidencia que acompaña a la interpretación popular [de la doctrina del sufrimiento eterno] de ningún modo puede compararse con la que establece nuestro cristianismo común: y, por tanto, el destino de la religión cristiana no ha de considerarse como relacionado con la creencia o no creencia de la doctrina popular.[22]

Los Arrianos Ingleses. Entre los más influyentes de los que cuestionaron la doctrina tradicional del infierno en la Inglaterra del siglo dieciocho, encontramos a John Locke, Isaac Newton, Samuel Clarke y a William Whiston. De acuerdo con D. P. Walker, todos estos se conocían el uno al otro y todos eran arrianos.[23] Pero sólo Whiston defendió sus creencias abiertamente, publicando en 1740 *The Eternity of Hell Torments Considered*. Algunos agruparon a todos estos arrianos ingleses con los socinianos de los tiempos antiguos descartando a ambos por igual. Pero, según Walker demostró, esto no es una reacción justa.

Así de equivocado como lo estaba, el arrianismo de estos hombres surgió de un intento por restaurar la doctrina cristiana primitiva. No fue el resultado de un esfuerzo por hacer que las Escrituras se conformaran a un molde humanista y racionalista,[24] como lo hicieron los socinianos. Con el mismo propósito de recobrar el cristianismo primitivo, en 1715 Whiston comenzó A Society for Promoting Primitive Christianity (Sociedad para Promover el Cristianismo Primitivo), organización que todavía hoy publica bajo el nombre de Society for the Promotion of Christian Knowledge (S.P.C.K. - Sociedad Para la Promoción del Conocimiento Cristiano). Walker dice que el rechazo de Whiston de la doctrina tradicional

---

[22] Robert Hall, Works, 5:529, citado por Froom en Conditionalist Faith, 2:259.
[23] Walker, *Decline of Hell*, p. 93.
[24] Ibídem, p. 16. Walker dice que Whiston, "creía que su teología sería generalmente aceptada si pudiera persuadir a la gente a leer las Escrituras a la luz de la literatura cristiana primitiva" (p. 97).

del infierno "se basó casi totalmente sobre la autoridad de las escrituras y autoridad patrística temprana".[25] Whiston indicó esto hasta en el subtítulo que escogió para su obra: *A Collection of Texts of Scripture, and Testimonies of the First Three Centuries, Relating to Them* (Una Colección de Textos de las Escrituras, y Testimonios de los Primeros Tres Siglos Relacionados a Ellos). No estamos tan interesados en los argumentos o puntos de vista de Whiston como en el hecho de que él abordó su estudio con el deseo de representar la pura enseñanza de las Escrituras y a la iglesia primitiva. Matthew Horber respondió al libro de Whiston con su propio libro titulado *An Enquiry into the Scripture-Doctrine concerning the Duraton of Future Punishment Asserted and Vindicated—In answer to Mr. Whiston's Late Treatise on That Subject: In Two Sermons* (1743 – Una Investigación de la Doctrina Bíblica sobre la Duración del Castigo Futuro Afirmada y Vindicada—Respondiendo al Tratado Reciente del Sr. Whiston Sobre este Asunto: En Dos Sermones).

Otros. Froom detalla numerosas figuras del siglo dieciocho que se opusieron o rechazaron el punto de vista tradicionalista respecto al castigo final tanto en Gran Bretaña como en América. Se han ofrecido muchas razones contra la doctrina de un tormento eterno consciente, desde argumentos de las Escrituras hasta argumentos de la razón o hasta la simple intuición o sentimientos. En este estudio nos hemos interesado sólo en las Escrituras, considerando cualquier otro fundamento como inadecuado para un sano análisis evangélico.

No simpatizamos con los que argumentan en contra de lo que ellos creen que Dios ha dicho o los que elevan la razón por encima de la revelación o los que escogen andar por sentimientos cuando van opuestos a la dirección de la fe. Las conclusiones que aquí presentamos descansan sobre una exégesis detallada de la enseñanza bíblica, consideradas en

[25] Walker señala que la Reforma negó las reclamaciones católicas de infalibilidad, pero que en algunos temas no progresaron más allá de Agustín. Dice que, tarde o temprano, algunos de los que rechazaron la tradición medieval se verían obligados a cuestionar la validez de doctrinas que no se hallaban en la más antigua literatura cristiana.

oración de acuerdo con las reconocidas reglas de interpretación consistentes con la más elevada evaluación de las Escrituras. Nuestra pregunta final es *¿Qué es lo que realmente enseña las Escrituras?* Esa es la única pregunta que importa realmente. Allí es donde debe llevarse a cabo esta discusión y donde se deben alcanzar todas las conclusiones. La Biblia es la Palabra de Dios escrita, y cualquier cosa que enseñe debe ser la fuente de autoridad y medida de nuestra fe.

El Siglo Diecinueve

Si el siglo dieciocho quedó marcado por la revolución, las grandes visiones de progreso encendieron la vida del que después le siguió. Darwin declaró que el hombre era el noble resultado de la selección natural que siempre recompensaba al más apto. Marx aplicó la filosofía dialéctica a la economía y concibió el estado de la utopía. En Alemania, una variedad diferente de críticos bíblicos enseñaba que la misma Biblia había surgido de un largo proceso del hombre tratando de alcanzar su más elevado ideal. En América y Gran Bretaña liberales sofisticados y abnegados trabajadores milenialistas anticipaban la llegada del reino de Dios. Un grupo vio su camino adornado por los trofeos del esfuerzo humano; el otro esperaba la intervención cataclísmica en medio de los malvados tiempos del hombre—pero ambos soñaban con alcanzar el amor, la paz y el gozo.

Iglesias establecidas sobre estrictos principios reformados abandonaron las doctrinas clásicas estimándolas como desacopladas con el espíritu de la época. Los predicadores liberales dieron la bienvenida a la nueva dirección a seguir. Los prelados conservadores se lamentaron de su surgimiento, y gran parte del pueblo, que no sabían a dónde habían de llegar, se sentaron cómodamente en sus bancos a mirar y a gozar del viaje. Según escribe Geoffrey Rowell, en todo esto, las "llamas del infierno iluminaban vívidamente las tensiones de una época en la que los hombres sentían que las antiguas certidumbres estaban siendo socavadas por el nuevo conocimiento, y en la

cual una fe optimista en el progreso coexistía incómoda con los presagios de las consecuencias de un cambio social rápido".[26]

Fue una época de debates religiosos. Por lo general, pocos temas figuraron como más prominentes que el castigo final y la doctrina asociada de la inmortalidad del alma. Para el tiempo cuando el profesor Ezra Abbot, de la Escuela de Divinidad de la Universidad de Harvard, publicó *The Literature of the Doctrine of a Future Life* en 1880—bibliografía anotada de libros concernientes a estos temas—enumeró no menos de 4977 títulos.[27] Con mucha frecuencia, el tema era discutido sobre bases no exegéticas. El cambio de las teorías penales de la sociedad hacía que muchos se sintieran incómodos respecto a adoptar un punto de vista del infierno que pareciera basarse sólo en retribución. Otros, que descubrieron un aspecto personal del cristianismo, reaccionaron en contra de un trasfondo que algunas veces hacia del infierno el punto final de un proceso mecánico. Este debate se desarrolló particularmente a mediados de siglo, de 1830 a 1880.[28]

Los tradicionalistas defendieron la divinidad de Cristo sobre la base de que, en el caso del pecado contra un Dios infinito, sólo uno como Él podía ofrecer el sacrificio infinito necesario para satisfacer la justicia. Los arrianos y los socinianos abogaron a favor de lo opuesto. Negando la deidad de Cristo, descartaron consistentemente la necesidad de una expiación infinita, y también la amenaza de un castigo infinito—

---

[26] Rowell, *Hell and the Victorians*, p. vii. Los argumentos comunes que presentaban los predicadores liberales del día reflejan el mismo espíritu de la época. Los primeros dos argumentos que presentan *The Religious Encyclopaedia* (publicada en 1883) son: que se diga que el infierno es algo injusto y que se diga que está en conflicto con la bondad infinita de Dios (Francis L. Patton, citado en "Future Punishment. *The Religious Encyclopaedia or Dictionary of Biblical, Historical, Dctrinal and Practical Theology*, 3 1972-1973).

[27] Ezra Abbot, "The Literature of the Doctrine of a Future Life" apéndice de la obra *The Destiny of the Soul. A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, por William R. Alger.

[28] Rowell, Hell and the Victorians, p. 17.

lo que los tradicionalistas dijeron requería un castigo eterno consciente del hombre finito.[29]

Poner en duda el punto de vista aceptado del infierno en tal ambiente, fácilmente equivalía a negar la deidad de Jesús, y en la mente pública colocaba a uno en la compañía de los herejes. Los defensores del punto de vista tradicionalista comenzaron a decir que el tormento eterno consciente tenía que ser aceptado solo porque Dios lo había revelado. No apoyaron esta afirmación con una presentación rigurosa de la enseñanza bíblica ni tampoco evaluando críticamente sus propias presuposiciones y argumentos. Solo lo afirmaron—una y otra vez—hasta que mucha gente de ambos lados vino a aceptarlo como que así era. Pero hubo excepciones—tanto dentro como fuera del caudal predominante del movimiento evangélico.

Advent Christian Church [Iglesia Cristiana del Advenimiento].[30] El año de 1860 fue testigo de la formación de la Advent Christian Church, cuerpo evangélico observante del domingo que creció de la misma expectativa milenialista de mediados de siglo. Este cuerpo también dio nacimiento a otros grupos de congregaciones americanas. Sin embargo, desde sus comienzos el grupo adventista cristiano enseñó que los muertos permanecen inconscientes hasta la resurrección y que al final los impíos serían destruidos y dejarían de ser en el infierno. Fundaron estos puntos de vista sobre argumentos de las Escrituras y los consideraron como el reemplazo bíblico de la doctrina filosófica de la inmortalidad del alma, la cual también rechazaron. Hoy día este grupo incluye a más de 30,000 miembros en más de 400 iglesias locales. Observan el bautismo por inmersión y la cena del Señor, están envueltos en obras misioneras de diversas clases y operan el Aurora College (en Aurora, Illinois) y el Berkshire Christian College (en Lenox, Massachusetts).

[29] Ibídem, p. 30.
[30] Frank S. Mead, Handbook of Denominations in the United States, pp. 21-22.

Church of God (General Conference)[31] [Iglesia de Dios (Conferencia General)]**.** Este es el retoño de varios grupos locales en espíritu fraternal. Esta iglesia traza sus comienzos hasta principios del siglo diecinueve, hasta que su presente Conferencia General fue formada en Waterloo, Iowa en 1921. Sostiene a la Biblia como la fuente suprema de enseñanza, enfatiza el retorno pre-milenio de Cristo y practica el bautismo por inmersión para remisión de pecados. También cree en la mortalidad del hombre y enseña la destrucción total de los impíos en la muerte segunda. El grupo opera el Oregon Bible College (en Oregon, Illinois) y tiene unos 7,500 miembros en 121 iglesias.

Iglesia Adventista del Séptimo Día.[32] Emerge además, de entre el movimiento de Advenimiento inter-eclesiástico de mediados del siglo diecinueve, un grupo que se cristalizó en la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Su pionero, William Miller, "negó" su apoyo y simpatía al condicionalismo adoptado por algunos otros asociados que en 1844 tenían la mentalidad del advenimiento. Y al año siguiente, en una conferencia en Albany, Nueva York, fue expulsado por otros condicionalistas que todavía sentían el ardor del rechazo. Para el tiempo cuando se organizaron bajo el nombre de Adventistas del Séptimo Día, sus líderes ya se habían convertido en robustos condicionalistas, y hoy día, sus tres millones de miembros alrededor del mundo adoptan un pre-milenarismo escatológico detallado y literal que culmina en una muerte para los impíos mediante fuego.

A pesar de estar fuera de la corriente convencional, por causa de su observancia sabática, así como por sus criterios comunes, aunque no oficiales respecto a dieta y salud, la iglesia reclama fundar toda su enseñanza sobre la autoridad de las Escrituras. En años recientes, su exclusivismo previo ha dado paso a una actitud más abierta hacia los demás mientras los

---

[31] Ibídem, pp. 22-23.

[32] Ibídem, pp. 19-21. En la obra *Conditionalist Faith*, 2:646-650, 668-701, Froom presenta una mirada detallada del condicionalismo del movimiento de "Advenimiento" en general (incluyendo, pero no limitándose a los observadores del séptimo día).

Adventistas del Séptimo Día parecen entremezclarse con menos notoriedad con el resto del mundo evangélico[33] en general.

Leroy Edwin Froom, autor popular de los Adventistas del Séptimo Día, escribió *The Conditionalist Faith of Our Fathers*[34], voluminosa obra que sin duda es el más detallado estudio, biográfico y bibliográfico que jamás haya sido publicado sobre el condicionalismo. Froom presenta la visión literalista respecto al fin del tiempo que sostienen los Adventistas del Séptimo Día, pero independientemente de su opinión personal, los que estudian necesitan leer su obra debido a la perspectiva histórica que provee. En ella destruye muchos malentendidos populares respecto al condicionalismo, aunque su libro deje algunos de los suyos.

Los Testigos de Jehová.[35] Conocidos al principio como ruselitas, Amanecientes del Milenio o Estudiantes Internacionales de la Biblia, el grupo fue incorporado por su "organizador general" Charles Taze Russell en 1884. Reclama ser la única organización que tiene la aprobación de Dios y sus miembros activamente distribuyen su literatura alrededor del mundo. Los testigos niegan la deidad de Jesús, hacen de Él un

---

[33] Los Adventistas del Séptimo Día extienden hoy día una mano que anteriormente mantenían pegada a su cuerpo, por ejemplo, enviando subscripciones gratuitas a su revista semi-profesional *Ministry* al clero de todas las creencias en América. Esa mano puede notarse cuando el teólogo Adventista del Séptimo Día, Gerhard F. Hasel, presenta su discurso ante la reunión anual de la Sociedad Teológica Evangélica en diciembre de 1978. Nadie de ambos "lados" implicaba con estas atenciones una aceptación del otro, pero indican un cambio significativo de lo que sucedía en otros tiempos cuando se incluía a los Adventistas del Séptimo Día en la lista de los cultos.

[34] Froom, Conditionalist Faith, 2 Volúmenes (1965). Esta obra aparece ocho años después del libro tradicionalista de Buis y de todos los demás que le precedieron. Jon Braun no reconoce su existencia en su obra de 1979, *Whatever Happened to Hell?* aunque John W. Wenham se refiere a la misma en su obra *The Goodness of God* (1974) como una "obra vasta . . . de exposición bien organizada y lúcida" p. 40. Sin considerar la persuasión que tengan respecto al tema o a la opinión del libro, futuros autores que traten con el castigo final deberán, por lo menos, apercibirse de la obra de Froom y de sus comentarios generales.

[35] Mead, *Handbook of Denominations*, pp. 153-157.

ángel encarnado. También niegan que los impíos empedernidos volverán a resucitar de sus tumbas, las cuales ellos igualan al "infierno". Se encuentran opuestos por completo a la idea presentada en las Escrituras de que los impíos serán resucitados para comparecer ante Dios en juicio y luego perecer para siempre en la "muerte segunda" o infierno.

Así como los socinianos del siglo diecisiete y los arrianos del siglo dieciocho se convirtieron en un bochorno para los demás adversarios del punto de vista tradicional, igualmente los Testigos de Jehová han servido como excusa para evitar el estudio del tema hoy día. Froom se esfuerza por desasociar la negación de los Testigos de las doctrinas tradicionales, de su propio movimiento Adventista del Séptimo Día y de sus puntos de vista.[36] A través de los años los condicionalistas procuraron señalar con cuidado la completa diferencia que existe entre la herejía de la doctrina que niega la resurrección, que sostiene esa organización, y lo que los condicionalistas ven como punto de vista bíblico en un fuego posterior al juicio que consume totalmente a los impíos con inapagable persistencia y resultados eternos. De hecho, los Testigos de Jehová, se oponen igualmente al punto de vista *condicionalista* respecto al infierno como también al universalismo. Lo único en común entre estos tres (Adventistas del Séptimo Día, Testigos de Jehová y condicionalistas) es que todos rechazan la interpretación tradicionalista.

Controversia Británica. La controversia respecto al castigo final invadió tanto a Inglaterra y a Europa como también a América. En su obra de 1853 titulada *Theological Essays*, F. D. Maurice[37] de King's College en Londres expresó que había "una mayor esperanza". Negó que el adjetivo griego traducido como "eternal" (aionios) tuviese sentido temporal alguno, afirmando

---

[36] Froom, *Conditionalist Faith*, 2:663-667.

[37] Véase el número especial de la revista *Anglican Theological Review* 54, núm. 4 (Octubre 1972), especialmente el artículo de Don Cupitt titulado "The Language of Eschatology: F. D. Maurice's Treatment of Heaven and Hell", pp. 305-317.

que era totalmente de significado cualitativo. Por sostener tales puntos de vista fue despedido del colegio.

En 1860 un ex-profesor de Oxford llamado H. B. Wilson[38] publicó *Essays and Reviews*, en donde expresaba su esperanza en la salvación de todos los hombres, especialmente de los infantes. Una corte de la Iglesia Anglicana lo enjuició, la cual en 1862 dictó una sentencia en su contra. Dos años más tarde, un comité más elevado, el Comité Judicial del Consejo Privado revocó la primera decisión y el caso de Wilson fue "desestimado sin costo" para él. Todo el asunto quedó rodeado de gran controversia popular, y los críticos de la decisión afirmaron que el infierno había sido "desestimado sin costo". Aunque los Artículos oficiales de la Iglesia Anglicana originalmente incluían una declaración tradicionalista, diseñada quizá para ir contra los anabaptistas, se desestimó el caso cuando mas tarde redujeron los Cuarenta y Dos Artículos a Treinta y Nueve Artículos. Por lo que, el anglicanismo no tiene una posición escatológica oficial y sus miembros varían en su opinión desde el tradicionalismo eclesiástico de Pusey hasta el universalismo de John A. T. Robinson. Muchos anglicanos prominentes, evangélicos y demás, han ocupado los campos condicionalistas tanto en el pasado como hoy día.

En 1877, Canon F. W. Farrar[39], predicó una serie de sermones en la abadía de Westminster en contra de lo que consideró como opiniones populares respecto al castigo final. Después de haber sido tomadas en taquigrafía, sin el consentimiento y contra la voluntad de Farrar, lo cual él determinó como ediciones descuidadas y no precisas, él mismo publicó los sermones, "en renuente defensa personal contra

[38] T. F. Glasson menciona a varios críticos del siglo diecinueve y sus puntos de vista respecto a este artículo. "Human Destiny: Has Christian Teaching Changed?" *Modern Churchman* 12, núm. 4 (Julio 1969): 284-298. Froom discute el caso de Wilson en *Conditionalist Faith*, 2:394-395.

[39] Frederick W. Farrar vivió de 1831 al 1903 y escribió extensamente sobre los tiempos bíblicos. Sus libros incluyen un estudio de la Biblia, libros sobre la iglesia primitiva, y los bien conocidos libros acerca de la vida de Cristo. Edward Bouverie Pusey vivió de 1800-1882, enseñó hebreo en Oxford y fue uno de los líderes del movimiento de Oxford, que estimuló un mayor aprecio de los valores de la tradición católica y una postura más abierta hacia Roma.

semejantes tergiversaciones". Farrar llamó al libro *Eternal Hope* (1879). Al año siguiente, Pusey le contesta a Farrar con su obra *What is of Faith as to Everlasting Punishment?* La que Farrar contesta con *Mercy and Judgment* en 1881. Aunque Farrar negaba el punto de vista literalista y tradicional respecto al infierno, rechazó también las interpretaciones universalistas y las condicionalistas. Tal parece que su interés primario era el de relajar el dogmatismo y darle lugar a un posible arrepentimiento más allá de la tumba.

Pusey, clérigo de la alta iglesia con inclinaciones hacia Roma, estaba más preocupado por la "Fe" de la tradición eclesiástica que por la exégesis de las Escrituras. Farrar citó muchas fuentes rabínicas como evidencia de que el "punto de vista judío" incluía una esperanza mayor más allá de la tumba. Pusey le refutó con otros materiales que nulificaban gran parte de las pruebas de Farrar. La controversia mayor tenía que ver con la posibilidad de salvación después de la vida presente, y las declaraciones de ambas personas deben leerse en esta luz. Farrar no estaba promoviendo el condicionalismo, y Pusey no estaba oponiéndose particularmente al mismo.

Varios años antes, el erudito Bautista y editor del *Expositor*, Samuel Cox, abogó a favor del universalismo en su obra *Salvator Mundi* (1877). Pocos años después, el metodista Dr. Agar Beet, cuestionó el punto de vista tradicionalista en su obra *The Last Things* (1879), aunque concluyó que aún la Biblia es ambigua respecto al destino final de los perdidos.

Condicionalistas Notables. El siglo diecinueve presenció un reavivamiento del condicionalismo que arrolló a lo largo de líneas nacionales, lingüísticas y denominacionales. Aquí solo mencionamos algunos de los autores más notables. En 1829 Richard Whately, arzobispo anglicano de Dublin, publicó su obra *A View of the Scripture Revelations concerning a Future State*. Era un verdadero condicionalista.

Edward White[40], ministro condicionalista, publicó sus convicciones condicionalistas en 1846 bajo el título de *Life in Christ*. Esta obra le costó su púlpito de modo que se mudó a Londres y allí comenzó nuevamente en cierto lugar abandonado que pudo adquirir. En su nueva capilla de Hawley Road, de manera independiente, White ejercitó una influyente carrera de predicación, disertación y escritos. Y en el proceso, ganó otra vez el respeto y la estima de sus antiguos hermanos congregacionalistas de tal manera que en 1887 lo eligieron presidente de la Unión Congregacional de Inglaterra y Gales.

Probablemente la más conocida de todas las obras condicionalistas del periodo es la de Henry Constable[41], *Duration and Nature of Future Punishment* (1868). Constable, sacerdote anglicano luego sirvió como prebendado o canónigo de Desertmore. Su libro pasó por lo menos por seis impresiones y ejerció una influencia mundial.

Otro condicionalista sobresaliente lo fue Joseph B. Rotherham, quien produjo una traducción del Nuevo Testamento. En una carta publicada en la revista condicionalista *Christian World* de junio 19 de 1874, Rotherham dijo que se había "limitado a no creer el dogma teológico de la inmortalidad natural e incondicional del hombre" y que, como resultado, quedaba "libre para aceptar el castigo eterno del incorregible como destrucción eterna".[42]

Emmanuel Pétavel-Olliff fue un condicionalista destacado en el Continente europeo. Después de su pastoreado en la Iglesia Suiza de Londres de 1863-1866, Pétavel regresó a Neuchatel en Suiza. Allí publicó una defensa del condicionalismo titulada en su traducción inglesa *The Problem of Immortality* (1891). Como hombre de su época, Pétavel consideraba el condicionalismo como "el lugar de encuentro . . . del cristianismo bíblico, el cristianismo racionalista, el Kantismo y el transformacionismo evangélico". Era un evolucionista y luego expresó la opinión de que, "por causa del cambió en las actitudes

[40] Para un bosquejo biográfico y una breve historia del trabajo de White véase a Froom en *Conditionalist Faith*, 2¨322-336.
[41] Respecto a Henry Constable véase Ibídem pp. 337-354.
[42] Ibídem, p. 435.

hacia la Biblia", el énfasis debía colocarse sobre la filosofía en lugar de sobre la Escritura.[43] Por tanto, si el interés de los evangélicos está en determinar cuál es la enseñanza de la Palabra con autoridad divina, poco de importancia pueden aprender de Pétavel.

Estos hombres, tuvieron la compañía de muchos más que compartieron su entendimiento condicionalista. Tuvieron conferencias, comenzaron periódicos y se enfrascaron en una serie de pláticas. Tenían entre sí diferencias sobre algunos puntos, como también las tuvieron los tradicionalistas. Algunos, como White y Constable, apelaban principalmente a las Escrituras; otros, como Pétavel, descansaron intensamente sobre la filosofía. Sin embargo, por lo general las iglesias establecidas miraron en la dirección opuesta. A pesar de la gran cantidad de actividad condicionalista y de bastante controversia candente, el siglo diecinueve dejó estos asuntos tal como los encontró. Por lo general, los tradicionalistas ignoraban los argumentos de los condicionalistas, y a los condicionalistas les faltaba un foro reconocido para el diálogo cuidadoso y detallado con aquellos que simplemente denunciaban sus puntos de vista.

El Siglo Veinte

Aquí, como en el resto de los capítulos históricos, no pretendemos ser exhaustivos. Por el contrario, esperamos señalar en forma sencilla cuales son las tendencias predominantes, los hombres prominentes y movimientos o denominaciones reconocidas que tienen relación con la controversia que persiste tocante al castigo final.

Nos interesan los críticos de la doctrina tradicional *fuera* de la corriente evangélica predominante por dos razones. Primero, porque sus argumentos y conclusiones son por lo general diferentes a las que proponemos aquí, y queremos que esa diferencia quede bien clara. Segundo, por su oposición a la ortodoxia tradicional, presentada con frecuencia sobre bases explícitamente no-escriturales y hasta anti-escriturales, lo que

[43] Citado por Rowell en *Hell and the Victorians*, pp. 210-211.

ha operado en muchas ocasiones como catalizador de la controversia, incitando algunas veces a los evangélicos a cerrar sus ojos y oídos; a aferrarse más tenazmente de sus puntos de vista heredados, y hacer que tengan cosquillas de apretar el gatillo en dirección de cualquier cosa que suene en lo más mínimo un poco diferente de lo que acostumbran escuchar.

Nos llaman la atención los críticos *dentro* de la ortodoxia histórica predominante porque sirven de clara demostración de que los puntos de vista aquí referidos no son nuevos ni están en desacuerdo con la más alta dedicación a la inspiración y autoridad de las Escrituras. Este hecho es significativo particularmente en América después de casi 70 años de reacción y contra-reacción a la controversia fundamentalista-modernista que ha tenido tremendo impacto sobre la vida y pensamiento religiosos.

Controversia Fundamentalista-Modernista.[44] De acuerdo con los principios que dieron dirección a la ciencia del siglo diecinueve, todo fenómeno representa a alguna ley universal e impersonal de causa y efecto. También, la filosofía consideraba como algo completamente absurdo el pensar que el orden natural pudiera ser interrumpido por algo sobrenatural. Y conceptos evolucionistas proveían las explicaciones para la filosofía y la ciencia por igual.

También el "liberalismo" religioso interpretó al cristianismo bajo estos conceptos. En su mismo corazón encontramos como autoridad la dependencia sobre una intuición subjetiva, experiencia o sentimiento en lugar de la norma objetiva de las Santas Escrituras como la verdadera Palabra de Dios. En las palabras de J. I. Packer, el liberalismo "redujo la gracia a naturaleza, la revelación divina a reflexión humana, la fe en Cristo a seguir Su ejemplo, y recibir nueva vida a voltear la página; cambió el cristianismo sobrenatural en una o más formas de naturalismo religioso, en una delgada capa de

[44] Para esta sección he dependido en gran medida de la obra de J. I. Packer "*Fundamentalism and the Word of God*, pp. 24-40; de artículos respecto a tópicos en el *Baker´s Dictionary of Theology*; y de artículos en la *Encyclopaedia of Religion*.

moralismos y misticismos".[45] Por supuesto que los cristianos ortodoxos se escandalizaron con la filosofía y postulados del liberalismo y se opusieron a la tendencia con celo vigoroso y apropiado.

El término "modernismo" fue el nombre que se le dio en el siglo veinte a esta temprana corriente del pensamiento. Como título, parece venir de una encíclica emitida por el Papa Pío X en septiembre 8 de 1907 titulada *Pascendi*. En la encíclica él describe y estigmatiza a la tendencia como una "síntesis de todas las herejías". Aunque propiamente un término católico para el liberalismo de aquel momento, la palabra "modernismo" (y "modernistas") pronto pasó a ser también parte de las polémicas protestantes, donde se abrió paso en el léxico "fundamentalista" en el que opera hasta el día presente, pero no siempre con la misma precisión. En América, el "modernismo" compartió su cama con el "evangelio social" cuando sus discípulos comenzaron a practicarlo y a enseñarlo. Para los primeros años del siglo veinte en Estados Unidos ya se había preparado el escenario para una batalla campal.

El "fundamentalismo" nació y fue bautizado en el año 1909, cuando hizo su primer estreno en el primero de doce volúmenes de la obra titulada *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*. Estos libros fueron dedicados a la exposición y defensa de la fe evangélica, y patrocinados por dos laicos adinerados de California que los distribuyeron gratuitamente a más de tres millones de líderes de iglesia y estudiantes alrededor del mundo. Sus autores representaban todas las ramas mayores del protestantismo histórico, incluyendo hombres tales como James Orr, B. B. Warfield, Sir Robert Anderson, H. C. G. Moule, W. H. Griffith-Thomas, R. A. Torrey, Dyson Hague, A. T. Pierson y G. Campbell Morgan. Los "fundamentos" de la fe que defendieron fueron la Biblia (su inspiración y autoridad), Jesucristo (Su Deidad, concepción virginal, milagros, muerte de expiación sustitutiva, resurrección corporal y retorno en persona), y otros tópicos como la realidad del pecado, la necesidad de regeneración personal mediante el

[45] Packer, *"Fundamentalism"*, p. 27.

Espíritu Santo, el poder de la oración y la obligación de evangelizar.

En 1910 la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana del Norte publicó una lista de cinco puntos específicos que denominó como "los fundamentos de la fe y del cristianismo evangélico". Estos incluyeron la inspiración e infalibilidad de las Escrituras, la deidad de Jesucristo, Su nacimiento virginal y milagros sobrenaturales, Su muerte sustitutiva por los pecados y Su resurrección física y retorno en persona. Después otras organizaciones "fundamentalistas" adoptaron la lista de la Asamblea General en su mayoría, y todavía hoy sirve también a un más amplio alcance de instituciones evangélicas. En mayo de 1919 se convocó una conferencia en Filadelfia, que vino a constituirse en un grupo llamado The World's Christian Fundamentals Association [Asociación Mundial de los Fundamentos Cristianos]. La organización requirió que sus miembros confesaran nueve puntos doctrinales. El noveno punto fue más allá de las listas previas, especificando la resurrección y disposición final de todos los hombres ya fuera a bendición eterna o a maldición eterna.

Mientras tanto, los "liberales" seguían promoviendo su propia clase de "cristianismo" que frecuentemente se lo conocía como "la paternidad de Dios y la hermandad de los hombres". Afirmaban que Dios es pura benevolencia—por cierto, demasiado bueno como para consignar a cualquiera al infierno tradicional. Que todo hombre lleva una chispa divina; que Jesús es el maestro perfecto y el ejemplo que lleva al hombre a su potencial total. Dado que todos los hombres son hijos de Dios por naturaleza, ni Jesús ni el cristianismo son sobrenaturales en una forma singular. Estas fueron las doctrinas que suscitaron *The Fundamentals* y que agruparon a sus oponentes evangélicos en un grupo amorfo que llegó a conocerse como "fundamentalistas". Los bautistas y los presbiterianos fueron los más afectados por la controversia, siguiéndoles de cerca los metodistas y los discípulos de Cristo. Cierto que los "fundamentos" del cristianismo estaban en juego y las emociones legítimamente inflamadas. Todavía hoy hay predicadores que recuerdan el trauma de esta lucha que ellos

atestiguaron o sobrevivieron hace más de cuarenta o cincuenta años.

Para los amigos ortodoxos cualquier cosa que estuviese asociada, aunque a la distancia, con los "modernistas" podía tenerse como contaminada. Los "modernistas" negaban que alguien fuera a quemarse por siempre en tormento consciente; es decir, cualquiera que siquiera mirase de reojo al infierno tradicional quedaba de inmediato bajo sospecha como un "modernista" implícito sin descubrirse.

No era fuera de lo común—ni tampoco lo es hoy día en grupos fundamentalistas modernos—encontrar listas de doctrinas o preguntas populares usadas para identificar a las personas que se sospechaban de andar en el "modernismo". Semejantes listas casi siempre incluyen adherencia a la doctrina de un tormento eterno consciente, y con frecuencia especifican un fuego literal. Puede que los evangélicos en su aislamiento intelectual se burlen de estas caracterizaciones, pero no necesitan apartarse mucho de sus premisas para encontrar que esta "ortodoxia" permanece viva y robusta.

Podemos entender ese tipo de teología reaccionaria, y simpatizamos de corazón con sus *intenciones*. Pero a la misma vez, observamos que impide en gran manera el ejercicio del principio anti-tradicional del protestantismo y (mucho más importante) la máxima bíblica de "examinadlo todo y retened lo bueno". Por causa de esta situación, la mayoría de los evangélicos americanos se retraen del tema del castigo final como si fuera una serpiente, no entraron ellos mismos y a los que entraban se lo impidieron. Y esa no es la única razón para la falta de estudio, pero debe incluirse si es que hemos de considerar todo el panorama.

Por otro lado, ni los métodos de la crítica alemana ni los dogmas de los primeros liberales cautivaron a los evangélicos de Gran Bretaña como lo hicieron con sus parientes americanos. Por el momento no estamos seguros si esto se deba a un conservatismo inherente en los ingleses, a cierta debilidad americana por las cosas novedosas, o al efecto "desarmador" de una iglesia estatal británica que por sí sola encontró lugar para

albergar en su medio toda clase de criaturas y pájaros teológicos.

Cualquiera que haya sido la causa, los evangélicos británicos no sintieron la misma presión "modernista" que amenazó a la ortodoxia americana y, por consiguiente, el "fundamentalismo" nunca fue un fenómeno británico. Los evangélicos americanos algunas veces encuentran difícil recordar estas diferencias en los antecedentes cuando sus hermanos británicos abordan estas cuestiones con una perspectiva obviamente diferente. En cambio, los evangélicos británicos siguen recordándole a los americanos que es un hecho verdadero.[46] Quizá, en parte por esta razón, y quizá por la receptividad del anglicanismo oficial a la cuestión, los evangélicos británicos tanto adentro como afuera de la iglesia del estado han sido un poco menos indecisos que los de américa para considerar el caso de una extinción final de los impíos.

En su libro, *The Goodness of God,*[47] John W. Wenham menciona y describe en breve las obras de dos autores británicos, ambos dedicados firmemente a la inspiración y a la autoridad final de las Escrituras, que en este siglo presentaron las conclusiones condicionalistas a las que fueron atraídos.

Harold Ernest Guillebaud. Nació en 1888. Guillebaud sirvió por un tiempo como rector anglicano de San Miguel, en Bath, Londres. Luego fue a África bajo los auspicios de la Church Missionary Society en 1925, regresa a Inglaterra desde 1933 a 1936 y luego vuelve a Ruanda para seguir su obra de traducción. Allí se convierte en archidiácono en 1940. Tradujo gran parte de la Biblia, el Prayer Book, un himnario y el clásico de Bunyan *El Progreso del Peregrino*. Más tarde regresa a Cambridge donde sirve por cuatro años como vicario de la iglesia de San Pablo. Durante ese tiempo escribe varios libros, incluyendo la popular obra sobre la expiación titulada *Why the Cross?* en la que da por hecho el punto de vista tradicional del infierno.

---

[46] Ibídem, pp. 24, 29; compárese con F. F. Bruce en Answers to Questions, pp. 206-207.

[47] Wenham, *The Goodness of God*, p. 40

Años más tardes Inter-Varsity Fellowship le pidió a Guillebaud que escribiera un libro sobre algunas dificultades morales de la Biblia, incluyendo un capítulo final respecto a la doctrina del castigo eterno. Cuando llegó a ese capítulo, se encontró que no podía contestar la pregunta a su propia satisfacción, por tal razón omitió ese capítulo del libro (*The Moral Difficulties of the Bible*, 1941).

Después de esto, Guillebaud comenzó un estudio personal intensivo del tema que resultó en otro libro titulado *The Righteous Judge*, donde presenta el punto de vista condicionalista al que le condujo su estudio personal. Como no había editorial que quisiera publicar su libro, quedó en el estante por muchos años. Finalmente, en 1964, lo publica un agente privado después de la muerte de su autor.[48] Guillebaud creía que toda alma sobrevive la muerte corporal pero que al final los impíos perecerán, tanto en cuerpo como en alma, en la segunda muerte.

Siguiendo a un preámbulo, una introducción y notas respecto a definiciones, Guillebaud trata con el tema bajo dos encabezamientos mayores en 13 capítulos. Los primeros ocho capítulos preguntan y contestan la pregunta de "¿Qué enseña la Biblia?" Los capítulos del 9 al 13 responden a objeciones que por lo general se levantan contra la posición que Guillebaud presenta. En la primera página de su introducción, Guillebaud declara que su libro "fue escrito sobre la firme convicción de que cualquier doctrina válida respecto al castigo futuro debe descansar sobre la Palabra de Dios en todo punto", y esa fue su apelación a lo largo de todos los 13 capítulos que le siguen.

Basil F. C. Atkinson. Nació en 1895. Atkinson completó su educación en el Magdalene College de Cambridge, sirviendo como Asistente del Bibliotecario de la Biblioteca Universitaria desde el 1925 al 1960. Se le conoció en los círculos evangélicos (incluyendo a la Unión Intercolegial Cristiana de Cambridge)

[48] El libro de Guillebaud es distribuído por Rector B. L. Bateson, Rectoría de Holton, Wincanton, Somerset, Reino Unido, como también lo es el libro de Atkinson que discutimos a continuación.

como líder de lecturas devocionales dedicadas a profundizar y fortalecer la vida espiritual de los que asistían a ellas. El Dr. Atkinson fue autor de numerosos libros que incluyen títulos como *The Greek Language, Is the Bible True?, Valiant in Fight, The War with Satan* y *The Christian Use of the Old Testament* así como un comentario de Génesis a Números en su obra *The Pocket Commentary of the Bible*.

Atkinson también escribió un libro titulado *Life and Immortality*, al que subtituló *An Examination of the Nature and Meaning of Life and Death as They are Revealed in the Scriptures*. Su apelación a lo largo del libro es a la autoridad de las Escrituras y a esta sola. Sostiene una visión unitaria del hombre que ve a la muerte como un periodo de inconsciencia, una resurrección y juicio universales, vida eterna para los creyentes y "completa extinción y destrucción con exclusión afuera de la creación de Dios" de todos "los pecadores no arrepentidos, el diablo, los ángeles caídos, el pecado y la muerte y toda clase de males". Atkinson discute su tema bajo cuatro tópicos por capítulo concernientes a la naturaleza del hombre, descanso y oscuridad, resurrección, gloria y la condenación de los perdidos. Es un libro académico que hace un análisis extenso de los términos bíblicos y al que Wenham llama "el fruto de una vida de estudios" y "una pieza notable de constante argumento". Como sucedió con el libro de Guillebaud, Atkinson fue publicado en privado.

El Retorno a la Antropología Bíblica. En años recientes, alrededor del mundo, ha ido en aumento la convicción de que la ortodoxia tradicional necesita lanzar un esfuerzo "anticontaminante" con intención de filtrar las ideas paganas de la filosofía Griega que los primeros apologistas del cristianismo tomaron por sentado y que a través de los siglos pasaron desapercibidas hasta el día presente. La principal, entre estos remanentes de ideas "griegas" que se dicen ser contradictorias a la enseñanza bíblica, es la idea de que el "alma" del hombre es una entidad separable de su cuerpo que puede permanecer consciente aún cuando el cuerpo está muerto, y que posee (a

diferencia del cuerpo) alguna cualidad que le hace indestructible.

Se dice que la Biblia entera presenta una idea distinta del hombre, comenzando con el relato de la creación. Allí el hombre es un ser singular integral, aunque se puede considerar y hablar de él desde variados puntos de vista. Es una *criatura,* y por tanto, inherentemente mortal que depende por completo de su Creador para todo, incluyendo su propia existencia.

Cuando los antiguos escritores cristianos se enfrentaron a esta aparente discrepancia evadieron el asunto. Dijeron que el alma no es *naturalmente* inmortal, o preexistente como afirmaban los platonistas. Su inmortalidad es *derivada*—el resultado de la obra creativa de Dios. Si Dios quisiera destruirla, añadieron, Él es capaz y libre para hacer tal cosa. Pero tan pronto se desviaron del tema a otras cosas, la mayoría de los padres se olvidaron de su distinción original. Cuando discutieron respecto al castigo final, asumieron en forma inconsciente el punto de vista griego de que las almas son indestructibles y eternas. Y sobre esa presuposición se vieron obligados a interpretar todas las declaraciones bíblicas respecto al fin de los pecadores como significando cualquier otra cosa que no fuese la extinción. Como la Escritura descarta con gran claridad una restauración universal, su única alternativa posible fue la de adoptar un tormento eterno. (Orígenes pudo desarrollar el restauracionismo debido a su método de interpretar la Escritura, que permitía un significado más "espiritual" a pesar de que dicha interpretación contradecía el más obvio sentido literal.)

Después de Agustín no se cuestionó esta doctrina por más de mil años. En sus primeras obras teológicas Juan Calvino, que tanto aprendió del gran teólogo de Hipona, defendió con pasión la inmortalidad del alma; y mediante su amigo, Heinrich Bullinger, esta proposición, junto con su corolario del tormento eterno, hallaron su entrada a las confesiones de las mayores iglesias reformadas.

Hoy día, eruditos evangélicos y otros están acercándose más al punto bíblico. Ya discutimos esta revolución en el capítulo cuatro y no la hemos de repetir aquí. Sólo queremos

acordarnos de ciertos hombres como Reichenbach y Thielicke (en los luteranos), Hoekema y Bloesch (de los calvinistas) y de F. F. Bruce (de la Iglesia de los Hermanos), quienes insistieron vez tras vez que no hay nada inherentemente inmortal en el alma, que el hombre no tiene una cualidad indestructible que garantice su sobrevivencia, que no posee una substancia a-prueba-de-muerte que asegure su vida para siempre. Todos estos hombres enfatizaron que las Escrituras nos urgen a poner nuestra esperanza en Dios—tanto para el futuro como para el presente, para libertad de la muerte y de la calamidad presente. Nuestra esperanza es La resurrección al retorno de Cristo, no alguna supuesta inmortalidad inherente en nuestro propio, débil y pecaminoso ser.

El finado Edward John Carnell, apologista ortodoxo y miembro original de la facultad en Fuller Theological Seminary, concluyó que "el hombre, ni merece la inmortalidad ni es digno de ella" y que Dios "quien dio la vida, puede también traerla de vuelta para condenación, bendición o aniquilación".[49] Y el erudito contemporáneo del Nuevo Testamento, Murray Harris del Trinity Evangelical Divinity School, puede resumir un estudio de la inmortalidad bíblica diciendo que el hombre "no es inmortal por posesión o por ser un alma. Viene a ser inmortal porque Dios le levanta de entre los muertos".[50]

Por tanto, la pregunta no es si el hombre existirá para siempre *por sí mismo* (los teólogos cristianos siempre han negado tal cosa). No es si Dios, quien creó al hombre, *puede* también llevarlo a una extinción total (lo cual también todos aceptan). Tampoco es si Dios es capaz de hacer al impío inmortal *si así* Él lo quisiera (lo que tampoco se niega). La pregunta es si la Escritura enseña, o no, que Dios *inmortalizará* a los impíos junto con los justos, en dolor en vez del gozo de la vida eterna, en la resurrección para vida eterna. O si la inmortalidad de la Era Venidera es una bendición que se promete sólo a los justos

[49] Edward John Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics*, pp. 344-345.
[50] Murray Harris, "Resurrection and Immortality: Eight Theses", *Themelios* 1, Núm 2 (primavera 1976): 53.

sobre el fundamento de la redención y victoria de Cristo sobre el pecado y la muerte.

Cuando lo reducimos a estos términos, no hay más controversia. Porque nadie, ni aún el más grande tradicionalista, jamás ha presentado un caso claro y convincente afirmando tal posición. Por otro lado, el número va en aumento de los teólogos y comentaristas que se vuelven confiadamente más explícitos señalando los datos bíblicos que apuntan en la dirección opuesta—aunque no lleguen a la conclusión lógica que dichas implicaciones tienen respecto al castigo final y a pesar de que algunas veces afirmen en forma inconsistente, en el mismo respiro, un tormento eterno. Resulta difícil escapar la incomodidad que prevalece en dichas discusiones. Y es prácticamente imposible salir de allí sin el sentimiento de haber estado en un carrusel de lógica.

A pesar de ser rechazado verbalmente desde el principio, se impuso el tormento eterno consciente en el lenguaje bíblico bajo la presuposición de que el alma humana nunca podía destruirse. Sintiéndose presionados, los antiguos tradicionalistas comenzaron a aplicarle a los impíos, así como a los redimidos, las descripciones del cuerpo glorificado e indestructible. Ahora, que se reconoce la presuposición como ajena a las Escrituras y que rápidamente es descartada sobre esa base, impera aún la antigua interpretación tradicionalista de las Escrituras. La mayoría de los evangélicos, conmocionados por el descubrimiento de parásitos paganos, en lo que pensaban que era un modo de pensar saludable, carecen de la fortaleza, del valor o de la voluntad para llegar a la conclusión lógica de la información que ya han asimilado.

Quizá un resultado feliz del presente estudio será darle a los que aman la Palabra de Dios la inspiración para confrontar este tema del castigo final con toda dedicación, y con una anticipación fortalecida de que la misma Escritura permite tales conclusiones como las que se han presentado aquí. Y que por esto no necesitan seguir temiendo darle una mirada franca al asunto.

19
El Problema del Sufrimiento en el Tradicionalismo

Puede que uno suponga que es un asunto bastante fácil el leer las mas grandes obras de la ortodoxia tradicional, reducir sus declaraciones a una definición lúcida y luego postular de manera clara y entendible los argumentos sobre los cuales ahora descansa la doctrina del tormento eterno. No obstante, el que entra por las puertas de la biblioteca y empieza a sacar del índice las obras clasificadas bajo el nombre de "Castigo Final" puede identificarse de inmediato con la despistada joven de la novela de Lewis Carroll, Alicia en el País de las Maravillas, quien alegremente siguió al conejo blanco por su agujero hacia un mundo adonde las cosas no eran lo que parecían ser.

"Ortodoxia" es un término relativo usado en un sentido histórico, y la ortodoxia del tradicionalismo cubre por cierto una gama muy extensa. Por un lado, encontramos eclesiásticos de la Alta-Iglesia como Pusey en el siglo diecinueve, quien halló fortaleza a pesar de su juventud para sostener los estándares ortodoxos según los entendía. Sin embargo, muchos de los que hoy día citan a Pusey en abundancia se sorprenderían si algún predicador contemporáneo sugiriese algunos de los puntos que él planteó con gran firmeza. Al otro lado de la gama encontramos a los fundamentalistas conservadores, cuyo apego literal a la doctrina tradicional pone la creencia en un "fuego real" al mismo nivel de importancia que la deidad de Jesús y sujeta a cualquiera que cuestione la primera doctrina bajo una sospecha que por lo general se reserva para los que niegan la segunda.

En algún lugar, entre estas dos, existe una variedad de ortodoxia reformada. Aunque los críticos han acusado y pateado durante siglos esta categoría como si fuera la personificación del más pestilente de todos los extremos fatales (caracterización que no se merece excepto en ciertos casos aislados), dicha

categoría incluye a los que piensan que Jonathan Edwards debiera ser la medida de la predicación hoy día—y también a los que se esconden abochornados de su nombre.

Al final, uno concluye que no existe tal cosa como una ortodoxia tradicional uniforme, estandarizada y detallada. Lo único que uno casi puede afirmar respecto a los autores tradicionalistas es que ellos creen que los impíos vivirán para siempre, en un castigo sensorial descrito de alguna manera, donde ni los impíos ni el castigo terminarán jamás. Entre ellos mismos, los tradicionalistas no están de acuerdo en cómo los impíos pueden existir para siempre estando excluidos de Dios, ni en la magnitud de su número, en el caso de los paganos no evangelizados, ni en el grado y naturaleza del castigo, ni aún respecto al asunto de una posible salvación más allá de la vida presente.

A fines del siglo diecinueve, Farrar emitió su crítica de "las opiniones comunes respecto al Infierno" resumiéndolas en cuatro partes: (1) "Los tormentos físicos, las agonías materiales del castigo eterno"; (2) "la suposición de que es necesario que no tenga fin para todos los que lo sufran"; (3) "la opinión de que la vasta mayoría de la humanidad sufrirá allí de esta manera"; (4) "que es una condenación irreversible en el momento de la muerte sobre todos los que mueren en un estado de pecado".[1]

En defensa de la posición "ortodoxa" Pusey respondió que uno no necesita pensar del infierno en términos de dolores físicos o de tormentos a no ser aquellos que vienen cuando se nos despoja de todo bien y que, aparte de esto, el número de los perdidos será relativamente pequeño. Él puede hablar por sí mismo:

> De estas [las opiniones comunes presentadas por Farrar], la tercera no tiene fundamento sólido alguno; es posible que sólo exista en la rígida escuela del Calvinismo, en la que fue educado el Dr. Farrar y de la cual sus opiniones recientes son una reacción. . . . Es probable que la cuarta sea un

[1] Frederick W. Farrar*, Eternal Hope*, citada por Edward Bouverie Pusey en *What is of Faith as to Everlasting Punishment? In Reply to Dr. Farrar's Challenge in His "Eternal Hope" 1879*, pp. 5-6.

> malentendido . . . . El primer punto es uno no considerado como esencial para la creencia en el infierno.[2]

Por tanto, Pusey insistió sólo en el segundo punto de Farrar: "la suposición de que es necesario que no tenga fin para todos los que lo sufran". Aún esta él después la debilitó mucho permitiendo un dolor mínimo, causado quizá por la ausencia de todo bien y no por agentes externos. Por tanto, la "ortodoxia" de Pusey queda reducida sólo a este punto: existencia consciente sin fin para un número pequeño de condenados, despojados de toda asociación con Dios y sufriendo hasta el punto de que ese hecho lo requiera.

Aunque Pusey consideró que "quizá millones se asustaron lo suficiente como para apartarse del pecado" por el terror y espanto del infierno (aceptando en otro lugar que los pobres, en particular, eran susceptibles a ser motivados por dicha predicación), al fin declaró, respecto a los sufrimientos físicos, que "basta decir, que ni la Iglesia ni ninguna porción de ella ha establecido ninguna doctrina respecto a los cuatro puntos, como para hacer su aceptación parte integral de la misma doctrina".[3] Pusey dijo que la naturaleza del sufrimiento simplemente no es materia de fe.

> En lo que toca a los 'dolores del sentido' en ningún lugar la iglesia ha establecido como materia de fe el carácter material del gusano y del fuego, o que ellos expresen mucho más que la persistencia del remordimiento. Aunque luego sería muy imprudente establecer en forma dogmática que el 'fuego' no debe entenderse literalmente, como lo han entendido los cristianos casi universalmente. Aún así nadie tiene derecho de presionar esas representaciones, de las cuales la imaginación tanto se distancia teniéndolas como fundamento para rehusarse a creer en el infierno, puesto que se le ha dado la libertad de no creerlas.[4]

---

[2] Pusey, What Is of Faith? pp. 6-7.
[3] Ibídem, p. 18.
[4] Ibídem, p. 23.

Pusey parece decir que, si Spurgeon u otros pueden asustar a los pobres predicándoles el fuego infernal, más crédito para ellos—quizá pueda ser que cierta clase de personas sean más motivadas por el temor. Pero si un amigo más intelectual comienza a cuestionar la fe cristiana sobre esa base, entonces, ¿no es acaso esto un asunto de fe, aunque tal dolor lo hayan "entendido los cristianos casi universalmente" como algo físico y muy real? ¿Es tal razonamiento algo verdaderamente justo? ¿Y qué, preguntamos, sucedió con el gran argumento que mucho depende de lo que por tanto tiempo se ha creído "universalmente"? El tema es demasiado serio como para jugar tales juegos con las emociones de la gente común, y ni Jesús ni sus apóstoles hicieron tal cosa.

Otros tradicionalistas están de acuerdo con Pusey que el dolor físico no es necesario para un punto de vista ortodoxo. A. H. Strong concede con toda libertad:

> 1. Que el castigo futuro no consiste necesariamente de tormentos físicos—puede ser completamente interno y espiritual; 2. que por necesidad el dolor y sufrimiento del futuro no se deben a cosas que Dios actualmente inflige, —pueden ser el resultado total del sentido de pérdida del alma, y de las acusaciones de la conciencia; y [*aún*] 3. que por necesidad el castigo eterno no envuelve una sucesión sin fin de sufrimientos, —como la eternidad de Dios no es algo meramente interminable, puede que también nosotros no estemos sujetos para siempre a la ley del tiempo.[5]

Al otro lado de la cerca calvinista, Berkhof dice que "es imposible determinar con precisión en qué consiste el castigo eterno del impío, y nos conviene hablar con mucho cuidado respecto al asunto", aunque sigue diciendo que incluirá ambas cosas "dolores y sufrimientos definitivos en el cuerpo y el alma" así como "castigos subjetivos como las punzadas de la conciencia, la angustia, el desaliento, dolor y crujir de dientes".[6]

---

[5] Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology*, 3:1035.
[6] Louis Berkhof, *Reformed Dogmatics*, 2:345.

A pesar de las protestas de Pusey y de Strong, es cosa segura decir con otro escritor que en gran parte de la escritura y predicación tradicionalista popular el fuego del infierno "se entiende casi sin variación como algo real, material, un fuego inextinguible que atormenta sin cesar a los condenados".[7] La mayoría estaría de acuerdo con Shedd en que "las figuras del 'fuego', y del 'gusano' pretenden representar un dolor consciente".[8] Y si la naturaleza de la "destrucción eterna" es estar en un tormento eterno consciente, si la Escritura usa el "fuego" y el "gusano" para indicar el más horrible dolor y si Dios ha revelado esta doctrina para asustar a millones para que lleguen al cielo, entonces nadie que crea en la Biblia tiene motivo para objetar. Tampoco los teólogos deben tratar de vindicar la justicia de Dios en este asunto, ni los predicadores deben procurar disminuir el dolor.

Además, como lo señala Constable, no existe valor práctico en discutir si tal dolor es figurativo o literal—esto es, si en primer lugar la intención del lenguaje bíblico fuera la de comunicar pensamientos de un dolor eterno consciente. Según lo explica Constable,

> Si hubiera un fuego literal que consume y un gusano literal que corroe, sabríamos con certeza el dolor que producirían: si el gusano y el fuego son simbólicos entonces son figuras de un dolor y sufrimiento de tal intensidad como la que producirían los agentes literales. Luego, nada ganamos en rechazar el punto de vista literal . . . ni por cambiar los *dolores corporales* . . . *a sufrimiento y angustia de la mente.* Si las descripciones de las Escrituras son figuras, son a la misma vez *figuras reales*: si no han de entenderse en forma literal deben aún entenderse como dándonos *la más cierta y mejor idea posible de la real angustia y miseria del infierno.* No hay ninguna hipótesis sobre la que podamos entender el infierno como otra cosa sino como una escena de la más intensa y terrible naturaleza, donde el dolor y la angustia mental o corporal, o ambas cosas, las sufren todos los que allí tienen su

[7] David W. Lotz, "Heaven and Hell in the Christian Tradition, "*Religion in Life* 48 (Primavera 1979), 85.
[8] William G. T. Shedd, *The Doctrine of Endless Punishment*, p. 89.

> existencia. No se puede disminuir el carácter del Infierno mediante un ingenioso manejo de palabras, ni manipulando hábilmente las frases, haciéndolo parecer como algún otro lugar que no sea uno de la categoría más temible . . . . La verdadera cuestión no es si es literal o figurativo, sino si los dolores que representa y a los que señala son dolores que serán soportados para siempre; o si son dolores que tarde o temprano producirán una destrucción del ser sensible de la cual no se recobra jamás.[9]

Si después de todo, como afirman los tradicionalistas "el significado más simple de las Escrituras es la antigua doctrina de los símbolos eclesiásticos",[10] no hay caso en tratar de evitar el hecho ni de evadir las preguntas de aquellos a quienes esta perturba. Aun así, todavía debemos predicar los sufrimientos del infierno con claridad y poder—no sólo a los pobres (que tienen más de qué preocuparse que otras personas), sino también al rico. En esto debemos mantener nuestra posición, no procurando hacer la doctrina menos ofensiva, ya sea aliviando las circunstancias o usando razonamiento sofisticado. Si la Palabra de Dios enseña que el infierno será el escenario del tormento eterno de los condenados, entonces eso es lo que es—y eso es todo lo que hay respecto al asunto. Si tal *fuera* el caso, el infierno no puede ser una provisión misericordiosa que demuestra el infinito amor de Dios, sino un terrible e inimaginable lugar de dolor y sufrimiento que agota su ira. Si el punto de vista tradicionalista está en lo correcto, la mayoría de sus defensores modernos probablemente deben una disculpa a hombres como Wesley, Spurgeon y Jonathan Edwards.

El asunto fundamental no es lo "físico" contra lo "espiritual" ni lo "literal" contra lo "figurativo". La controversia básica que debe resolverse es si la Escritura, por medio de su lenguaje, intenta describir un sufrimiento sensorial sin fin, según dicen los tradicionalistas, o si es un sufrimiento que concluye en una extinción total e inescapable de la cual jamás

---

[9] Henry Constable, *Duration and Nature of Future Punishment*, pp. 100-101.
[10] Francis L. Patton, "Future Punishment", *The Religious Encyclopaedia; or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, p. 1974.

haya esperanza de retorno. ¿Qué es lo eterno—el *castigar* o el *castigo*? La Biblia afirma explícitamente que es lo segundo y lo señala en todo lugar. En ningún lugar afirma lo primero, y sólo puede dársele el primer sentido al lenguaje del Nuevo Testamento ignorando su uso común en el Antiguo Testamento.

Algunos tradicionalistas han tomado este toro por sus cuernos y se han mantenido firmes en su creencia. Creen que la intención detrás del concepto de infierno fue la de asustar a la gente para que no pequen y que ese es el propósito para el cual la Biblia describe un sufrimiento sin fin. No tiene caso elaborar más sobre este asunto. Si tales personas están en lo correcto entonces hicieron lo correcto. Si la Escritura en verdad enseña un tormento eterno, no tenemos que disculparnos de creer tal cosa. De todos modos, a pesar de que tantos tradicionalistas trabajan arduamente para reducir el terror brutal de la doctrina que profesan, puede que obtengamos una mejor perspectiva si escuchamos a dos o tres exponentes de la ortodoxia tradicionalista de siglos pasados

Por ejemplo, en su tratado (aunque católico) "para niños y jóvenes" titulado *The Sight of Hell* (La Visión del Infierno) el "Reverendo J. Furniss" no anda con rodeos, como se puede apreciar en la siguiente cita.

> Mira como en el medio de ese piso al rojo vivo está una niña de pie; pareciera tener unos dieciséis años. Sus pies están descalzos; Escuchen lo que dice, "¡He estado parada sobre este piso ardiente por años! ¡Miren mis pies quemados y sangrantes! ¡Déjenme salir por un momento de este piso ardiente!" El quinto calabozo es un horno que arde al rojo vivo. La pequeña está en el horno que arde al rojo vivo. Escuchen cómo grita pidiendo salir de allí; miren como se revuelca y retuerce en el fuego. Cómo golpea su cabeza contra el techo del horno. Mantiene sus pequeños pies anclados en el piso. *Dios fue muy bueno* con esta niñita. Posiblemente Dios vio que se volvería cada vez peor y que nunca se arrepentiría, y que

> tendría que ser castigada *con mayor* severidad en el infierno. Por esto Dios la reclamó del mundo en su temprana niñez.[11]

O escuchen a Spurgeon, el protestante, que probablemente avergonzó con lo que dice a Pusey, como también aterrorizó a Farrar.

> Cuando mueras tu alma será atormentada en soledad— para ella eso será un infierno—pero en el día del juicio tu cuerpo se unirá a tu alma y entonces tendrás un doble infierno, estando juntos alma y cuerpo, cada desbordamiento de dolor, con tu alma en lo mas íntimo sudando gotas de sangre y tu cuerpo sobrecargado de agonía de pies a cabeza; conciencia, juicio y memoria, todo bajo tortura. . . Tu corazón latiendo febrilmente, tu pulso acelerado palpitando en agonía, tus miembros crujiendo como los mártires en la hoguera y sin quemarse aún. Tú mismo, puesto en un caldero de aceite caliente, en dolor pero indestructible, con todas tus venas convirtiéndose en una vereda por la que caminan los pies de tus dolores, cada nervio como una cuerda en la que el diablo toca su diabólica melodía . . . . ¿Es esto ficción, señor? Nuevamente les digo que no es ficción, sino firme y austera verdad. Si Dios es verdadero y la Biblia cierta, lo que os he dicho es la verdad, y un día os daréis cuenta de que así es.[12]

O, de nuevo:

> Sólo considere al pobre desgraciado en flamas que dice, "¡O, si tan solo tuviera una gota de agua que tocase mi lengua seca!" ¡Mira como su lengua cuelga de entre sus labios llenos de

[11] J. Furniss, *The Sight of Hell* (London and Dublin: Duffy), citado por Edward White de un artículo en Mr. Lecky´s *History of European Morals* en la obra de White *Life in Christ*, p. 60. Cierto que esta es una cita un poco esotérica, pero se le pide al lector que mantenga en mente su propósito ilustrativo en lugar de considerarla como estableciendo un punto de contienda.

[12] Sermón de Charles H. Spurgeon, Sermón núm. 66, *New Park Street Pulpit*, 2:105, citado por Emmanuel Pétavel en *The Problem of Immortality*, p. 266. Pétavel dice que más tarde Spurgeon cambió su lenguaje y que quizá, en sus años de vejez, no usó del mismo lenguaje. Pétavel se refiere a un artículo titulado "The Christian Hell", en *Nineteenth Century*, 1891, p. 712. Los eruditos de Spurgeon quizá quieran aclarar este punto.

> ampollas! ¡Cómo fustiga y quema el paladar de su boca como si fuese una brasa! Mira como solloza por una gota de agua. No puedo imaginar la escena. Basta para mí concluir diciendo que, para ti pobre pecador, el infierno de los infiernos será el pensamiento que durará para siempre. Mirarás al trono de Dios—en el cual estará escrito, "¡Para siempre!" Cuando los condenados rechinen los hierros candentes de sus tormentos dirán también "¡Para siempre!" Cuando aúllen, el eco responderá "¡Para siempre!"
>
> "¡Para siempre!" está escrito en sus estantes,
> "¡Para siempre!" en sus cadenas;
> "¡Para siempre!" quemándote en el fuego,
> "¡Para siempre!" siempre reina.[13]

Para que los que no son calvinistas no se sientan excluidos, y no sea que acrediten en forma desmedida al lado de la casa de la Reforma esta predicación tan valerosa y directa, citamos a continuación un ejemplo de John Wesley, que escribió:

> No hay otro asunto sino una escena ininterrumpida de terror a la que deben prestar toda su atención. No tienen intervalo de falta de atención ni de estupidez; son todo ojos, oídos y sentidos. Puede decirse que a cada instante de su plazo todo su esqueleto está
>
> "–temblando en vivo por todos lados,
> atentos y agonizando en cada poro.[14]

Quizá hoy día el nombre más asociado con una predica severa del infierno es el de Jonathan Edwards. Algunos tradicionalistas mas recientes encuentran sus sermones "espantosos"[15] y otros han sentido la obligación de disculparse por sus excesos mientras explican que lo que realmente el

---

[13] De un sermón predicado en 1855. Citado por White en *Life in Christ*, p. 59.
[14] John Wesley, Sermón 78, citado por Constable en *Future Punishment*, p. 99.
[15] Palabra utilizada por James Orr en su obra *The Progress of Dogma* (Grand Rapids: William B. Eerdsmans Publishing Co., 1952), p. 347, citado con aprobación aparente de Harry Buis en *The Doctrine of Eternal Punishment*, p. 91.

quería comunicar debía entenderse en forma figurada.[16] Sin embargo, otros le citan sin disculpas—confiados por sus convicciones de que la posición tradicionalista es la verdadera enseñanza de las Escrituras y que debe, sobre dicha autoridad, presentarse claramente y sin compromiso. En este grupo encontramos a A. W. Pink el cual cita con aprobación la descripción de Edwards del alma cuando al fin se sumerge terriblemente en la "muerte segunda" del tormento eterno:

> *Esto sucederá al alma en el Infierno*; no tendrá fuerza ni poder para librarse a sí misma; y su tormento y horror será tan grande, tan poderoso, de tan vasta desproporción con respecto a su fortaleza, que al no tener fuerza en lo mínimo para sostenerse, aunque hundirse sea infinitamente contrario a la naturaleza e inclinación del alma, aún así se hundirá. Se hundirá, total y completamente, sin un mínimo grado de consuelo restante, o de fortaleza, o de valor o esperanza. Y aunque nunca será aniquilada, su ser y su percepción jamás serán suprimidos: con todo, así será la infinita profundidad de las tinieblas en la que se sumergirá, de tal manera que quedará en un estado de muerte, muerte eterna . . .
>
> Para ayudarte a comprender, imagínate a ti mismo echado al horno ardiente, con todo ese candente brillo, o al medio de la caldera de un inmenso horno, donde tu dolor será mucho más grande que el que ocasiona tocar accidentalmente un carbón ardiente, por cuanto el calor es mayor. Imagínate además que tu cuerpo yace allí por un cuarto de hora, lleno de fuego, tan lleno por dentro como por fuera, igual que un carbón ardiendo en fuego, y a la misma vez en completa sensibilidad; ¡el terror que sentirías a la entrada de ese horno! ¡Y cuán largo te parecería ese cuarto de hora! . . . Y cuánto mayor sería el efecto si supieras que ha de durar por todo un año entero, o más aún ¡si supieras que debes soportarlo por mil años! Oh, entonces, como desfallecería tu corazón, si pensaras, ¡si supieras que lo haz de soportar por siempre y para siempre! . . . Que después de millones y millones de edades, tu tormento no estaría más cerca de su conclusión que

[16] Strong menciona esto en su *Systematic Theology*, 3. 1035; Buis también cita a Strong con aprobación en su obra The Doctrine of Eternal Punishment, pp. 91-92.

> en ningún otro momento anterior; y que tú nunca, ¡nunca jamás serás liberado! Pero tu tormento en el Infierno será mucho mayor que lo representado en esta ilustración. ¡Cuánto sucumbirá el corazón de la pobre criatura bajo este peso! Cuán totalmente inexpresable e inconcebible será la ansiedad del alma en ese caso.[17]

En vez de presentar disculpas por descripciones tan vívidas y terrenales del tormento eterno, los tradicionalistas deberían imitarlos más. Si se va a convertir a los impíos en inmortales con el propósito de que puedan sufrir tortura agonizante para siempre, escritores como Pink y predicadores como Spurgeon les hacen un favor inestimable dejándoselo saber en forma muy clara. Puesto que es aparente que el tormento no puede ser expresado en forma clara mediante el lenguaje de las Escrituras, ¿por qué poner falta en la elocuencia de estos hombres que esfuerzan sus imaginaciones para hacer que el punto quede claro? De hecho, hablando con picardía, ¿para qué limitar la descripción a escritores cristianos cuando la escatología de numerosas religiones paganas provee descripciones de tortura que hacen que Jonathan Edwards suene como un incrédulo? Si el punto es asustar a los pobres y a los niños pequeños, ¿por qué no darles de una vez un susto del que nunca se olvidarán?

Y para los que tienen miedo a las bestias, pueden recibir ayuda de las doctrinas de la India y de Irán. Ambas tienen terribles perros guardianes que cuidan del camino o del puente por el que los muertos caminarán hacia el más allá.[18] Uno podría tomar prestado el lenguaje figurado de ciertos budistas chinos para conjurar pensamientos de verdadero dolor. En sus escritos, demonios en forma humana halan, con alambres al rojo vivo, de las lenguas de calumniadores, vierten plomo derretido por las gargantas de los mentirosos, y muelen, golpean, presionan y

---

[17] Arthur W. Pink, *Eternal Punishment*, pp. 29-30.

[18] G. Widengren, "Life after Death: Eschatological Ideas in Indian and Iranian Religion", *Expository Times*, septiembre 1965, pp. 364-367. En referencia a las ideas paganas en general sobre el infierno, véase a A. MacCulloch en "Eschatology", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 5:373-376.

atornillan a los condenados con todo instrumento de tortura inventado por una humanidad depravada.[19]

Si uno quisiera provocar el asco de sus oyentes, podría utilizar ciertos escritos de origen hindú que presentan "mundos repugnantes que producen nauseas, de aborrecibles agonías, de terrores intolerables". Allí algunos son colgados de sus lenguas para ser devorados o azotados por serpientes ardientes y venenosas; otros tienen que tragarse vasijas llenas de sangre, pelo y pudrimiento que tan pronto se vacían las llenan de nuevo; otros son apiñados en cofres al rojo vivo y colocados en hornos para siempre.[20] Las tradiciones del Islam también abundan en descripciones vívidas y copiosas de tormentos diseñados para helar la sangre y hacer rechinar los oídos. Queman a los incrédulos hasta quedar sin piel, luego se les da nueva piel para repetir el proceso. Se les obliga a beber agua hirviendo o a colgar sobre hornos calientes mientras cortan su carne con tijeras de fuego a la vez que cuecen sus cerebros dentro de sus cabezas.[21]

Por supuesto que todas estas descripciones provienen de la imaginación del hombre, y ninguna de ellas jamás se mencionan en las Escrituras—¡a menos que sea posible exagerar la explicación de las palabras "llanto y crujir de dientes"! Pero ¿por qué debiera ser de importancia tal hecho si la Biblia en verdad enseñara el tormento eterno, aún cuando, en una forma tergiversada, tuviera que expresarse ese tormento eterno usando un lenguaje que no se encuentra en la Palabra de Dios? ¿Cuál es la diferencia? ¿Acaso tenemos la libertad de asignarle significados tradicionalistas al "fuego eterno", al "castigo eterno", al "gusano que no muere" o al "fuego que no se apaga", sin considerar el uso de estas expresiones en toda la literatura profética del Antiguo Testamento? ¿Y por qué no hacemos lo mismo con el "llanto y crujir de dientes"?

---

[19] William Rounseville Alger, The Destiny of the Soul: *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, 1:109. Alger dice que esta descripción está basada en 24 pinturas del infierno halladas en templos budistas según fueron reportadas en el *Asiatic Journal* en 1840.
[20] Alger, *Destiny of the Soul*, 2:510.
[21] Ibídem, 1:204.

Muchos autores tradicionalistas están al tanto de este problema y han denunciado el lenguaje que consideran excesivo. Elogiamos sus intenciones y les alentamos a que vayan aún más allá eliminando la terminología que no se encuentra en las Escrituras. Muchos predicadores devotos han tratado de limitar su descripción del infierno a un lenguaje que pueden leer en las Escrituras, pero al no hallar nada explícitamente tradicionalista y sintiéndose obligados a rechazar la extinción final, se han cansado de su ambigüedad y procuran evitar el tema a toda costa. Sin embargo, esto también perturba sus corazones y sus mentes, porque saben que las Escrituras tienen terribles y severas advertencias respecto al destino de los rebeldes y de los que rechazan la misericordia de Dios.

¡No nos sorprende que los tradicionalistas medievales inventaran un purgatorio para ellos mismos y para todos sus amigos! Ni que Newman sugiriese que los condenados serían incapaces de pensar en el pasado o en el futuro, para aliviarlos así del *pensamiento* de esa tortura sin fin.[22] Ni que Farrar y hasta el mismo Lutero[23] contemplaran la posibilidad de un arrepentimiento más allá del sepulcro. Ni que prominentes teólogos evangélicos insistieran en que el número de los perdidos será realmente pequeño.[24] No nos sorprende que

---

[22] Así lo dice J. Arthur Houles en "The Punishment of the Wicked after Death", *London Quarterly and Holborn Review*, Abril de 1957, p. 119.

[23] T. F. Glasson cita de una carta en la que Lutero escribió: "!No permita Dios que yo limite a la vida presente el tiempo asignado para obtener fe! Puede que, en las profundidades de la misericordia divina, haya una oportunidad de ganarla en el futuro" (T. F. Glasson en "Human Destiny: Has Christian Teaching Changed?" *Modern Churchman* 12, núm. 4 [Julio 1969]: 287).

[24] W. G. T. Shedd escribió respecto al infierno: "Es sólo un pequeño lugar en el universo de Dios. Comparado con el cielo, el infierno es limitado y estrecho . . . . El infierno es sólo una esquina del universo . . . . La Biblia enseña que siempre habrá algún pecado y alguna muerte en el universo. Algunos ángeles y hombres serán enemigos de Dios para siempre. Pero, comparados con el número de ángeles no caídos y hombres redimidos, su número es pequeño. (Shedd, *The Doctrine of Endless Punishment*, p. 159). Shedd continúa citando a Hopkins, quien compara la proporción de salvos a perdidos en términos de "muchos miles a uno".

John W. Wenham cita a Hodge diciendo, "Tenemos razón para creer . . . que en comparación al número total de los salvados, el número de los que

Orígenes tratara de convertir a todo el infierno en un doloroso salón de clases del cual sus ocupantes se graduarían para ir al cielo. Ni de que Karl Barth quisiera dejar una puerta abierta, aunque muy poco probable, a la posibilidad universalista. Ni de que Bloesch y otros convirtieran el infierno en un misericordioso aunque doloroso escondite, pero aún así menos doloroso que la presencia del Dios santísimo.

Con todo, el hecho evidente es que las Sagradas Escrituras no hablan ni una sola vez en semejante lenguaje como el que leímos de Furniss y de Spurgeon, de Wesley y de Edwards. Para estar claros, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamentos advierten respecto a un juicio candente, inescapable en su acción ("no se apaga") e irreversible en sus resultados ("eterno"). El mismo Jesús, usa el término intertestamentario de *Gehena*, pero habla de él como de un lugar donde Dios finalmente destruirá el alma y el cuerpo. La Escritura habla de un fuego "consumidor" que "quema" la paja, la cizaña y los árboles que no dan fruto. Pablo advierte respecto a la "muerte", la "destrucción", la "corrupción" y el "perecer". Juan presenta un lago de fuego que en forma clara *aniquila* a la muerte, a la bestia y al falso profeta, y no da ninguna otra descripción de sus efectos sobre los pecadores.

No nos apartamos del lenguaje de Furniss, de Spurgeon y de Edwards por ser áspero, o por estar fuera de paso con una era moderna y sofisticada. Lo rechazamos como *no bíblico*, como la expresión de un dogma cuya historia puede trazarse a través de los siglos a sus primeros pronunciamientos entre los cristianos más de cien años después de Cristo. No tuvo su origen en la exégesis bíblica e ignora la mayoría de lo que la Biblia dice respecto al fin de los impíos. Presupone una perspectiva del hombre prestada de la filosofía pagana y que ni una sola vez es planteada en la Palabra de Dios. Los tradicionalistas no pueden expresar sus puntos de vista en forma inequívoca con el leguaje que se encuentra en todo lugar de las Escrituras, por lo que

finalmente se perderán será muy insignificante". También Warfield se les une refiriéndose al "grupo relativamente insignificante" de los que se perderán (John W. Wenham, The *Goodness of God*, p. 32).

contradicen de plano lo que la Biblia reiteradamente en verdad parece decir. El "problema" del tradicionalismo no es que sea indiferente, sino que no es escritural. Su única cura tiene que ser la Escritura—no la simpatía.

20
Enfocándonos en el Asunto

El que se sumerge en el estanque de la literatura del castigo final, pronto descubre que sus aguas son turbias y confusas. Bajo la superficie existen corrientes que con frecuencia se contradicen la una a la otra, tirando primero de un lado y luego del otro hasta que el nadador se pregunta si verá otra vez la luz del día o si volverá a respirar el aire mañanero. Su descubrimiento le sorprende más porque la superficie parecía ser muy apacible y no había rótulos colocados alrededor del estanque que advirtiesen de las verdaderas condiciones bajo la calma del superficial espejo.

Asuntos Falsos y Distinciones Irrelevantes

Por lo tanto, deseamos concluir este estudio llamando la atención a algunas de las preguntas que no se han contestado, rutas alternas y falsos asuntos que en ciertos momentos impidieron, desviaron y hasta nos hicieron tropezar a medida que nos movíamos con torpeza en una vereda sin salida o que atravesaba a través de caminos sin terminar de bosques nunca explorados. Anotaciones como las de un explorador pueden servir para hacer que el viaje del próximo peregrino sea un poco más fácil y más productivo que lo que pudiera ser sin ellas.

El tamaño y lugar adonde radica el infierno son cosas que no vienen al caso, un interés curioso de los rabinos teorizantes y de los especuladores medievales a los que, hoy día, ninguno de los dos lados de la discusión sobre el asunto del tormento/extinción dan prioridad. Además, alguien puede discutir los casos de los infantes y de los adultos no evangelizados sobre alguna base de presuposiciones teológicas que se encuentran más allá del propósito presente. También por el momento, el número de los perdidos está más allá de nuestra esfera de interés, aunque la mayoría de los fundamentalistas se

sorprenderían al escuchar cómo responden los teólogos tradicionalistas de la corriente predominante a ese punto. La existencia de una oportunidad de arrepentimiento después de la muerte (la así llamada "mayor esperanza") no nos parece aceptable, pero tampoco corresponde al asunto final, siempre y cuando uno ponga fin a esa oportunidad poco antes de llegar a las puertas del mismo infierno. Algo más que también está fuera del alcance de este estudio es la percepción que uno tenga de si los dolores del infierno son espirituales o físicos, o una combinación de ambos. No nos interesa la naturaleza del dolor sino su término de duración. Puede decirse lo mismo de los grados de castigo, punto en que los tradicionalistas y los condicionalistas están de acuerdo, aunque difieran en su manera de expresarlo.

Tampoco puede decidirse el asunto entre la extinción y el tormento eterno consciente a lo largo de las líneas calvinistas-arminianas. Durante mucho tiempo los críticos de la ortodoxia tradicional han tratado de colgar el problema del infierno sobre el fatalismo o el exclusivismo reformados—pero sin una fibra de evidencia escritural, histórica o razonable. Aunque algunos reclaman que el libre albedrío demanda la eterna posibilidad de salir del infierno, hubo al menos un tradicionalista arminiano que usó del libre albedrío para probar la existencia de un tormento eterno. No hay razón alguna para que los calvinistas o arminianos (reformados o wesleyanos, si así lo prefieren), *tengan* que asumir un terreno tradicionalista o condicionalista basándose en sus distinciones clásicas. A pesar de ser pocos los doctrinarios calvinistas que han adoptado el condicionalismo, las razones han sido más bien históricas que dogmáticas. Y estas corresponden a cierta tradición y política reformada de la era medieval en lugar de a algo protestante en sí mismo.

Ni siquiera el asunto de la naturaleza del hombre resuelve la polémica. Aún los que adoptan la posición de tener "almas" separables del cuerpo y conscientes que sobreviven la muerte corporal, admiten sin restricciones que Dios es muy capaz de destruir tanto el cuerpo como el alma en el infierno, si así Él lo quisiera. Los que sostienen que el hombre es un ser singular y que la distinción de cuerpo/alma es más bien

funcional que sustancial no cuestionan si Dios puede conceder inmortalidad tan fácilmente a los impíos como a los justos—es decir, si así Él lo quisiera. Algunos condicionalistas han creído en un "alma" consciente que sobrevive la muerte física; otros han sostenido que el "alma" muere con el cuerpo y aún otros que duerme.

Y mas irrelevante que todo esto es que este asunto sea uno de cobardía, liberalismo o ilusiones. Esa clase de cargos añaden pimienta a un sermón, pero son inapropiados, desinformados e injustos hacia la mayoría de los condicionalistas. Con frecuencia, los escritores tradicionalistas identificaron su posición con el respeto a la Biblia. Considerando lo que dicen sus críticos de los últimos 400 años, uno puede entender por qué. Pero, en lo que concierne a este libro (y a muchos líderes condicionalistas del pasado), ese tiempo ya pasó. A los tradicionalistas evangélicos (y ¡que Dios los bendiga a todos!) sencillamente decimos: "Estamos en el mismo lado respecto a la cuestión de autoridad; ahora, ¡pongamos manos a la obra!" (Dios bendiga también a un número de autores condicionalistas que dijeron lo mismo pero que nunca recibieron una respuesta).

El Verdadero Desacuerdo

El verdadero desacuerdo entre los tradicionalistas y los condicionalistas es nada menos que esto: ¿Enseñan las Escrituras que los impíos serán inmortalizados con el sólo propósito de sufrir dolor interminable; o enseñan que los impíos, después que Dios aplique sobre ellos el grado y duración de dolor que justamente Él decida, morirán final y verdaderamente, perecerán y quedarán extintos para siempre y por siempre? Aunque su intención era hablar a favor del tormento eterno, un gran hombre y elocuente escritor que todavía vive lo dijo muy bien. Dijo que el infierno significa la pérdida de todo lo bueno. Sin embargo, todos los que serán expulsados a ese destino dieron a Dios sus espaldas y rechazaron todas sus ofertas de bien. En efecto, dijeron con persistencia:

> "No sea hecha tu voluntad, oh Dios, sino la mía. No tu amor ni tu propósito para mí, ni tu reino (el mismo gran universo), ni tus pensamientos, ni tu sabiduría, ni (sobre todo) tus leyes, ni (en resumen) tu vida, presencia y luz—sino la *mía*". Satán fue el primero en anunciar este desafío, y encontró que, no teniendo el poder de la creación y siendo por completo derivado y creado, sólo podía rechazar, pero no podía reemplazar. El que se rebela contra Dios no crea un nuevo ambiente, solo ocupa las condiciones resultantes de su rechazo del ámbito de Dios. Cuando uno apaga la luz no crea las tinieblas; meramente entra en su ambiente, donde no está la luz.[1]

El autor de esas palabras tan bien escogidas creía que el infierno era "una existencia de pérdida". Basándonos en los primeros versos de la Biblia y en la doctrina de la creación, nos preguntamos ¿Por qué no seria mejor una "pérdida de existencia"? Si nada, sino el singular Dios trino era lo que existía hasta que creó, y si aún sus criaturas existen sólo por su beneplácito y gracia, ¿qué otra base puede haber para la existencia? Si aún aquellos que la expiación de Jesús redimió en forma sobrenatural tienen puesta su esperanza de vivir más allá del sepulcro sobre la base de su relación al propósito del Padre, la posesión del Hijo y el poder del Espíritu, ¿con qué clase de lógica puede uno esperar existir aún por un segundo (y mucho menos por siempre) si Dios finalmente desconecta su enchufe y abandona para siempre la escena?

La contestación tradicionalista siempre ha sido citar la descripción de Pablo respecto al cuerpo inmortal e incorruptible que aguarda a los redimidos, como si también estuviera igualmente aparejado (en forma diabólica) para los impíos. Sin embargo, todavía nadie ha dispuesto a decir que los condenados tendrán un cuerpo "glorificado", a pesar de que Pablo usa ese término junto con los adjetivos de "inmortal" e "incorruptible". Hoy día, los mismo autores tradicionalistas señalan hacia la aplicación correcta de tales escrituras, notando

[1] Calvin D. Linton, "The Sorrows of Hell", *Christianity Today* 16 (Noviembre 19, 1971): 113.

que han sido mal usadas en el pasado. Al hacerlo así, están abriendo nuevos terrenos para una sana doctrina escritural respecto al castigo final.

Resumen de los Argumentos Tradicionales

Los argumentos de los tradicionalistas se parecen mucho al sótano o ático de una vieja casa de familia donde sus habitantes no querían deshacerse de cosa alguna. Gran parte de la literatura es repetitiva; desde Aquinas se han presentado muy pocos nuevos argumentos. No todos los escritores tradicionalistas presentan los puntos que mencionamos a continuación, pero después de leer cuatro o cinco libros tradicionalistas es probable que uno los encuentre allí mencionados, aunque sea una sola vez.

Filosofía. Algunos defendieron el tormento eterno filosóficamente. Según este argumento, pecar contra Dios es ofender a una Persona infinita, y tal pecado requiere un castigo infinito. Como el hombre es finito, puede hacer un pago infinito sólo sufriendo por un período de tiempo infinito. Anselmo forjó este argumento en el contexto de una sociedad y leyes feudales, y ya no se usa con tanta frecuencia. Algunos filósofos ven huecos en este razonamiento; por lo menos no está basado en las Escrituras. En la mayoría de los casos, tras esta escena encontramos una presuposición de la inmortalidad del hombre, lo cual algunas veces ha sido debatido en forma explícita. Sin embargo, repetimos nuestra insistencia de que los más grandes tradicionalistas de todos los tiempos admitieron que el alma no posee eternidad inherente ni es indestructible. El tradicionalismo debe pararse sobre otro fundamento.

Intuición. También, como evidencia para un tormento eterno, se propuso un sentido de rectitud moral. Aparte del hecho de que la doctrina del tormento eterno refutó a muchas otras tomando como premisa esta base, esto es un punto equivocado. Si la historia del Génesis acerca del primer pecado

nos enseña algo, es que nuestro sentido de rectitud moral es una guía engañosa e inadecuada y, por otro lado, que siempre debemos oir lo que dice la voz de Dios. En siglos pasados, los tradicionalistas han explotado bastante bien el argumento de la "rectitud moral" respondiendo a sus adversarios liberales. Aquí se puede aplicar la regla de "No arrojes piedras si tus ventanas son de vidrio".

Tradición. Casi sin excepción, los autores tradicionalistas señalan hacia la popularidad de su punto de vista a través de los siglos. Algunos, de mentalidad más eclesiástica hicieron de esto su único punto principal. Aún sin decirse, cualquier protestante y mucho más uno evangélico, le debe más que esto al principio sobre el que funda su autoridad y a su reclamo de atenerse a la máxima de *Sola Escritura*. De hecho, declaraciones como el Credo de los Apóstoles y el Credo de Nicea no trataron este tema, y ninguno de los reconocidos concilios universales de los primeros cinco siglos (ecuménicos o católicos) hicieron declaración alguna respecto al mismo. Siempre ha existido una corriente condicionalista en la historia de la iglesia, y puede decirse algo del refrán que dice ¡el agua más pura puede encontrarse en algún lugar fuera del canal medieval! Todos los grandes fundadores y comunicadores no inspirados de la tradición nos han exhortado a medir lo que han dicho mediante las Escrituras, y si tuviéramos que escoger, que escogiéramos lo último. No perjudicamos a la iglesia universal histórica ni tampoco le faltamos el respeto cuando seguimos ese piadoso consejo.

El Punto de Vista Judío Uniforme. Como se ha repetido tanto, la mayoría toma por sentado que el período intertestamentario presenció el desarrollo de una doctrina uniforme y reconocida respecto al castigo final que podemos leer en el Nuevo Testamento teniendo siempre en mente dicho "punto de vista judío". Este argumento se presenta de la siguiente manera: Como Jesús y los apóstoles evidentemente fallaron al no denunciar abiertamente este aceptado punto de vista, es obvio que así le dieron su aprobación.

Sin embargo, hemos visto en los apócrifos y en la seudoepígrafa que no existió tal entendimiento común, solo los mismos dos puntos de vista de entre los que todavía se nos da a escoger. Strack y Billerbeck nos dicen que aún la intención detrás de los pasajes que hablan de una perdición eterna o de un castigo eterno puede haber sido la de comunicar una extinción eterna. Jesús tomó prestado el nombre de "Gehena" de sus predecesores no inspirados, pero lo que dijo con respecto al seudónimo nos recuerda al Antiguo Testamento y suena exactamente como destrucción total. Jesús no dijo una sola palabra respecto a un tormento eterno consciente—ni de la indestructibilidad de los impíos.

Palabras y Figuras Bíblicas. Los tradicionalistas leen pasajes que mencionan un fuego "eterno" o "que no se apaga", un humo que asciende o un gusano que no muere, y dicen que todos estos términos describen un tormento eterno consciente. Durante el curso de este estudio hemos tenido la oportunidad de estudiar estas expresiones en detalle, y por lo general en ambos Testamentos.

De cierto, El "fuego eterno" no es un castigo temporal que alberga una promesa de restauración, pero acomoda muy bien la idea de una extinción eterna como la que cayó sobre las ciudades de Sodoma y Gomorra, según lo describe el Génesis, como nos lo recuerda el Antiguo Testamento, según nos lo advierte Jesús y como claramente lo dice Judas. La frase argumenta contra el restauracionismo, pero no contra el condicionalismo.

"Fuego que no se apaga" con frecuencia se piensa que significa dolor perpetuo, y sería posible que tuviera ese significado—si no tuviéramos profetas en el Antiguo Testamento que explicasen este lenguaje. Allí significa claramente un juicio divino que no se puede detener ni dilatar hasta que concluya su destrucción.

"Fuego y gusano" en la Biblia viene de Isaías 66, en donde ambos son considerados elementos de destrucción, alimentándose de los cuerpos muertos y desechos de los enemigos de Dios. La escena provoca repugnancia y no lástima.

La aplicación de estas palabras al dolor físico y mental es un invento reciente sin apoyo bíblico alguno.

"Llanto y crujir de dientes" nunca están relacionados en las Escrituras en específico con alguna *duración* de sufrimiento, como también lo reconoce Hoekema. En cambio, sugieren (como él dice y nosotros estamos de acuerdo) "la amargura del remordimiento y la auto-condena sin esperanza".[2] Y (nosotros añadimos) la intensidad de la furia, contra Dios y contra la justicia divina, de los que llegan a ser sus impotentes pero aún desafiantes víctimas. Estos verbos nos hablan de sufrimientos que preceden a la destrucción final; los impíos no desaparecen alegres y en silencio. La expresión relacionada con ésta, "las tinieblas de afuera", nos habla de expulsión y separación, pero no nos ofrece indicio alguno de un tormento eterno consciente.

Con frecuencia los tradicionalistas hacen mucho de la declaración de Jesús que coloca al mismo adjetivo "eternal" (*aiōnios*) tanto en la "vida" como en el "castigo" de la Era Venidera. Y así mismo deben hacerlo, porque Jesús en verdad así lo dijo, y todo cuanto Él dijo es verdad. También los condicionalistas insisten en lo mismo, y aquí se unen a los tradicionalistas puesto que ambos se oponen a la doctrina del restauracionismo. Pero el asunto no es si el castigo es *eterno* mas bien si tal castigo eterno *consiste de* dolor consciente o de extinción irreversible.

Basándonos en como las Escrituras emplean términos similares como "juicio eterno", "redención eterna" y "salvación eterna", creemos no sólo que es un uso razonable y ordinario de las palabras sino el más apropiado, considerando también que en este caso el "eterno" modifica al resultado y no al proceso de la acción.

Jesús habla de algunos sobre quienes la ira de Dios "permanece". Tal declaración parece excluir ciertamente una restauración, pero una destrucción total está muy lejos de ser una señal de perdón o de amor renovado. El espectro del universalismo acosa de continuo a los tradicionalistas, no a los condicionalistas. Tampoco ninguno de los condicionalistas que

[2] Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future*, p. 268.

hemos leído ha tratado de hacer del infierno una verdadera provisión de la misericordia y gracia divinas. La Escritura nos dice que Dios tiene *dos* lados. Tiene bondad y severidad. Ambas se encuentran en la santidad y justicia divinas—concreta, histórica y explícitamente en la cruz—no en algún infierno homogeneizado creado por el hombre. Dios es amor, pero también es *fuego consumidor*. Sólo una extinción final confiere a tal hecho su fuerza total.

Concedemos el punto a los tradicionalistas de que palabras como "perecer", "destruir", "morir" y "corrupto" a veces tienen un uso metafórico. Con todo, señalamos que los significados figurativos son solo posibles debido a sus significados primarios. También recordamos el principio aceptado de interpretación que requiere que para determinar el significado primario de las palabras haya una prosa directa, no alegórica, a menos que exista alguna razón para considerar dicho lenguaje de otra manera. Las Escrituras nunca indican que con estas palabras proponen algo menos de lo que sugieren sus significados ordinarios cuando se las aplica al destino final de los impíos. Los tradicionalistas ofrecen analogías de carros chocados y de odres reventados. Hemos tratado de examinar estos verbos y los similares a ellos a la luz plena del Nuevo Testamento, de la Septuaginta, y de literatura del siglo primero en griego no bíblico. Aquí el desafío se presenta en dirección opuesta: los condicionalistas toman las palabras respecto al castigo final en su valor literal; los tradicionalistas necesitan mostrar la razón por la que intentan interpretarlas.

Juan habla de un humo que "sube para siempre jamás" y algunas veces los tradicionalistas se han apoyado en esa expresión. De nuevo, el Antiguo Testamento apunta en la dirección contraria, porque utiliza esta figura más de una vez para significar el testimonio silencioso de una destrucción concluida. El "lago de fuego" claramente *aniquila* a la muerte y al Hades; y no hay razón alguna para suponer que preserva eternamente a los perdidos de la humanidad. El único pasaje que habla de tormento "para siempre jamás" no se refiere a gente sino al diablo, a la bestia y al falso profeta. El trasfondo del Antiguo Testamento en ese pasaje describe una extinción, y dos

de las tres víctimas de este verso son abstracciones impersonales incapaces de sentir dolor sensorial o consciente. Todo esto, más el contexto altamente simbólico de la declaración, debería hacernos pausar por largo rato antes de interpretar este verso en una forma que se oponga a toda la enseñanza del resto de la Biblia.

Finalidad. Los tradicionalistas hablan de la *finalidad* del infierno—y también nosotros. Han luchado por siglos contra los universalistas y restauracionistas de diferentes categorías. En el bullicio de la batalla fracasaron no dándole una amplia y cuidadosa mirada a la otra posibilidad. Como consecuencia, no han comprendido que dicha finalidad está *con* ellos pero *en contra* de toda idea que haga del castigo del infierno algo menos que final y eterno. En toda esta comprensible confusión, arrojaron al bebé con el agua del baño.

Objeciones Contra la Extinción Final

No es Para Siempre. El estudio presente revela que detrás de la mayoría de las objeciones a la extinción final casi siempre uno puede encontrar información errónea o mal entendimiento. Algunos dicen que la extinción eterna no puede ser "para siempre", pero Agustín y Jonathan Edwards conceden el punto de que sí lo sería. La *duración* del castigo final está clara; la cuestión incumbe a su *naturaleza*. Por ejemplo, medimos la pena de muerte de acuerdo con su permanencia, no por el tiempo requerido para su ejecución.

De la misma forma, la permanencia de la muerte segunda no se disminuye por lo que dure el plazo de sufrimiento consciente que le preceda. Un joven al que están a punto de privarlo de la vida terrenal en la silla eléctrica no se burla de que su dolor durará apenas un instante. Su sentencia nada tiene que ver con su dolor. Esta misma realidad, reconocida por las cortes y los criminales alrededor del mundo entero, también contradice la objeción de que la extinción eterna no es

realmente un *castigo*. Porque todos están de acuerdo de que una muerte instantánea delante de un pelotón de fusilamiento es considerada como una sentencia mucho mayor que una vida entera en la prisión. Además, la evidencia de las Escrituras indica que la extinción será precedida (y quizá causada) por un período de sufrimiento consciente que corresponderá precisamente a la sentencia de la justicia divina Dios es severo, pero no cruel. Mientras que las descripciones de dolor infernal abundan en la literatura pagana, no así en la Palabra de Dios.

No es Posible. Algunos han objetado que la "aniquilación" es físicamente imposible, que aún después que algo se quema su humo y sus cenizas permanecen. Repetimos otra vez, que jamás ningún mártir al acercarse a la hoguera tomó consuelo en tal pensamiento. Las Escrituras no nos hablan en términos de la física de Newton, sino en términos de vida o muerte; la mayoría del tiempo hemos hablado a propósito en términos de "extinción" en vez de "aniquilación" a fin de eliminar esta objeción. Los eventos de la Era Venidera no están sujetos a las generalizaciones inductivas de los físicos derivadas de la experiencia presente. Además, la misma ley de termodinámica que dice que nada es destruido también dice que nada es creado. Dios es mas grande que las dos partes del argumento, y es totalmente capaz de destruir tanto el cuerpo como el alma en el infierno. ¡En vez de burlarse de Él sobre esta base, sería mejor que los incrédulos aprendieran a temer!

Es Un Punto de Vista Peligroso. A lo largo de los años algunos han protestado que este punto de vista respecto al castigo final pone a la fe en peligro. Hace más de cien años, Constable respondió muy bien a esa objeción cuando se preguntó *qué* es lo que pone en peligro.

> ¿Acaso pone en peligro a *nuestra fe*? ¿Cuál atributo de Dios están atacando? ¡Su amor! ¿Es parte del amor infligir dolor eterno pudiendo evitarlo? ¡Su misericordia! ¿Será parte de la misericordia jamás estar satisfecho con la miseria de otros? ¡Su santidad! ¿Es esencial para la santidad mantener al mal en

> existencia para siempre? ¡Su justicia! ¿Acaso puede satisfacerse la justicia solo con agonías eternas? No; no ponemos a la fe en peligro. La fortalecemos, alineándola de nuevo con los principios eternos de la misericordia, la equidad y la justicia. Es la teoría agustiniana la que pone en peligro a la fe, y la que ha hecho naufragar a la fe en el caso de las multitudes, representando a Dios como un Ser de injusticia, capricho y crueldad sin límite.[3]

No discutimos a *favor* de nuestros puntos de vista sobre esta base; sólo afirmamos que dicha crítica no puede invalidarlos.

No es Noble. Se dice que la extinción contradice el "gran valor" que tiene cada individuo. ¿Se preserva mejor tal valor manteniendo al hombre vivo para siempre en un tormento indecible? Este, en esencia, es el argumento humanista que se siente como en su casa defendiendo un caso del universalismo del siglo diecinueve. La Biblia presenta el valor del hombre en términos de su relación con Dios, no como algo inherente en sí mismo (es una criatura hecha del polvo). Opuesto a esto, los tradicionalistas se toman la libertad de hablar del sentimiento humano de "completa inutilidad" en el infierno, pero este argumento es un arma de doble filo.

No es Moral. Algunos objetan que la extinción eternal quita el temor al infierno y estimula el pecado. Los condicionalistas señalan hacia los resultados del punto de vista tradicional. Agustín escapó de esto inventando el purgatorio, Origen formuló el restauracionismo. Los incrédulos se burlaron de estas ideas o las usaron como excusa para acusar a Dios de injusticia. Aún los que dicen creer en la doctrina piensan a menudo que el castigo es para alguna otra persona, con el fin de protegerse a sí mismos del impacto que supuestamente tiene.

Nuestros tiempos necesitan aprender desesperadamente el temor del Altísimo, y esa es una razón para la predicación correcta del infierno. Hemos intentado mantener este énfasis a lo largo de todo este estudio. Todos hemos

[3] Henry Constable, *Duration and Nature of Future Punishment*, p. 166.

rechazado la voz de Dios en la naturaleza y en la conciencia. Se amonesta a los que rechazan Su palabra final de misericordia en Jesucristo en los términos más severos. ¡La Escritura dice que nada resta para los tales sino una terrible anticipación de juicio—y de ardiente indignación que devorará a todos los adversarios! Uno de los mayores beneficios que surgirá de la recuperación de la enseñanza escritural del infierno será el desatar la lengua de los predicadores para hacer clara esta alternativa de salvación en el poder del Espíritu Santo y en el saludable y verdadero lenguaje de la Palabra de Dios.

De ninguna forma el argumento pragmático de los resultados puede resolver el asunto porque comienza con la respuesta del hombre en lugar de la revelación de Dios. La única interrogante que nos debe importar es la que pregunta, ¿qué enseña la Biblia? Si enseña el tormento eterno, entonces la reacción del hombre no disminuye su validez. Si enseña la extinción eterna, ninguna objeción práctica puede hacerla menos cierta. Semejantes objeciones, como las que citamos aquí, no son dignas de evangélicos que profesan derivar su autoridad de la Palabra de Dios.

No es razonable. Otros objetan que resucitar a los impíos para juicio, solo para destruirlos eternamente, parece ser una acción inapropiada. Aquí los condicionalistas se rascan la cabeza cuando escuchan a los defensores del tormento eterno planteando el asunto de la severidad. Es claro en las Escrituras que Dios de verdad resucitará de la muerte a los impíos (tanto los Testigos de Jehová como todos los que niegan esto, ¡están sencillamente *equivocados*!)—y esto por ninguna otra razón sino para ajustar cuentas con ellos de acuerdo a las obras que hicieron en el cuerpo. Aún los sentimientos humanos de necesidad moral están de acuerdo con esto (aunque de sí mismos no prueben cosa alguna), porque muchos males no reciben castigo en la vida presente.

En fin y sin embargo, es suficiente dar la misma contestación del tradicionalista a los que cuestionan la *justicia* de su punto de vista. Dios, y no el hombre, es el juez del mundo, y Él hará lo que es justo. Otra vez vemos que la cuestión se define

como una de exégesis. ¿Qué dice la Escritura que Dios *hará*? Cuando buscamos en ella, encontramos la respuesta expresada en docenas de formas diferentes; que la paga del pecado es *muerte*.

Que No es Vengativa. Se levanta una objeción contra la extinción final que convierte al castigo en un asunto de gracia al igual que de justicia. Este punto de vista está arraigado en la falsa idea que concibe al infierno como cierta forma de manifestación de benevolencia en lugar de una vindicación e ira. Sin embargo, ninguno de los condicionalistas presentados en este estudio jamás defendió tal cosa—¡aunque ha habido más de un tradicionalista que así lo ha hecho! Es el defensor del tormento eterno, y no el defensor de la extinción final, el que razona que la gracia divina se estrecha desde el cielo hasta el infierno, y que la mera existencia del infierno es una señal de la misericordia de Dios hacia los que no pueden soportar estar en su presencia inmediata. Uno quisiera presentar esta cuestión, pero el problema es del tradicionalista, no del condicionalista.

La Vida es Más que la Existencia. Con frecuencia, los defensores del tormento eterno hacen mucho del hecho de que *vida* eterna significa mucho más que "mera existencia". La implicación es que en la *muerte* segunda se incluye una "mera existencia". Cierto que la *contradicción* es obvia. Un rey puede anunciar que llegará en cierto día y que dará vida abundante a sus seguidores y muerte a sus enemigos. En tal caso, vida "abundante" significaría más que "mera existencia", pero la muerte todavía seguirá *siendo* muerte. Sus enemigos serían necios si demandaran que el rey les perdonara la vida sobre la base de semejante argumento.

Una Palabra Para Terminar

Lo que los autores tradicionalistas nunca han hecho es tomar los numerosos pasajes que apoyan una extinción final y luego mostrar en qué lugar los condicionalistas han abusado del

texto, ignorado el contexto, eliminado información indispensable o añadido datos que no se encuentren en la misma Palabra de Dios. Por otro lado, ellos mismos han ignorado la abundante enseñanza del Antiguo Testamento, han presumido falsamente un punto de vista uniforme para el período intertestamentario y han interpretado las imágenes y lenguaje del Nuevo Testamento sobre la base de tradiciones filosóficas y dogmas eclesiásticos en lugar de sobre métodos de exégesis escritural ordinarios y aceptados.

Nuestro caso descansa sobre un examen detallado de muchos pasajes de las Escrituras. Estos han sido considerados en su contexto de acuerdo con normas regulares de hermenéutica, usando en su mayor parte herramientas escritas o aceptadas generalmente por tradicionalistas evangélicos. Por tanto, en primer lugar, las objeciones no deben ser filosóficas, dogmáticas o pragmáticas, sino exegéticas. Muchas objeciones que se levantan contra la extinción eterna comenzaron en el lado equivocado de las cosas y con frecuencia han esquivado o eludido por completo el verdadero asunto. Este es un nuevo día que Dios ha hecho. No debe abusarse otra vez de la misma manera de su nueva oportunidad.

Tampoco queremos comprometernos a una visión literalista respecto al fin de los impíos. Afirmar que serán destruidos, que morirán y perecerán los que al final son corruptos, no quiere decir que habrá un fuego físico. La Era Venidera será diferente en cualidad del mundo presente en tiempo y espacio, y debemos darle suficiente lugar para sus propias sorpresas. En esto diferimos con muchos condicionalistas previos que han sido tan literalistas como cualquiera de sus adversarios. Lo que sí hemos hallado, más allá de toda pregunta, es que el Antiguo junto con el Nuevo Testamentos, en una multiplicidad de formas, términos, figuras, imágenes, expresiones y ejemplos declaran una y otra vez que los impíos finalmente dejarán de ser, que entonces los justos ocuparán el universo, y que para siempre Dios será el todo y en todos. En ninguna ocasión se dice en todas las Escrituras que Dios hará inmortal a un ser humano con el propósito de sufrir tormento eterno consciente.

El castigo final no es el evangelio. Sin embargo, le corresponde estar junto al evangelio como la amenaza divina contra la pecaminosa incredulidad que rechaza la inmensa e inmerecida misericordia de Dios en Jesucristo. De ninguna manera es la doctrina más importante de las Escrituras, pero tampoco es insignificante. En ese sentido podemos estar de acuerdo con lo dicho por el escritor del siglo diecinueve el cual señaló respecto a la doctrina tradicional del infierno que:

> Hay que proclamarla con lealtad o de lo contrario denunciarla. Si se cree, hay que predicarla desde los techos de las casas; si no se cree hay que rechazarla hasta el mismo fin. Si este dogma es falso, es una calumnia contra Dios y piedra de tropiezo en el camino de la humanidad. Todos los recursos de la apologética no serían suficientes para contrarrestar sus nefastos efectos.[4]

El tormento eterno es cierto o no lo es. La Palabra de Dios da la única respuesta con autoridad. Deseamos recibir humildemente todo lo que dice—sobre este o cualquier otro tema—y luego proclamarla fielmente como corresponde a mayordomos de Dios.

Hasta cierto punto, todos nosotros somos hijos de la tradición. J. I. Packer lo declaró muy bien en su libro *"Fundamentalism" and the Word of God.* Dijo Packer:

> No empezamos nuestras vidas cristianas descubriendo nuestra fe por nosotros mismos; nos es mediada por la tradición cristiana, en forma de sermones, libros y patrones establecidos de vida y fraternidad eclesiástica. Leemos nuestras Biblia a la luz de lo que hemos aprendido de estas fuentes; nos acercamos a las Escrituras con mentes ya formadas por el conjunto de opiniones aceptadas y puntos de vista con los que hemos venido en contacto, tanto en la Iglesia como en el mundo . . . . Es fácil no estar apercibidos de lo que

[4] Emmanuel Pétavel, The Problem of Immortality, p. 267.

> ha sucedido; es difícil empezar a comprender cuán profundamente, en este sentido, nos ha moldeado la tradición. Pero se nos prohíbe quedar esclavizados a la tradición humana, ya sea secular o cristiana, sea tradición 'católica', 'crítica' o 'ecuménica', o aún tradición 'evangélica'. Nunca debemos asumir la rectitud de nuestras formas establecidas de práctica y pensamiento para excusarnos de la responsabilidad de examinarlas y reformarlas por las Escrituras.[5]

Por lo tanto, no rechazamos la doctrina de los tradicionalistas sobre bases morales, filosóficas, intuitivas, judiciales o emocionales, ni tampoco mucho nos conciernen los argumentos de los que así lo hacen. La única cuestión de importancia aquí es la enseñanza de las Escrituras. ¿Enseña la Palabra de Dios el tormento eterno consciente de los perdidos? Nuestro humilde estudio indica que no lo hace.

Fuimos criados en el punto de vista tradicional—lo aceptamos porque se decía que estaba fundado sobre la Biblia. Esta detallada investigación de las Escrituras indica que nos equivocamos asumiendo esa suposición. En cambio, una investigación cuidadosa revela que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento enseñan una resurrección de los impíos con el propósito del juicio divino, la terrible anticipación de un fuego consumidor, la expulsión irrevocable de la presencia de Dios a un lugar donde habrá llanto y crujir de dientes, un sufrimiento consciente según lo requiera la justicia divina para cada individuo—y finalmente, la total y eterna extinción de los impíos sin esperanza de resurrección, restauración o recuperación. Ahora nos apoyamos sobre esto, sobre la autoridad de la Palabra de Dios.

Ya cambiamos una vez y no nos molesta cambiar otra vez, pero de cierto estuvimos equivocados ya una vez por causa de la falta de estudio cuidadoso y no queremos repetir el mismo error. Las meras afirmaciones y denuncias no pueden refutar la evidencia presentada en este libro, ni tampoco lo logrará una recitación de la tradición eclesiástica.

---

[5] J. I. Packer, "*Fundamentalism" and the Word of God*, pp. 69-70.

Finalmente, este caso descansa sobre las Escrituras. Sólo las Escrituras pueden probarlo equivocado.

Apéndice A: Discusión de Agustín Respecto al Castigo Final

Crítica del Libro 21 de "La Ciudad de Dios"

Localizado en *The Fathers of the Church: A New Translation*, tr. Gerald G. Walsh and Daniel J. Honan (New York: Fathers of the Church, 1954) pp. 339-413.

En el libro 21 de *La Ciudad de Dios*, Agustín responde a los críticos paganos que se burlan de su predicación de los Eventos Finales. Aunque se refiere a la resurrección y al juicio final, su preocupación principal era el castigo final. No hay duda de que Agustín enseñó (como también lo hicieron varios de los padres antes que él) que los impíos resucitados serían inmortalizados a fin de sufrir dolor consciente por la eternidad. Aunque habla respecto al castigo final en otros lugares, es aquí donde encontramos su discusión más extensa, y representa su contenido y método de enseñanza en general. Consideraremos sus comentarios bajo tres encabezamientos: (1) Los adversarios de Agustín y la autoridad de ellos; (2) Perspectiva de Agustín respecto al hombre y la inmortalidad; (3) El uso de Agustín de las Escrituras. En cada caso resumiremos su material, luego haremos nuestros propios comentarios respecto a lo que dijo.

Los Adversarios de Agustín y la Autoridad de Ellos

Porque "parece más difícil creer que los cuerpos de los condenados han de permanecer en tormento sin fin que creer que los cuerpos de los santos viven sin dolor en felicidad eterna", Agustín primero se propone probar "la posibilidad de

sufrimiento eterno". Una vez establecido, esto también "ayudará a mostrar en abundancia cuán relativamente fácil es creer en la total inmortalidad imperturbable de los cuerpos de los santos" (Cap. 1, pág. 339. Las referencias a los capítulos indican las divisiones de Agustín; los números de las páginas corresponden a *The Fathers of the Church*) que ya citamos antes. Agustín aclara su propósito en el capítulo 2. Dice que, "No es fácil encontrar evidencia que convenza a los incrédulos de la posibilidad de que un cuerpo humano permanezca no solo activo, vivo y sin descomponerse después de la muerte, sino también que permanezca para siempre en los tormentos del fuego" (p. 340). Agustín construye su caso con cuidado.

Primero, señala que hay muchas maravillas en la naturaleza que los mismos paganos no pueden explicar. En los capítulos del 2 al 7 Agustín enumera varias de las más fantásticas. Dice que se ha reportado que ciertos animales viven en el fuego sin quemarse jamás, que ciertos gusanos viven en manantiales demasiado calientes como para que un hombre lo soporte (p. 340). Que los volcanes en Sicilia siempre han estado ardiendo pero que sus montes permanecen intactos (p. 345). ¿Y qué de la paja, que mantiene fría a la nieve pero calienta las frutas? ¿O del fuego, que ennegrece los leños pero hace brillar a las piedras? (pp. 345, 346). Luego tenemos al diamante, "tan maravillosamente duro que ni el hierro ni el fuego pueden agrietarlo. Según dicen, sólo la sangre de un cabro es bastante potente para hacer esto" (p. 347).

Existe en Sicilia una sal que fluye como el agua cuando se la echa al fuego pero que chisporrotea como si estuviera quemándose cuando la echan al agua (p. 349). En otro lugar hay un pozo que de día produce agua muy fría para tomar y de noche muy caliente para tocar (p. 350). Se dice que otro pozo tiene agua que apaga un candil pero lo vuelve a prender otra vez después de apagarlo (p. 350). Y en la tierra de Sodoma hay famosas manzanas que crecen hasta su madurez y se deshacen como el polvo desapareciendo en humo cuando las toca el hombre (p. 350). Además de estas cosas están las bien conocidas maravillas del carbón (p. 346), de la cal (p. 346) y de los imanes (Pág. 348).

Es importante notar que el mismo Agustín no cree personalmente en todas estas maravillas. Dice "No quisiera que alguien fuera lo suficientemente imprudente como para creer en todas las maravillas que he mencionado, yo mismo no estoy convencido por completo, excepto donde he tenido una experiencia personal y donde es fácil que cualquiera lo verifique" (p. 357). Menciona estas cosas sólo para mostrar que la razón del hombre no es menos desconcertada por las muchas maravillas de la naturaleza que por los misterios de la fe (p. 352).

Los mismos escépticos que aceptan estas fábulas acusan a los cristianos de falta de sinceridad por hablar cosas increíbles respecto a la vida venidera. Agustín afirma que no es justo. "Los escépticos . . . nos acusan de insinceridad cuando decimos que ha habido (y habrá) milagros divinos a los que no podemos hallarles igual cuando se experimentan en persona. En tanto estén, por lo menos convencidos de que hay maravillas naturales que son inexplicables para el hombre, no tienen derecho a discutir que este o aquel hecho nunca ha ocurrido ni ocurrirá, solo porque no pueda dársele una explicación racional" (p. 349). Si en el ámbito natural aceptan cosas que sobrepasan a la razón, "¿por qué sería Dios incapaz de levantar cuerpos de entre los muertos y permitir que los cuerpos de los condenados sufran en fuego eterno, considerando que Él hizo un universo lleno de innumerables milagros?" (p. 355). El mismo escepticismo de los críticos atestigua en su contra. Porque el mismo "Dios que ha de hacer las cosas que parecen imposibles es el . . . mismo Dios que hizo la promesa . . . para que las cosas increíbles fueran aceptadas como creíbles por los incrédulos" (p. 358).

Comentario. Agustín simplemente está haciendo un argumento *ad hominem*, invirtiendo la lógica de sus adversarios en contra de ellos. El no cree en todas estas maravillas que cita. Pero argumenta con mucho éxito que los paganos no tienen derecho alguno de objetar su doctrina, de que los impíos serían inmortalizados para quemarse eternamente, solo sobre la base de que no puedan entender o explicar semejante fenómeno. Debemos concederle este punto en su totalidad. En los asuntos

que corresponden a Dios, la razón humana no puede ser el criterio de aceptación o rechazo. Hasta aquí, Agustín no ha tratado de probar su doctrina desde las Escrituras, sólo ha eliminado la objeción racionalista hecha por sus adversarios humanistas. Como esto es el propósito establecido para esta sección, no se le debe criticar por no haber hecho más. Ni tampoco debemos pensar que él basa su doctrina en las "maravillas" que cita de la naturaleza y que rechaza por esa razón. No menciona estas cosas como prueba de su doctrina sino como una respuesta a la objeción particular de sus adversarios.

Perspectiva de Agustín Respecto al Hombre y la Inmortalidad

También los críticos de Agustín han objetado "que no puede escapar de la muerte quien pueda sufrir dolor" (p. 341). Agustín procura contestar esto mostrando que el dolor y la vida pueden coexistir para siempre. Aquí se ve forzado a volverse a la mentalidad platónica. La Escritura no trata con esa objeción como lo hicieron los filósofos puesto que la Escritura no fue forjada en términos filosóficos. De modo que Agustín se convierte en el filósofo.

Para aclarar su argumento, señala a la muerte física. "La razón por la cual el alma sucumbe al dolor y abandona el cuerpo es que, en esta vida, el eslabón entre los miembros de nuestro cuerpo y el principio de su vida es tan débil que este eslabón no puede soportar la tensión de cualquier fuerza que cause mucho o excesivo dolor. Pero en el mundo venidero, el alma y el cuerpo estarán tan unidos que el eslabón entre ellos no puede romperse ni por el poder del dolor ni por el paso del tiempo" (p. 342).

También, dice él, el hombre tiene una clase de carne diferente y "habrá una clase de muerte diferente a la muerte del cuerpo" (p. 342). Explica que una vez que "el alma quede sin Dios, será incapaz de escapar los dolores del cuerpo. La primera clase de muerte expele del cuerpo al alma indispuesta; la segunda muerte aprisiona al alma indispuesta en el cuerpo. Lo

que ambas muertes tienen en común es que el alma es la que debe sufrir con renuencia lo que el cuerpo le inflige" (p. 342).

Agustín se refiere otra vez a esta "carne diferente" en el capítulo 8. Dicen los escépticos "sencillamente, no cabe en la naturaleza de la carne humana permanecer en el fuego sin ser consumida" (p. 358). Pero ellos tienen que estar hablando de la carne humana según la conocieron en su propia experiencia. Y Agustín señala, que ni siquiera ahora es la misma clase de carne humana que el hombre tuvo antes. "Porque, esta misma carne humana . . . por su naturaleza antes de la caída . . . jamás podría sufrir la muerte", pero desde la caída ha "sido constituida de tal manera que . . . según son las cosas ahora, debe padecer la muerte". Por lo tanto, es permitido argumentar "que en la resurrección volverá a constituirse de forma diferente a lo que ahora es" (p. 358).

Agustín, el filósofo, habla desde el punto de vista de Platón, que dio por sentado la máxima de que "todas las almas son inmortales". Agustín acepta el axioma de Platón con las cualificaciones cristianas ordinarias de que las almas tuvieron un comienzo porque Dios las creó y que no podían ser intrínsecamente tan inmortales que Dios no pudiera destruirlas. En el capítulo 3 declara dos veces esta presuposición.

Primero acusa a los paganos de pasar por alto el hecho de que el hombre posee una realidad más elevada que el cuerpo.

> Esa realidad es el alma, sin cuya presencia no habría ni vida ni movimiento en el cuerpo. Más aún, es una realidad susceptible al dolor y no susceptible a la muerte. De hecho, aquí tenemos la realidad de que, así de consciente como está del dolor, es inmortal. Y es esta capacidad de inmortalidad (como ya sabemos, inherente en el alma de todo cuerpo) la que estará presente en los cuerpos de los condenados en el mundo venidero.—pp. 342, 343.

> Entonces, si hubiera algún argumento genuino que conecte al dolor con la muerte . . . dicho argumento podría aplicarse, si acaso, a la muerte del alma, puesto que el dolor pertenece al alma y no al cuerpo. Pero el hecho es que el alma, que en verdad siente más dolor que el cuerpo, no puede morir. De lo

> que se concluye que no hay base alguna para argumentar que . . . dado que los cuerpos en la vida futura experimentarán dolor, nosotros por esto debamos creer que aún en la vida futura ellos morirán.—p. 343.

Comentario. Aquí, el diálogo de Agustín con sus críticos cabe estrictamente bajo la clasificación de "filosofía" y no bajo la de las "Escrituras". Simplemente pretende confrontar y ganarle a sus adversarios en su propio terreno. Podemos tributarle aprecio y franco respeto (tanto a él como a otros apologistas que le precedieron y siguieron después) por sus valientes esfuerzos.

Sin embargo, de su respuesta respecto al dolor y el cuerpo queda igualmente claro que razona desde la presuposición platónica de la inmortalidad del alma. Dos veces declara en forma explícita esta presuposición. Al final, hace de esta presuposición la base fundamental para rechazar lo que de otra manera parecería ser convincente—rechaza que el alma, una vez pasa por la agonía, finalmente sucumbe y muere. Agustín asume la inmortalidad del alma, por lo tanto se ve forzado a rechazar esa conclusión. Tiene que concluir que las almas que entran en el castigo final jamás morirán.

En esto, tanto Agustín como Calvino que le siguió son inconsistentes. Cuando habla del hombre delante de Dios, insiste que la inmortalidad del hombre se deriva y depende de la gracia de Dios. Pero cuando habla del castigo final, argumenta desde la inmortalidad del alma como si eso fuera un punto anclado que no está sujeto ni a crítica ni a discusión. Para él, como también para Calvino, la inmortalidad del alma es cierta clase de influencia secundaria. No comienza con ella, pero en el asunto del castigo final siempre aparece otra vez, y lo desvía de su punto de vista original del hombre sujeto a Dios, hacia una trayectoria basada mas bien en la teoría platónica. Su antropología consciente intentó ser bíblica. Pero su antropología inconsciente no lo es y termina finalmente determinando su exégesis.

También observamos que el lenguaje de Agustín referente a la inmortalidad difiere del de las Escrituras por lo menos en tres puntos importantes. Agustín atribuye la

inmortalidad a (1) las almas, (2) de los impíos (3) por causa de la creación. La Escritura habla de la inmortalidad del hombre (1) sólo en referencia a los justos, nunca a los impíos; (2) siempre respecto a un *cuerpo* inmortal, nunca a un alma inmortal; y (3) como algo que pertenece a la consumación de la obra redentora de Cristo en el fin, no como algo inherente en alguna parte del hombre en la actualidad. Uno pudiera argumentar a favor de la inmortalización, tanto de los impíos como de los justos en la resurrección, pero tendría que hacerlo partiendo desde alguna otra base que no sea la revelación de las Escrituras.

Agustín fue un hombre falible, y no importando su posición en la historia de la iglesia, en esto sencillamente no es bíblico. Como testamento a su influencia queda el hecho de que este razonamiento particular suyo, haya persistido por más de 15 siglos desde su muerte. Y se hace más notable dado que muchos de los que han defendido su posición con mayor devoción no están familiarizados conscientemente con Agustín o sus escritos, y mucho menos con los de Platón. Resta decir que, como monumento a la verdadera grandeza de Agustín, en otros escritos nos urge siempre a probar con la Palabra de Dios lo que dice y a elegir la enseñanza de las Escrituras por encima de cualquier otra cosa que él mismo haya dicho o escrito.

Cómo Agustín Usa las Escrituras

Una crítica justa de cómo Agustín usa las Escrituras reconocerá dos cualidades únicas del libro 21 de *La Ciudad de Dios*. Este libro en *La Ciudad de Dios* es (1) en primer lugar *polémico* y no didáctico, y la discusión de Agustín es (2) más *filosófica* que escritural. No es suficiente notar que esté hablando como filósofo, y luego acusarlo de no ser escritural. Los filósofos no están obligados a usar las Escrituras. Agustín no está tratando de enseñar las Escrituras. Está más bien tratando de enfrentarse a sus adversarios. Puesto que ellos levantan objeciones filosóficas a lo que previamente él ha enseñado, puede entenderse por qué página tras página razona sin referirse a las Escrituras.

Sin embargo, es justo decir que *cuando* él usa las Escrituras, nos fijemos con cuidado en *cómo* él usa las Escrituras. Por ejemplo, podemos observar que en la primera sección que hemos resumido del libro de Agustín, nada ofrece que pueda llamarse exégesis. No hace referencia a las declaraciones del Antiguo Testamento respecto al destino de los impíos. No demuestra estar consciente de la manera en que las Escrituras emplean, por lo general, el simbolismo profético como el "fuego que no se apaga", el "gusano que no muere" o el "humo que sube para siempre". Solo utiliza estas frases (conocidas a estas alturas como un vocabulario cristiano familiar en existencia) como llegaron a emplearse y a interpretarse según el concepto platónico de la "inmortalidad del alma". Por tanto, podemos ilustrar *lo* que las Escrituras dicen según él, pero en esto solo buscaríamos en vano un fundamento exegético *para* tal enseñanza. Se dirige a los incrédulos en el nombre de la iglesia. Se recibe lo que dice, sin discusión, como la enseñanza de las Escrituras.

Por ejemplo, Agustín comienza el capítulo 9 con esta declaración: "Una de las cosas que ha de suceder, y que por cierto sucederá, es lo que Dios dijo por Su profeta respecto al castigo del infierno como eterno: 'porque su gusano nunca morirá, ni su fuego se apagará'" (p. 363, citando a Is. 66:24). Más adelante cita las palabras de la advertencia de Jesús en Marcos 9:42-48 respecto a cortar la mano, el pie o sacar el ojo con el fin de escapar del "fuego que nunca será apagado, donde el gusano de ellos no muere, y el fuego nunca se apaga". Nadie se atreve a entrar en desacuerdo con la observación de Agustín de que "la repetición y la advertencia enfática que sale de los labios divinos, son suficientes como para hacer que cualquier hombre tiemble" (p. 364). Como Jesús también habla del sufrimiento penal, puede citar la Escritura en apoyo de su desacuerdo con que "los cuerpos en el infierno serán de tal condición que no les afectarán los dolores que el fuego ocasiona" (p. 366). Agustín no está seguro si el "gusano" es un tormento literal o figurativo del alma, pero prefiere decir que tanto el fuego como el gusano se aplican de igual forma al cuerpo (p. 365). Sin embargo, el fuego "será material y atormentará" los cuerpos de hombres

condenados tanto como a los espíritus-demonios que se encuentren dentro o fuera de un cuerpo (p. 368).

Agustín cree que la Escritura enseña grados de sufrimiento para los impíos, que se miden de acuerdo a los requerimientos de la justicia divina. El fuego eterno "sin duda afectará a la gente en diferentes formas de acuerdo a sus faltas y el dolor será más tenue o más severo ya sea variando el grado de intensidad del mismo fuego, de acuerdo con la culpabilidad de los sufrientes, o variando la sensibilidad del pecador a un infierno que para todos es igual" (pp. 377, 378).

La falta de exégesis en la primera sección es más evidente cuando se pone en contraste con la segunda. Dedica casi toda la segunda mitad del libro a refutar los puntos de vista de los que tienen una esperanza de restauración, remisión o de escape de los que son arrojados al infierno. En esto Agustín usa muchos pasajes en su contexto mientras examina los textos que sus adversarios presentan.

Agustín cree en sufrimientos purgatorios durante la vida presente y después de la muerte. Pero toda purificación se acaba cuando uno entra en el fuego eterno (p. 377). Dice que esto no es "asunto de sentirlo sino un hecho". Examina las palabras de la sentencia dictada por el Señor: "Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles". Argumenta desde el libro de Apocalipsis con su "lago de fuego y azufre". Aquí su llamado es claro, "Es la Escritura, la infalible Escritura, la que declara que Dios no los ha perdonado" (pp. 386, 387). Analiza las palabras de Cristo en Mateo 25 donde el Señor habla de los justos y de los impíos "en declaraciones claras pero en contraste"(p. 389). Dice que, en ningún lugar hay indicio de misericordia futura después de la muerte, ni de escape del infierno, de restauración de la condenación o de los impíos sobreponiéndose a la sentencia final, sea mediante el poder humano o la gracia divina. En lugar de esto, hay declaraciones claras e inequívocas, aún de la boca de Jesús Mismo, que hablan de perdición irreversible y eterna.

Algunas veces se discute que esta perdición irrevocable no puede ser extinción eterna porque semejante ejecución no sería un "*castigo* eterno". Uno puede buscar en vano en la

literatura una mejor refutación de esta objeción que la que se encuentra en el capítulo 11 de *La Ciudad de Dios*. Allí Agustín habla en contra de "los que piensan que no es justo que se condene a alguien a un castigo eterno por sus pecados, tan grandes como estos sean, cometidos durante un período de tiempo relativamente corto" (p. 368). Dice que esta alegación contradice el código civil de todo sistema judicial. Agustín señala que, con la excepción del posible uso de una retribución precisa (como ojo por ojo y diente por diente), el castigo legal casi nunca es tan proporcional al crimen que "la extensión del castigo iguale al tiempo que se pasó cometiendo el crimen" (p. 368). Sugiere que se tome el caso de uno que besa a la mujer de otro hombre y supongamos que su castigo legal sea que lo azoten. "El ofensor, que sólo se tomó un instante para perpetrar la injuria, recibe sus azotes por un tiempo incomparablemente más largo; no teniéndose en cuenta lo corto del momento de su placer, sufrirá un dolor prolongado" (p. 369).

Luego, Agustín toma la pena de muerte como su mayor ilustración. Muestra lo correcto de un castigo eterno por los pecados cometidos en un corto período de tiempo. Entiende como "castigo eterno" un tormento eterno consciente. Pero también puede usar sus palabras uno que abogue a favor de la extinción eterna—la divina "pena de muerte". Por lo menos, Agustín refuta el argumento de que la extinción eterna no califique como "castigo eterno". He aquí sus palabras:

> Donde se castiga un crimen muy serio con la muerte, y la ejecución de la sentencia sólo toma un minuto, no hay ley que considere a ese minuto como la medida del castigo, solo se considera el hecho de que el criminal ha sido quitado para siempre de la comunidad de los vivos. Y, de hecho, esta eliminación de los hombres de la sociedad mortal por medio del castigo de la primera muerte es el paralelo más cercano que tenemos a la eliminación de los hombres de la comunión inmortal de los santos mediante el castigo de la muerte segunda. Porque, así como las leyes de la sociedad temporal, una vez que el hombre está muerto en el cuerpo, no hacen provisión para recuperarlo para la sociedad, así también la justicia de la comunión eterna no hace provisión para

> recuperar a un hombre para la vida eterna, una vez se lo condena a la muerte de su alma.—pp. 369, 370.

Comentario. Cuando Agustín refuta los argumentos que presentan para una restauración del infierno, él razona sobre la base de la exégesis escritural. Se muestra como uno que puede permitir que las Escrituras hablen en sus propios términos y en cada contexto para dejar claro su mensaje. Convence con la autoridad de un verdadero teólogo bíblico al oponerse a la posibilidad de escapar del infierno y al afirmar que sus puertas sólo se abren en una dirección—admitiendo a su terrible dominio los condenados que nunca podrán volver ni abandonarlo jamás.

La habilidad con la que usa las Escrituras en la parte final de este libro se encuentra en agudo contraste con su falta de uso de las Escrituras en la primera parte. Aunque allí usa su sombrero de filósofo, sus apelaciones a las Escrituras son tortuosas. Asume lo que ha de probar y cita frases bíblicas dándoles su propia interpretación. A través de su obra muestra clara evidencia de las Escrituras que prueban que el castigo final será *final*—irremediable e irreversible. Pero no intenta ni siquiera una vez demostrar que el lenguaje de las Escrituras requiera un tormento eterno consciente en vez de un castigo irreversible de destrucción eterna que resulte en la extinción total. No actúa como exégeta para obtener su interpretación de los textos. Completamente pasa por alto el lenguaje del Antiguo Testamento con la escasa excepción de alguna referencia incidental. No hace referencia al trasfondo profético del lenguaje simbólico de Jesús. No menciona que las palabras que Pablo emplea—términos como "muerte", "destrucción", y "perecer"— tengan algún significado verdadero o relevancia en el tema, ni que tuvieron un uso extenso y bien común en las discusiones filosóficas cuando Pablo las escribió. Aunque Agustín es un filósofo, no menciona el uso que Platón dio a este vocabulario, ¡en específico cuando hablaba del alma!

Agustín nunca menciona la posibilidad de la extinción de los impíos en el infierno. Una explicación para esto es que no hubo nadie que le sugiriese esa posibilidad. Sin embargo, Froom

dice que este punto de vista tenía sus defensores mucho antes de que apareciera Agustín y aún durante su siglo. Por lo menos parece más plausible (y por cierto mucho más probable) que Agustín simplemente no tenía nada que decir *en contra* del punto de vista.

Sin embargo, Agustín postula una presuposición que le impide considerar el caso para la exterminación de los impíos en el infierno. Y es la doctrina filosófica de la inmortalidad del alma. Aunque difiere de sus oponentes platónicos cuando discute respecto a la inmortalidad, se desliza hacia su marco mental cuando discute respecto al castigo eterno. A pesar de sus alegatos de responsabilidad en otras ocasiones, en esto Agustín se aferra a la inmortalidad de toda alma, y por consiguiente excluye así la posibilidad de aniquilación.

La filosofía de Agustín levanta una barrera contra su exégesis. Y forja de esta manera el camino para la iglesia occidental, que en su mayoría ha seguido su pensamiento hasta el día presente. El siglo dieciséis trajo el nuevo comienzo del protestantismo a una encrucijada sobre el tema. Tyndale, Lutero y los Anabaptistas se inclinaron en otra dirección. Pero la influencia de Calvino desnivelaría la Reforma en una dirección determinada, dirigiéndola hacia el sendero de Agustín. Y así permanecería hasta el siglo veinte.

Apéndice B: La "Sicopannychia" de Juan Calvino

Subtitulado: *O una Refutación del Error Entretenido por Algunas Personas Incompetentes Quienes Ignorantes se Imaginan Que en el Intervalo Entre la Muerte y el Juicio el alma duerme. Junto con una Explicación de la Condición y Vida del Alma después De Esta Vida Presente.*

Puede encontrarla en *Tracts and Treatises in Defense of the Reformed Faith*, tr. Henry Beveridge (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1958), Vol. 3.

Introducción Histórica

Aparte de otro tratado respecto a la *De Clementia* de Séneca, la *Sicopannychia* es la primera obra conocida de Calvino y su primer escrito teológico. La compuso en el 1534 en Orleans, Francia, y la llevó a Basilea, Suiza, adonde le añadió un segundo prefacio. Sin embargo se dilató su publicación hasta el 1542. La oportunidad para la producción de la *Sicopannychia* surgió del progreso que tuvieron algunos Anabaptistas, cuya entrada en Francia entorpecía la misma reforma de Calvino. En 1544 publicó otra obra contra los Anabaptistas titulada, *A Short Instruction Guarding against the Errors of the Common Sect of the Anabaptists*, [Una Corta Lección Para Guardarnos contra los Errores de la Secta Común de los Anabaptistas]. Dada la intensidad de la antipatía de Calvino hacia los Anabaptistas, uno sólo puede preguntarse cuán diferentes pudieron haber sido sus puntos de vistas respecto al alma—o cuánto pudo modificarlos—de no haber sido los Anabaptistas sus principales adversarios en este tema. De acuerdo con las costumbres de sus días, Calvino incurrió en el desenfreno cuando describió la

maldad de sus adversarios y lo que él consideraba ser los puntos de vista heterodoxos de ellos.

En su primer prefacio (en Orleans en 1534), Calvino comienza hablando del "dogma absurdo" que está a punto de atacar. "Su insensatez", es "un mal que progresa demasiado" y que "devora como cáncer". Hasta este punto sólo ha "escuchado murmullos y ronquidos" del mismo, pero comenta que "a pesar de haber estado humeando por varios siglos", de momento "comenzó a emitir centellas, suscitado por la escoria de los Anabaptistas" que "esparcidos por todas partes, encendieron sus antorchas" (pp. 414, 4151).

En su otro prefacio desde Basilea en 1536, Calvino confiesa que en el calor del argumento usó "algunas expresiones severas y ásperas" que pueden "ofender los oídos delicados". Y dice que por causa de "algunos hombres buenos", cuyo error se debe a una "credulidad excesiva o ignorancia de las Escrituras" y no a perversidad o maldad, añade este segundo prefacio para aclarar. Dichas personas, (que aunque no se las nombra por cierto incluían a Lutero y a muchos luteranos) deben entender que siempre que Calvino usa de "alguna libertad de expresión", no trata de ofenderlos mas bien siempre se "refiere a la infame manada de los Anabaptistas, de cuya fuente nociva salió esta corriente . . . por vez primera y contra los cuales", según enfatiza, "nada de lo que he dicho iguala a sus extravíos" (p. 416). El tratado cierra con una advertencia respecto a la fuente de la acosada doctrina de los Anabaptistas. Las palabras finales de Calvino son: "Otra vez, deseo que todos mis lectores, si es que tengo alguno, se acuerden que los Catabaptistas (a los que, como incorporan toda clase de abominaciones, es suficiente solo mencionar) son los autores de este famoso dogma. Hacemos bien en sospechar de cualquier cosa que proceda de dicha caldera—fragua que ya fabricó, y a diario fabrica, tantos monstruos" (p. 490).

El Punto del Asunto

Y ¿cuál es este "dogma absurdo", esta "insensatez", este "mal como un cáncer" del vómito nocivo del monstruo Catabaptista que ahora se ha regado? Calvino expresa su proposición en forma bien clara.

> Por tanto, nuestra controversia está relacionada con EL ALMA HUMANA. Algunos, a pesar de admitir que tiene una existencia real, se imaginan que duerme en un estado de insensibilidad desde la Muerte hasta el Día del Juicio, cuando despertará de su sueño; mientras que otros de inmediato admiten cualquier otra cosa que no sea su verdadera existencia, manteniendo que es meramente un poder vital . . . y que siendo incapaz de existir sin cuerpo, perece junto con el cuerpo y se desvanece volviéndose efímera hasta el tiempo cuando el hombre completo vuelva a ser levantado. Por otro lado, nosotros sostenemos ambas cosas, que es una sustancia y que después de la muerte del cuerpo en verdad vive, dotada de sensibilidad y entendimiento. Intentaremos probar estos dos puntos mediante claros pasajes de las Escrituras.—pp. 419, 420.

Calvino se propuso a sí mismo probar dos cosas respecto al alma humana: (1) que es "una sustancia"; (2) que continúa viviendo después de la muerte del cuerpo, poseyendo "sensibilidad y entendimiento". En cambio, sus oponentes afirmaban, (1) que el alma es meramente un "poder vital" que no tiene existencia aparte del cuerpo, ni (2) tiene una identidad específica separada del cuerpo sino que muere con el cuerpo, y no continúa teniendo sensibilidad ni entendimiento. Decían que la muerte temporal afecta al hombre en su totalidad de modo que ninguna parte de él es inmune a ella ni continúa viviendo. El título de Calvino para esta obra, Sicopannychia, declara la doctrina que afirma y viene del nombre griego para el "alma" y de un verbo que significa "estar despierto toda la noche". Calvino afirma eso del alma y niega que en verdad "duerma".[1]

[1] Juan Calvino trata el mismo tema en sus *Institutes* 3. 25. 6.

La autoridad que Calvino reclama es las Escrituras. Apela a sus lectores a que se apoyen únicamente en la sabiduría del Señor para determinar la verdad del tema. En su segundo prefacio les insta diciendo: "Mostrémonos ser tales discípulos como los que nuestro Señor desea tener—pobres, vacíos y libres de sabiduría propia; dispuestos a aprender pero sabiendo nada y aún deseando no saber cosa alguna sino lo que Él ha enseñado; abandonando toda clase de raíz extraña como veneno mortal" (p. 418). Ningún verdadero evangélico puede pedir más, ¡y pocos pueden expresarlo tan bella o humildemente! Ya sea que el mismo Calvino alcance o no esta altísima norma, debemos reconocerle motivos puros y las más nobles de las intenciones. Todo el que no profese las mismas aspiraciones queda descalificado espiritualmente para cuestionar cualquier cosa que diga.

Cuando inicia el argumento formal, Calvino vuelve a emitir esta petición de medir todas las cosas por la Palabra de Dios.

> Dejemos que aquí la razón humana ceda su lugar; pues a pesar de que piensa bastante respecto al alma no percibe certeza respecto a ella. También aquí, permitamos que los filósofos cedan su lugar, puesto que en casi todos los temas su práctica regular es la de no poner conclusión ni medida a sus desacuerdos, mientras que, en lo que toca a este tema en particular disputan de tal manera que ¡apenas uno puede encontrar dos de ellos que estén de acuerdo en un solo punto! En algunos pasajes, Platón habla noblemente de las facultades del alma, y Aristóteles, disertando al respecto, excede a todos los demás en perspicacia.[2] Pero en vano preguntamos a ellos, o a todo el cuerpo de sabios, qué es el alma o en dónde está, aunque por cierto ellos pensaron sobre el tema con mayor pureza y sabiduría que algunos de los nuestros, que se jactan de ser discípulos de Cristo.—p. 420.

[2] Froom cita esta oración sin considerar su contexto para implicar a Calvino en el platonismo. En su contexto, Calvino en realidad está denigrando a la filosofía como fuente confiable de información respecto al alma, que haya alcanzado a cumplir o no sus intenciones es otra cosa. Véase a LeRoy Edwin Froom en *The Conditionalist Faith of Our Fathers*, 2:122.

De nuevo, aplaudimos la ambición de Calvino de que la sabiduría humana ceda su lugar a la revelación divina. Pero al igual que todos nosotros, el reformador fue un hombre de sus tiempos, y cada vez más se reconoce que aun los grandes hombres de su época fallaron al no practicar todo lo que predicaron respecto a la autoridad de las Escrituras, particularmente en el asunto de la escatología.[3] La tradición medieval que heredaron fue muy fuerte. Llevando el cuño de la aprobación del gran Agustín y siendo bendecida por los siglos, la enseñanza tradicional respecto al alma fue además la doctrina autorizada por la Iglesia Romana.[4] A pesar de todas las intenciones de

[3] Quistorp dice que, "Agustín, como padre de la teología occidental medieval, es también el verdadero fundador de la escatología de la iglesia medieval, en la que en muchos aspectos está arraigada la de Calvino (Heinrich Quistorp , *Calvin's Doctrine of the Last Things*, p. 193, Nota 1). Otro escritor dice que en la escatología de Lutero y en la de Calvino, "la forma básica de las expectativas del hombre después de la muerte siguió siendo la propuesta por la teología escolástica del siglo trece" (Milton McC. Gatch, Death: *Meaning and Mortality in Christian Thought and Contemporary Culture*, p. 134). James P. Martin hace la misma crítica en su obra *The Last Judgment in Protestant Theology from Orthodoxy to Ritschl*, pp. 2-5.

[4] El Quinto Concilio de Letrán (1512-1517) condenó, entre otras cosas, la doctrina que enseña que el alma intelectual es mortal o que sea una en todos los hombres (*A Catholic Dictionary*, p. 282). A lo que Lutero respondió con sarcasmo que los decretos del concilio "eran, de hecho, los más apropiados para la iglesia papal, porque le hacen posible asirse de los sueños humanos y de las doctrinas de demonios mientras pisotean y destruyen la fe y la enseñanza de Cristo" (Martín Lutero, Luther's Works, 32:77-78). Burns da esta cita y comenta que a pesar de que no prueba que Lutero consideraba la continuación de la consciencia del alma después de la muerte como "una conclusión falsa de la filosofía desconfiable", la declaración "sugiere que en esta materia los cristianos no estaban obligados ni por filosofía ni por decreto conciliar" (Norman T. Burns, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, pp. 28-29)

Pétavel dice que esta condenación de la mortalidad del alma (haciendo de su inmortalidad la doctrina "oficial") "se encuentra, en el orden cronológico de los dogmas oficiales justo antes de la Inmaculada Concepción y de la infalibilidad papal" (Emmanuel Pétavel, *The Problem of Immortality*, p. 255). Obviamente, esta declaración tiene un propósito perjudicial. El Papa Pío IX en su bula *Ineffabilis Deus* declaró a la doctrina de la Inmaculada Concepción de María como oficial en el 1854; la infalibilidad papal se

Calvino de evitar todo lo que era "de raíz extraña", aún los eruditos reformados cuestionan su éxito en esto. Va en aumento la sospecha de que la poción que Calvino tan inocentemente bebió (y embotelló para sus hijos) la extrajo de las uvas de Platón y Aristóteles. Poción que destilaron y le dieron sabor dulce los apologistas, que luego recibieron los escolásticos para repartirla sobre la mesa. Se puede cuestionar el éxito de Calvino en filtrar la filosofía extranjera aun sobre la base de su cita anterior. Y por lo menos una vez en el corazón de su argumento, la mente de Calvino parece de momento cambiar de carril, de manera que un punto que comenzó en Filipenses terminó (sin decirlo así y quizá sin darse cuenta) ¡en el Fedón! Escribe Calvino:

> El cuerpo que se descompone, es un peso para el alma y la confina dentro de una habitación terrenal, limitando mucho sus percepciones. Si el cuerpo es la prisión del alma, si la habitación terrenal es cierta clase de grilletes, ¿cuál es el estado del alma cuando se libera de esta prisión, cuando se sueltan sus grilletes? ¿No se restaura, y por así decirlo se completa a sí misma, de modo que podamos en verdad decir, que todo cuanto gana es lo que el cuerpo ha perdido? . . . puesto que el alma, una vez se sacude de toda clase de contaminación, es en verdad espiritual, de modo que consiente a la voluntad de Dios, y ya no está sujeta a la tiranía de la carne; y así habita en tranquilidad, con todos sus pensamientos fijos en Dios.—pp. 443-444.

Las manos son las manos de Calvino, pero la voz es la de Platón. Si Homero erró, y todos nosotros erramos, ¡es muy cierto también que Calvino pudo haberse resbalado! Con todo, examinemos ahora el argumento de la *Sicopannychia* y veamos cómo Calvino alcanza las metas que con tanto énfasis propone en su comienzo.

---

convirtió en dogma oficial en el Concilio Vaticano de 1870. El Quinto Concilio de Letrán también definió la autoridad papal como sobre todos los concilios. Véase *A Catholic Dictionary*, pp. 246, 253, 282.

El Argumento En Sí

La primera proposición de Calvino es que el alma misma es una sustancia separada del cuerpo. Calvino señala que las Escrituras usan "alma" y "espíritu" de varias maneras, y enumera muchas de ellas. En esto no establece una clara distinción entre "alma" y "espíritu" pero a lo largo de la discusión usa ambos términos en forma casi intercambiable (pp. 420-422).

Se dirige, como muchas veces lo hace, a la creación del hombre, a la imagen de Dios (Gn. 1:26). La *imagen* no puede estar en la carne; por tanto se encuentra en el "alma" o en el "espíritu" que Dios sopló de Su propio ser en el hombre. Calvino concluye que, el alma es una sustancia separada de la carne o del cuerpo. Nos dice "Dejad que lo que procede de la tierra se disuelva en la tierra". "Pero el alma del hombre no es de la tierra. Fue hecha por la boca del Señor, es decir, por su "poder secreto" (p. 423). Aunque el punto de Calvino puede reclamar una formidable cadena de autoridades desde los tiempos más tempranos—punto que se regocija en plantear— hoy día recibe menos aceptación aún entre teólogos reformados, quienes por lo mismo rompen sus lazos con sus ilustres antepasados. Pocos eruditos bíblicos hoy día estarían dispuestos a argumentar que el "alma", como sustancia separada del cuerpo, era lo que se intentaba decir con la "imagen de Dios" en Génesis o que se transmitiera al cuerpo del hombre con el aliento de Dios.

Luego, Calvino apela a frases dispersas como "la salvación del alma" o a la declaración de Pedro de "dejar mi tabernáculo" (pp. 425-427). Calvino infiere que, si se puede salvar, el alma es una sustancia separada; que si Pedro puede hablar de "dejar" su cuerpo es porque su persona real debe haber sido su alma.

Finalmente, Calvino reclama el apoyo de la historia cuando cita de Policarpo, de Melitón de Sardes y Tertuliano. Calvino dice que en la antigüedad se conocía muy bien la identidad individual del alma y que "tanto prevaleció esta creencia en mejores tiempos que Tertuliano la coloca entre los

conceptos comunes y primarios de la mente que por lo general se entienden en forma natural" (p. 427). También la inmortalidad del alma era una doctrina fundamental de la "religión natural" que defendieron los deístas del siglo dieciocho y los liberales del siglo diecinueve. Sin embargo, su posición en la "religión natural" ha levantado más sospecha que apoyo entre los eruditos bíblicos del siglo veinte. Esto incluye tanto a los Calvinistas como a los Católicos, cuyas dinastías han nutrido la doctrina por los siglos.[5]

Calvino define su segunda proposición de la siguiente manera:

> QUE EL ALMA, DESPUÉS DE LA MUERTE DEL CUERPO, TODAVÍA SOBREVIVE, DOTADA DE SENTIDO E INTELECTO. Y que es un error suponer que aquí estoy afirmando cualquier otra cosa que no sea la INMORTALIDAD DEL ALMA.—p. 427.

Como evidencia para la inmortalidad del alma, Calvino considera varios textos de las Escrituras que comúnmente utilizan aquellos que apoyan su punto. Estos incluyen Sal. 31:5, Mt. 10:28, Lc. 23:46, Jn. 2:19, Jn. 19:30 y Hch. 7:59. Luego comenta acerca de la predicación de Cristo a los espíritus encarcelados (1 Pe. 3:19; 4:6) y otros pocos textos de los Apócrifos. Después trata con el hombre rico y Lázaro. En esto reconoce que hay controversia, pero aconseja a sus adversarios a que "consulten al sentido común, si es que tienen alguno, y percibirán con facilidad la naturaleza y poder de la parábola" (p. 432).

Habiendo argumentado sus dos proposiciones en detalle, Calvino analiza la expresión común "dormir" o "descansar", con la que con tanta frecuencia la Escritura describe a la muerte. Calvino no se pregunta respecto a la frecuencia con que se usa esta imagen en las Escrituras. Al contrario, objeta la interpretación literal de sus adversarios. Discute que, más que nada, no se refiere al "alma" que—como lo indica su título—

[5] Véanse las citas y referencias del capítulo 4, nota 24.

insiste que permanece "despierta" a través de la larga noche de la muerte, y no sólo despierta, sino "dotada de sensibilidad e intelecto". Dos citas ilustran y resumen esta discusión.

> Primero, damos el nombre de "descanso" a lo que nuestros oponentes llaman "dormir" . . . Segundo, por "descanso" no entendemos vagancia ni letargo ni ninguna cosa semejante al vértigo de la embriaguez que ellos atribuyen al alma; sino a la tranquilidad de la conciencia y seguridad, que siempre acompaña a la fe, pero que nunca se completa en todas sus partes hasta después de la muerte.—p. 432.

> Con cuanta frecuencia el Espíritu menciona esta paz en la Escritura, y usa la figura del "dormir" y "descansar" en forma tan familiar ¡que es más frecuente el no usar figuras!

Sin embargo, Calvino insiste que esto *no es dormir*. Aquí es donde alcanza la cúspide de su determinado uso de las Escrituras. Sea o no que uno esté de acuerdo con la tesis de Calvino, uno tiene que admirar el respeto del reformador por la Biblia y por la posición central que ocupa Jesús según lo entiende Calvino. Calvino ancla su argumento en la persona y obra de Jesús por lo menos de dos maneras.

Primero, argumenta que la persona divina de Jesús no podía morir en el sentido que los oponentes de Calvino usan el término. Porque,

> a pesar de que Dios tenía vida en sí mismo, cuando asumió la naturaleza humana, recibió del Padre el don de tener vida en sí mismo también en esa naturaleza. Estas cosas nos dan la completa seguridad de que la muerte no podía extinguir a Cristo, aún en lo que toca a su naturaleza humana; y que a pesar de entregarlo verdadera y naturalmente a la muerte que todos nosotros sufrimos, él, sin embargo, siempre retuvo el don del Padre. ¡Cierto! la muerte era una separación del alma y cuerpo. Pero el alma nunca perdió su vida. Habiéndose encomendado al Padre no podía estar menos que segura.—p. 437.

Este argumento descansa sobre la primera proposición de Calvino de que "el alma del hombre" es una entidad que tiene una existencia separada del cuerpo. Si uno concede esta premisa, se verá movido a considerar el peso de la segunda. Si uno cuestiona o niega que este es el significado bíblico del "alma" del hombre, este argumento también se torna menos impresionante. Aunque uno aceptara la primera presuposición, todavía quizá cuestionaría si una muerte total que incluya la del alma contradice de alguna forma cualquier enseñanza bíblica respecto a la naturaleza divina de Jesús. Puede que quiera argumentar que una muerte completa magnifica la humillación y condescendencia voluntarias por las que Jesús pasó a favor de los pecadores.[6]

En su segundo argumento cristológico, Calvino apela a la unión entre el creyente y su Señor como base pare su definición del "dormir" de la muerte. Calvino señala que la vida del creyente está escondida con Cristo en Dios. También se dice que Cristo vive en el creyente (Ga. 2:20; Col. 3:3).

> ¿Qué resta a nuestros adversarios sino gritar a grandes voces que Cristo duerme en las almas que duermen? Porque si Cristo vive en ellos también en ellos muere. Si por tanto, la vida de Cristo es nuestra, permítase que el que insiste que la muerte termina nuestra vida, arranque a Cristo de la diestra del Padre y lo consigne a la muerte segunda. Si puede morir, nuestra muerte es segura; si no tiene fin de vida, ¡tampoco nuestras almas injertadas en él terminarán por ninguna muerte!—p. 440.

Calvino dice que la promesa de Jesús en Juan 5:24 habla de este punto. "Si se ha dado entrada a la vida eterna, ¿por qué interrumpirla con la muerte?"—(p. 440). "Cristo es nuestra vestidura, y nuestra armadura es la que el Apóstol pone sobre nosotros" (p. 442).

---

[6] El mismo Calvino hace este punto respecto al temor de Cristo a la muerte y ciertas otras "debilidades": "Pero todo cuanto sufrió voluntariamente por nosotros no resta ni en lo más mínimo a su poder" (Calvino, *Institutes* 2 16 12).

Pero, ¿acaso no se olvida en esto Calvino de un aspecto importante del gran principio de *sola fide*—"fe sola"? Nadie puede argüir contra Calvino diciendo que la unión del creyente con Cristo no es importante para los escritores del Nuevo Testamento. Pero los escritores del Nuevo Testamento colocan el énfasis mayor sobre la *resurrección*, no sobre el *estado intermedio*. La unión con Cristo es importante, por encima de todo, porque significa *que así de seguro como Él resucitó, así también Su Pueblo*. Su resurrección, ya realizada, es la garantía de la de ellos. Si realmente mueren en *cuerpo y alma*, eso no le quita cosa alguna a la posición de Cristo en el cielo o a su poder para resucitarlos en el fin. Al contrario, Pablo afirma que si Cristo Mismo no ha resucitado, ¡entonces los creyentes que "duermen" en Cristo *perecieron*! (1 Co. 15:18). A pesar de esta diligente preocupación por la gran culminación de la redención en la venida de Cristo, Calvino muchas veces torna su mirada de ese *escatón* al "estado intermedio" más cercano; hecho que sus críticos más simpatizantes han observado en más de una ocasión.[7]

Calvino también usa de alegorías para definir su concepto de "dormir". Calvino dice que Jesús hace de la experiencia de Jonás un tipo de la suya propia. "Pero Jonás clamó al Señor desde el vientre del pez, y fue oído. Ese vientre es la muerte. Por lo tanto, tenía su alma salva en la muerte, y por medio de ella podía clamar al Señor" (p. 438). También Isaac se convierte en un tipo de Cristo. "¿Y por qué es que Isaac no muere, sino sólo porque Cristo le ha dado inmortalidad a eso que es peculiar en el hombre—quiero decir al alma? Pero el carnero, el animal irracional que entregan a muerte en su lugar, es el cuerpo. Al atar a Isaac se representa el alma, la cual muestra sólo un parecido con el morir en la muerte de Cristo" (p. 438).

Calvino también argumenta partiendo de Romanos 14:8, 9, que declara que Cristo es Señor sobre los muertos. Dice que "sólo se puede ejercer señorío sobre personas que existen, el acto de gobernar por necesidad implica la existencia de súbditos" (p. 445). Las almas de los mártires debajo del altar

[7] Véase las citas y referencias del capítulo 5, notas 28-30.

(Ap. 6:10, 11) y el ladrón en la cruz (Lc. 23:43) también demuestra que las almas de los muertos no mueren sino que solo "descansan" en gozosa esperanza y confianza en el tierno cuidado del Señor.[8]

Acabado su argumento, Calvino declara su conclusión.

> Retengamos firme la fe que todas las profecías, la verdad evangélica y Cristo mismo apoyan —la fe de que nuestro espíritu es la imagen de Dios, como el que vive, entiende y es eterno. En tanto está en el cuerpo ejerce sus propios poderes; pero cuando renuncia a su morada-prisión vuelve a Dios, de cuya presencia goza mientras descansa en la esperanza de una bendita Resurrección . . . . Por otro lado al espíritu del réprobo mientras aguarda el temible juicio lo tortura esa expectativa . . . Inquirir mas allá de esto es sumergirse en el abismo de los misterios Divinos. Es suficiente haber aprendido lo que el Espíritu, nuestro mejor Maestro, estimó suficiente enseñarnos—pp. 449, 450.

Puede que las alegorías que la Escritura no utiliza ilustren en forma admirable el significado que uno quiera, pero difícilmente pueden probarlo. Calvino, en su alegoría de Isaac se encuentra más cerca de Filón de Alejandría que de Saulo de Tarso—tanto en contenido como en estilo. Nadie puede dudar que Cristo es Señor sobre los muertos—pero en una misma oración de las Escrituras, siguen siendo "los *muertos*" a los que se presentan en contraste con "los *vivos*". La esperanza bíblica promete una resurrección genuina que por mano de Dios da vida a los muertos. En comparación, la esperanza de Platón pierde su brillo prometiendo que solo una parte del hombre sobrevive la muerte de su otra parte, escurriéndose en el último minuto bajo la puerta a un lugar seguro. Esto es especialmente importante en el caso de Jesús. Sugerir, que Su alma "mostró solo una apariencia de la muerte", parece por lo menos insinuar el error de los antiguos docetistas, quienes rechazaron la

[8] Froom discute en detalle al ladrón en la cruz desde una posición mortalista en *Conditionalist Faith*, 1:270-285.

verdadera muerte del Hijo de Dios abogando también a favor de meras "apariencias".

Calvino se coloca por completo en la tradición de Agustín, y esto es evidente, más que en ningún otro lugar, en sus puntos de vista sobre el hombre, la muerte y la inmortalidad. Aunque en la obra presente el estado intermedio no es nuestra preocupación principal, el concepto que apoya con frecuencia, de la inmortalidad del alma, *ejerce* una influencia sobre nuestro entendimiento de los textos bíblicos respecto al castigo final. Debido a que el fuerte apoyo de Calvino a la inmortalidad del alma fue tan influyente sobre la ortodoxia protestante en sus puntos de vista respecto al infierno como también respecto al estado intermedio, estamos justificados en examinar más de cerca su *Sicopannychia*.

Refutando Argumentos Opuestos

En la sección final de *Sicopannychia* Calvino se propone contestar cinco argumentos positivos que presentaron sus enemigos Anabaptistas. Aparte de su clara relevancia a toda esta discusión, presentamos aquí las observaciones de Calvino como una medida informativa de los cambios que ha sufrido la tradición reformada desde sus días. Primero notamos cómo Calvino presenta el argumento de los Anabaptistas y luego sus principales argumentos para refutarlo.

Primer Argumento:

> *Primero* insisten, que Dios no infundió en el hombre ninguna otra alma sino aquella que es común a él y a las bestias; porque la Escritura adjudica el nombre de "alma viviente" a todos por igual . . . (Gn. 1:21; 7:15).

Calvino comienza con una concesión pero establece su propia distinción. Dice, "Admito que *alma viviente* se atribuya repetidamente a las bestias, porque ellas también tienen su propia vida", y añade, "pero viven de una manera, y el hombre de otra. El hombre tiene un alma viviente por la cual conoce y

entiende; ellas tienen un alma viviente que da a su cuerpo sentido y movimiento. Entonces, viendo que el alma del hombre posee razón, intelecto y voluntad—cualidades que no están adheridas al cuerpo—no es una maravilla que pueda existir sin el cuerpo y que no perezca como las bestias, que no tienen más que su sentido corpóreo" (pp. 450, 451). Luego Calvino cita a Tertuliano y a Agustín para darle más peso a su argumento.

Poco podemos decir a esto excepto que Calvino piensa en forma consistente y habla del alma y de sus atributos en términos refinados y heredados de la filosofía pagana. En esto ha sido más que superado por los eruditos Calvinistas de hoy que comienzan con la perspectiva del Antiguo Testamento que ve al hombre como una creación de Dios holística. Al *igual* que las bestias, él es "alma viviente"; *diferente* a ellas, está delante de Dios en una relación moral y lleva su imagen.[9]

Segundo Argumento:

> Su *segunda* Objeción es que el Alma, a pesar de estar dotada de inmortalidad se deslizó y cayó en pecado destruyendo y perdiendo su inmortalidad. Este fue el castigo que se determinó sobre el pecado . . . " (citando a Gn. 2:17; Ez. 18:4; Ro. 6:23; p. 453).

Calvino traza una analogía con Satanás. Pregunta, ¿No se impuso la misma "paga del pecado" tanto para el diablo como

[9] Con frecuencia ideas que se tuvieron por mucho tiempo cambian lentamente al recibir nueva información. J. O. Buswell, Jr., venerable autor de uno de mis libros de texto en el seminario (*A Systematic Theology of the Christian Religion*), señala que la "imagen de Dios" es en primer lugar *moral*, que la palabra "alma" es por lo general *relacional*, que "espíritu" es *funcional* y que "ni la frase 'aliento de vida' ni 'alma viviente' distinguen al hombre de los animales"—entonces añade que "el hombre es creado a la imagen de Dios y destinado a vivir para siempre, mientras que las bestias no son creadas a la imagen de Dios y no hay razón para suponer que posean alguna clase de inmortalidad" (James Oliver Buswell, Jr., *A Systematic Theology of the Christian Religion*, p. 242). Muchos escritores en el amplio espectro consideran esto como una inconsistencia innecesaria especialmente común dentro del legado calvinista.

para el hombre? Y, "sin embargo su muerte no fue tal como para evitar que esté siempre despierto, buscando a quien devorar y obrando en los hijos de desobediencia" (p. 453). Aún más, ¿habrá, en el caso de Satán, un "fin para esa muerte"? Contesta: ¡De cierto que no!, probando con esto que también el impío, "aunque muerto . . . sentirá aún el fuego eterno y el gusano que nunca muere" (p. 453).

Más importante para Calvino es que el retorno del pecador al polvo se aplique a su cuerpo y no a su alma, que tuvieron distintos orígenes.

> Cuando Dios pronuncia esta sentencia contra el hombre como pecador, "Polvo eres y al polvo volverás", ¿estará diciendo que más que lo que se ha tomado de la tierra volverá a la tierra? Entonces, ¿a dónde va el alma? . . . Hemos escuchado que lo que es de la tierra ha de volver a la tierra. ¿Por qué hacemos descender al espíritu del hombre bajo la tierra? No dice que el hombre volverá a la tierra, sino que aquél que es polvo volverá al polvo. Pero polvo es aquello de lo que está hecho el barro. Vuelve al polvo, pero no el espíritu, que Dios derivó de otra fuente y dio al hombre.—pp. 453, 454.

Como prueba adicional, Calvino ofrece las palabras de Job 10:9—"Acuérdate ahora que como á lodo me diste forma: ¿y en polvo me has de tornar?" Declara que esto, "se dice del cuerpo". En el verso 12 Job habla de su "vida" y "espíritu" que Dios da y preserva. Calvino resalta la distinción, "Entonces esa vida, no retornaría al polvo".

Si la *primera* muerte del hombre afecta sólo al cuerpo, ¿entonces en qué consiste la segunda muerte, que sin discusión también concierne al alma? Calvino afirma, como hicieron y siguen haciendo los defensores del punto de vista tradicional respecto al infierno, que aquí la "muerte" no significa verdaderamente *muerte*. En lo que toca al cuerpo, la *muerte* significa volver al polvo del que vino. Para el alma, *muerte* es algo completamente diferente.

> LA MUERTE DEL ALMA es muy diferente. Es el juicio de Dios, peso que el alma desdichada no puede llevar sin quedar por completo confundida, aplastada y desesperada en su totalidad, según nos lo enseñan las Escrituras y la experiencia enseñó a los que Dios alguna vez azotó con sus terrores .—p. 454.
>
> Así como no puede expresarse en palabras la majestad de Dios, tampoco puede expresarse su terrible ira sobre quienes la inflige. Estos ven el poder del Todopoderoso verdaderamente presente; que a fin de evadirlo se sumergirían en mil abismos; pero no pueden evadirlo. ¿Quién no confiesa que esto sea la misma muerte?—p. 454.
>
> ¿Quieres saber lo que es la muerte del alma? Es estar sin Dios—que Dios la abandone, y la deje en soledad: porque si Dios es su vida, pierde la vida al perder la presencia de Dios . . . [es] ciega . . . sorda . . . inválida . . . incapaz de sostenerse a sí misma . . . .En resumen, no realiza ninguna función de vida.—pp. 454, 455.

La pregunta obvia es ¿cómo el alma, así desconectada de Dios y de todos sus beneficios sin realizar "ninguna función de vida" puede continuar *existiendo*? Calvino sigue a Agustín en su respuesta: ¡Porque el alma es *inmortal*! Antes Calvino dijo que en esto Platón "habla noblemente". Pero, ¿tuvo el alma un comienzo? Cierto—Dios la creó de su aliento. En esto Calvino y Agustín están en desacuerdo con los platonistas. ¿Y tiene el alma que perdurar para siempre? No, si Dios desea destruirla; porque siendo él el Creador, es capaz de hacerlo así. Pero, ¿*desea* hacerlo así? No, responde Calvino y sus predecesores patrísticos. Porque la escritura habla de un "gusano que no muere" y de un "fuego que no se apaga".

Para Calvino y Agustín, el dogma platónico de la inmortalidad del alma *no es*, en cierto sentido, la solución final porque ambos dicen que el alma tuvo un comienzo y que Dios la puede destruir en el futuro. Sin embargo, ambas mentes están tan programadas en los patrones filosóficos de sus tiempos que la inmortalidad del alma siempre colorea su pensamiento. Ella determina su interpretación de las Escrituras (como el "gusano

que no muere" y el "fuego que no se apaga"). En fin—hasta en forma indirecta—deja su marca distintiva (aunque inconsistente) en su antropología y escatología.

Calvino concluye su respuesta a la objeción de que la paga del pecado es *muerte* analizando las obras respectivas de Adán y de Jesús. Dice que "toda la controversia gira sobre una comparación entre Adán y Cristo. "Tienen que concederle por necesidad al apóstol no solo que En Cristo se renovó todo lo que cayó en Adán, sino que así como es mayor el poder de la gracia sobre el pecado, así también Cristo ha sido más poderoso en restaurar que Adán en destruir" (p. 456).

Algunos de los adversarios de Calvino han argumentado que, si el hombre no hubiera caído hubiese sido inmortal. Calvino ve la obra de Cristo como la restauración de la inmortalidad que se perdió una vez. Porque "el pecado es absorbido por la gracia . . . concluimos que los elegidos ahora son como era Adán antes del pecado; y así como se lo creó incapaz de ser exterminado, así ahora han llegado a ser los que Cristo ha renovado a una mejor naturaleza" (p. 457).

Calvino no considera el hecho de que este argumento gana inmortalidad sólo para los elegidos (punto sobre el que los escritores condicionalistas levantan un gran estandarte). Cita a Pablo diciendo que "la muerte es sorbida en victoria" (1 Co. 15:54) pero no se da cuenta de que la primera parte de esa misma oración dice *cuando* se cumplirá ese dicho—a saber, en la resurrección-transformación de los justos. Pablo enfatiza una *secuencia* en la glorificación del hombre que Calvino aquí pasa por alto en su totalidad. Primero el hombre es *mortal*, en la imagen de Adán; sólo al final se le concederá la *inmortalidad*, en la imagen del Cristo celestial. Muchos acompañan a Calvino cuando falla en este punto, incluyendo a la mayoría de los padres de la iglesia desde su tiempo hasta el tercer siglo y a la mayoría de los escritores tradicionalistas desde entonces. A su crédito, muchos de los más fervientes descendientes de Calvino hoy día sobrepasaron a su noble ancestro en esta perspectiva exegética en particular.

Tercer Argumento:

> Su *tercer* Argumento es. Que en muchos lugares se dice que aquellos que han muerto DUERMEN.—p. 457.

Calvino no disputa la frecuencia de esta expresión en las Escrituras; ya había dicho que no hay otra más frecuente que ella (p. 434). Pero declara que "nada tan maligno y despreciable" puede uno imaginarse respecto al alma de Cristo, quien verdaderamente durmió (p. 458). En cuanto al alma "durmiente" del impío "no puede haber peor verdugo que lo atormente que una mala conciencia. ¿Cómo puede dormir en medio de tal angustia?" (p. 458). No, asegura Calvino a sus lectores, "Todas estas cosas se dijeron respecto al cuerpo muerto, aquí se usa "dormir" como un equivalente de acostarse o de estirarse, como lo hacen los que duermen cuando se estiran en la tierra". Dice que aún los antiguos paganos demuestran esto cuando llaman a sus lugares de sepultura "cementerios" (del griego, *koimētērion*—"lugar para dormir"). Dado que en muchas "ficciones monstruosas" se describieron "los afectos y sentimientos de los muertos", es evidente que ellos entendían que es el *cuerpo* y no el alma el que "duerme" en el cementerio. Habiendo probado a su satisfacción "que en ningún lugar de las Escrituras el término dormir se aplica al alma, cuando se usa para designar la muerte", Calvino procede a contestar el cuarto argumento Anabaptista.

Cuarto Argumento:

> El *cuarto* Argumento que usan contra nosotros, como su más poderoso ariete, es el pasaje en el cual Salomón escribe así en su Eclesiastés (Ec. 3:18-21). "Pensé también con respecto a los hombres: Dios los está poniendo a prueba, para que ellos mismos se den cuenta de que son como los animales. Los hombres terminan igual que los animales; el destino de ambos es el mismo, pues unos y otros mueren por igual, y el aliento de vida es el mismo para todos, así que el hombre no es superior a los animales. Realmente, todo es absurdo, y todo va hacia el mismo lugar. Todo surgió del polvo, y al polvo todo volverá. ¿Quién sabe si el espíritu del hombre se remonta a las

> alturas, y el de los animales desciende a las profundidades de la tierra?"—pp. 459, 460.

Calvino declara que el mismo Salomón descarta tal razonamiento al denominarlo como "absurdo". Con los ojos de la carne esto es sólo "la mente del hombre, su razón, ¡su intelecto!" (p. 460). Por tanto Salomón añade la frase "¿Quién sabe si el espíritu de los hijos de Adán asciende a las alturas?" Según Calvino, por esto Salomón nos dice que la "naturaleza humana . . . no comprende cosa alguna, clara o manifiesta, por medio del estudio, la meditación y la razón" (p. 460). Pero lo que "excede a la capacidad y pequeña medida de la mente humana, lo explica la sabiduría de Dios, asegurándonos que el espíritu de los hijos de Adán asciende a las alturas". Y allí, Calvino devuelve su espada a su vaina y toma un respiro antes de sacarla de nuevo por última vez para atacar el quinto argumento de sus oponentes.

Quinto Argumento:

> Vociferan su quinto Argumento con tanto estruendo que podrían despertar de su más profundo dormir a los que duermen. Depositan en este argumento su mayor esperanza de victoria y cuando tratan superficialmente el asunto frente a sus estudiantes, colocan su mayor dependencia sobre ello como para zarandear su fe y vencer su sentido común. Dicen que hay un juicio, en el que se dará a todos su recompensa—a los píos gloria—a los impíos el fuego del infierno. Antes de ese día no se adjudica ni bendición ni miseria.—p. 462.

Calvino no niega que el juicio conduce a la cúspide de la perfección. "Todos admiten", según dice, "que la perfecta bendición o gloria no existe en ningún lugar sino en la perfecta unión con Dios" (p. 464). Según Calvino, en ese momento la bendición del hombre alcanza su *perfección*, no su *comienzo*. "Pero… esto no significa que el reino no existe porque no existe un hombre perfecto; al contrario, mantenemos que aquello que ya comenzó será perfeccionado" (p464). De hecho, Calvino enfatiza que "Dios, en sí mismo, no puede reinar de ninguna otra

manera que como ha reinado desde el principio. No se puede aumentar ni disminuir Su majestad. Pero se le llama 'Su reino' porque será manifiesto para todos" (p. 464).

En Colosenses 3:4, Pablo "en efecto nos atribuye una vida oculta con Cristo nuestra Cabeza junto a Dios; demora la gloria al día de la gloria de Cristo quien, como la Cabeza de la Iglesia, traerá consigo a sus miembros" (p. 465). Si Cristo vive en nuestro espíritu, ¿cómo puede el alma (la que Calvino libremente intercambia con el espíritu) morir, aún cuando así suceda al cuerpo? "!Porque sería absurdo decir que perecemos, mientras que nuestra vida está viviendo!" (p. 466).

Otra vez, Calvino refuerza su argumento con citas de los padres. "Las mismas cosas nos ha legado la tradición de los que estudiaron los misterios de Dios con cuidado y reverencia" (p. 468). De esta manera cita a Tertuliano, Ireneo y a Crisóstomo (p. 468), a Agustín y a Bernardo (p. 469). Calvino observa, que también los credos confiesan la resurrección—"no del alma, sino del cuerpo". E insiste que aquí no hay lugar "para objetar que por 'cuerpo' se quiere decir el hombre completo. Admitimos que algunas veces lleva este significado, pero aquí no podemos admitirlo, donde se usan expresiones significativas y simples, para acomodarlas a los indoctos" (p. 470).[10]

---

[10] Calvino presenta el mismo punto en los *Institutes* 3. 25 6. La declaración en el credo originalmente "procuraba poner paro a cualquier abstracción de la resurrección, partiendo de la total y concreta realidad de la existencia del hombre como Dios lo creó. En su mejor sentido, significaba que cuando se resucita al hombre nada se excluye de la totalidad de su creada existencia mediante un proceso de abstracción" (Lynn Boliek, *The Resurrection of the Flesh. A study of a Confessional Phrase*, p. 141).

Hoy día, muchos académicos reformados difieren de Calvino en este punto. Anthony A. Hoekema señala el énfasis bíblico sobre la resurrección del cuerpo y dice que allí "no hay indicio de la inmortalidad del alma" (Anthony Hoekema, *The Bible and the Future*, p. 88). Herman Ridderbos dice "es de primordial importancia que este 'cuerpo', también en este contexto, no quiere decir la 'parte' material del hombre distinguiéndola del alma o del espíritu, en el sentido de la dicotomía griega, sino al contrario todo el modo de existencia del hombre, tanto antes como después de la resurrección" (Herman N. Ridderbos, *Paul An Outline of His Theology*, p. 549). Dicho testimonio se multiplica muchas veces más en académicos que no son calvinistas.

Por último, Calvino saca a relucir un amplio conjunto de textos que sus adversarios presentaron, los cuales declaran en conjunto que el hombre, separado de Dios, es como la nada, que deja de existir, que no será mas, que no se lo puede hallar y muchas otras expresiones como estas. Calvino descarta algunas de ellas como pasajes poéticos de intensidad emocional. Con todo, dice que en su mayoría son simplemente "irrelevantes" porque su lenguaje es metafórico y simbólico. Concluye diciendo:

> La expresión "no serán mas", es equivalente a *ser separado de Dios*. Porque si Él es el único ser que en verdad es, los no son en él en verdad no son; porque los arrojan y privan para siempre de su presencia. Luego . . . no se dice que están *absolutamente muertos*, sino muertos sólo en referencia a los hombres. Porque ya no están con los hombres, ni en la presencia de los hombres, sino sólo con Dios. Por tanto, (explicándolo en una palabra), "no serán más" significa *no existir visiblemente*, según lo expresa el pasaje de Jeremías . . . "Es Raquel, que llora por sus hijos . . . porque perecieron!" (Jer xxxi. 15; Mt. Ii. 18.)—Págs. 486, 487.

En la ecuación "*a* es igual a *b*", es igualmente cierto que "*b* es igual a *a*". Podemos entonces tomar la explicación de Calvino de que *no serán más* es equivalente a *estar apartado de Dios* e invertir su dirección. Por consiguiente, *estar apartado de Dios* es equivalente a *dejar de ser*. Debido a la creencia de Calvino en la inmortalidad del alma—que a veces él limita a estar consciente después de la muerte del cuerpo pero que en otras ocasiones extiende más allá de la resurrección—puede expresar la ecuación en la primera pero no en la segunda dirección. Si abordamos el asunto sin la presuposición de la inmortalidad del alma, comenzando en Génesis 1-2, nos podemos preguntar por qué la segunda forma de la ecuación no es la bíblica en realidad. Porque si nada existía aparte del Dios trino hasta que Dios lo creó, y si nada puede continuar existiendo sin la constante existencia provista por Dios, la misma fórmula de Calvino parecería demandar el fin de la existencia del pecador en el

infierno. Podemos preguntarnos, ¿cómo puede uno a quien en última instancia "arrojan y privan para siempre de su presencia [la de Dios]", que en forma irrevocable y final está "separado de Dios", *seguir* existiendo—aunque sea por un instante, mucho menos *para siempre*? Por causa de su predisposición filosófica, Calvino no puede considerar esta interrogante. Pero nosotros sí—y tenemos que hacerlo si es que hemos de tratar justa y cabalmente con el material que tenemos disponible.

Conclusión

A lo largo de la *Sicopannychia* Calvino nunca se refiere a Lutero por su nombre, aunque Lutero en más de una ocasión expresó puntos de vista que correspondían con los de los adversarios de Calvino. Mucho más importante para la posición de Calvino que para la de Lutero fue el hecho de que ésta era la posición de los Anabaptistas, la "infame manada" cuyo nombre como autores del dogma constituía evidencia suficiente para su condenación. La amenaza de los Anabaptistas incendió las emociones de Calvino y su tradición filosófica moldeó su mente.

Ni Calvino ni sus antepasados teológicos se encontraban por completo a gusto con la doctrina de la inmortalidad del alma, ni tampoco la presentaron con gran consistencia. Cuando hablaba del hombre delante de Dios, Calvino y los padres de la iglesia defendían la inmortalidad exclusiva de Dios. Aún el alma del hombre tuvo su comienzo, y podía perecer ante la ira de Dios, quien la creó. Pero cuando hablaban respecto al castigo final, los argumentos de Calvino y sus antecesores patrísticos tomaban un colorido diferente. Argumentaban que el alma es inmortal. Eso quiere decir que nunca puede morir. Y esto en cambio, determinó la interpretación que adjudicaron al "fuego que no se apaga" y al "gusano que no muere", frases que explicaron finalmente en el matiz de su filosofía y no según su uso bíblico o exégesis ordinaria. Por lo tanto, para Calvino (o para los padres), la doctrina platónica de las almas inmortales no fue una convicción que sostuvieron en forma consistente. Fue más como un tenebroso fantasma. Como cierta aparición del

mundo de ultratumba que desaparecía cada vez que la querían observar a la luz, sólo para volverlos a atormentar cuando menos lo esperaban.

Calvino fue un hombre de sus tiempos, y sus tiempos fueron los del siglo dieciséis. La inmortalidad del alma sostenía la estructura del pensamiento eclesiástico. Semejante a un ventanal de vidrio en una catedral, filtró la luz del sol por 1100 años. Y no se cuestionó en forma oficial el punto de vista platónico que representaba sino que la mayoría de las veces lo reverenciaron como a los huesos de un santo predilecto. En este punto Calvino cerró la sima entre la tradición de Roma y la recién sembrada Reforma. Tindale y Lutero no tenían la misma manera de pensar, pero por razones personales e históricas su influencia no fue determinante.

Calvino, más que ningún otro hombre, puso el sello de aprobación protestante sobre el entendimiento tradicional de las almas y el infierno. Desde entonces puede verse el poder de su influencia en la historia de la teología. Al reformador le daría grande satisfacción saber que sus herederos se aferraron a la inmortalidad de todas las almas—tanto las buenas como las malas—por más tiempo y con mayor afecto que sus hermanos luteranos, bautistas y anglicanos. Es a la luz de esta historia, que precede y continúa después del gran reformador, que la *Sicopannychia* de Calvino todavía merece nuestra atención.

Bibliografía Selecta

1. Textos Primarios

Bettenson, Henry, ed. *Documents of the Christian Church*. 9th printing. New York: Oxford University Press, 1961.

Bihlmeyer Karl, ed. *Die Apostolischen Väter* 2nd ed. Tubingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1956

Charles R. H., ed. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1913

Dupont-Sommer, André, ed. *The Essene Writings from Qumran*. Translated by G. Vermes from the 2nd rev. ed. of *Les Ecrits esseniens decouverts pres de la mer Morte*. Cleveland and New York: World Publishing Co., 1962.

Goodspeed Edgar J., trans *The Apostolic Fathers: An American* Translation. New York: Harper & Brothers, Publishers, 1950.

La Santa Biblia.

Nueva Versión Internacional (NVI) citada de www.biblegateway.com

Reina-Valera Revisada, 1960

Reina-Valera Antigua (RVA) citada de www.biblegateway.com

La Biblia de las Américas (LBLA) citada de www.biblegateway.com

Palabra de Dios Para Todos (PDT) citada de www.biblegateway.com

Sagradas Escrituras (1569) citada de www.thebible.org

Holy Bible, The.

King James Version.

New American Standard Bible. La Habra, Calif.: Foundation Press
Publications, 1971.

New International Version. Grand Rapids: Zondervan Bible Publishers, 1978.

The New Scofield Reference Bible. New York: Oxford University Press, 1967.

Revised Standard Version. New York: Thomas Nelson & Sons, 1952.

Nestle, Eberhard, ed. *Novum Testamentum Graece* 24th ed. New York:
American Bible Society, 1960

"Nicodemus, The Gospel Of." *The Apocryphal Books of the New Testament*. Philadelphia: David McKay, Publisher, 1901.

Pritchard, James B., ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3rd ed. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969.

Rahlfs, Alfred, ed. *Septuaginta*. 7th ed. Stuttgart: Wurttembergische Bibelanstalt, 1966.

Roberts, Alexander, and Donaldson, James, eds. *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1867-.
Reprint. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1950.

Whiston, William, trans. *Josephus: Complete Works*. Reprint. Grand Rapids: Kregel Publications, 1969.

2. Diccionarios y Eciclopedias

Baker's Dictionary of Theology. Everett F. Harrison, editor-in-chief.
Grand Rapids: Baker Book House, 1960.

Bible Key Words, vol. 4. "Law," "Wrath." Translated by Dorothea M. Barton and P. R. Ackroyd from Gerhard Kittel's *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament*. New York: Harper & Row, 1962.

A Catholic Dictionary, Edited by Donald Attwater. 2nd ed. New York:
Macmillan Co., 1957.

A Dictionary of Christ and the Gospels. Edited by James Hastings. 2 vols.
New York: Charles Scribner's Sons, 1906.

A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines. Being a continuation of *The Dictionary of the Bible*, edited by William Smith and Henry Wace. London: John Murray, 1880.

A Dictionary of Religion and Ethics. Edited by Shailer Mathews and Gerald Birney Smith. London: Waverley Book Co., 1921.

Dictionary of the Bible. Edited by James Hastings. 2nd ed., revised by F. C.
Grant and H. H. Rowley. Edinburgh: T. & T. Clark, 1963.

Encyclopaedia Biblica. Edited by T. K. Cheyne and I. Sutherland Black.
London: Adam & Charles Black, 1901.

Encyclopaedia of Religion. Edited by Vergilius Ferm. New York: Philosophical Library, 1945.

Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edited by James Hastings. New York: Charles Scribner's Sons, 1912.

Encyclopaedia of Religion and Religions. E. Royston Pike. London; George Allen & Unwin, 1951.

The Englishman's Critical and Expository Bible Cyclopaedia. Compiled and written by A. R. Fausset. London: Hodder & Stoughton, 1878.

The International Standard Bible Encyclopaedia. Chicago: Howard-Severance Co., 1937.

The Interpreter's Dictionary of the Bible. New York and Nashville: Abingdon Press, 1962.

The Jewish Encyclopedia. Isidore Singer, projector and managing editor.
New York: Funk & Wagnalls Co., 1925.

The New Bible Dictionary. Edited by I. D. Douglas. Reprint. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1974.

New Catholic Encyclopedia. Washington, D.C.: Catholic University of America, 1967.

The New International Dictionary of New Testament Theology. Edited by Colin Brown. Translated from *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Grand Rapids: Zondervan Corp., 1975.

The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Edited by Samuel Macaulay Jackson. New York and London: Funk & Wagnalls, 1911.

The Protestant Dictionary. Edited by Charles Sydney Carter and G. E. Alison Weeks. London: Harrison Trust, 1933.

The Religious Encyclopaedia; or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology. Based on the *Real-Encyklopadie* of Herzog, Plitt and Hauck. Edited by Philip Schaff. 3rd ed. New York: Funk & Wagnalls, 1891.

Theological Dictionary of the New Testament. Edited by Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich. Translated by G. W. Bromiley from *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1964-.

The Zondervan Pictorial Bible Dictionary. Edited by Merrill C. Tenney.
Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1963.

3. Commentaries

Barth, Karl. *The Epistle to the Romans*. Translated by Edwyn C. Hoskyns from the 6th German ed. London: Oxford University Press, 1933.

Calvin, John. *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke*, vol. 2. Translated from the Latin and collated with the French version by William Pringle.
Reprint. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1957.

———. *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*, vol. 4. Reprint. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1948.

Delitzsch, Franz. *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, vol. 1.
Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1965.

———. *Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Translated by Thomas L. Kingsbury. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co. 1952.

Eller, Vernard. *The Most Revealing Book of the Bible: Making Sense Out of Revelation*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1974.

Fudge, Edward. *Our Man in Heaven: An Exposition of the Epistle to the*
Hebrews. Grand Rapids: Baker Book House, 1974.

Hailey, Homer. *A Commentary on the Minor Prophets*. Grand Rapids:
Baker Book House, 1972.

———. *Revelation: An Introduction and Commentary*. Baker Book House, 1979.

Hendriksen, William. *The Gospel According to John*. Grand Rapids: Baker Book House, 1967.

———. *More Than Conquerors: An Interpretation of the Book of Revelation*. Grand Rapids: Baker Book House, 1960.

Hunter, Archibald M. *The Gospel According to St, PauI*. Philadelphia:
Westminster Press, 1966.

Keil, C. F. *Biblical Commentary on the Prophecies of Ezekiel*, vol. 1. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., n.d.

Keil, C. F., and Delitzsch, Franz. *Biblical Commentary on the Old Testament*. Reprint. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., n.d.

Lenski, R. C. H. *The Interpretation of the Epistles of St. Peter, St. John and St. Jude. Columbus,* Ohio: Wartburg Press, 1945.

Lilje, Hanns. *The Last Book of the Bible*. Translated by Olive Wyon from the German. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1957.

Luther, Martin. *Luther's Works*. Vol. 17, *Lectures on Isaiah* (Chapters 40-66). Edited by Hilton C. Oswald, St. Louis: Concordia Publishing House, 1972.

The New International Commentary on the New Testament. F. F. Bruce, general editor. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.

The Book of Revelation. Robert H. Mounce. 1977.

The Epistle of Paul to the Churches of Galatia. Herman N. Ridderbos. 1953.

The Epistle to the Romans. John Murray. 1959.

The First and Second Epistles to the Thessalonians. Leon Morris. 1959.

The Gospel According to Mark. William L. Lane. 1974.

The Gospel of Luke. Norval Geldenhuys. 1951.

Nicoll, W. Robertson, ed. *The Expositor's Greek Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1961.

Pink, Arthur W. *An Exposition of Hebrews*. Grand Rapids: Baker Book House, 1954.

Strack, Hermann L, and Billerbeck, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Munchen: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, 1928. Excursus in volume 2 on Sheol, Gehenna and the Garden of Eden.

4. Journals and Periodicals

Adams, Marilyn McCord. "Hell and the God of Justice." *Religious Studies*

2, no. 4 (December 1975): 433-447.

Badham, Paul. ”Recent Thinking on Christian Beliefs: The Future Life.” *Expository Times*, April 1977, pp. 197-202.

Barbour, R. S. “Gethsemane in the Tradition of the Passion.” *New Testament Studies* 16, no. 3 (April 1970): 231-251.

Barrett, C. K, ”New Testament Eschatology: Part 1,” *Scottish Journal of Theology* 6, no. 2 (June 1953): 136-155.

———. ”New Testament Eschatology: Part II-The Gospels." *Scottish Journal of Theology* 6, no. 3 (September 1953): 225-243.

Beardslee, William E. ”New Testament Apocalyptic In Recent Interpretation." *Interpretation* 25, no. 4 (October 1971): 419-435.

Beasley-Murray, G. R. "The Contribution of the Book of Revelation to the Christian Belief in Immortality." *Scottish Journal of Theology* 27, no. 1 (February 1974): 76-93.

———. ”New Testament Apocalyptic-A Christological Eschatology." *Review and Expositor* 72, no. 3 (Summer 1975): 317-330.

Berkemeyer, William C. ’The Eschatological Dilemma.” *Lutheran Quarterly* 7, no. 3 (August 1955): 233-239.

Bligh, P. H. "Eternal Fire, Eternal Punishment, Eternal Life (Mt 25:41, 46)." *Expository Times* 83, no. 1 (October 1971): 9-11.

Bloesch, Donald (3. ”Crisis in Biblical Authority.” Theology Today 35, no. 4 (January 1979): 455-462.

Brandon, S. G. F. “Life after Death: The After-Life in Ancient Egyptian Faith and Practice." *Expository Times*, April 1965, pp. 217-220.

Brinsmead, Robert D. ”Man,” parts 1-3. *Verdict*, August, September, December 1978.

Bruce, F. F. ”Eschatology." *London Quarterly and Holborn Review*, April 1958, pp. 99-103.

———. ”Paul on Immortality." *Scottish Journal of Theology* 24, no. 4
(November 1971): 457-472.

———. “A Reappraisal of Jewish Apocalyptic Literature." *Review and Expositor* 72, no. 3 (Summer 1975): 305-315.

Bultmann, Rudolph. "History and Eschatology in the New Testament."
New Testament Studies 1, no. 1 (September 1954): 5-16.

Burns, John Barclay. ”The Mythology of Death in the Old Testament."
Scottish Journal of Theology, no. 3 (August 1973): 327-340.

Cupitt, Don. ”The Language of Eschatology: F. D. Maurice’s Treatment of
Heaven and Hell." *Anglican Theological Review* 54, no. 4 (October
1972): 305-317.

Davies, J. G. ”Factors Leading to the Emergence of Belief in the Resurrection of the Flesh.” *Journal of Theological Studies* 23 (1972): 448-455.

Dockx, Pére S. ”Man's Eschatological Condition." *Scottish Journal of Theology* 27, no. 1 (February 1974): 20-34.

Dunning, T. G. "What Has Become of Heaven and Hell?" *Baptist Quarterly* 20, no. 8 (October 1964): 352-361.

Ebeling, Gerhard. "The Meaning of 'Biblical Theology.' " *Journal of Theological Studies*, New Series 6, no. 2 (October 1955): 210-225.

Fairhurst, Alan M. "The Problem Posed by the Severe Sayings Attributed to Jesus in the Synoptic Gospels." *Scottish Journal of Theology* 23 (1970): 77-91.

Forestell, J. Terence. "Christian Revelation and the Resurrection of the Wicked." *Catholic Biblical Quarterly* 19, no. 2 (April 1957): 165-189.

Fudge, Edward. "The Eschatology of Ignatius of Antioch: Christocentric and Historical." *Journal of the Evangelical Theological Society* 15, no. 4 (Fall 1972): 231-237.

———. "Putting Hell in Its Place." *Christianity Today*, 6 August 1976, pp. 14-17.

Glasson, T. F. "Human Destiny: Has Christian Teaching Changed?" *Modern Churchman* 12, no. 4 (July 1969): 284-298.

Goen, C. C. "The Modern Discussion of Eschatology." *Review and Expositor* 57, no. 2 (April 1960): 107-125.

Gundry, D. W. 'The Ghost in the Machine and the Body of the Resurrection." *Scottish Journal of Theology* 18, no. 2 (June 1965): 164-169.

Hamilton, Neill Q. "The Last Things in the Last Decade: The Significance of Recent Study in the Field of Eschatology." *Interpretation* 14, no. 2 (April 1960): 131-142.

Harris, Murray. "Resurrection and Immortality: Eight Theses." *Themelios* 1, no. 2 (Spring 1976): 50-55.

Heinitz, Kenneth. "Eschatology in the Teaching of Jesus." *Concordia Theological Monthly* 41, no. 8 (September 1970): 451-461.

Heller, James J. "The Resurrection of Man." *Theology Today* 15, no. 2 (July 1958): 217-229.

Herhold, Robert M. "Kfibler-Ross and Lifeafter Death." *Christian Century*, 14 April 1976, pp. 363-364.

Hodgson, Leonard. "Life after Death: The Philosophers Plato and Kant."
Expository Times, January 1965, pp. 107-109.

Hofmann, Hans. "Immortality or Life." *Theology Today* 15, no. 2 (July 1958): 230-245.

Hooke, S. H. "Life after Death: Israel and the After-Life." *Expository Times*, May 1965, pp. 236-239.

———. "Life after Death: The Extra-Canonical Literature." *Expository Times*, June 1965, pp. 273-276.

Hoyles, J. Arthur. 'The Punishment of the Wicked after Death." *London Quarterly and Holborn Review*, April 1957, pp. 118-123.

Inbody, Tyron. "Process Theology and Personal Survival." *Iliff Review* 31,
no. 2 (Spring 1974): 31-42.

Jeremias, Joachim. "'Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God'
(I Co. xv. 50)." *New Testament Studies* 2, no. 3 (February 1956): 151-159.

Kee, Howard C. “The Development of Eschatology in the New Testament." *Journal of Bible and Religion* 20, no. 3 (July 1952): 187-193.

Kepple, Robert I. ”The Hope of Israel, the Resurrection of the Dead, and Jesus: A Study of Their Relationship in Acts with Particular Regard to the Understanding of Paul's Trial Defense." *Journal of the Evangelical Theological Society* 20, no. 3 (September 1977): 231~242.

King, L. A. “Hell, the Painful Refuge." *Eternity*, January 1979, pp. 27, 29, 39.

Knight, G. A. F. ”Eschatology in the Old Testament,” *Scottish Journal of Theology* 4, no. 4 (December 1951): 355-362.

Linton, Calvin D. ”The Sorrows of Hell." *Christianity Today* 16 (19 November 1971): 12-14.

Logan, Norman A. ”The Old Testament and a Future Life.” *Scottish Journal of Theology* 6, no. 2 (June 1953): 165-172.

Lotz, David W. "Heaven and Hell in the Christian Tradition.” *Religion in Life* 48 (Spring 1979).

Macquarrie, John. ”Death and Eternal Life." *Expository Times* 89 (November 1977): 46-48.

Marshall, I. Howard. "Slippery Words: Eschatology." *Expository Times*, June 1978,
pp. 264-269.

Martin, W. B. J. "Life after Death: The Poets-Victorian and Modern.” *Expository Times*, February 1965, pp. 140-143.

Mattill, A. J., Jr. ” 'The Way of Tribulation.’ ” *Journal of Biblical Literature* 98, no. 4 (December 1979): 531-546.

Mitton, C. Leslie. ”Life after Death: The After-Life in the New Testament.”
Expository Times, August 1965, pp. 332-337.

———. "Present Justification and Final Judgment: A Discussion of the Parable of the Sheep and the Goats.” *Expository Times* 68, no. 2 (November 1956): 46-50.

Moltmann, Jürgen. “Descent into Hell." *Duke Divinity School Review* 33, no . 2
(Spring 1968): 115-119.

Motyer, J. A. ”The Final State: Heaven and Hell” (”Basic Christian Doctrines: 43"). *Christianity Today*, 28 September 1962, pp. 30-31.

Müller, Gotthold. ”Ungeheuerliche Ontologie: Erwagungen zur christlichen Lehre uber Holle und Allversohnung.” *Evangelische Theologie*, no. 3 (1974): 256-275.

Nicole, Roger. ”The Punishment of the Wicked." *Christianity Today*, 9 June 1958, pp. 13-15.

Noll, Mark. "Who Sets the Stage For Understanding Scripture?" *Christianity Today*, 23
May 1980, pp. 14-18.

O'Laughlin, Michael. "Scripture and Tradition." *Again* 2, no. 3
(July-September 1979): 14-15.

Peel, Malcolm L. ”Gnostic Eschatology and the New Testament." *Novum Testamentum* 12, no. 2 (April 1970): 141-165.

Rex, H. H. "Immortality of the Soul, or Resurrection of the Dead, or What?” *Reformed Theological Review* 17, no. 3 (October 1958): 73-82.

Ridenhour, Thomas E. "Immortality and Resurrection in the Old Testament." *Dialog* 15 (Spring 1976): 104-109.

Roberts, I. W. ”Some Observations on the Meaning of 'Eternal Life’ in the Gospel of John." *Restoration Quarterly* 7, no. 4 (Fourth Quarter, 1963): 186-193.

Scharlemann, Martin H. "He Descended into Hell.” *Concordia Theological Monthly* 27, no. 2 (February 1956): 81-94.

Scharlemann, Robert P. "Afterlife and the Eternal as a Question.” *Dialog* 15, no. 2
(Spring 1976): 118-122.

Scott, J. Julius. ”Some Problems in Hermeneutics for Contemporary Evangelicals.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 22, no. 1 (March 1979): 67-78.

Selwyn, E. G. “Image, Fact and Faith." *New Testament Studies* 1, no. 4 (May 1955): 235-247.

Shutt, R. J. H. ’The New Testament Doctrine of the Hereafter: Universalism or Conditional Immortality." *Expository Times* 67, no. 5 (February 1956): 131-135.

Smith, Gary V. ”Structure and Purpose in Genesis 1-11." Journal of the
Evangelical Theological Society 20, no. 4 (December 1977): 307-320.

Snaith, Norman. “Justice and Immortality.” *Scottish Journal of Theology* 17, no. 3
(September 1964): 309-324.

Strawson, William. "Life after Death: The Future Life in Contemporary Theology."
Expository Times, October 1965, pp. 9-13.

Suchocki, Marjorie. "The Question of Immortality." *Journal of Religion* 57,
no. 3 (July 1977): 288-306.

Sutherland, Stewart R. "What Happens after Death?" *Scottish Journal of Theology* 22, no. 4 (December 1969): 404-418.

Taylor, Vincent. "Life after Death: The Modern Situation." *Expository Times* 76, no. 3 (December 1964): 76-78.

Thomson, I. G. S. "Death and Immortality" ("Basic Christian Doctrines: 40").
Christianity Today, 3 August 1962, pp. 18-19.

Tupper, E. Frank. 'The Revival of Apocalyptic in Biblical and Theological Studies."
Review and Expositor 72, no. 3 (Summer 1975): 279-304.

Vawter, Bruce. "Intimations of Immortality and the Old Testament."
Journal of Biblical Literature 91, no. 2 (June 1972): 158-171.

Wahle, Hedwig. "Die Lehren des rabbinischen Judentums 'Liber das Leben nach dem Tod." *Kairos: Zeitschrift fur Religionswissenschaft und Theologie* 14, no. 4 (Jahrgang 1972):
291-309.

Whiteley, D. E. H. "Liberal Christianity in the New Testament." *Modem Churchman* '13,
no. 1 (October 1969): 16-27.

Widengren, G. "Life after Death: Eschatological Ideas in Indian and Iranian Religion." *Expository Times*, September 1965, pp. 364-367.

Wilken, Robert L. "The Immortality of the Soul and Christian Hope."

Dialog 15, no. 2 (Spring 1976): 110-117.

Wolfson, Harry A. "Notes on Patristic Philosophy."
Harvard Theological Review 57, no. 2 (April 1964).- 119-132.

Zens, Jon. "Do the Flames Ever Stop in Hell?" *Free Grace Broadcaster*,
March-April 1978, pp. 1-8.

5. Books Directly Related to the Subject

Abbot, Ezra. "The Literature of the Doctrine of a Future Life." Appendix to
The Destiny of the Soul.- A Critical History of the Doctrine of a Future Life, by William R. Alger. 10th ed. Boston: Roberts Brothers, 1880. Reprint. New York: Greenwood Press, Publishers, 1968.

Abbott, Lyman, ed. *That Unknown Country*. Springfield, Mass.: C. A. Nichols & Co., Publishers, 1891.

Alger, William Rounseville. *The Destiny of the Soul: A Critical History of the Doctrine of a Future Life*. 2 vols. 10th ed. Boston: Roberts Brothers, 1880. Reprint. New York:
Greenwood Press, Publishers, 1968.

Atkinson, Basil F. C. *Life and Immortality: An Examination of the Nature and Meaning of Life and Death as They Are Revealed in the Scriptures*. Taunton, Great Britain: Phoenix Press (E. Goodman & Son), n.d.

Badham, Paul. *Christian Beliefs about Life after Death*. London: Macmillan Press, 1976.

Baird, Joseph Arthur. *The Justice of God in the Teaching of Jesus*. London:
SCM Press, 1963.

Beecher, Edward. *History of Opinions on the Scriptural Doctrine of Retribution*. New York: D. Appleton & Co., 1878.

Belcastro, Joe. "The Permanent Validity of the Idea of Hell." S.T.M. thesis, Oberlin (Ohio) College, 1937.

Berkouwer, G. C. *The Return of Christ*. Translated by James Van Oosterom from the Dutch De *Wederkomst van Christus*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1972. See especially chapter, "Apocatastasis?" pp. 387-423.

Blenkinsopp, Joseph. 'Theological Synthesis and Hermeneutical Conclusions." *Immortality and Resurrection*. Edited by Pierre Benoit and Roland Murphy. London: Herder & Herder, 1970.

Boatman, Russell E. *Beyond Death: What the Bible Says about Here-after*. Author (2245 N. Elizabeth, Florissant, Mo. 63033), 1980.

Braun, Jon E. *Whatever Happened to Hell?* Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1979.

Buis, Harry. *The Doctrine of Eternal Punishment.* Philadelphia: Presbyterian & Reformed Publishing Co., 1957.

Burns, Norman T. *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*. Cambridge, Mass.:
Harvard University Press, 1972.

Charles, R. H. A *Critical History of the Doctrine of a Future Life*. 2nd ed.
London: Adam & Charles Black, 1913.

Constable, Henry. *Duration and Nature of Future Punishment*. 6th ed. London: Edward Hobbs, 1886.

Cullmann, Oscar. *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*
The Witness of the New Testament. London: Epworth Press, 1958.

Dubarle, André-Marie. "Belief in Immortality in the Old Testament and Judaism." *Immortality and Resurrection*. Edited by Pierre Benoit and Roland Murphy. London: Herder & Herder, 1970.

Dunn, James D. G. "Paul's Understanding of the Death of Jesus." Chapter 8 in *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology*, presented to L. L. Morris on his 60th birthday. Edited by Robert Banks. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1974, pp. 125-141.

Edwards, Jonathan. *The Works of Jonathan Edwards*. Revised by Edward Hickman. 2 vols. Carlisle, Penn.: Banner of Truth Trust. See especially "Concerning the Endless Punishment of Those Who Die Impenitent," vol. 2, pp. 515-525.

Farrar, Frederick W. *Eternal Hope*. London and New York: Macmillan & Co., 1879. Five sermons preached in Westminster Abbey, November-December, 1877.

———. *Mercy and Judgment: A Few Last Words on Christian Eschatology with Reference to Dr. Pusey's "What Is of Faith?"* London: Macmillan & Co., 1881.

Froom, LeRoy Edwin. *The Conditionalist Faith of Our Fathers*. 2 vols.
Washington, D C : Review & Herald Publishing Assn., 1965.

Catch, Milton McC. *Death: Meaning and Mortality in Christian Though*
and Contemporary Culture. New York: Seabury Press, 1969.

Guillebaud, Harold E. *The Righteous Judge: A Study of the Biblical Doctrine of Everlasting Punishment*. Taunton, Great Britain: Phoenix Press, n.d.

Hanhart, Karel. *The Intermediate State in the New Testament*. Doctoral dissertation at the University of Amsterdam. Franeker: T. Wever, September 1966.

Harris, Murray J. "Paul's View of Death." *New Dimensions in New Testament Study*. Edited by Richard N. Longenecker and Merrill C. Tenney. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1974, pp. 317-328.

Hick, John. *Death and Eternal Life*. London: Collins, 1976.

Hoekema, Anthony A. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: William B.
Eerdmans Publishing Co., 1979. See especially chapter 8, “Immortality," pp. 86-91; and chapter 19, ”Eternal Punishment," pp. 265-273.

Holwerda, David E. "Eschatology and History: A Look at Calvin's Eschatological Vision." *Exploring the Heritage of John Calvin*. Edited by David E. Holwerda. Grand Rapids: Baker Book House, 1976, pp. 110-139.

Kennedy, H. A. A. St. *Paul's Conceptions of the Last Things*. 2nd ed. London: Hodder & Stoughton, 1904.

Ladd, George Eldon. *The Pattern of New Testament Truth*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1968. See especially chapter, ”The Background of the Pattern," for a

contrast between what Ladd calls the ”Greek" and the "Hebrew" views of man.

MacCulloch, J. A. *The Harrowing of Hell*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1930.

Martin, James P. *The Last Judgment in Protestant Theology from Orthodoxy to Ritschl*.
Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1963.

Martin-Achard, Robert. From Death to Life: *A Study of the Development of the Doctrine of the Resurrection in the Old Testament*. Edinburgh and London: Oliver & Boyd, 1960.

Morris, Leon. *The Biblical Doctrine of Judgment*. London: Tyndale Press, 1960.

———. The Cross in the New Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1965.

Nickelsburg, George W. E., Jr. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Harvard Theological Studies, no. 26. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.

Norris, R. A., Jr. *Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. London: Oxford University Press, 1963.

Pelikan, Jaroslav. *The Shape of Death: Life, Death, and Immortality in the Early Fathers*. New York: Abingdon Press, 1961.

Pétavel, Emmanuel. *The Problem of Immortality*. Translated by Frederick Ash Freer from the French. London: Elliot Stock, 1892.

Pilcher, Charles Venn. *The Hereafter in Jewish and Christian Thought, with Special Reference to the Doctrine of Resurrection*. Moorhouse Lectures, 1938. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1940.

Pink, Arthur W. *Eternal Punishment*. Swengel, Pa.: Reiner Publications, n.d.

Pusey, Edward Bouverie. *What Is of Faith as to Everlasting Punishment? In Reply to Dr. Farrar's Challenge in His "Eternal Hope,"* 1879. Oxford: James Parker & Co., 1880.

Quistorp, Heinrich. *Calvin's Doctrine of the Last Things*. Translated by Harold Knight. London: Lutterworth Press, 1955.

Reichenbach, Bruce R. *Is Man the Phoenix?* Christian University Press (subsidiary of Christian College Consortium and William B. Eerdmans Publishing Co.), 1978.

Ridderbos, Herman N. *Paul: An Outline of His Theology*. Translated by John Richard DeWitt from the Dutch. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1975.

Robinson, H. Wheeler. *The Christian Doctrine of Man*. Edinburgh: T. & T.
Clark, 1911.

Rowell, Geoffrey. *Hell and the Victorians: A Study of the Nineteenth Century Theological Controversies concerning Eternal Punishment and the Future Life*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Salmond, Steward D. F. *The Christian Doctrine of Immortality*. Edinburgh:
T. & T. Clark, 1895.

Schwartz, Hans. "Luther's Understanding of Heaven and Hell." *Interpreting Luther's Legacy*. Edited by F. W. Meuser and S. D. Schneider. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1969, pp. 83-94.

Shedd, William G. T. *The Doctrine of Endless Punishment*. New York:
Charles Scribner's Sons, 1886.

Strauss, Lehman. *Life after Death: What the Bible Really Teaches*. Abridged from *We Live Forever*, 1947. Westchester, Ill.: Good News Publishers, 1979.

Strawson, William. *Jesus and the Future Life: A Study in the Synoptic Gospels*. Philadelphia: Westminster Press (London: Epworth Press), 1959.

Studer, Gerald C. *After Death, What?* Scottdale, Pa.: Herald Press, 1976.

Swete, Henry Barclay. *The Life of the World to Come*. New York: Macmillan Co. (London: Society for Promoting Christian Knowledge), 1917.

Thielicke, Helmut. *Death and Life*. Translated by Edward H. Schroeder
from *Tod und Leben: Studien zur Christlichen Anthropologie*
(Tubingen, 1946). Philadelphia: Fortress Press, 1970.

Torrance, T. F. *Calvin's Doctrine of Man*. London:
Lutterworth Press, 1949.

———. *Space, Time and Resurrection Grand Rapids*: William B. Eerdmans Publishing Co., 1976.

The Truth about Hell. Anonymous. East Rutherford, N.J.: Dawn Bible Students Assn., n.d.

Vos, Geerhardus. *The Pauline Eschatology*. Reprint. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1961.

Walker, D. P. *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

Watts, Isaac. *The Ruine and Recovery of Mankind* . . . London: James Brackstone, 1742.

———. *The World to Come; or Discourses on the Joys or Sorrows of Departed Souls at Death, and the Glory or Terror of the Resurrection; to Which Is Affixed an Essay towards the Proof of a Separate State of Souls after Death: Wherein, after Some Proof of the Happiness of Heaven and a Preparation for It, There Follows, a Rational and Scriptural Account of the Punishments in Hell, and a Proof of Their Eternal Duration, with a Plain Answer to All the Most Plausible Objections*. Leeds: Davies & Booth, 1918.

Wenham, John W. *The Goodness of God*. Downer's Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 1974. See especially chapter 2, "Hell," pp. 27-41.

Westcott, Brooke Foss. *The Gospel of the Resurrection: Thoughts on Its Relation to Reason and History*. 4th ed. London: Macmillan & Co., 1879.

Whateley, Richard. *A View of the Scripture Revelations concerning a Future State*. 4th ed. Philadelphia: Smith, English & Co., 1873.

White, Edward. *Life in Christ: A Study of the Scripture Doctrine on the Nature of Man, the Object of the Divine Incarnation, and the Conditions of Human Immortality*. 3rd ed. London: Elliot Stock, 1878.

White, Ellen G. *The Great Controversy between Christ and Satan*. Reprint. Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Assn., 1950.

Wolff, Hans Walter. *Anthropology of the Old Testament*. Translated by Margaret Kohl from *Anthropologie des Alten Testaments* (Munich, 1973). Philadelphia:
Fortress Press, 1974.

Wolfson, Harry A. "Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers." *Immortality and Resurrection*. Edited by Krister Stendahl. New York: Macmillan Co., 1965, pp. 54-96. Reprint from Wolfson's *Religious Philosophy: A Group of Essays*, 1961, first published in *Harvard Divinity School Bulletin* 22 (1956-1957): 5-40.

Woodson, Leslie H. *Hell and Salvation*. Old Tappan, N.].: Fleming H. Revell Co., 1973.

6. Books Indirectly Related to the Subject

Alexander, David, and Alexander, Pat, eds. *Eerdmans' Handbook to the Bible*.
Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1973.

Arndt, William F., and Gingrich, F. Wilbur, trs. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Translated and adapted from Walter Bauer's
Griechisch-Deutsches Worterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der ubrigen urchristlichen Literatur, 4th revised and augmented ed., 1952. Chicago: University of Chicago Press, 1957.

Baker, Charles F. *A Dispensational Theology*. Grand Rapids:
Grace Bible College Publications, 1971.

Bardy, Abbé. *The Christian Latin Literature of the First Six Centuries*. Translated by Mary Reginald. St. Louis: B. Herder Book Co., 1930.

Barth, Markus. *Justification: Pauline Texts Interpreted In the Light of the Old and New Testaments*. Translated by A. M. Woodruff III. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1971.

Beasley-Murray, G. R. *Christ Is Alive!* London: Lutterworth Pull, 1947.

Berkhof, Louis. *Principles of Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Baker Book House, 1950.

———. *Reformed Dogmatics*, vol. 2. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1932.

———. *Vicarious Atonement through Christ*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1936.

Bernard, Thomas Dehany. *The Progress of Doctrine in the New Testament*.
New York: American Tract Society, 1907.

Bloesch, Donald G. *Essentials of Evangelical Theology*, vol. 2. San Francisco:
Harper & Row, 1979.

Boettner, Loraine. *The Person of Christ*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1943.

Boliek, Lynn. *The Resurrection of the Flesh: A Study of a Confessional Phrase*.
Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1962.

Brinsmead, Robert D. *Covenant*. Fallbrook, Calif.: Verdict Publications, 1979.

———. The Pattern of Redemptive History. Fallbrook, Ca1if.: Verdict Publications, 1979.

Bruce, F. F. *Answers to Questions*. Grand Rapids: Zondervan Publishing Co., 1973.

———. Paul: *Apostle of the Heart Set Free*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1977.

Buswell, James Oliver, Jr. *A Systematic Theology of the Christian Religion*. l-vol. ed., 3rd printing. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1969.

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Edited by John T. McNeil]. Translated by Ford Lewis Battles. The Library of Christian Classics, vols. 20, 21. Philadelphia: Westminster Press, 1960.

Carnell, Edward John. *An Introduction to Christian Apologetics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1948.

Charlesworth, James H. *The Pseudepigrapha and Modern Research*. Septuagint and Cognate Studies, no. 7. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976.

Conzelmann, Hans. *An Outline of the Theology of the New Testament*. Translated by John Bowden from the 2nd ed. of *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Munich, 1968). New York: Harper & Row, Publishers, 1969.

Cross, F. L. *The Early Christian Fathers*. London: Gerald Duckworth & Co., 1960.

Dana, H. E., and Mantey, Julius R. *A Manual Grammar of the Greek New Testament*. 25th printing. New York: Macmillan Co., 1960.

Davies, W. D. *The Setting of the Sermon on the Mount*. London: Cambridge University Press, 1963.

Davis, Arthur Paul. *Isaac Watts: His Life and Works*. London: Independent Press, 1943.

Dowley, Tim, ed. *Eerdmans' Handbook to the History of Christianity*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1977.

Dupont-Sommer, André. *The Dead Sea Scrolls*. Translated by E. Margaret Rowley. Oxford: Basil Blackwell, 1952.

Ferguson, Everett. *Early Christians Speak: Faith and Life in the First Three Centuries*. Austin, Tex.: Sweet Publishing Co., 1971.

France, R. T. "Exegesis in Practice: Two Samples." *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. Edited by I. Howard Marshall. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1978.

Fudge, Edward. *One Life, Death and Judgment*. Athens, Ala.: Edward Fudge-Publishing, 1978.

Geisler, Norman L. *Philosophy of Religion*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1974.

Hasel, Gerhard F. *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1978.

Henry, Carl F. H., ed. *Revelation and the Bible*. Grand Rapids: Baker Book House, 1958.

Hodge, Archibald Alexander. *Outlines of Theology*. Rewritten and enlarged. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1957.

Hodge, Charles. *Systematic Theology*, vol. 3. New York: Charles Scribner's & Co., 1884.

Hunter, Archibald M. *Interpreting the Parables*. London: SCM Press, 1960.

———. *The Parables Then and Now*. Philadelphia: Westminster Press, 1971.

Jenkins, Ferrell. *The Old Testament in the Book of Revelation*. Marion, Ind.:
Cogdill Foundation Publications (paper, Baker Book House), 1972.

Jeremias, Joachim. *The Parables of Jesus*. Translated by S. H. Hook from the 6th ed. of *Die Gleichnisse Jesu*, 1962. London: SCM Press, 1963.

Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. 5th ed. London: Adam & Charles Black, 1977.

Kevan, Ernest F. "The Principles of Interpretation." Chapter 18 in *Revelation and the Bible: Contemporary Evangelical Thought*. Edited by Carl F. H. Henry.
Grand Rapids: Baker Book House, 1958.

Kline, Meredith C. *By Oath Consigned*. Grand Rapids:
William B. Eerdmans Publishing Co., 1968.

Kümmel, Werner Georg. *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses: Jesus-Paul-John*. Translated from *Die Theologie des Neuen Testaments*
(Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht). Nashville: Abingdon Press, 1973

Let God Be True. Anonymous. Brooklyn, N.Y.: Watchtower Bible & Tract Society, 1946.

Luther, Martin. *Luther's Works*. Edited by Jaroslav Pelikan (vols. 1-30) and Helmut T. Lehmann (vols. 31-55). American ed. St. Louis: Concordia Publishing House; Philadelphia: Muhlenberg Press, 1955-1975.

Mead, Frank S. *Handbook of Denominations in the United States.* 6th ed.
Nashville: Abingdon Press, 1975.

Moulton, James Hope, and Milligan, George. *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*. London: Hodder & Stoughton, 1963.

Orr, James. *The Resurrection of Jesus*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1965.

Packer, J. I. *"Fundamentalism" and the Word of God*. Grand Rapids:
William B. Eerdmans Publishing Co., 1958.

Pedersen, Johannes. *Israel: Its Life and Culture*. 2 vols. London:
Oxford University Press, 1926.

Pinnock, Clark H. *Biblical Revelation: The Foundation of Christian Theology*. Chicago:
Moody Press, 1971.

———. "Prospects for Systematic Theology." *Toward a Theology for the Future*.
Edited by David F. Wells and Clark H. Pinnock.
Carol Stream, Ill: Creation House, 1971.

Plass, Ewald M., comp. *What Luther Says: An Anthology*, vol. 2. St. Louis:
Concordia Publishing House, 1959.

Richardson, Alan. *An Introduction to the Theology of the New Testament*.
New York: Harper & Row, 1958.

Scobie, Charles H. H. *John the Baptist*. Philadelphia: Fortress Press (Lon~ don: SCM Press), 1964. See pages 66-73 on "fire" in relation to divine judgment.

Sewell, Arthur. *A Study in Milton's Christian Doctrine*. London:
Oxford University Press, 1939.

Shedd, William G. T. *The Doctrine of Endless Punishment*. New York:
Charles Scribner's Sons, 1886.

———. *Dogmatic Theology*, vol. 3—Supplement. New York: Charles Scribner's Sons, 1894.

Strong, Augustus Hopkins. *Systematic Theology*, vol. 3. Philadelphia: Judson Press, 1909.

Thayer, Joseph Henry, tr. *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Grimm's Wilke's *Clavis Novi Testamenti* translated, revised and enlarged. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1963.

Webber, Robert B. *Common Roots: A Call to Evangelical Maturity*.
Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978.

Wilcox, Max. "On Investigating the Use of the Old Testament in the New Testament." *Text and Interpretation: Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*. Edited by Ernest Best and R. McL. Wilson. Cambridge:
Cambridge University Press, 1979, pp. 231-243.

Yarnold, E. J., and Chadwick, Henry. *Truth and Authority: A Commentary on the Agreed Statement of the Anglican-Roman Catholic International Commission "Authority in the*

Church," Venice 1976. London: Society for Promoting Christian Knowledge and Catholic Truth Society, 1977.

Zerwick, Maximilian. *Biblical Greek*. Rome: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1963

INDICE DE REFERENCIAS BIBLICAS

Antiguo Testamento

Génesis

Gn. 1-11 100n
Gn. 1 287
Gn. 1-2 76
Gn. 1-2 561
Gn. 1-4 158
Gn. 1:20, 21 JBS 399
Gn. 1:21 553
Gn. 1:23-26 287
Gn. 1:25 287
Gn. 1:26 547
Gn. 1:27 50
Gn. 2:7 76n
Gn. 2:7 439n
Gn. 2:7, 19 52n
Gn. 2:17 266
Gn. 2:17 303
Gn. 2:17 554
Gn. 2:19 50
Gn. 3:17, 18 320
Gn. 3:17 221
Gn. 3:19 89
Gn. 5:3 50
Gn. 6-9 99
Gn. 6-9 100
Gn. 6:5-17 100
Gn. 6:7 100
Gn. 6:17 52
Gn. 7:4 100
Gn. 7:11 287
Gn. 7:15 553
Gn. 7:21-23 101
Gn. 7:22 52
Gn. 8:21 101
Gn. 9:5 52
Gn. 9:8-17 101
Gn. 9:11 101
Gn. 9:11 326
Gn.9:12 50
Gn. 17:14 326
Gn. 18:16-33 102
Gn. 19 348
Gn. 19:1-11 102
Gn. 19:12-17 102
Gn. 19:18-23 102
Gn. 19:23 348
Gn. 19:24, 25 92
Gn. 19:24-29 102
Gn. 19:28 348
Gn. 19:28 349
Gn. 19:28, 29 92
Gn. 26:3 85
Gn. 37:35 81
Gn. 38:24 118n
Gn. 42:38 81
Gn. 44:29 81
Gn. 44:31 81
Gn. 49:29 85
Gn. 50:25 85

Éxodo

Ex. 3 211n
Ex. 12:13 191n
Ex. 12:15 258
Ex. 12:15 326
Ex. 12:19 258
Ex. 12:19 326
Ex. 12:24 24
Ex. 13:19 85
Ex. 14:30 117n
Ex. 21:32 210
Ex. 22:20 89
Ex. 29:9 24

Ex. 30:12 191n
Ex. 30:55 212
Ex. 31:14 258
Ex. 32:32 224
Ex. 32:32 292
Ex. 40:15 24

Levítico
Levítico 257
Lv. 2:13 212
Lv. 3:17 24
Lv. 7:25 258
Lv. 9:23-10:3 114
Lv. 9:24-10:3 284
Lv. 10:2 320
Lv. 17:4 326
Lv. 17:9 326
Lv. 20:14 118n
Lv. 21:9 118n
Lv. 24:18 52

Números
Nm. 8:19 191n
Nm. 15:30, 31 320
Nm. 16:46, 47 191n
Nm. 19:11 52
Nm. 21:2, 3 292
Nm. 23:10 53

Deuteronomio
Dt. 4:24 114
Dt. 4:24 323
Dt. 7:26 292
Dt. 9:3 323n
Dt. 9:3 LXX 323
Dt. 11:26 221
Dt. 15:17 24
Dt. 18:15 325
Dt. 18:19 325
Dt. 21:22, 23 221
Dt. 21:23 258
Dt. 23-24 238
Dt. 23:19-25 238
Dt. 23:3 25n
Dt. 23:6 25n
Dt. 24:1-5 238
Dt. 24:6-22 238
Dt. 28-30 257
Dt. 28:23 258
Dt. 28:31 257
Dt. 28:31 258
Dt. 28:48 257
Dt. 29:10-15 104
Dt. 29:16-18 104
Dt. 29:18-29 104
Dt. 29:23-25 105
Dt. 29:20 239
Dt. 29:23 103
Dt. 29:23 103n
Dt. 29:23 335n
Dt. 29:23 LBLA 348
Dt. 30:1 221
Dt. 30:19 221
Dt. 32:22 82
Dt. 32:32 102n

Josué
Jos. 6:17, 18 292
Jos. 7:12 292
Jos. 7:25 118
Jos. 7:25, 26 292
Jos. 14:9 24
Jos. 15:8 179
Jos. 18:16 179
Jos. 22:17 191n
Jos. 24:32 85

Jueces
Jue. 1:17 292
Jue. 6:2 286n
Jue. 9:49 221
Jue. 9:57 221
Jue. 16:30 53
Jue. 16:9 137

1 Samuel
1 S. 2:6 84
1 S. 13:6 286n
1 S. 14:11 286n
1 S. 21:10-15 92
1 S. 25:31 225

2 Samuel
2 S. 14:14 421

1 Reyes
1 Re. 8:12, 13 24
1 Re. 22:17 119n

2 Reyes
2 Re. 1 357
2 Re. 5:27 24
2 Re. 9:10 118
2 Re. 9:34 221
2 Re. 16:3 179
2 Re. 18:17-19:36 117
2 Re. 19:30 123
2 Re. 21:6 179
2 Re. 23:10 180

Esdras
Esdras 143

Nehemías
Nehemías 143

Ester
Ester 143

Job
Job 97
Job 98
Job 99
Job 123
Job 3 233
Job 7:5 118n
Job 10:12 555
Job 10:21,22 83
Job 10:9 555
Job 11:20 53
Job 14:13 81
Job 14:14 85
Job 14:15 85
Job 16:9 193
Job 17:14 118n
Job 18:15 103n
Job 18:15-17 348
Job 18:5-21 90
Job 20:4-29 90
Job 21:16 118n
Job. 21:20 346
Job 22:15-20 90
Job 26:5 84n
Job 26:6 84
Job 34:10-28 90
Job 34:15 78
Job 38:17 236

Salmos
Sal. 1 214
Sal. 1:3-6 112
Sal. 2 113

Sal. 2:1 LXX 351n
Sal. 2:9-12 112
Sal. 6:8 189
Sal. 9 91
Sal. 11:1-7 92
Sal. 11:6 103n
Sal. 11:6 348
Sal. 112 193
Sal. 15 114
Sal. 15 115
Sal. 16:10 81
Sal. 16:9-11 51
Sal. 16:9-11 84
Sal. 21:4-10 91
Sal. 23:6 54
Sal. 31:5 548
Sal. 32:4 (31:4 LXX) 351n
Sal. 34:8-22 91
Sal. 34:5-22 92
Sal. 35:16 193
Sal. 36:9-12 91
Sal. 37 152
Sal. 37:1-40 93
Sal. 37:9 326n
Sal. 37:12 193
Sal. 37:22 326n
Sal. 37:28 326n
Sal. 37:34 326n
Sal. 37:38 326n
Sal. 42:3 (41:3 LXX) 351n
Sal. 49:8-20 91
Sal. 49:15 51
Sal. 49:15 81
Sal. 50 95
Sal. 52:5-9 91
Sal. 55:10 (54:11 LXX) 351n
Sal. 55:23 89
Sal. 58 95
Sal. 58:10 117n
Sal. 59 91
Sal. 60:12 89
Sal. 60:3 346
Sal. 60:3 346
Sal. 62:4 221
Sal. 62:12 226n
Sal. 62:12 (v. 13 LXX) 304
Sal. 68:20 84
Sal. 69:9 96
Sal. 69:21 96
Sal. 69:22-28 96
Sal. 69:22-28 113
Sal. 69:27-36 96
Sal. 73 91
Sal. 73:24 51
Sal. 75:3 89
Sal. 75:8 346
Sal. 75:8 346
Sal. 85:10 259
Sal. 88:10 84n
Sal. 88:12 83
Sal. 91:8 117n
Sal. 92 91
Sal. 94:1 278
Sal. 94:23 89
Sal. 103:12 256
Sal. 103:15 70
Sal. 104:29-30 78
Sal. 104:35 89
Sal. 107:3 191
Sal. 112:1-10 193
Sal. 118:12 89
Sal. 118:12 177n
Sal. 119:119 89
Sal. 139:19 89

Sal. 145 97

Proverbios
Proverbios 91
97
99
123
142
276
328
329
Pr. 2:18 84n
Pr. 2:21, 22 91
Pr. 2:22 326n
Pr. 9:18 84n
Pr. 10:25 91
Pr. 11:31 328
Pr. 12:7 91
Pr. 13:9 89
Pr. 21:16 84n
Pr. 24:12 226n
Pr. 24:12 304
Pr. 24:15-20 91

Eclesiastés
Ec. 3:18-21 558
Ec. 6:3-6 118

Cantares
Cantares 78

Isaías
Isaías 376
Is. 1:4-6 106
Is. 1:7-9 106
Is. 1:9 102
Is. 1:9 107
Is. 1:10 102n
Is. 1:25-26 106
Is. 1:27-31 106
Is. 1:31 119n
Is. 1:31 137
Is. 1:31 177n
Is. 2 286
Is. 2:10 286
Is. 2:19 286
Is. 2:21 286
Is. 2:21 287
Is. 2:22 290
Is. 3:9 102n
Is. 5:1 320
Is. 5:1-7 213
Is. 5:6 257
Is. 5:9 107
Is. 5:13 107
Is. 5:19-21 107
Is. 5:24, 23 114
Is. 5:24, 25 107
Is. 5:24, 25 107
Is. 8:14 191n
Is. 10:16-18 114
Is. 10:3 258
Is. 11:1 123
Is. 11:10 113
Is. 11:4 113
Is. 11:6-9 113
Is. 13:10 257
Is. 13:13 257
Is. 13:19-22 103
Is. 13:19-22 139
Is. 13:19-22 335n
Is. 14:10-15 236
Is. 14:11 118n
Is. 14:13 204
Is. 14:15 204
Is. 14:9 84n

Is. 14:9-18	83
Is. 16:9	193
Is. 21:1-10	354
Is. 22:12	193
Is. 24:1-6	287
Is. 24:14-16	289
Is. 24:18-20	287
Is. 24:18, 19	287
Is. 24:20	287
Is. 24:6	287
Is. 25:6-8	224
Is. 25:7, 8	358
Is. 26:19	84n
Is. 3:11-26	324
Is. 30:27-30	348
Is. 30:31-33	179
Is. 30:31, 32	348
Is. 30:33	103n
Is. 30:33	348
Is. 33:10-17	284
Is. 33:10-24	114
Is. 33:14	114
Is. 33:14	323
Is. 34:1-7	350
Is. 34:10	104
Is. 34:10	350
Is. 34:10	352
Is. 34:10	335n
Is. 34:10	351n
Is. 34:10	351n
Is. 34:10, 11	177n
Is. 34:11	348
Is. 34:11	350
Is. 34:9	103n
Is. 34:9	348
Is. 34:9	350
Is. 36, 37	117
Is. 37:21-35	117
Is. 37:36	117
Is. 37:36	180
Is. 38:11	84
Is. 38:18	236
Is. 38:18, 19	84
Is. 40:11	220
Is. 40:24	89
Is. 41:11	424
Is. 43:17	89
Is. 45:17	33
Is. 45:23	424
Is. 47:14	114
Is. 49:12	191
Is. 50:4-10	115
Is. 51:3-11	115
Is. 51:17	346
Is. 51:22	346
Is. 52:12-53:12	115
Is. 52:15	248
Is. 53:11	257
Is. 53:11, 12	261
Is. 53:12	257
Is. 53:12	261
Is. 53:12	266
Is. 53:2	123
Is. 53:4	258
Is. 53:4	261
Is. 53:4, 5	106n
Is. 53:5	261
Is. 53:6	261
Is. 53:8	254
Is. 53:8	258
Is. 53:8	326n
Is. 54:9	100
Is. 59:19	191
Is. 60:11	351n
Is. 61:10	177
Is. 61:10	215

Is. 62:6 LXX 352n
Is. 64:6 177
Is. 65:13 257
Is. 66 376
Is. 66 383
Is. 66:12-14 116
Is. 66:15 180
Is. 66:15 283
Is. 66:15 283
Is. 66:15 283n
Is. 66:16 180
Is. 66:2-24 116
Is. 66:24 116
Is. 66:24 117
Is. 66:24 122
Is. 66:24 120n
Is. 66:24 137
Is. 66:24 139
Is. 66:24 158
Is. 66:24 180
Is. 66:24 200
Is. 66:24 210
Is. 66:24 213
Is. 66:24 226
Is. 66:24 331
Is. 66:24 349
Is. 66:24 396n
Is. 66:24 536
Is. 66:5 283
Is. 66:6, 14 283
Is. 66:7, 15 283

Jeremías
Jer. 4:23 287
Jer. 4:23-26 287
Jer. 4:24 287
Jer. 4:26 287
Jer. 4:26 286
Jer. 4:4 119n
Jer. 4:4 177n
Jer. 7:20 177n
Jer. 7:31-33 180
Jer. 9:1 193
Jer. 9:1 (8:23 LXX) 351n
Jer. 14:14 189
Jer. 14:17 351n
Jer. 17:27 177n
Jer. 19:2-13 180
Jer. 19:8 257
Jer. 21:12 119n
Jer. 21:12 177n
Jer. 23:14 102n
Jer. 25:1-11 327
Jer. 25:12-16 327
Jer. 25:15-38 346
Jer. 25:15-38 346
Jer. 25:18 347
Jer. 25:27 347
Jer. 25:29 NVI 328
Jer. 25:33 118
Jer. 25:33 347
Jer. 27:15 189
Jer. 31:15 561
Jer. 44:7-11 258
Jer. 48:32 193
Jer. 49:18 103
Jer. 49:18 335n
Jer. 50:40 103
Jer. 50:40 335n
Jer. 51:58 138
Jer. 51:62, 63 138

Lamentaciones
Lm. 2:16 193
Lm. 2:18 351n
Lm. 4:6 103

Lm. 4:6 335n

Ezequiel
Ez. 8 327
Ez. 9:3 327
Ez. 9:4-6 327
Ez. 9:6 327
Ez. 13:1-16 190
Ez. 13:13,14 190
Ez. 14:14 100
Ez. 14:20 100
Ez. 16:46-56 102n
Ez. 18:4 89
Ez. 18:4 554
Ez. 18:20 89
Ez. 20:47 118
Ez. 20:47, 48 177n
Ez. 20:49 118
Ez. 21:15 225
Ez. 22:25 53
Ez. 22:27 53
Ez. 26:19-21 204
Ez. 27 354
Ez. 28:11-19 358n
Ez. 32:17-32 236
Ez. 34:11-31 220
Ez. 34:17 220
Ez. 38, 39 357
Ez. 38:22 103n
Ez. 38:22 348
Ez. 39:9-22 117n
Ez. 43:24 212

Daniel
Daniel 128
Daniel 135
Daniel 143
Dn. 2:34 214
Dn. 2:35 214
Dn. 2:35 LBLA 214
Dn. 2:44 214
Dn. 2:45 214
Dn. 3 211n
Dn. 3:15 194
Dn. 3:15-27 194
Dn. 3:28 194
Dn. 7:10 355
Dn. 7:9, 10 176
Dn. 7:11, 12 355
Dn. 7:9 355
Dn. 7:9 176
Dn. 7:9-12 355
Dn. 9:26 326
Dn. 11:2-12:3 121
Dn. 11:31 128
Dn. 12:1, 2 197
Dn. 12:2 158
Dn. 12:2 280
Dn. 12:2 122
Dn. 12:2 121n
Dn. 12:2 140
Dn. 12:2 198
Dn. 12:2 199
Dn. 12:2 226
Dn. 12:2 240
Dn. 12:2, 3 121
Dn. 12:3 207

Oseas
Os. 13:14 224
Os. 13:14 236

Amós
Am. 1:1 258
Am. 2:1 118
Am. 4:1-3 324

Am. 4:11 103
Am. 4:11 336
Am. 5:5, 6 118
Am. 5:6 177n
Am. 5:18-20 257
Am. 9:2 84

Abdías
Abd. 1-21 109
Abd. 15-21 108
Abd. 16, 18 109
Abd. 16 346

Jonás
Jonás 551

Nahúm
Nahum 354
Nah. 1:1 109
Nah. 1:2-15 109
Nah. 2:3-10 110
Nah. 3:1-3 110

Habacuc
Habacuc 175
Hab. 1:14-17 208
Hab. 2:3, 4 322
Hab. 3:6 224

Sofonías
Sof. 1:3 207
Sof. 1:14 192
Sof. 1:14-18 110
Sof. 1:14-18 111
Sof. 1:14-18 305
Sof. 1:14-18 306
Sof. 1:15 257
Sof. 1:18 192
Sof. 2:9 103
Sof. 2:9 335n

Zacarías
Zac. 3:1-8 216
Zac. 3:2 PDT 336
Zac. 3:3-5 337
Zac. 11:12, 13 210
Zac. 11:17 210
Zac. 14:11 292

Malaquías
Malaquías 376
Mal. 1:11 191
Mal. 2:2 221
Mal. 3:2 422
Mal. 4:1 376
Mal. 4:1-3 117n
Mal. 4:1-3 207
Mal. 4:1-3 331
Mal. 4:1-6 122
Mal. 4:1-6 123

INDICE DE REFERENCIAS BIBLICAS

Nuevo Testamento

Mateo

Mateo 173
174
174n
175
Mt. 1-4 219n
Mt. 1:1 219n
Mt. 1:19 335
Mt. 2:13 307n
Mt. 2:18 561
Mt. 3:7 175
Mt. 3:7 273
Mt. 3:7-12 123
Mt. 3:10-12 218
Mt. 3:10 175
Mt. 3:10 176
Mt. 3:10 186
Mt. 3:10 218
Mt. 3:10 331
Mt. 3:11 176
Mt. 3:11 218
Mt. 3:12 119
Mt. 3:12 176
Mt. 3:12 177
Mt. 3:12 218
Mt. 3:12 331
Mt. 3:17 112n
Mt. 4:2 258
Mt. 5 177
Mt. 5:3-12 177
Mt. 5:3 221
Mt. 5:5 94
Mt. 5:11, 12 327
Mt. 5:13 186
Mt. 5:20 177
Mt. 5:20 294
Mt. 5:21 177
Mt. 5:22 178
Mt. 5:25 186
Mt. 5:25, 26 184
Mt. 5:25, 26 185
Mt. 5:27 177
Mt. 5:29, 30 186
Mt. 5:29, 30 188
Mt. 5:29, 30 208
Mt. 5:29, 30 308n
Mt. 5:31 177
Mt. 5:33 177
Mt. 5:38 177
Mt. 5:44 221
Mt. 6 177
Mt. 6:3 177
Mt. 6:5 177
Mt. 6:16 177
Mt. 6:30 186
Mt. 6:33 177
Mt. 7:6 191
Mt. 7:13, 14 187
Mt. 7:13, 27 189
Mt. 7:13 189
Mt. 7:15 188
Mt. 7:19 176
Mt. 7:19 186
Mt. 7:19 188
Mt. 7:21-23 189
Mt. 7:21, 22 189
Mt. 7:21 189
Mt. 7:23 189
Mt. 7:23 189
Mt. 7:23 192
Mt. 7:23 294
Mt. 7:24-27 189
Mt. 7:27 189

Mt. 7:27 190
Mt. 7:28 219n
Mt. 7:29 178
Mt. 8:11, 12 191
Mt. 8:11, 12 294
Mt. 8:12 192
Mt. 8:12 194
Mt. 8:20 258
Mt. 8:25 307n
Mt. 9:17 307
Mt. 10:15 102n
Mt. 10:28 195
Mt. 10:28 196n
Mt. 10:28 309
Mt. 10:28 308n
Mt. 10:28 324
Mt. 10:28 548
Mt. 10:33 195
Mt. 10:39 202
Mt. 10:6 307n
Mt. 11:1 219
Mt. 11:14 122
Mt. 11:22-24 203
Mt. 11:23 236
Mt. 11:23, 24 102n
Mt. 12:14 307n
Mt. 12:31, 32 204
Mt. 12:32 26
Mt. 12:32 26
Mt. 12:32 33
Mt. 12:41, 42 204
Mt. 13:22 26
Mt. 13:30 206
Mt. 13:39, 40 26
Mt. 13:40 176
Mt. 13:40-43 206
Mt. 13:40-43 294
Mt. 13:41, 42 194
Mt. 13:42 186
Mt. 13:48 186
Mt. 13:48-50 207
Mt. 13:49, 50 194
Mt. 13:50 186
Mt. 13:53 219n
Mt. 14:24 350
Mt. 15:5 112n
Mt. 15:24 307n
Mt. 16:18 190
Mt. 16:18 236
Mt. 16:21 202
Mt. 16:21 252
Mt. 16:21-28 202
Mt. 16:24 202
Mt. 16:25 202
Mt. 16:25 307n
Mt. 16:26 202
Mt. 16:26 203
Mt. 18:8-9 221
Mt. 18:8, 9 186
Mt. 18:8, 9 208
Mt. 18:11 307n
Mt. 18:30 186
Mt. 18:34, 35 185
Mt. 19:1 219n
Mt. 19:16 27
Mt. 19:17 27
Mt. 19:23 27
Mt. 20:1-16 238
Mt. 21:18 258
Mt. 21:33-44 213
Mt. 21:33 320
Mt. 21:41 214
Mt. 21:41 307n
Mt. 21:43 214
Mt. 21:44 214
Mt. 21:45, 46 213

Mt. 21:45 213
Mt. 22:1-14 215
Mt. 22:1-14 238
Mt. 22:7 307n
Mt. 22:12 214
Mt. 22:13 194
Mt. 22:13 214
Mt. 22:13 294
Mt. 22:14 215
Mt. 22:32 50
Mt. 22:41-46 222n
Mt. 22:43 95
Mt. 24 213
Mt. 24:3 26
Mt. 24:36-44 280
Mt. 24:38, 39 100
Mt. 24:38, 39 100
Mt. 24:50, 51 216
Mt. 24:51 194
Mt. 25 223n
Mt. 25 537
Mt. 25:1-13 219n
Mt. 25:14-30 219n
Mt. 25:30 194
Mt. 25:30 218
Mt. 25:31 282
Mt. 25:31-46 219
Mt. 25:31-46 294
Mt. 25:34 27
Mt. 25:34 209
Mt. 25:34 220
Mt. 25:41 209
Mt. 25:41 221
Mt. 25:41 222n
Mt. 25:41 455n
Mt. 25:41-46 219
Mt. 25:41, 46 288n
Mt. 25:46 2
Mt. 25:46 21
Mt. 25:46 27
Mt. 25:46 30
Mt. 25:46 35
Mt. 25:46 34n
Mt. 25:46 240
Mt. 25:46 222n
Mt. 25:46 361n
Mt. 26:1 219n
Mt. 26:24 232
Mt. 26:27-29 347
Mt. 26:39 347
Mt. 26:42 347
Mt. 26:44 347
Mt. 26:52 307n
Mt. 26:56 258
Mt. 26: 69-75 258
Mt. 27:3-10 210
Mt. 27:20 266
Mt. 27:20 307n
Mt. 27:34 347
Mt. 27:45 258
Mt. 27:51 258
Mt. 27:51 288
Mt. 28 219n
Mt. 28:20 26

Marcos

Mc. 1:7, 8 176
Mc. 3:29 26
Mc. 3:29 30
Mc. 3:29 33
Mc. 3:29 NVI 204
Mc. 3:30 LBLA 33
Mc. 4:19 26
Mc. 4:27 352n
Mc. 4:27 352
Mc. 5:5 351n

Mc. 8:31-9:1	202
Mc. 8:35 y sgtes.	51
Mc. 9:11-13	122
Mc. 9:42-48	536
Mc. 9:43	119n
Mc. 9:43	209
Mc. 9:43	244
Mc. 9:45	209
Mc. 9:47	209
Mc. 9:43-47	212
Mc. 9:44, 45	210
Mc. 9:45, 47	27
Mc. 9:47	209
Mc. 9:48	117
Mc. 9:48	119n
Mc. 9:48	210
Mc. 9:48	244
Mc. 9:49	211
Mc. 11:21	221
Mc. 12:9	214
Mc. 13:32-36	219
Mc. 14:21	232
Mc. 14:30	351
Mc. 14:33, 34 LBLA	255
Mc. 14:71	293
Mc. 15:29-31	258
Mc. 15:34	253
Mc. 15:34	258

Lucas

Lc. 1:17	122
Lc. 2:37	352n
Lc. 3:7	175
Lc. 3:7	273
Lc. 5:6	222n
Lc. 5:32	222n
Lc. 5:37	191
Lc. 6:49	191
Lc. 7:11-17	198
Lc. 9:22-27	202
Lc. 10:12	102n
Lc. 10:13-15	204
Lc. 10:15	236
Lc. 11:20	33
Lc. 11:29-32	204
Lc. 12:4, 5	196
Lc. 12:5	189
Lc. 12:10 NVI	204
Lc. 12:16	234n
Lc. 12:33	345
Lc. 12:47, 48	217
Lc. 12:49 NVI	218
Lc. 12:50	218
Lc. 12:50	256
Lc. 12:58, 59	185
Lc. 13:3	334
Lc. 13:6-9	176
Lc. 13:6	234n
Lc. 13:23	430
Lc. 13:27-29	192
Lc. 13:28	191
Lc. 13:28	194
Lc. 13:30	192
Lc. 14:15-24	215
Lc. 14:16	234n
Lc. 15:11-32	238
Lc. 15:11	234n
Lc. 16	239
Lc. 16:1	234n
Lc. 16:1-13	237
Lc. 16:8	26
Lc. 16:9	29
Lc. 16:14-25	237
Lc. 16:18	238
Lc. 16:19-31	233
Lc. 16:19-31	233n

Lc. 16:19-31	324
Lc. 16:23	350
Lc. 16:27-29	238n
Lc. 16:28	350
Lc. 16:31	238
Lc. 17:1, 2	209
Lc. 17:26, 27	100
Lc. 17:26-33	103
Lc. 17:26-35	280
Lc. 18:1, 2	234n
Lc. 18:7	351n
Lc. 18:9, 10	234n
Lc. 18:11, 12	195n
Lc. 18:11, 12	222n
Lc. 19:11, 12	234n
Lc. 18:31-33	252
Lc. 19:14	219
Lc. 19:27	219
Lc. 20:9	234n
Lc. 20:16	214
Lc. 20:18	214
Lc. 20:34, 35	26
Lc. 20:36	224
Lc. 20:37, 38 NVI	51
Lc. 22:22	232
Lc. 21:23	273
Lc. 22:44 LBLA	255
Lc. 23:43	552
Lc. 23:46	54
Lc. 23:46	548
Lc. 24:25-27	252
Lc. 24:44-48	252

Juan

Juan	26
Juan	27
Jn. 1:9	422
Jn. 1:29	256
Jn. 1:29	273
Jn. 2:17	96
Jn. 2:19	548
Jn.3:3, 5, 15, 16	27
Jn. 3:16	225
Jn. 3:16	239
Jn. 3:16	308n
Jn. 3:36	105
Jn. 3:36	239
Jn. 3:36	273
Jn. 5:21-27	240
Jn. 5:24-29	252
Jn. 5:24	550
Jn. 5:28, 29	197
Jn. 5:28, 29	240
Jn. 5:29	198
Jn. 5:29	226
Jn. 5:29	280
Jn. 5:38	121n
Jn. 6:12	307
Jn. 6:27	307n
Jn. 6:39	279
Jn. 6:39	308
Jn. 8:56	85
Jn. 9:2	132n
Jn. 10:1-16	220
Jn. 10:10	307n
Jn. 10:15	266
Jn. 10:28	307n
Jn. 10:34 y sgtes.	222n
Jn. 11:1-44	198
Jn. 11:50	307n
Jn. 11:52	220
Jn. 12:23-26	266
Jn. 12:25	307n
Jn. 12:27, 28	256
Jn. 12:48	174
Jn. 13:15	335

Jn. 14:16-18 184n
Jn. 14:25, 26 184n
Jn. 14:26 334
Jn. 15:1 257
Jn. 15:6 176
Jn. 16:8-14 184n
Jn. 16:12-14 334
Jn. 17:1-5 252
Jn. 17:12 308n
Jn. 18:14 307n
Jn. 19:28-30 96
Jn. 19:28 258
Jn. 19:30 256
Jn. 19:30 548

Hechos
Hch. 1:20 96
Hch. 2:24-31 81
Hch. 2:27 236
Hch. 2:30 95
Hch. 2:31 236
Hch. 3:15 248
Hch. 3:15 266
Hch. 3:17 248
Hch. 3:18 248
Hch. 3:19 285
Hch. 3:22 325
Hch. 3:23 293n
Hch. 3:23 325
Hch. 3:23 375
Hch. 4:21 225
Hch. 4:26 112n
Hch. 5:37 307n
Hch. 7:38 316
Hch. 7:54 193
Hch. 7:59 54
Hch. 7:59 548
Hch. 9:24 351n
Hch. 12:23 118n
Hch. 13-14 290
Hch. 13:33 112n
Hch. 14:15-17 273
Hch. 17:22-31 273
Hch. 17:30, 31 278
Hch. 17:31 2
Hch. 18 290
Hch. 20 291
Hch. 20:31 352n
Hch. 23:6 240n
Hch. 23:12 293
Hch. 23:14 293
Hch. 23:21 293
Hch. 24:15 280
Hch. 24:20, 21 240n
Hch. 26:6, 7 240n
Hch. 26:7 352n
Hch. 28:20 240n

Romanos
Ro. 1-3 253
Ro. 1:4 267
Ro. 1:4 270
Ro. 1:4 273
Ro. 1-4 276
Ro. 1:15-18 87
Ro. 1:16-18 246
Ro. 1:17, 18 248
Ro. 1:18 253
Ro. 1:18 273
Ro. 1:18 301
Ro. 1:18 274n
Ro. 1:21-31 303
Ro. 1:23 299
Ro. 1:32 303
Ro. 2:3-9 271n
Ro. 2:4-6 279

Ro. 2:5 175n
Ro. 2:5 279
Ro. 2:5 424
Ro. 2:5-9 111
Ro. 2:5, 6 305
Ro. 2:6 226n
Ro. 2:6-11 303
Ro. 2:6-16 33
Ro. 2:7, 8 304
Ro. 2:7 197
Ro. 2:7 304
Ro. 2:8, 9 278
Ro. 2:8, 9 345
Ro. 2:8, 9 395
Ro. 2:8 175n
Ro. 2:8 309
Ro. 2:8 310
Ro. 2:8 274n
Ro. 2:10 197
Ro. 2:10 304
Ro. 2:11 305
Ro. 2:12 306
Ro. 2:12 309
Ro. 2:12 309
Ro. 2:12 271n
Ro. 3:5, 6 278
Ro. 3:10 56
Ro. 3:23-26 248
Ro. 3:25 254
Ro. 3:26 259
Ro. 4:17 54
Ro. 4:25 270
Ro. 5:6, 8 LBLA 247
Ro. 5:8 268
Ro. 5:9 175n
Ro. 5:9 284
Ro. 5:21 78
Ro. 6:21, 23 303
Ro. 6:21, 23 308
Ro. 6:23 255
Ro. 6:23 303
Ro. 6:23 303
Ro. 6:23 554
Ro. 7:10 78
Ro. 8:16-23 36n
Ro. 8:21 288
Ro. 8:21 295
Ro. 8:35 305
Ro. 8:38, 39 28
Ro. 9 410n
Ro. 9:3 224
Ro. 9:3 292
Ro. 9-11 424
Ro. 9:22 278
Ro. 9:29 102
Ro. 9:31-10:5 177
Ro. 9:32 424
Ro. 10:15 245
Ro. 11:9, 10 96
Ro. 11 424
Ro. 11:22 195
Ro. 11:22 424
Ro. 12:1 212
Ro. 12:14 221
Ro. 14:8, 9 551
Ro. 14:11 424
Ro. 15:3 96
Ro. 15:4 87
Ro. 15:12 113
Ro. 15:23-29 291
Ro. 16:25, 26 224

1 Corintios

1 Co. 1:11 290
1 Co. 1:7 273
1 Co. 1:8 279

1 Co. 1:18, 19 307n
1 Co. 1:18-25 248
1 Co. 1:19-2:5 61
1 Co. 1:20 26
1 Co. 1:31 248
1 Co. 2:6 26
1 Co. 2:6-8 248
1 Co. 2:8 26
1 Co. 2:8, 9 367n
1 Co. 2:10 248
1 Co. 2:14 y sgtes. 54
1 Co. 3:13-15 422
1 Co. 3:17 295
1 Co. 3:17 299
1 Co. 3:17 300
1 Co. 3:17 271n
1 Co. 3:17 345
1 Co. 3:18 26
1 Co. 4:3-5 302
1 Co. 4:3 110
1 Co. 4:3 279
1 Co. 5:1 290
1 Co. 5:5 279
1 Co. 5:5 280
1 Co. 5:7 256
1 Co. 6:9, 10 294
1 Co. 6:9, 10 301
1 Co. 6:9, 10 309
1 Co. 6:13, 14 310
1 Co. 7:1 290
1 Co. 9:25 299
1 Co. 10:5-11 334
1 Co. 10:9, 10 308
1 Co. 10:9, 10 307n
1 Co. 10:10 280
1 Co. 10:10 325
1 Co. 10:11-13 87
1 Co. 12:3 106n
1 Co. 12:3 292
1 Co. 14:24, 25 36n
1 Co. 14:29 11
1 Co. 15 224
1 Co. 15:3 266
1 Co. 15:18 270
1 Co. 15:18 308
1 Co. 15:18 551
1 Co. 15:23, 28 358
1 Co. 15:26 358
1 Co. 15:26 423
1 Co. 15:27, 28 288n
1 Co. 15:28 423
1 Co. 15:33 295
1 Co. 15:42-44 197
1 Co. 15:42-54 310
1 Co. 15:44 54
1 Co. 15:45 264n
1 Co. 15:50 31n
1 Co. 15:50 197
1 Co. 15:53, 54 28
1 Co. 15:53, 54 299
1 Co. 15:54 197
1 Co. 15:54 358
1 Co. 15:54 557
1 Co. 15:55 236
1 Co. 16:17 290
1 Co. 16:22 292
1 Co. 16:22 301

2 Corintios

2 Corintios 291
2 Co. 2:4 291
2 Co. 2:15 307n
2 Co. 2:16 308
2 Co. 4:3 307n
2 Co. 4:4 26
2 Co. 4:8 305

2 Co. 4:16 345
2 Co. 4:17-5:4 29
2 Co. 5:4, 5 36n
2 Co. 5:5 55
2 Co. 5:10 226n
2 Co. 5:10 271n
2 Co. 5:15 264n
2 Co. 5:16 259n
2 Co. 5:19 259n
2 Co. 5:21 247
2 Co. 5:21 253
2 Co. 5:21 261
2 Co. 5:21 259n
2 Co. 5:21 273
2 Co. 6:4 305
2 Co. 7:2 295
2 Co. 8:1-5 221
2 Co. 9:9 193
2 Co. 11:3 295
2 Co. 12:1 272
2 Co. 12:2 452
2 Co. 12:7 272
2 Co. 13:10 291

Gálatas
Gá. 1:4 26
Gá. 1:8, 9 291
Gá. 1:8, 9 301
Gá. 1:11, 12 272
Gá. 2:16 105n
Gá. 2:20 105n
Gá. 2:20 225
Gá. 2:20 550
Gá. 3:10 221
Gá. 3:10 222
Gá. 3:10 276
Gá. 3:13 106n
Gá. 3:13 221
Gá. 3:13 222
Gá. 3:13 247
Gá. 3:13 258
Gá. 3:13 261
Gá. 3:13 273
Gá. 3:19 316
Gá. 3:27 216
Gá. 3:27 337
Gá. 4:4 257
Gá. 5:16-18 294
Gá. 5:19-21 294
Gá. 5:20 301
Gá. 5:21 294
Gá. 5:21 294
Gá. 5:21 301
Gá. 6:8 294
Gá. 6:8 299
Gá. 6:8 300
Gá. 6:8 301
Gá. 6:8 303
Gá. 6:8 324
Gá. 6:8 332

Efesios
Ef. 1:9, 10 423
Ef. 1:13, 14 36n
Ef. 1:17, 18 6
Ef. 1:21 26
Ef. 2:2 26
Ef. 2:5 78
Ef. 2:7 36n
Ef. 3:1-5 248
Ef. 3:3-6 272
Ef. 3:9 272
Ef. 3:16 36n
Ef. 3:20 36n
Ef. 4:22-24 337
Ef. 4:22 295

Ef. 4:30 279
Ef. 4:31 305
Ef. 5:5, 6 308
Ef. 5:5 294
Ef. 5:6 175n
Ef. 5:6 274n
Ef. 6:8 226n
Ef. 6:12 TR 26

Filipenses
Flp. 1:28 309
Flp. 1:28 273
Flp. 1:28 274n
Flp. 1:29 327
Flp. 2:5-10 267
Flp. 2:9, 10 423
Flp. 2:9-11 424
Flp. 2:16 279
Flp. 3:9 337
Flp. 3:18 309
Flp. 3:19 309
Flp. 3:20 273
Flp. 3:20 274n
Flp. 3:20 310
Flp. 3:21 310
Flp. 4:3 370n

Colosenses
Col. 1:19, 20 423
Col. 1:21 247
Col. 1:22 261
Col. 2:1-10 61
Col. 2:15 335
Col. 2:22 295
Col. 3:3 550
Col. 3:4 560
Col. 3:6 175n
Col. 3:6 310
Col. 3:6 274n
Col. 3:8 305
Col. 3:25 226n

1 Tesalonicenses
1 Ts. 1:5-10 281
1 Ts. 1:9. 10 272
1 Ts. 1:10 175n
1 Ts. 1:10 284
1 Ts. 1:10 304
1 Ts. 1:10 309
1 Ts. 1:10 310
1 Ts. 1:10 274n
1 Ts. 2:14 283
1 Ts. 2:15 213
1 Ts. 2:16 278
1 Ts. 2:16 273
1 Ts. 2:3:10 351n
1 Ts. 2:9 351
1 Ts. 2:9 351n
1 Ts. 3:10 351
1 Ts. 4:17 28
1 Ts. 4:17 286
1 Ts. 4:6 278
1 Ts. 5:2,3 278
1 Ts. 5:2 280
1 Ts. 5:3 271n
1 Ts. 5:3 280
1 Ts. 5:9 175n
1 Ts. 5:9 281
1 Ts. 5:9 284
1 Ts. 5:9 274n
1 Ts. 5:20, 21 11

2 Tesalonicenses
2 Ts. 1:5-7 283
2 Ts. 1:5 289

2 Ts. 1:5-10 281
2 Ts. 1:6-10 303
2 Ts. 1:6, 8 283
2 Ts. 1:6-8 289
2 Ts. 1:6-9 271n
2 Ts. 1:7-10 345
2 Ts. 1:7 283
2 Ts. 1:7 302
2 Ts. 1:7 323
2 Ts. 1:7 455n
2 Ts. 1:8 283
2 Ts. 1:8 283n
2 Ts. 1:8 284
2 Ts. 1:9 30
2 Ts. 1:9 33
2 Ts. 1:9 280
2 Ts. 1:9 284
2 Ts. 1:9 285
2 Ts. 1:9 288
2 Ts. 1:9 223n
2 Ts. 1:9 288n
2 Ts. 1:10 34
2 Ts. 1:10 279
2 Ts. 1:10 289
2 Ts. 2:10 307n
2 Ts. 3:8 351n

1 Timoteo
1 Ti. 1:17-19 70
1 Ti. 2:5, 6 247
1 Ti. 3:16 269
1 Ti. 3:16 270
1 Ti. 4:1 272
1 Ti. 5:5 351n
1 Ti. 6:5 345
1 Ti. 6:9 280
1 Ti. 6:15, 16 71n
1 Ti. 6:16 40
1 Ti. 6:17 26

2 Timoteo
2 Ti. 1:3 351n
2 Ti. 1:10 87
2 Ti. 1:10 224
2 Ti. 1:10 270
2 Ti. 1:12 54
2 Ti. 3:15-17 87

Tito
Tit. 2:14 247

Hebreos
Hebreos 316
Heb. 1:2 112n
Heb. 1:5 112n
Heb. 1:11 307n
Heb. 2:2, 3 316
Heb. 2:2, 3 333
Heb. 2:3 245
Heb. 2:3 322
Heb. 2:5 94
Heb. 2:9 247
Heb. 2:14 270
Heb. 3 243
Heb. 3:2 105n
Heb. 3:6 105n
Heb. 3:16-19 334
Heb. 4:11 335
Heb. 4:15, 16 32
Heb. 5:5 112n
Heb. 5:7 255
Heb. 5:9 30
Heb. 5:9 32
Heb. 5:9 223
Heb. 5:9 285
Heb. 5:10 32

Heb. 6:1, 2 275
Heb. 6:1, 2 317
Heb. 6:2 30
Heb. 6:2 31
Heb. 6:2 223
Heb. 6:2 285
Heb. 6:4-6 319
Heb. 6:4-6 333
Heb. 6:4-8 106
Heb. 6:5 36n
Heb. 6:7 319
Heb. 6:8 221
Heb. 6:8 319
Heb. 6:9, 10 319
Heb. 7:59 54
Heb. 8:5 335
Heb. 9:11 32
Heb. 9:12 30
Heb. 9:12 31
Heb. 9:12 223
Heb. 9:12 285
Heb. 9:14 32
Heb. 9:15 32
Heb. 9:15 254
Heb. 9:23 335
Heb. 9:25, 26 LBLA 32
Heb. 9:26-28 254
Heb. 9:27 2
Heb. 9:27, 28 254
Heb. 9:27, 28 317
Heb. 9:27, 28 317n
Heb. 9:28 247
Heb. 9:9 335
Heb. 10:5-10 261
Heb. 10:12-14 320
Heb. 10:19-25 320
Heb. 10:26-31 345
Heb. 10:26, 27 284
Heb. 10:26 320
Heb. 10:27-31 320
Heb. 10:27-31 333
Heb. 10:27 193
Heb. 10:27 323
Heb. 10:27 NVI 320
Heb.10:28 321
Heb. 10:29 225
Heb. 10:29 322
Heb. 10:29 323
Heb. 10:31 193
Heb.10:31 322
Heb. 10:38 322
Heb. 10:39 51
Heb. 10:39 322
Heb. 11 32
Heb. 11 85
Heb. 11:7 100
Heb. 11:8-16 94
Heb. 11:10 190
Heb. 11:28 280
Heb. 11:28 325
Heb. 11:34 128
Heb. 11:34 177n
Heb. 12:15 105
Heb. 12:16-17 333
Heb. 12:25 322
Heb. 12:25 333
Heb. 12:26-29 288
Heb. 12:28, 29 288
Heb. 12:29 114
Heb. 12:29 284
Heb. 12:29 322
Heb. 12:29 323
Heb. 12:29 323n
Heb. 13:12-14 259n

Santiago

Stg. 1:5-7 6
Stg. 1:15 323
Stg. 1:18 324
Stg. 3:1 6
Stg. 3:9 221
Stg. 4:12 195
Stg. 4:12 309
Stg. 4:12 324
Stg. 5:1-6 324
Stg. 5:1 193
Stg. 5:10 335
Stg. 5:19, 20 324

1 Pedro
1 Pedro 326
1 Pedro 329
1 Pe. 1:4 224
1 Pe. 1:7 213
1 Pe. 1:7 307n
1 Pe. 1:7 329
1 Pe. 1:7 422
1 Pe. 1:9-12 113
1 Pe. 1:9 51
1 Pe. 1:10-12 248
1 Pe. 1:10-12 367n
1 Pe. 1:11 252
1 Pe. 1:18 300
1 Pe. 1:21 54
1 Pe. 1:23 300
1 Pe. 2:3 92
1 Pe. 2:12 279
1 Pe. 2:24 247
1 Pe. 2:24 261
1 Pe. 2:24 273
1 Pe. 3:10-12 92
1 Pe. 3:18-20 422
1 Pe. 3:18 247
1 Pe. 3:19, 20 331
1 Pe. 3:19 548
1 Pe. 3:20-22 100
1 Pe. 3:20 100
1 Pe. 3:22 331
1 Pe. 4 326
1 Pe. 4:6 548
1 Pe. 4:12 213
1 Pe. 4:17, 18 327
1 Pe. 4:19 54
1 Pe. 5:4 224

2 Pedro
2 Pedro 135
2 Pedro 329
2 Pedro 375
2 Pedro 376
2 Pe. 1:4 295
2 Pe. 1:11 329
2 Pe. 2 329
2 Pe. 2 334
2 Pe. 2:1-21 329
2 Pe. 2:1 329
2 Pe. 2:3 329
2 Pe. 2:4-9 209
2 Pe. 2:5 100
2 Pe. 2:5 330
2 Pe. 2:6 103
2 Pe. 2:6 NVI 232
2 Pe. 2:6 330
2 Pe. 2:6 335
2 Pe. 2:6 336
2 Pe. 2:7-9 102
2 Pe. 2:9 100
2 Pe. 2:9 308n
2 Pe. 2:12 222
2 Pe. 2:12 295
2 Pe. 2:12 295
2 Pe. 2:12 332

2 Pe. 2:14 222
2 Pe. 2:17 222
2 Pe. 2:17 332
2 Pe. 2:17 336
2 Pe. 2:20-22 333
2 Pe. 3:10-13 288
2 Pe. 3:10, 12 279
2 Pe. 3:13 94
2 Pe. 3:13 288
2 Pe. 3:3-7 100
2 Pe. 3:4 333
2 Pe. 3:4-6 100
2 Pe. 3:6-9 333
2 Pe. 3:6 97n
2 Pe. 3:6 308
2 Pe. 3:7 283
2 Pe. 3:7 333
2 Pe. 3:9 308n
2 Pe. 3:9 333
2 Pe. 3:9 334

1 Juan
1 Jn. 26n
1 Jn. 2:2 247
1 Jn. 3:2 302
1 Jn. 3:14-15 78
1 Jn. 3:16 248
1 Jn. 3:16 268
1 Jn. 4:1 11
1 Jn. 4:17 279
1 Jn. 4:18 225
1 Jn. 5:6-10 267
1 Jn. 5:6, 9 257
1 Jn. 5:16, 17 337

Judas
Judas 164
Judas 329
Jud. 3, 4 334
Jud. 4-7 334
Jud. 5 308
Jud. 5, 11 307n
Jud. 6 279
Jud. 6 209
Jud. 7 103
Jud. 7 223
Jud. 7 232
Jud. 10 299
Jud. 10 324
Jud. 13 336
Jud. 13 333
Jud. 14 282
Jud. 14, 15 331
Jud. 20 336
Jud. 21 336
Jud. 21 337
Jud. 23 103
Jud. 23 336
Jud. 24 336

Apocalipsis
Apocalipsis 128
Apocalipsis 316
Apocalipsis 339
Ap. 1:1 282
Ap. 1:5 247
Ap. 1:7 282
Ap. 1:13-16 282
Ap. 1:17 249
Ap. 1:18 236
Ap. 2:8 249
Ap. 2:16 344
Ap. 2:22, 23 344
Ap. 2:23 226n
Ap. 2:26, 27 112n
Ap. 3:18 216

Ap. 3:18	337	Ap. 18:4	354
Ap. 4:8	352	Ap. 18:6	347
Ap. 4:9	361n	Ap. 18:7	351
Ap. 5:13	423	Ap. 18:7	354
Ap. 5:8	359	Ap. 18:7-9	347
Ap. 6:10, 11	552	Ap. 18:8	351
Ap. 6:15, 16	286n	Ap. 18:8	354
Ap. 6:16, 17	175n	Ap. 18:8	354n
Ap. 6:17	279	Ap. 18:9	193
Ap. 7:14	216	Ap. 18:9	354
Ap. 7:15	352	Ap. 18:10	351
Ap. 7:15	361n	Ap. 18:10	354
Ap. 8:8, 9	345	Ap. 18:15	354
Ap. 9:5	185	Ap. 18:17	354
Ap. 9:5	350	Ap. 18:18	351
Ap. 11:8	102n	Ap. 18:18	354
Ap. 11:18	175n	Ap. 18:19	354
Ap. 11:18	344	Ap. 19:2	295
Ap. 12:5	112n	Ap. 19:3	104
Ap. 12:10	352	Ap. 19:3	351
Ap. 13:8	256	Ap. 19:3	354
Ap. 14:1-5	345	Ap. 19:8	216n
Ap. 14:9-11	345	Ap. 19:8	359
Ap. 14:9-11	347	Ap. 19:15-18	347
Ap. 14:9-11	349	Ap. 19:15	112n
Ap. 14:9-11	353	Ap. 19:15	175n
Ap. 14:9-11	354	Ap. 19:15	305
Ap. 14:10	103n	Ap. 19:15	347
Ap. 14:10	305	Ap. 19:20, 21	348
Ap. 14:11	104	Ap. 19:20	103n
Ap. 14:11	361n	Ap. 19:20	354
Ap. 15	287	Ap. 19:20	356
Ap. 16:9	305	Ap. 19:20	357
Ap. 16:19	305	Ap. 19:21	283
Ap. 16:19	347	Ap. 20:10	103n
Ap. 17:16	354n	Ap. 20:10	349
Ap. 18	351	Ap. 20:10	352
Ap. 18	353	Ap. 20:10	354

Ap. 20:11-15 198
Ap. 20:11-13 358
Ap. 20:12 226n
Ap. 20:13-15 236
Ap. 20:14 270
Ap. 20:14 358
Ap. 20:14 359
Ap. 20:15 354
Ap. 20:15 359
Ap. 20:4-6 198
Ap. 20:5 359
Ap. 20:7-10 357
Ap. 20:9 283
Ap. 21:4 200
Ap. 21:4 224
Ap. 21:4 359
Ap. 21:4, 5 423
Ap. 21:8 103n
Ap. 21:8 280
Ap. 21:8 349
Ap. 21:8 354
Ap. 21:8 359
Ap. 21:24-26 418n
Ap. 21:25 418n
Ap. 21:27 418n
Ap. 22:3 293n
Ap. 22:3 423
Ap. 22:11, 12 226n
Ap. 22:13 249
Ap. 22:14 215