

Capítulo 13

El bautismo en el Espíritu Santo

John W. Wyckoff

Muchas obras de teología sistemática no incluyen un capítulo específicamente dedicado al tema del bautismo en el Espíritu Santo. De hecho, todo lo correspondiente a la Persona y la obra del Espíritu Santo ha sido grandemente descuidado. William Barclay escribe: “La historia de la Biblia es la historia de hombres llenos del Espíritu. Sin embargo ... lo que pensamos acerca del Espíritu es mucho más vago e indefinido que lo que pensamos acerca de cualquier otra parte de la fe cristiana.” Carl F. H. Henry observa con pesar: “Los teólogos del pasado ... no nos dejaron plenamente delineado el ministerio del Espíritu Santo.”¹

Afortunadamente para toda la Iglesia, por fin se está prestando una atención mayor al Espíritu Santo.² Obras como las de Frederick D. Bruner y James D. G. Dunn indican un creciente interés en el tema dentro de los no pentecostales. Este aumento de interés se debe mayormente a la persistencia y el crecimiento del movimiento pentecostal. Los líderes de la Iglesia hablan ahora con frecuencia del pentecostalismo, llamándolo “una tercera fuerza dentro de la Cristiandad”, junto al catolicismo y al protestantismo.¹

Mayormente debido a su presencia visible en el mundo entero, esta “Tercera fuerza” está ahora también captando la atención de los teólogos. Es decir, los eruditos están reconociendo ahora que el pentecostalismo es esta tercera fuerza en su presencia, porque es “una tercera fuerza en su doctrina”, concretamente, en la doctrina sobre el bautismo en el Espíritu Santo.² Dunn observa que los católicos insisten en el papel de la Iglesia y de los sacramentos, subordinando el Espíritu a la Iglesia. Los protestantes insisten en el papel de la predicación y la fe, subordinando el Espíritu a la Biblia. Los pentecostales reaccionan ante ambos extremos — el sacramentalismo que se puede volver mecánico y la ortodoxia bíblica que puede volverse espiritualmente muerta — y reclaman una experiencia vital con Dios mismo en el Espíritu Santo.³

Este capítulo divide el tema del bautismo en el Espíritu Santo en cinco cuestiones o subtemas:

- (1) la separabilidad entre el bautismo en el Espíritu Santo y la regeneración
- (2) las evidencias de la experiencia del bautismo en el Espíritu Santo en la vida del creyente
- (3) la disponibilidad del bautismo en el Espíritu Santo para los creyentes de hoy
- (4) la razón de ser del bautismo en el Espíritu Santo
- (5) la recepción del bautismo en el Espíritu

El enfoque del material presentado aquí es analítico y descriptivo, más que apologético o polémico.

13.1 SEPARABILIDAD Y EVIDENCIAS

Hablamos primero de la separabilidad y las evidencias del bautismo en el Espíritu Santo, porque la mayor parte de las posiciones sobre los otros temas relacionados son contingentes al concepto de la separabilidad y al concepto de las lenguas como evidencia. Esto es, las posiciones en estos dos asuntos definen y delimitan las cuestiones en otros aspectos.

La cuestión de la disponibilidad del bautismo en el Espíritu Santo hoy es un excelente ejemplo. Por una parte, muchos eruditos bíblicos responderían que hay un bautismo en el Espíritu a la disposición de los creyentes de hoy, pero alegarían que se trata simplemente de una parte de la conversión e iniciación.¹ Por otra parte, cuando los pentecostales dicen que el Espíritu está a nuestra disposición, luchan a favor de una experiencia que, en cierto sentido, es diferente de la regeneración y que, además, va acompañada por la evidencia física inicial de las lenguas.

También, aunque la separabilidad y las lenguas como evidencia están relacionadas de manera bastante estrecha, son temas diferentes. Lógicamente, existen cuatro posiciones posibles sobre la separabilidad y las lenguas como evidencia. Una posición posible es que el bautismo en el Espíritu Santo es parte de la experiencia de conversión e iniciación, sin evidencia especial alguna como la de hablar en lenguas. Ésta es la posición presentada por Dunn y Bruner.² La segunda posición posible es que el bautismo en el Espíritu Santo es parte de la experiencia de conversión e iniciación y siempre va acompañado por la evidencia especial de las lenguas. Ésta es la posición de algunos grupos entre los pentecostales unidos.³ La tercera posición posible es que el bautismo en el Espíritu Santo suele seguir a la regeneración, pero la experiencia no va acompañada por las lenguas. Ésta es la posición de algunos grupos de

santidad wesleyanos, como la Iglesia Nazarena.⁴ La cuarta posición posible es que el bautismo en el Espíritu Santo suele seguir a la regeneración, y siempre va acompañado por la evidencia especial de las lenguas. Ésta es la posición de pentecostales como las Asambleas de Dios.⁵

13.1.1 La terminología

La frase “bautismo en el Espíritu Santo” no aparece en la Biblia. Sin embargo, es bíblica en el sentido de que se origina en una fraseología similar usada por los escritores bíblicos. Los tres escritores sinópticos recogen la comparación que hace Juan el Bautista entre su propia actividad de bautizar en agua y la actividad futura de Jesús ([Mateo 3:11](#); [Marcos 1:8](#); [Lucas 3:16](#)). Hablando acerca de Jesús, Juan dice: “Él os bautizará en Espíritu Santo.” Lucas recoge de nuevo esta terminología en [Hechos 1:5](#), donde escribe que Jesús les dice a sus seguidores: “Seréis bautizados con el Espíritu Santo dentro de no muchos días.” Usa esta terminología por tercera vez en [Hechos 11:16](#), donde relata la forma en que Pedro entiende la experiencia de Cornelio. Al explicarles la recepción del Espíritu Santo por parte de Cornelio a los creyentes de Jerusalén, Pedro les recuerda las palabras del Señor: “Seréis bautizados con [en] el Espíritu Santo.” Es evidente que Pedro entendía que esta terminología era una descripción de la experiencia de Cornelio cuando habló en lenguas. En realidad, la única diferencia entre la frase “bautismo en el Espíritu Santo” y las frases que se hallan en las citas bíblicas mencionadas, es que la primera usa el sustantivo “bautismo”, en lugar de las formas verbales.¹

Otro punto a tener en cuenta es que la frase “bautismo en el Espíritu Santo” no es más que una entre varias frases bíblicas similares, que al entender de los pentecostales, describen un suceso o una experiencia única con el Espíritu Santo. Entre las otras terminologías, derivadas también del lenguaje del Nuevo Testamento, especialmente en el libro de Hechos, tenemos “ser lleno del Espíritu Santo”, “recibir el Espíritu Santo”, “derramamiento del Espíritu Santo”, “el Espíritu Santo cayendo sobre”, “el Espíritu Santo viniendo a” y diversas variaciones de estas frases.²

Los pentecostales suelen sostener que estas frases son sinónimas y se refieren a la misma experiencia con el Espíritu Santo. Howard M. Ervin hace notar que “en todos los casos, lo que se describe es la experiencia Pentecostal”. Es de esperar que exista tal variedad de terminología, a la luz de lo multifacéticas que son la naturaleza y las consecuencias de la experiencia. Stanley Horton sugiere: “Cada una de estas expresiones hace resaltar algún aspecto de la experiencia pentecostal, y no hay ninguna que

pueda destacar ella sola todos los aspectos de esa experiencia.”³

Por consiguiente, la naturaleza comparable de estas frases es a un tiempo evidente y de esperarse. Además, el lenguaje utilizado es metafórico por necesidad, puesto que estas frases hablan de una experiencia en la que el Espíritu del Dios viviente se mueve dinámicamente para entrar en la situación humana. Utilizando las palabras de J. Rodman Williams, “lo que expresan estas frases de manera diversa es el suceso y la experiencia de la *presencia dinámica* de Dios en el Espíritu Santo”. El mismo autor observa correctamente que esta experiencia “va mucho más allá de lo que palabra alguna es capaz de contener”.¹

De entre todas estas frases comparables, los pentecostales parecen preferir la de “bautismo en el Espíritu Santo”. Esta preferencia se puede deber a que este lenguaje se deriva de las afirmaciones del propio Jesús, o quizá se deba a la profundidad que lleva en sí este lenguaje metafórico en particular. Es decir, la analogía que se hace aquí, se relaciona con el bautismo en agua. J. R. Williams señala: “El bautismo en agua significa literalmente ser sumergido, metido, e incluso, empapado o embebido” en agua. Al efecto, ser *bautizado* en el Espíritu Santo es quedar totalmente envuelto en el dinámico Espíritu del Dios viviente, y saturado de Él.²

13.1.2 Relación con la regeneración

Una de las diferencias principales entre los teólogos con respecto a esta experiencia llamada bautismo en el Espíritu Santo, tiene que ver con su relación con la regeneración. Como observamos anteriormente, algunos afirman que forma parte de la experiencia de conversión e iniciación; otros sostienen que es una experiencia distinta en cierta forma a la regeneración. Exponemos esta cuestión de la siguiente manera: ¿Hay hoy en día a disposición del creyente una experiencia llamada comúnmente bautismo en el Espíritu Santo, que sea en cierto sentido distintiva y única en relación con la experiencia de conversión e iniciación?

Generalmente, tanto aquéllos que niegan que el bautismo en el Espíritu Santo sea separable de la regeneración, como quienes afirman que lo es, reconocen la importancia de las Escrituras como autoridad definitiva. Por un lado, Bruner, quien niega que estas experiencias sean separables, se lanza a considerar “el testimonio del Nuevo Testamento” y a proporcionar una “exégesis de las principales fuentes bíblicas” relacionadas con el tema. Dunn cree que es necesaria “una revisión completa de las enseñanzas del Nuevo Testamento sobre el don del

Espíritu, y su relación con la fe y el bautismo”. Tiene la “esperanza de demostrar que para los escritores del Nuevo Testamento, el bautismo en el Espíritu, o don del Espíritu, era parte del suceso (o proceso) de convertirse en cristiano”.³

Por otro lado, aquéllos que defienden el bautismo en el Espíritu Santo como una experiencia separable, están igualmente dedicados a demostrar que las Escrituras enseñan la posición que ellos sostienen. Howard M. Ervin los representa. El título completo de su obra sobre el Espíritu la identifica como “Una investigación bíblica”. Hace notar que la experiencia contemporánea ilustra la perspectiva pentecostal; sin embargo, para él, “sólo el texto bíblico adjudica nuestras conclusiones”. Baste otro ejemplo más: Stanley M. Horton, quien escribe *El Espíritu Santo revelado en la Biblia*, llega a la conclusión de que el bautismo en el Espíritu Santo es una experiencia posterior.¹

Gran parte de este estudio, aunque no todo, se centra en el libro de Hechos.² Ciertamente, hay pasajes pertinentes en otros lugares de las Escrituras. No obstante, los eruditos de ambos extremos en cuanto al tema suelen estar de acuerdo en que la doctrina de la separabilidad depende mayormente del libro de Hechos. El Antiguo Testamento y los evangelios profetizan con respecto a él, y esperan su llegada; las epístolas dan por supuesta la experiencia y, por consiguiente, sólo se refieren a ella indirecta y ocasionalmente. Bruner tiene razón cuando observa: “La principal fuente de doctrina pentecostal sobre el bautismo subsiguiente en el Espíritu Santo es el libro de Hechos.” Cuando la Declaración de Verdades Fundamentales de las Asambleas de Dios dice que la experiencia del bautismo en el Espíritu Santo “es distinta a la experiencia del nuevo nacimiento, y posterior a ella”, las citas bíblicas que se dan son tomadas del libro de Hechos.³

Puesto que la doctrina de la separabilidad depende grandemente del libro de Hechos, es fundamental una consideración exegética de sus pasajes pertinentes. Los eruditos pentecostales reconocen esto, como lo hacen también Bruner, Dunn y otros que niegan la posición pentecostal.

Los relatos que se suelen considerar como especialmente pertinentes en la cuestión de la separabilidad son el del día de Pentecostés, [Hechos 2:1–13](#); el avivamiento entre los samaritanos, [Hechos 8:4–19](#); la experiencia de Pablo, [Hechos 9:1–19](#); Cornelio y otros gentiles, [Hechos 10:44–48](#) y [11:15–17](#); y los creyentes de Éfeso, [Hechos 19:1–7](#). Nos llegan conclusiones de la exposición exegética de estos pasajes desde ambos lados del tema. Aquéllos que creen que el bautismo en el Espíritu Santo es

una experiencia distintiva, suelen afirmar que en estos casos los individuos ya eran creyentes que habían experimentado la regeneración *antes* — al menos un instante antes — de su experiencia del bautismo en el Espíritu Santo. Por tanto, dicen que Lucas demuestra que el bautismo en el Espíritu Santo es una experiencia distinta. Sostienen además que Lucas tiene la intención de enseñar que la experiencia distintiva, separable del bautismo en el Espíritu Santo es normativa para la experiencia cristiana de todos los tiempos. Aquéllos que rechazan la separabilidad alegan que si la experiencia parece ser separable y distinta porque parece ser posterior en estos casos del libro de Hechos, esto se debe a la situación histórica única durante las etapas iniciales de la Iglesia. Lucas, afirman, no está tratando de enseñar que una experiencia separada y distinta del bautismo en el Espíritu Santo sea normativa para la experiencia cristiana durante las etapas posteriores de la Iglesia.

En realidad, hay dos aspectos en este debate contemporáneo sobre la separabilidad, tal como aparece en estos incidentes de Hechos. El primer aspecto de este debate tiene que ver con esta pregunta: ¿Señalan los textos de Hechos mencionados anteriormente que, para las personas envueltas en estos incidentes, el bautismo en el Espíritu Santo fue una experiencia separable y distinta en relación con su experiencia de conversión, o regeneración? Los pentecostales responden que sí.

Los ciento veinte del día de Pentecostés eran creyentes antes del derramamiento del Espíritu en aquel día. Antes de este suceso, ya se habían arrepentido y entrado en una nueva vida en Cristo. Los samaritanos ya habían llegado a la fe en Jesucristo y habían sido bautizados en agua por Felipe antes de que Pedro y Juan orasen por ellos para que recibiesen el don especial del Espíritu Santo. De igual manera, el caso de Pablo fue claramente posterior. Se había convertido y se había vuelto un hombre nuevo en Cristo en el momento de su visión en el camino de Damasco. Tres días más tarde, recibió el Espíritu de una manera nueva y especial cuando Ananías oró por él. El caso de Cornelio en [Hechos 10](#) es una situación poco corriente: experimentó el bautismo en el Espíritu Santo en la misma ocasión en que experimentaba la regeneración por el Espíritu Santo.

Sin embargo, los pentecostales suelen afirmar que, aun en este caso, “aquí también debe haber alguna distinción entre su conversión y el don del Espíritu”.¹ El caso final es el de los discípulos de Éfeso ([Hechos 19](#)). Los pentecostales sostienen que, o bien ya habían recibido la salvación antes de la llegada de Pablo, o al menos estaban regenerados antes de que el Espíritu Santo descendiera sobre ellos. Pablo les dio algunas

indicaciones y después los bautizó en agua. Después de esto, el Espíritu Santo descendió sobre ellos cuando Pablo les impuso las manos y oró.

Por consiguiente, los pentecostales llegan a la conclusión de que, en Hechos, el bautismo en el Espíritu Santo es claramente subsecuente en tres casos (Pentecostés, Samaría y Pablo) y lógicamente separable en los dos casos restantes (Cornelio y los efesios).²

Entre los que no creen que el hecho de la separabilidad sea tan seguro como sostienen los pentecostales, se hallan Dunn y Bruner. Ambos estudian los cinco casos de Hechos citados anteriormente. Dunn sostiene que los ciento veinte del día de Pentecostés no eran “cristianos en el sentido del Nuevo Testamento” hasta ese día, porque antes de aquel momento, “su respuesta y consagración *eran* defectuosas”. La experiencia de Cornelio era una unidad, según Dunn. “Cornelio fue salvado, fue bautizado en el Espíritu ... se le concedió arrepentimiento para vida; todas ellas, formas sinónimas de decir: Cornelio se convirtió en cristiano”. Igualmente, “la experiencia de tres días de Pablo fue una unidad ... una experiencia de crisis que se extendió por tres días, desde el camino de Damasco hasta su bautismo”. No se podía llamar cristiano a Pablo, sostiene Dunn, hasta que la serie quedara completa a manos de Ananías. Por último, en el caso de los efesios, Dunn considera que Pablo no les estaba preguntando a *cristianos* si habían recibido el Espíritu. En lugar de esto, les estaba preguntando a unos *discípulos*, que profesaban creer, si eran cristianos. Dunn llega a la conclusión de que no eran cristianos, hasta que Pablo los rebautizó y les impuso las manos. Por tanto, debido a que, evidentemente, da por supuesto lo que él llama conversión e iniciación, Dunn llega a la conclusión de que en ninguna circunstancia Lucas describe un incidente en el cual el bautismo en el Espíritu Santo sea verdaderamente separable de la conversión.³

Bruner sostiene una posición similar a la de Dunn: el bautismo cristiano es el bautismo en el Espíritu Santo. Con todo, a diferencia de Dunn, Bruner parece conceder que hay dos casos en Hechos que son excepcionales, debido a la situación histórica. El primero es el caso del día de Pentecostés. Los ciento veinte tuvieron que *esperar* debido a “ese período poco usual en la vida de los apóstoles entre la ascensión de Jesús y su don del Espíritu a la Iglesia en el día de Pentecostés”. En cambio, después del día de Pentecostés, “el bautismo y el don del Espíritu Santo se hallan indisolublemente unidos”. Con todo, Bruner acepta un segundo caso después del día de Pentecostés como excepción. Dice que el caso de los samaritanos que creyeron y fueron bautizados en agua sin haber sido bautizados en el Espíritu fue una laguna que tuvo lugar porque “Samaría

era el primer paso decisivo de la Iglesia fuera y más allá del judaísmo”. Esta única separación entre el bautismo cristiano y el don del Espíritu fue “una suspensión temporal de lo normal”, permitida por Dios para que los apóstoles pudiesen presenciar este paso decisivo y participar en él. Sin embargo, según Bruner, para los demás casos del libro de Hechos, el bautismo en el Espíritu Santo es inseparable del bautismo cristiano en agua, e idéntico a él.¹

Dunn y Brunner distan mucho de resultar convincentes en sus argumentos. Es posible que en cierto sentido, al menos idealmente, Lucas entendiera todas las obras del Espíritu en una persona como un todo, una unidad. No obstante, lo cierto es que muestra que, al menos en algunos de los incidentes, hubo realmente un lapso de tiempo entre las partes del todo. Como hemos observado anteriormente, tanto Dunn como Bruner reconocen esto. También, Gordon Fee sostiene que Lucas describe claramente a los samaritanos como creyentes cristianos antes de que el Espíritu descendiera sobre ellos. La realidad es que hay incidentes en los relatos de Lucas, en los que el tiempo separa las partes de la obra del Espíritu en la vida de las personas.²

El hecho de que Lucas describa claramente unos incidentes en los cuales las “partes” de la experiencia cristiana quedan separadas por el tiempo es un punto a favor de la posición pentecostal. No obstante, los pentecostales no necesitan centrarse tan fuertemente en la *subsecuencia* para insistir a favor de la *separabilidad* y la *distinción*. La subsecuencia hace énfasis en la sucesión dentro del tiempo, o el orden. La separabilidad tiene que ver con la cualidad de ser diferente en naturaleza o identidad. La distinción tiene que ver con el hecho de ser distinto en carácter y propósito, o en ambos. Por consiguiente, la subsecuencia no es absolutamente esencial a los conceptos de separabilidad y distinción. Los sucesos pueden ser simultáneos, y con todo separables y distinguibles, si son disímiles en naturaleza o identidad. También son distinguibles si son diferentes en carácter, en propósito o en ambas cosas.

Al menos en teoría, éste podría ser el caso de las experiencias cristianas de justificación, regeneración, santificación y bautismo en el Espíritu Santo. Aun cuando todas ellas tuviesen lugar al mismo tiempo, ¿qué teólogo afirmaría que no son distinguibles en carácter y propósito, y que, por tanto, no son separables en naturaleza e identidad? De igual manera, cualquiera que sea su relación temporal con estas otras obras, el bautismo en el Espíritu Santo es una obra separable y distinta del Espíritu.

Ciertamente, los pentecostales pueden reconocer que en el caso de

Cornelio, éste experimentó la regeneración y el bautismo en el Espíritu Santo en la misma ocasión.¹ También, aun cuando los ciento veinte no hubiesen sido cristianos en el sentido del Nuevo Testamento hasta el día de Pentecostés.² y aun cuando los Efesios sólo hubiesen sido discípulos de Juan antes de que Pablo orase por ellos, en los tres casos, lo que recibieron fue una experiencia distinguible del bautismo en el Espíritu Santo.³ Nuevamente, esto es cierto porque la subsecuencia no es absolutamente esencial a la separabilidad y la distinción. En cambio, los pentecostales pueden presentar un fuerte argumento, no sólo a favor de la separabilidad y la distinción, sino también a favor de la subsecuencia, en los casos de los samaritanos y de Pablo. El punto importante a observar es éste: El hecho de que Lucas muestre que la experiencia del bautismo en el Espíritu Santo *puede ser* subsiguiente, sirve para subrayar el que se trata de una experiencia separable y distinta. William Menzies observa: “Hay una distinción lógica, si no siempre temporal, entre el nuevo nacimiento y el bautismo en el Espíritu.”⁴

La conclusión de que en Hechos el bautismo en el Espíritu Santo es una experiencia separable, sólo es el primer aspecto de este asunto. El que se muestre que la separabilidad, o incluso la subsecuencia, es la pauta en Hechos, es una cuestión. El que se deba considerar una pauta así como normativa para la doctrina y la práctica hoy, es otra cuestión diferente. ¿Se limita Lucas a describir cómo ocurrieron las cosas en aquella situación histórica? ¿O tiene la intención de enseñar que la pauta y el carácter del bautismo en el Espíritu Santo en su narración histórica del libro de Hechos es normativa para la doctrina y la práctica cristianas? Aunque éste no sea el lugar para un estudio exhaustivo de este tema, su importancia es tal, que tenemos necesidad de comentarlo, aunque sea brevemente.

Podríamos formular de la siguiente forma el segundo aspecto de la cuestión de la separabilidad: ¿Son normativas la pauta y la característica del bautismo en el Espíritu Santo que presenta Lucas en Hechos para la Iglesia en todas las generaciones? Fee considera que este segundo aspecto de la cuestión es una pregunta hermenéutica. Se centra en la práctica de utilizar los precedentes históricos de la Biblia para formular doctrina cristiana y establecer experiencias cristianas normativas.¹ En este procedimiento hermenéutico, si uno puede demostrar que el escritor bíblico describe una pauta de experiencia cristiana que era típica, o normativa, en la Iglesia del Nuevo Testamento, entonces, interpretativamente, se espera que sea normativa para la Iglesia de hoy. Concretamente, con respecto al tema de la separabilidad, los eruditos pentecostales creen que Lucas describe en Hechos una pauta en la cual el bautismo en el Espíritu Santo es distinto de la experiencia de

regeneración. Sostienen, además, que los cristianos del presente pueden esperar que se produzca el mismo modelo de experiencia.

13.1.3 El peso teológico de los materiales históricos en la Biblia

Eruditos como Anthony A. Hoekema y John R. W. Stott toman un punto de vista que va contra la posición pentecostal. Distinguen entre los materiales *históricos* y los *didácticos* en el Nuevo Testamento, con respecto a la diferencia de propósito y uso entre ambas clases de material. Sostienen que los materiales históricos son sólo eso: históricos. En cambio, los materiales didácticos han sido preparados con la intención de enseñar. El material narrativo histórico, como el de Lucas en el libro de Hechos, no tiene un propósito didáctico e instructivo. Por consiguiente, Hoekema dice: “Cuando afirmamos ... que queremos que nos guíe la Escritura en nuestra comprensión de la obra del Espíritu, necesitamos buscar esta guía primordialmente en sus partes *didácticas*, y no en sus partes *históricas*.” Según Stott, encontramos estos materiales didácticos “más precisamente en las enseñanzas de Jesús, y en los sermones y escritos de los apóstoles, y no en las partes puramente narrativas de Hechos”.¹ Por consiguiente, y contrariamente a la mayoría de los pentecostales, Hoekema y Stott sostienen que no se pueden utilizar los materiales históricos del libro de Hechos para formular doctrinas y prácticas cristianas normativas.

Aquéllos que toman la posición de Hoekema y de Stott afirman que el procedimiento de formular doctrinas y prácticas a partir de materiales históricos es una hermenéutica incorrecta. También Fee, aunque es pentecostal, observa que este procedimiento es parte de “una especie de hermenéutica pragmática” que él cree que los pentecostales usan con frecuencia, en lugar de la “hermenéutica científica”. Alega que este procedimiento es una hermenéutica incorrecta, sencillamente porque la intención primaria de Lucas no era enseñar que el bautismo en el Espíritu Santo es distinto a la conversión y posterior a ella. Según Fee, el hecho de que el lector de Hechos pueda observar esta pauta de separabilidad en el relato de Lucas es “incidental” a la intención primaria de Lucas en la narración. Al referirse al episodio de Samaria — que él considera el punto más fuerte a favor de los pentecostales — Fee sugiere que, probablemente, Lucas no estuviera “*tratando de enseñar* con esto que era algo ‘distinto y posterior a’ ” la conversión.²

Por tanto, este asunto se centra en la cuestión de la intención del autor. Por un lado, eruditos como Hoekema, Stott y Fee sostienen que cuando un autor del Nuevo Testamento está escribiendo material histórico, no tiene

la intención de enseñar doctrinas y prácticas normativas para la Iglesia de todos los tiempos. Dicen que los escritos históricos son “historia descriptiva de la Iglesia Primitiva” y, como tales, “no se deben traducir en experiencias normativas para la Iglesia presente”. En concordancia con esto, Fee afirma que lo que Lucas, como historiador, presenta con respecto al bautismo en el Espíritu Santo, es lo que era la experiencia normal de los cristianos del primer siglo. Cualquier “modelo repetitivo de la venida (o presencia) del Espíritu” que Lucas revela, es “repetible”. Esto es, el modelo original que revela Lucas es “algo según lo cual haríamos bien en modelar nuestra vida”. Sin embargo, no se debe imponer esta pauta como “normativa”; prescrita como algo “a lo que deben adherirse todos los cristianos de todos los tiempos y en todo lugar”. Esta afirmación de Fee se basa en su posición de que no había intención de que se utilizara el material histórico para la formulación de la doctrina y la experiencia cristianas.¹

Por otra parte, eruditos como Roger Stronstad y William W. Menzies afirman fuertemente lo contrario. Consideran la posición de Hoekema, Stott y Fee — de que el material histórico no tiene valor didáctico — más bien arbitraria. Stronstad reconoce que la obra de Lucas es narrativa histórica, pero rechaza la suposición de que dicho material carezca de intención instructiva. Menzies está de acuerdo: “El género de Hechos no es simplemente histórico, sino también intencionalmente teológico.” Con esto quiere decir que Lucas tuvo la intención de enseñar lo que es normativo para la doctrina, la práctica y la experiencia cristianas.²

Para apoyar su tesis, Stronstad observa que “Lucas y Hechos no son dos libros separados ... Más bien son, de hecho, las dos mitades de una sola obra, y se deben interpretar como una unidad.” La intención de una es compartida por la otra. Entonces se lanza a demostrar que la forma en que Lucas desarrolló su material, tanto en su evangelio como en Hechos, indica que tenía la intención de que enseñara doctrinas y prácticas normativas. Lucas usó sus fuentes y desarrolló su material de una manera similar a los historiadores del Antiguo Testamento e intertestamentarios. Lo hizo, dice Stronstad, “específicamente para presentar temas teológicos clave” y “para fijar, ilustrar y reforzar esos temas por medio de episodios históricos concretos”. Stronstad continúa reforzando su idea y termina con esta conclusión: “Lucas tuvo un propósito didáctico o catequético, o instructivo, más que simplemente informativo, con respecto a su historia del origen y la extensión del cristianismo.”³

Estrechamente relacionada con el tema de la intención del autor, se halla la cuestión de cómo deben comprender los intérpretes del presente

el material del autor, en relación con esa intención. Ésta es la cuestión del lugar relativo de la hermenéutica científica y la hermenéutica pragmática. Fee sostiene que la práctica pragmática de los pentecostales de fundamentar doctrinas y experiencias normativas en precedentes históricos de la Biblia es contraria a la “hermenéutica científica”. No obstante, la mayor parte de los intérpretes bíblicos reconocen que la buena hermenéutica no es una cosa u otra, sino tanto científica como pragmática. En su normativa obra, A. Berkeley Mickelsen escribe: “El término ‘hermenéutica’ designa tanto la ciencia, como el arte de la interpretación.” Alerta contra un enfoque “mecánico, racionalista”, diciendo: “El enfoque normativamente mecánico de la hermenéutica suscita ideas erradas desde el principio.”¹ La exégesis científica no lleva al intérprete demasiado lejos. Llega un punto en el cual debe entrar en el proceso cierto grado de hermenéutica pragmática.

Ciertamente, en el grado en que Fee hace su advertencia contra aquellos pragmáticos que ignoren o rechacen el enfoque científico, es en el grado en que se debe recibir esa advertencia.

Sin embargo, debemos observar que la relación entre la hermenéutica científica y la hermenéutica pragmática es sólo tensional, y no antitética. Por tanto, no se puede rechazar sin más la práctica de traducir los precedentes históricos de la Biblia en experiencias normativas para la Iglesia presente, sólo porque incluya un elemento de hermenéutica pragmática. Stronstad cree que esta práctica, de hecho, “recuerda el principio paulino para interpretar la narrativa histórica”. Cuando Pablo afirma: “Toda la Escritura es inspirada por Dios, y útil para enseñar ... para instruir en justicia” (2 Timoteo 3:16), podemos estar seguros de que incluye tanto las narraciones del Génesis, como las otras porciones históricas. Basados en esto, la mayoría de los pentecostales sostienen que la narrativa de Hechos es tan inspirada por Dios y tan provechosa “para enseñar ... para instruir en justicia” como las enseñanzas de Romanos.

Además de esto, así como Pablo creía que “las cosas que se escribieron antes [es decir, en el Antiguo Testamento], para nuestra enseñanza se escribieron” (Romanos 15:4), también los pentecostales creen de manera similar que cuanto fue escrito en Hechos, fue escrito para nuestra enseñanza, al igual que los evangelios o las epístolas.² Por tanto, hay razón suficiente para llegar a la conclusión de que Lucas tenía la intención de enseñarle a Teófilo un modelo que éste pudiera considerar normativo para la formulación de la doctrina, la práctica y la experiencia cristianas.

Los pentecostales no son los únicos en esta posición acerca de la

narrativa histórica. I. Howard Marshall, distinguido evangélico no pentecostal, sostiene la posición de que Lucas era a un tiempo historiador y teólogo. Si la posición de Marshall es correcta, entonces el material de Lucas, como el de cualquier otro teólogo del Nuevo Testamento, es una fuente válida para comprender lo que es normativo para las doctrinas y prácticas cristianas. Menzies hace notar que hay “un cuerpo creciente de estudios sustanciales que señalan en la dirección de una clara teología lucana del Espíritu en Lucas y Hechos que apoya el concepto de ‘normatividad’ ”. Gary B. McGee cita otros eruditos que sostienen un punto de vista similar con respecto a la naturaleza teológica de los escritos de Lucas. Ésta es su conclusión: “Por tanto, hermenéuticamente, los pentecostales se encuentran dentro de una línea respetada e histórica de cristianos evangélicos que han reconocido legítimamente que el libro de Hechos de los Apóstoles es un vital depósito de verdades teológicas.”¹

Tomando esta posición, los pentecostales estudian los relatos de Hechos en los que Lucas se refiere a incidentes históricos en los que es evidente que las personas experimentan el bautismo en el Espíritu Santo. Este estudio revela que el bautismo en el Espíritu es una experiencia distinta, que algunas veces fue claramente posterior, y siempre lógicamente separable de la regeneración. El material de Lucas el teólogo es reconocido como una fuente válida para la doctrina y la experiencia cristianas normales. Por tanto, la conclusión es que una experiencia del bautismo en el Espíritu Santo similar, distinta y separable, es normativa para la experiencia cristiana contemporánea. Donald A. Johns presenta esta posición:

La aplicación de los principios aceptados ... apoyará el concepto de que ser bautizado en el Espíritu Santo es algo distinto a la conversión ... La conversión comprende el establecimiento de relaciones con Dios; ser bautizado en el Espíritu comprende la iniciación en un ministerio poderoso y carismático.²

13.2 EVIDENCIAS DEL BAUTISMO EN EL ESPÍRITU

Central también dentro del estudio contemporáneo de esta doctrina es la evidencia (o evidencias) del bautismo en el Espíritu Santo. Tomadas en conjunto, la posición que uno tome sobre la separabilidad y la evidencia determina grandemente o, al menos, influye sobre toda su doctrina sobre el bautismo en el Espíritu Santo. Esta sección estudia el tema de las lenguas³ como la evidencia física (o externa) inicial del bautismo en el Espíritu Santo. También estudia otras evidencias del bautismo en el Espíritu en la vida de la persona individual.

13.2.1 Las lenguas como la evidencia física inicial

La literatura actual sobre este tema revela una considerable diversidad de posiciones sobre las lenguas. No obstante, con respecto a las lenguas como la evidencia inicial del bautismo en el Espíritu Santo, estos puntos de vista se pueden categorizar de la siguiente manera: (1) las lenguas no son la evidencia del bautismo en el Espíritu Santo; (2) el bautismo en el Espíritu Santo tiene algunas veces las lenguas como evidencia; (3) el bautismo en el Espíritu Santo va siempre acompañado por la evidencia inicial de las lenguas. Nuevamente, como sucedía con la separabilidad, en la cuestión de las lenguas como evidencia inicial, la cuestión de lo que el libro de Hechos muestra como pauta y enseña como normativo es sumamente fundamental.

La primera opinión — que dice que las lenguas no son evidencia de estar bautizado en el Espíritu Santo — es el punto de vista evangélico tradicional. Carl Henry articula así esta posición:

La presente controversia se centra grandemente en la afirmación por parte de los carismáticos de que las lenguas son evidencia del bautismo del Espíritu ... Este punto de vista no tiene el apoyo de ninguno de los hombres fuertes del pasado, como Lutero, Calvino, Knox, Wesley, Whitefield, Edwards, Carey, Judson y otros.¹

Bruner, en concordancia con su convicción de que el bautismo en el Espíritu Santo y la conversión cristiana son lo mismo, niega igualmente que las lenguas sean la evidencia de esta experiencia. Afirma que la fe expresada en la confesión “Señor Jesús” es la única evidencia de la venida y presencia del Espíritu.²

Aquéllos que toman esta primera posición en el tema de las lenguas como evidencia, presentan con frecuencia un extenso estudio de los materiales de Hechos sobre este tema. Hoekema reconoce tres incidentes en Hechos en los que hubo lenguas. En el día de Pentecostés, las lenguas fueron “una de las tres señales milagrosas” de lo que él llama “el acontecimiento definitivo e irreplicable del derramamiento del Espíritu Santo”. “Ciertamente, los miembros de la casa de Cornelio hablaron en lenguas después de derramarse el Espíritu sobre ellos”, admite Hoekema; pero “este hecho no demuestra que las lenguas sean prueba de que uno haya recibido un ‘bautismo en el Espíritu’ posterior a la conversión”. De igual manera, en el caso de los discípulos de Éfeso, “el hecho de que hubo lenguas ... no puede ser utilizado para demostrar su valor como evidencia de un ‘bautismo en el Espíritu’ posterior a la conversión”, según Hoekema. ¿Por qué? Porque “la venida del Espíritu sobre los discípulos de Éfeso no

fue posterior a su conversión, sino simultánea a ella”. Observa también: “En el libro de Hechos hay nueve ocasiones en las que se describe que las personas son llenadas o están llenas del Espíritu Santo, y donde no se hace mención de las lenguas.” Por consiguiente, llega a la conclusión de que las lenguas no son evidencia de haber recibido el bautismo en el Espíritu Santo.¹

Después de su estudio de los casos hallados en Hechos, Bruner está de acuerdo con Hoekema. Según Bruner, es la fe, y no las lenguas, la que sirve como medio y evidencia a la vez del bautismo en el Espíritu.²

El segundo punto de vista sobre las lenguas como evidencia dice que a veces éstas son evidencia del bautismo en el Espíritu Santo. Esta posición es característica de algunos dentro del movimiento carismático. Henry I. Lederle resume brevemente la gran variedad de ideas entre los carismáticos. También presenta de manera sucinta lo que él entiende que tienen en común estos puntos de vista: “La mayor parte de los carismáticos asocian (la renovación en el Espíritu, o) el bautismo en el Espíritu con la manifestación de los carismas, entre los que se incluyen normalmente las lenguas ... Pocos carismáticos aceptan que la glosolalia sea la condición *sine qua non* [esto es, esencial] para el bautismo en el Espíritu”.³

De manera que Lederle reconoce que la glosolalia (las lenguas) se encuentra entre los “aspectos legítimos de nuestra fe apostólica”, pero rechaza la doctrina de que las lenguas sean la única evidencia del bautismo en el Espíritu. Cree que a esta doctrina le falta “apoyo explícito o concluyente” en las Escrituras. Lederle concuerda con otros carismáticos en que “no hay afirmación alguna en el Nuevo Testamento donde se indique que [la glosolalia] sea la *única* evidencia”.⁴

El tercer punto de vista sobre las lenguas como la evidencia del bautismo en el Espíritu Santo es la posición pentecostal tradicional. Los pentecostales suelen afirmar que las lenguas son siempre la evidencia física inicial de esta experiencia especial. De hecho, tal como observa J.R. Williams, “los pentecostales han puesto un énfasis especial en que las lenguas son la ‘evidencia inicial’ del bautismo en el Espíritu”. La Declaración de Verdades Fundamentales de las Asambleas de Dios presenta esta posición en el punto número 8: “El bautismo de los creyentes en el Espíritu Santo es testificado por la señal física inicial de hablar en lenguas según el Espíritu les da que hablen (Hechos 2:4).” Bruner tiene razón cuando observa: “En la comprensión de la *evidencia* inicial de esta experiencia subsiguiente, los pentecostales son únicos, y es esta evidencia la que señala como pentecostales a sus defensores.”¹

Los pentecostales creen que su conclusión acerca de que las lenguas son la evidencia física inicial del bautismo en el Espíritu Santo se basa en las Escrituras; especialmente en el libro de Hechos. En tres casos en los que Lucas presenta detalles sobre personas que están experimentando el bautismo en el Espíritu Santo, es claramente evidente que hablan en lenguas. En el día de Pentecostés, los ciento veinte hablaron en lenguas — *glosolalia* —, en idiomas de los que ellos no tenían dominio en circunstancias normales (Hechos 2:4). Según Ralph M. Riggs, “estas lenguas se convirtieron entonces en la señal y evidencia de que el Espíritu Santo había descendido sobre los cristianos del Nuevo Testamento”. El siguiente caso claro de lenguas en Hechos es el suceso de la casa de Cornelio (Hechos 10:44–46). Horton observa: “El Espíritu dio la evidencia, y sólo dio una. ‘Los oían que hablaban en lenguas, y que magnificaban a Dios’ (exactamente como en Hechos 2:4, 11).” El tercer y último caso claro es el incidente relacionado con los discípulos de Éfeso (Hechos 19:1–6). Howard Ervin comenta en este caso: “La naturaleza evidencial de la glosolalia aquí queda fuertemente subrayada por el comentario de que ‘las lenguas y la profecía eran *prueba indudable* y externa de que el Espíritu Santo había descendido sobre aquellos doce discípulos, poco informados hasta el momento’.”

Por esto, una serie de exegetas competentes, la mayoría de ellos eruditos no pentecostales, reconocen con facilidad que Lucas estaba hablando de la manifestación sobrenatural de las lenguas en estos tres casos. Los eruditos pentecostales sostienen además que Lucas reveló una *pauta* en estos tres casos; una experiencia distintiva con el Espíritu, evidenciada por las lenguas. Tal como lo afirma J. R. Williams, en estos tres casos “las lenguas fueron clara evidencia de que se les había dado el Espíritu Santo”.¹

Aunque Lucas no decidió declararlo, los pentecostales creen *también* que las lenguas se manifestaron igualmente en los otros casos del bautismo inicial en el Espíritu Santo dentro de Hechos. Por ejemplo, los pentecostales sostienen que los creyentes samaritanos (Hechos 8:4–24) hablaron en lenguas igual que los ciento veinte del día de Pentecostés, la casa de Cornelio y los discípulos de Éfeso. Ervin formula la pregunta obvia: “¿Qué vio Simón que lo convenció de que aquellos discípulos samaritanos habían recibido el Espíritu Santo por medio de la imposición de manos de Pedro y Juan?” Ervin cita a varios eruditos no pentecostales que confirman su respuesta. “El contexto justifica la conclusión de que estos samaritanos convertidos recibieron el bautismo en el Espíritu Santo después de su conversión, con la probable evidencia de las lenguas.” F. F. Bruce parece estar de acuerdo en sus comentarios acerca de la experiencia

de los samaritanos: “El contexto no nos deja duda alguna de que la recepción del Espíritu por parte de ellos fue acompañada por manifestaciones externas como las que habían marcado su derramamiento sobre los primeros discípulos en Pentecostés.” Entre los otros que cita Ervin se halla A. T. Robertson, quien afirma que el texto en este caso “muestra llanamente que aquéllos que recibieron el don del Espíritu Santo hablaron en lenguas.”²

Los pentecostales sostienen que hablar en lenguas era la experiencia normal y esperada de todos los creyentes del Nuevo Testamento que eran bautizados en el Espíritu Santo. Esto es, que “la *actividad primaria* posterior a la recepción del Espíritu Santo era la de hablar en lenguas”. Debido a esto, Lucas no sintió la necesidad de señalar que se había hablado en lenguas cada vez que hablaba de una aparición de esta experiencia. Los lectores de Lucas sabían ya que los creyentes hablaban en lenguas cuando recibían el bautismo en el Espíritu Santo. Por consiguiente, los pentecostales sugieren que no sólo los samaritanos convertidos, sino Pablo y los demás de los que habla Lucas, manifestaron también la evidencia inicial de hablar en lenguas. En el caso de Pablo, señalan que él mismo reconoció que hablaba en lenguas en su correspondencia con los corintios (1 Corintios 14:18). Apoyado en esto, Ervin afirma con gran seguridad que “Pablo también habló en lenguas cuando recibió el don pentecostal del Espíritu Santo.”¹

En resumen, los pentecostales observan entonces que, en algunos casos, Lucas describe en detalle las manifestaciones que acompañaban a los creyentes que recibían el bautismo en el Espíritu Santo (los discípulos del día de Pentecostés, Cornelio y los efesios). En todos estos casos, las lenguas fueron la evidencia clara; sencillamente, no necesitó repetir los detalles cada vez. Los pentecostales creen que las lenguas fueron la evidencia inicial en todos los casos; sostienen que Lucas reveló la existencia de una pauta constante en el período del Nuevo Testamento: una experiencia distintiva del bautismo en el Espíritu Santo, separable de la regeneración y evidenciada inicialmente por las lenguas.²

Los pentecostales sostienen además que los relatos de Lucas no sólo revelan esta pauta, sino que también enseñan que las lenguas son normativas para la doctrina y la práctica cristianas. Es decir, que siempre se espera que las lenguas sean la evidencia inicial del bautismo en el Espíritu Santo a lo largo de toda la historia de la Iglesia. Ésta es la forma en que se deben entender los relatos de Hechos porque, nuevamente, Lucas no estaba escribiendo solamente como historiador, sino también como teólogo. Estaba describiendo la obra del Espíritu Santo en los

creyentes de la era de la Iglesia, y a través de ellos. Es cierto que estos incidentes tuvieron lugar dentro de un escenario histórico determinado, pero esto no es razón para declarar que esta pauta no es normativa para toda la era de la Iglesia. Al fin y al cabo, la era de la Iglesia es siempre un tiempo durante el cual es necesario que la presencia del Espíritu Santo sea evidente en la vida de los creyentes. En la era de la Iglesia siempre son necesarios su presencia y su poder para que obre a través de los creyentes a fin de llevar la gracia salvadora de Cristo hasta aquéllos que están sin Dios. En conclusión, los pentecostales creen: (1) que el bautismo en el Espíritu Santo es la venida de esa presencia y ese poder especiales del Espíritu, y (2) que la evidencia inicial de esto son las lenguas, tanto hoy como en el libro de Hechos.

13.2.2 Otras evidencias del bautismo

Necesitamos ahora notar especialmente que, al entender de los pentecostales, el hablar en lenguas es sólo la evidencia inicial del bautismo en el Espíritu Santo. En la vida de quienes lo reciben, hay otras evidencias de su presencia especial que aparecen posteriormente.

Algunos escritores sugieren que el “fruto del Espíritu” ([Gálatas 5:22](#)), esto es, el conjunto de cualidades de la personalidad cristiana, es la evidencia prolongada de que se está bautizado en el Espíritu Santo.

Por ejemplo, en un capítulo titulado “Los efectos de la venida del Espíritu”, J. R. Williams identifica la “plenitud de gozo”, el “gran amor”, el “compartir” y la “alabanza continua de Dios” entre estos efectos.¹ Un famoso escritor pentecostal más antiguo, Donald Gee, hace la observación de que el concepto de que el fruto del Espíritu es evidencia del bautismo en el Espíritu Santo es una enseñanza “corriente y popular”. Sin embargo, advierte contra este concepto, diciendo: “El fruto del Espíritu ... es prueba de que caminamos en el Espíritu ... no la prueba de que hayamos sido bautizados en el Espíritu.” Con todo, en el capítulo siguiente, Gee habla de algunas cualidades de la personalidad cristiana, como “marcas” o evidencias de “estar lleno del Espíritu”. Éstas son el “testimonio desbordante”, el “quebrantamiento y humildad”, “un espíritu dócil” y la “consagración”.² Ervin habla con profundidad acerca de este concepto: “Las Escrituras no coordinan el fruto del Espíritu con los carismas como evidencia de la plenitud del Espíritu”. Sin embargo, hace esta observación: “Esto no niega que las consecuencias prácticas de la influencia del Espíritu Santo en la vida del cristiano se reflejen en impulsos y aspiraciones santos que lo lleven al crecimiento espiritual.”³

Por tanto, los pentecostales sostienen en general que el conjunto de cualidades de la personalidad cristiana, o fruto del Espíritu, no constituye una evidencia prolongada del bautismo en el Espíritu, pero que estas cualidades pueden y deben quedar resaltadas en aquéllos que tengan esta experiencia.

Otra sugerencia entre los escritores pentecostales es la de que hay diversas manifestaciones carismáticas que son evidencias prolongadas del bautismo en el Espíritu Santo. Al referirse a los dones espirituales, Gee observa: “Puesto que son manifestaciones de la inhabitación del Espíritu, es fundamental que aquéllos que los ejerciten están llenos del Espíritu en el momento de ejercitarlos.”¹ Ervin ve las “manifestaciones de los carismas” como “evidencias del poder del Espíritu” y de “la plenitud prolongada del Espíritu”. Escribe al respecto: “El bautismo en el Espíritu y la plenitud del Espíritu son expresiones sinónimas, y la dimensión carismática de la experiencia cristiana es evidencia de la plenitud del Espíritu Santo.”² J. R. Williams elabora más esta idea en un estudio sobre la manifestación de los dones en la iglesia de Corinto. Primeramente, hace resaltar que “el contexto para los dones del Espíritu fue la experiencia del derramamiento del Espíritu”. Para los cristianos de Corinto, “se había producido un abundante derramamiento del Espíritu en el que todos habían participado”. Después traza un paralelo entre la situación de Corinto y la renovación carismática actual. Hoy en día, como en la iglesia de Corinto, la operación de los dones del Espíritu significa que aquéllos que manifiestan los dones han experimentado un derramamiento del Espíritu Santo, o el bautismo en el Espíritu Santo.³

La sugerencia final en cuanto a una evidencia prolongada del bautismo en el Espíritu Santo es la realidad del dinámico poder del Espíritu Santo en la vida del participante. J. R. Williams hace observar que “el propósito central de la entrega del Espíritu es ese poder capacitador por medio del cual se puede llevar adelante el testimonio de Jesús, tanto en palabras como en obras”. En línea con esta observación, Ernest S. Williams identifica este poder del Espíritu como “la evidencia más importante” de la “experiencia pentecostal”.⁴

13.3 LA DISPONIBILIDAD DEL BAUTISMO EN EL ESPÍRITU SANTO

La pregunta que nos hacemos ahora es la siguiente: ¿Está el bautismo en el Espíritu Santo al alcance de los creyentes de hoy, o sólo estuvo disponible durante la era apostólica del Nuevo Testamento? La mayor

parte de los evangélicos contemporáneos, tanto pentecostales como no pentecostales, responden afirmativamente; sigue estando disponible hoy.⁵ Sin embargo, con esta respuesta, cada uno de los grupos quiere decir algo diferente. Por un lado, los eruditos como Hoekema, Bruner y Dunn aceptan que el bautismo en el Espíritu Santo forma parte de la realidad cristiana, pero no es una experiencia distinta de la regeneración. Según el punto de vista de estos eruditos, el bautismo en el Espíritu sólo es una parte del acontecimiento total de convertirse en cristiano, llamado por Dunn conversión e iniciación.¹ Por otra parte, cuando los eruditos pentecostales dicen que el bautismo en el Espíritu Santo está a la disposición de los creyentes de hoy, están insistiendo en la disponibilidad contemporánea de una experiencia distinta y separable que es evidenciada por las lenguas.

Algunas veces se presenta el argumento, basado en [1 Corintios 13:8–12](#), de que la experiencia pentecostal cesó al final del período en que se escribió el Nuevo Testamento. Algunos piensan que Pablo enseña en estos versículos que las profecías, las lenguas y la ciencia cesaron cuando quedó terminado el canon del Nuevo Testamento. Pablo dice que estos carismas “cesarán” (v. 8) “cuando venga lo perfecto (gr. *téleion*)” (v. 10); cuando veamos “cara a cara” (v. 12). Apoyados en esto, algunos niegan que esté a nuestra disposición hoy un tipo del bautismo en el Espíritu al estilo pentecostal, evidenciado por las lenguas. Por ejemplo, Paul Enns escribe: “Con la finalización de las Escrituras ya no hubo más necesidad de una señal que autenticara ... Las lenguas fueron un don para señal que tuvo su lugar en la etapa de infancia de la Iglesia ([1 Corintios 13:10–11; 14:20](#)).”²

Tanto los eruditos pentecostales como muchos no pentecostales rechazan la idea de que Pablo esté diciendo algo así en este lugar. W. Harold Mare demuestra por qué posiciones como la de Enns son insostenibles. El concepto de “la cesación de estos dones a fines del primer siglo — dice Mare —, es completamente extraño al contexto”. “Que estos tres carismas cesarán, es algo que se afirma claramente en el texto”, reconoce Ervin. “Cuándo cesarán, sólo se puede deducir a partir del contexto.” Ervin cita a diversos eruditos que confirman exegéticamente su conclusión de que aquí Pablo está mirando hacia la *Parusía*, o segunda venida de Cristo en el futuro, y no a la finalización del canon.³ Además, en estos versículos, Pablo no está ni siquiera escribiendo sobre el bautismo en el Espíritu Santo. En realidad, sus afirmaciones tienen muy poco o nada que ver con la cuestión de la disponibilidad de una experiencia distintiva del bautismo hoy.

La posición pentecostal sobre la disponibilidad del bautismo en el

Espíritu Santo evidenciado por las lenguas comienza con el día de Pentecostés. Más concretamente, comienza con las palabras de Pedro: “Porque para vosotros es la promesa, y para vuestros hijos, y para todos los que están lejos; para cuantos el Señor nuestro Dios llamare” (Hechos 2:39). Horton comenta lo siguiente sobre la explicación que le hace Pedro de la profecía de Joel a la multitud que ha escuchado a los ciento veinte hablando en lenguas: “La forma en que Pedro veía la profecía demuestra que esperaba que esta profecía se siguiese cumpliendo hasta el final de los ‘últimos días’. ” Horton señala que para Pedro, los últimos días comprendían toda la era de la Iglesia, a partir de la ascensión de Jesús. “Está claro que no se puede limitar el cumplimiento de la profecía de Joel al día de Pentecostés, ni a ninguna ocasión única.” P. C. Nelson se limita a decir. “Para todos los que están lejos: esto nos incluye a nosotros.”¹

Además de esto, los pentecostales sostienen que ciertamente, la experiencia del bautismo se repite de manera distintiva con la evidencia de las lenguas, después del día de Pentecostés. En el libro de Hechos, señalan los otros cuatro incidentes (los convertidos de Samaria, Pablo, Cornelio y los discípulos de Éfeso) estudiados anteriormente, especialmente los dos últimos casos, en los cuales las lenguas son claramente evidentes.² También, puesto que esto tiene que ver con la disponibilidad de la experiencia para hoy, los pentecostales señalan que, durante el siglo veinte, el tipo de experiencia distintiva de Hechos, incluyendo las lenguas, se ha repetido en la vida de millones de cristianos a lo largo y ancho del mundo. Al fin y al cabo, sostiene Menzies, “no se debería considerar incorrecto incluir la experiencia personal y los relatos históricos en algún momento del proceso de hacer teología”. La verdad bíblica “debe ser demostrable en la vida”. Por esta razón, indica Ervin, “para los pentecostales es axiomático que el bautismo en el Espíritu Santo no cesó con el día de Pentecostés, ni tampoco al terminar la era apostólica. Creen, y su experiencia lo confirma, que es un derecho inherente a todo cristiano.”³

Al insistir en que la experiencia distintiva del bautismo en el Espíritu Santo está a la disposición de los creyentes de hoy, los pentecostales no insinúan que los cristianos que no hayan hablado en lenguas no tienen el Espíritu. El bautismo en el Espíritu Santo sólo es una de sus diversas obras. La convicción, la justificación, la regeneración y la santificación son también obras del Espíritu Santo mismo. Cada una de estas obras es distintiva, con su naturaleza y razón de ser únicas. Si la persona responde positivamente a la obra de convicción del Espíritu, entonces se producen la justificación y la regeneración. En ese momento, el Espíritu Santo hace su morada dentro del creyente, y a partir de ese momento, es correcto

afirmar que la persona tiene al Espíritu. El bautismo en el Espíritu Santo con la evidencia inicial de las lenguas puede suceder en esa misma ocasión, o puede suceder en un momento posterior, según vemos en la pauta revelada en el libro de Hechos. En cualquiera de ambos casos, el Espíritu habita dentro de la persona desde el momento de la regeneración de ésta.

Las confusiones con respecto a esta cuestión de tener o no tener al Espíritu Santo se producen debido a una falta de comprensión sobre la forma en que Lucas usa ciertos términos. Cuando Lucas describe y comenta el bautismo en el Espíritu Santo, emplea terminología del tipo de “ser lleno del Espíritu Santo”, “recibir al Espíritu Santo”, “el derramamiento del Espíritu Santo”, “el Espíritu Santo descendió sobre” y “el Espíritu Santo vino sobre”. Estas expresiones no son tanto de *contraste*, sino más bien resultan un simple intento por *describir y resaltar*. Es decir, que al emplear estas expresiones, Lucas no está haciendo un contraste entre el bautismo en el Espíritu Santo y la regeneración, como si dijese que en la regeneración no viene el Espíritu, no se recibe, o no permanece en nosotros. Ciertamente, el Espíritu viene, se recibe y permanece en nosotros en el momento de la regeneración ([Romanos 8:9](#)). No obstante, al usar estas expresiones para referirse al bautismo en el Espíritu Santo, Lucas sólo está diciendo que se trata de una experiencia especial en la que la persona es “llenada con” el Espíritu; lo “recibe”; el Espíritu “se derrama” o “viene sobre” la persona.

No tenemos por qué dejar que la terminología de Lucas cause confusión en el tema de la disponibilidad de una experiencia distintiva del bautismo en el Espíritu Santo. Tal como Riggs dice, los pentecostales insisten en que “todos los creyentes tienen al Espíritu Santo; con todo ... todos los creyentes, además de tener al Espíritu Santo, pueden ser llenados con Él, o bautizados en Él”.¹ El bautismo en el Espíritu Santo es una experiencia única, a la disposición de todos los cristianos convertidos y regenerados, y con una razón de ser concreta y especial.

13.4 LA RAZÓN DE SER DEL BAUTISMO EN EL ESPÍRITU SANTO

El tema definitivo entre los relacionados con el concepto del bautismo en el Espíritu Santo tiene que ver con la razón de ser de esta experiencia. Todos los demás comentarios sobre el bautismo en el Espíritu Santo deben señalar hacia la razón de esta obra especial, y la necesidad que Dios quiere que satisfaga.

En efecto, muchos cristianos no le ven razón de ser especial ninguna al bautismo en el Espíritu Santo, aparte de los demás aspectos de la conversión e iniciación. Bruner escribe: “El poder del bautismo en el Espíritu Santo es primera y primordialmente un poder que une a Cristo.” Según Hoekema, *bautismo en el Espíritu Santo* sólo “significa que se les otorga el Espíritu Santo para su salvación a personas que no eran creyentes en el sentido cristiano de la palabra, antes de que les fuera otorgado”. No hay “pruebas bíblicas a favor del argumento de que las lenguas sean una fuente especial de poder espiritual”, afirma Hoekema.¹

Dunn llega a la misma conclusión: “El bautismo en el Espíritu ... tiene primariamente una naturaleza iniciatoria.” Concede que “sólo de manera secundaria ...” es una experiencia “que da poder”. Evidentemente, para Dunn y para otros que toman su posición, puesto que el bautismo en el Espíritu Santo no es distintivo en sentido alguno con respecto a la conversión, se sigue que no tiene un propósito que no se pueda atribuir a todos los creyentes, puesto que Él habita en todos ellos.²

Por largo tiempo, los pentecostales han reconocido que la posición anterior tiene como consecuencia una Iglesia subnormal en la que está ausente la cualidad dinámica, experiencial y capacitadora de la vida cristiana. J. R. Williams escribe: “Además de nacer del Espíritu, con lo que comienza la nueva vida, también hay necesidad de ser bautizado con el Espíritu, o lleno de Él, para que se desborde la vida en ministerio hacia los demás.”³

Fee sostiene un concepto similar y observa que “una profunda insatisfacción con la vida en Cristo sin la vida en el Espíritu” es precisamente lo que ha servido de fondo al movimiento pentecostal.⁴ Desde principios del siglo veinte hasta el presente, los pentecostales han creído que la dinámica plena de la capacitación del Espíritu viene sólo con la experiencia especial y distintiva del bautismo en el Espíritu Santo. Cuando esta experiencia especial y distintiva no es normal en la Iglesia, ésta carece de la realidad de la dimensión capacitadora de la vida en el Espíritu.

Por tanto, los pentecostales creen que la experiencia distintiva del bautismo en el Espíritu Santo, tal como la describe Lucas, es primordial para la Iglesia contemporánea. Stronstad dice que su significación, a partir de la teología de Lucas, es clara: “Si el don del Espíritu fue carismático o vocacional para Jesús y para la Iglesia Primitiva, igualmente deberá tener una dimensión vocacional en la experiencia del pueblo de Dios hoy.”¹ ¿Por qué? Porque la Iglesia de hoy, como la Iglesia del libro de Hechos,

necesita que el dinámico poder del Espíritu la capacite para evangelizar eficazmente al mundo y edificar el Cuerpo de Cristo. El Espíritu descendió en el día de Pentecostés porque los seguidores de Jesús “necesitaban un bautismo en el Espíritu que llenara de poder su testimonio, de tal manera que otros pudiesen entrar igualmente a la vida y la salvación”.² Igualmente, porque vino en el día de Pentecostés, el Espíritu viene una y otra vez con el mismo propósito.

Según los pentecostales, el propósito de esta experiencia es el elemento definitivo y más importante, el que hace que el bautismo en el Espíritu Santo sea separable y distintivo en relación a la regeneración. J. R. Williams señala: “[Los pentecostales] sostienen con firmeza que, además, y por una razón totalmente distinta a la salvación, hay otra actuación del Espíritu Santo que prepara al creyente para un servicio mayor.”

La convicción, la justificación, la regeneración y la santificación son todas obras importantes del Espíritu. Con todo, hay “otro modo de operar, su obra energizadora”, que es diferente e igualmente importante, afirma Myer Pearlman. “La característica principal de esta promesa es el poder para servir, y no la regeneración para vida eterna.” El bautismo en el Espíritu es “distinto a la conversión”, dice Robert Menzies, en que “desata una nueva dimensión en el poder del Espíritu: es una investidura de poder para servir”.³

Los pentecostales creen fuertemente en este punto: el propósito primario y fundamental del bautismo en el Espíritu Santo es recibir poder para servir. Se apoyan en [Lucas 24:49](#) y [Hechos 1:8](#), donde Lucas recoge las últimas indicaciones de Jesús a sus seguidores: “Pero recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo, y me seréis testigos” ([Hechos 1:8](#)). Consideran que Jesús se estaba refiriendo al día de Pentecostés, que estaba próximo, y en el cual los ciento veinte serían bautizados en el Espíritu Santo “como revestimiento de poder para capacitarlos a fin de que diesen un testimonio eficaz a favor de las grandes verdades salvadoras de almas del evangelio”. Horton señala: “A partir del día de Pentecostés, vemos al Espíritu Santo activo en la vida de la Iglesia ... en la labor de propagar el evangelio y establecer la Iglesia.”¹ Los pentecostales creen que este mismo bautismo en el Espíritu Santo, de características únicas, está a la disposición de los creyentes de hoy, y con el mismo propósito de capacitarlos para servir.

Debido a que los pentecostales reconocen la necesidad esencial del bautismo en el Espíritu Santo y la importancia de su propósito, algunas

veces insisten excesivamente en las lenguas que lo evidencian. Sin embargo, los pentecostales equilibrados reconocen lo peligrosa que es esta insistencia excesiva. Aunque insisten en la experiencia distintiva, evidenciada inicialmente por las lenguas, insisten también en que el objetivo final y más importante es la evidencia continua: una vida dinámicamente capacitada por el Espíritu.

Tanto los no pentecostales, como los pentecostales, alzan la voz de alerta con respecto al exceso de insistencia en cuanto a las lenguas y la separabilidad. J. Ramsey Michaels cree que “hay un peligro en la noción pentecostal de la ‘evidencia inicial’, y es reducir al Espíritu a las lenguas”. E. S. Williams, uno de los primeros pentecostales, manifiesta una preocupación similar cuando escribe: “Sería bueno que no insistiésemos demasiado en las lenguas.” Declara, y con razón: “Lo que es de primordial importancia es *el poder de lo alto*.” De igual manera, Horton advierte:

Se debería reconocer ... que las lenguas sólo son la evidencia inicial del bautismo en el Espíritu Santo ... De hecho, siempre se debería tener presente que el bautismo en el espíritu no es una experiencia cumbre ... Sólo es una puerta hacia una relación creciente con el Espíritu.²

Fee también manifiesta su preocupación por lo que considera un enfoque indebido en la subsecuencia. Afirma que la experiencia pentecostal en sí misma es correcta para la Iglesia de hoy. Con razón, observa que la cualidad más importante del “poderoso bautismo en el Espíritu” es “la dimensión capacitadora de la vida en el Espíritu”, la cual él sostiene que los pentecostales han recuperado.¹

Lo importante es que la experiencia inicial, evidenciada por las lenguas, sólo es una apertura hacia otras dimensiones de la vida en el Espíritu. Esta experiencia distintiva inicial “conduce a una vida de servicio en la cual los dones del Espíritu proporcionan poder y sabiduría para la propagación del evangelio y el crecimiento de la Iglesia”.²

Los que han sido bautizados en el Espíritu y capacitados por Él, afectan al resto del cuerpo de creyentes. Menzies dice que “el bautismo en el Espíritu se convierte en la entrada en una forma de adoración que bendice a la asamblea de los santos de Dios. El bautismo es la puerta que conduce a los variados ministerios del Espíritu llamados dones, entre los que se incluyen muchos ministerios espirituales.”³

En conclusión, la razón por la que recibimos el bautismo en el Espíritu Santo — la dimensión continuada de la vida capacitada por el Espíritu — es la que hace que la experiencia sea en sí lo suficientemente importante

como para conocerla, comprenderla y participar en ella. Las lenguas no son su razón final de ser, ni son la razón por la que debemos anhelar la experiencia. La necesidad de poder sobrenatural para testificar y servir es la razón por la que resulta tan importante una experiencia distintiva del bautismo en el Espíritu Santo. La necesidad máxima es que cada uno de los miembros del cuerpo de Cristo queden así capacitados, a fin de que la Iglesia pueda operar plenamente en la dimensión de la vida en el Espíritu.

13.5 LA RECEPCIÓN DEL BAUTISMO EN EL ESPÍRITU SANTO

La pregunta final dentro de este estudio sobre el bautismo en el Espíritu Santo es la siguiente: ¿Cómo se recibe esta experiencia especial? He aquí algunos de los temas relacionados: ¿Hay que cumplir con ciertas condiciones para recibir el bautismo en el Espíritu Santo? Si es así, ¿cuáles son? Además, si se requieren esas condiciones *después* de la regeneración, ¿acaso no son exigencias añadidas a la fe?

Hay diversos puntos de vista con respecto a las condiciones para recibir esta experiencia. Dicho sencillamente, los pentecostales suelen sostener que el único requisito previo al bautismo en el Espíritu Santo es la conversión, y que la única condición es la fe. “El Espíritu Santo se derrama sobre aquéllos que creen en Jesucristo”, dice J. R. Williams. Horton afirma que “las únicas condiciones para recibir la promesa del Padre son el arrepentimiento y la fe”. Menzies señala: “La experiencia es descrita como un don ([Hechos 10:45](#)) y, por consiguiente, no se merece ni se gana de ninguna forma. Se recibe por fe; una fe obediente y activa.”¹

Observemos los modificadores que coloca Menzies al final de su afirmación: “una fe obediente y active”. Cuando lo pensamos seriamente, la condición de la fe implica unas condiciones o actitudes relacionadas con ella. Menzies usa aquí los términos “obediente” y “active”. Los pentecostales se suelen centrar en la oración, la obediencia, una entrega total al Señor y la expectación.

J. R. Williams dice: “La oración ... en sus numerosos aspectos de alabanza, acción de gracias, confesión, súplica y consagración ... es el contexto o atmósfera en el que se recibe al Espíritu Santo.” Explica también que “la obediencia se halla en el corazón mismo de la fe, y al Espíritu Santo se le recibe sólo por fe”. La obediencia incluye tanto una actitud general de obediencia hacia Dios, como la obediencia a todos los mandatos específicos del Señor. El cederse a Él es un aspecto especial, también de la obediencia. Los pentecostales creen que el bautismo en el Espíritu Santo tiene lugar en una atmósfera de rendición total al señorío

de Jesucristo. Por último, J. R. Williams señala lo importante que es la expectación en cuanto a recibir al Espíritu Santo. Observa que aquéllos que esperan poco, reciben “poco o nada ... Pero aquéllos que esperan recibir todo lo que Dios da ... a aquéllos que se sientan expectantes en el borde de su asiento, es a quienes Dios se deleita en bendecir”.²

Los pentecostales no ven nada extraño en el concepto de que haya condiciones para recibir el bautismo en el Espíritu Santo. Sin embargo, hay otros que sugieren que, cuando se une con la noción pentecostal de separabilidad y subsecuencia, el concepto de las condiciones para el bautismo en el Espíritu se convierte en un tema diferente. Por ejemplo, Bruner está de acuerdo en que hay condiciones para ser bautizado en el Espíritu Santo, pero sostiene que no son diferentes a las necesarias para convertirse en cristiano, o más que ellas. Él considera que la posición pentecostal de separabilidad implica que hay condiciones para ser bautizado en el Espíritu Santo, que van más allá de las condiciones necesarias para la salvación. Si los creyentes no son bautizados en el Espíritu Santo cuando se convierten en cristianos, entonces debe haber exigencias “más allá de la simple fe que percibe a Cristo”. Bruner propone que “la doctrina de las condiciones para el bautismo en el Espíritu Santo” explica para los pentecostales “por qué generalmente, el bautismo espiritual no puede acompañar a la fe inicial”.¹

Al llegar a este punto, Bruner declara: “El protestante se ve impulsado a entrar, no sólo al análisis del movimiento pentecostal, sino también a una crítica de él.” Se opone a la noción pentecostal de que las condiciones para convertirse en cristiano van “seguidas por el cumplimiento de las condiciones para el bautismo en el Espíritu”. Para Bruner, esto significa que después de convertirse en cristiano, es necesario que haya “obediencia y fe superiores a las corrientes”. Para recibir el bautismo en el Espíritu Santo, se debe cumplir alguna condición de “*obediencia y fe absolutas*”. Rechaza el concepto de que el bautismo en el Espíritu Santo exija algo “más allá de la simple fe que percibe a Cristo”.²

Los pentecostales explican que, aunque estas condiciones para ser bautizado en el Espíritu Santo sean necesarias *después* de la regeneración, no lo son *más allá* de las condiciones para la salvación. Nuevamente, tal como citamos antes, Horton declara: “Las únicas condiciones para recibir la promesa del Padre son el arrepentimiento y la fe”,³ las mismas condiciones que para convertirse en cristiano. “En condiciones ideales, se debería recibir el revestimiento de poder inmediatamente después de la conversión”, escribe Pearlman.⁴ Esto significa que en el momento de su conversión, el creyente ha cumplido las condiciones para ser bautizado en

el Espíritu Santo. J. R. William añade: “La mejor forma de entender las condiciones que acabo de mencionar, no es verlas como requisitos añadidos a la fe, sino como expresiones de la misma.”⁵ En otro lugar utiliza los términos “contexto” y “atmósfera” para dar la idea de las “expresiones de la fe”: la “atmósfera de oración”, el “contexto de obediencia”; una “atmósfera de rendición” y una “atmósfera de expectación”.⁶

Por tanto, no se trata de condiciones o exigencias añadidas a las necesarias para la salvación. Simplemente, la fe, la oración, la obediencia, el rendimiento y la expectación producen el contexto, o la atmósfera, en el que se recibe el bautismo en el Espíritu Santo. Esto puede suceder en la misma ocasión que la regeneración, como en el caso de Cornelio ([Hechos 10:44–48](#)), o puede ocurrir en algún momento posterior, como en el caso de los samaritanos ([Hechos 8:14–19](#)).

Es necesario tratar un último tema con respecto al bautismo en el Espíritu Santo. Puesto que el único requisito previo es la conversión, y la fe la única condición, es importante resaltar que todo creyente cristiano auténtico es candidato para esta experiencia. Los pentecostales creen fuertemente que todo creyente debe recibir este revestimiento especial de poder para servir. Por ejemplo, la declaración doctrinal de las Asambleas de Dios sobre el bautismo en el Espíritu Santo comienza de esta manera: “Todos los creyentes tienen derecho a la promesa del Padre; deberían esperarla ardientemente y buscarla afanosamente ... Con ella viene el revestimiento de poder para vivir y servir.”¹ No basta con leer acerca de esta experiencia en el libro de Hechos. Ni siquiera basta con reconocer su solidez doctrinal y saber que la experiencia es para los cristianos de hoy. Para que la Iglesia tenga la dimensión dinámica de la vida en el Espíritu operando en ella, los creyentes deben recibir personal e individualmente este bautismo en el Espíritu Santo.

13.6 CONCLUSIÓN

La Iglesia contemporánea está contemplando con ojos distintos la doctrina del bautismo en el Espíritu Santo. La persistencia y el crecimiento del movimiento pentecostal tienen gran parte de la responsabilidad por el nuevo interés en esta doctrina. Además, cualquiera que sea el punto de vista que alguien sostenga sobre este movimiento, todos están de acuerdo en que hace mucho tiempo que es necesario centrar la atención en la persona y la obra del Espíritu Santo. Carl Henry observa: “Descuidar la doctrina de la obra del Espíritu ... es crear una iglesia confundida e

incapacitada.”²

Es imprescindible que se desarrolle más aún el estudio de la doctrina del bautismo en el Espíritu Santo. Hasta el presente, el movimiento pentecostal del siglo veinte ha logrado restaurar la dimensión experiencial de la presencia dinámica del Espíritu en un notable sector de la Iglesia. Los pentecostales creen que la recuperación de la doctrina y la experiencia del bautismo en el Espíritu Santo es comparable a la recuperación de la doctrina de la justificación por fe en la Reforma. Hasta Dunn, que está en desacuerdo con gran parte de la doctrina pentecostal, tiene la esperanza de que “no se pierdan de vista ni se pasen por alto la importancia y el valor del énfasis Pentecostal”.¹

Para los eruditos en Nuevo Testamento es difícil negar la validez de una experiencia dinámica y única del bautismo en el Espíritu Santo apoyados en la Biblia. Dunn declara: “Ni que decir tiene que en Hechos la recepción del Espíritu era una experiencia muy viva y ‘concreta’.”² Los pentecostales no ven razón alguna por la que esto no pueda ser igual hoy. Además, testifican de que ellos mismos, de hecho, experimentan esta experiencia viva y concreta del bautismo en el Espíritu Santo. Esta distintiva experiencia le infunde a la Iglesia de hoy la calidad de vida espiritual dinámica y experiencial que era normal en la Iglesia del Nuevo Testamento.³

13.7 PREGUNTAS DE ESTUDIO

1. ¿Cuáles son las creencias y prácticas principales relacionadas con el bautismo en el Espíritu Santo que han marcado al movimiento pentecostal?
2. ¿Cuáles son los argumentos básicos a favor de considerar el bautismo en el Espíritu Santo como una experiencia separada de la conversión?
3. ¿Por qué es más importante que nos centremos en la separabilidad, y no en la subsecuencia?
4. ¿Cuáles son las evidencias que demuestran que Lucas y Hechos no son sólo libros históricos, sino también teológicos, y fueron pensados con la intención de enseñar?
5. ¿Cuáles son los argumentos bíblicos para tomar las lenguas como la evidencia física inicial del bautismo en el Espíritu Santo?

6. ¿Cuál es la relación entre el bautismo en el Espíritu, el fruto del Espíritu y los dones del Espíritu?
7. ¿Cómo les debemos responder a quienes afirman que el bautismo en el Espíritu Santo, con su evidencia de lenguas, no está a nuestra disposición hoy?
8. ¿Cuál es la razón de ser del bautismo en el Espíritu Santo, y por qué es ésta importante, tanto teológica como prácticamente?
9. ¿Cuáles son las mejores maneras de animar a los creyentes para que acepten el bautismo en el Espíritu Santo?

¹ William Barclay, *The Promise of the Spirit* (Filadelfia: Westminster, 1960), p. 11. Carl F. H. Henry, *God, Revelation and Authority*, vol. 4 (Waco, Ten.: Word Books, 1979), p. 272.

² En la primavera de 1984 asistí a un curso a nivel de graduados sobre Historia del Cristianismo en los Estados Unidos en la Universidad de Baylor. En una clase, el conferencista invitado era el famoso historiador eclesiástico Edwin Gaustad. Durante un período de comentarios, un compañero de clase le hizo una pregunta a Gaustad. Era algo como esto: Cuando entremos en el siglo próximo, y los historiadores eclesiásticos vuelvan su mirada al siglo presente, ¿cuál dirán que fue el desarrollo más significativo dentro del cristianismo de los Estados Unidos durante el siglo veinte? Sin dudar un instante, Gaustad respondió que había sido el surgimiento y crecimiento del movimiento pentecostal.

¹ Frederick D. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1970), y James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (Londres: SCM Press, 1970). W.J. Hollenweger, *The Pentecostals* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1972), pp. xix–xx. Henry P. Van Dusen, “The Third Force in Christendom”, *Life* 44 (9 de junio de 1958), pp. 113–124; Gordon F. Atter, *The Third Force* (Peterborough, Ont.: The College Press, 1965), pp. x–xi, y Dunn, *Baptism*, 2.

² Véase Bruner, *Theology*, pp. 58–59.

³ Dunn, *Baptism*, pp. 224–225.

¹ Ésta es la posición de Dunn, *Baptism*, y de Bruner, *Theology*.

² Dunn, *Baptism*, pp. 224–229, y Bruner, *Theology*, pp. 163, 168–169, 280–282.

³ T. M. Jackson, ed., *Bible Doctrines-Foundation of the Church* (Hazelwood, Mo.: Pentecostal Publishing House, 1984), p. 91. (Ésta es una publicación oficial de la Iglesia Unida Pentecostal Internacional).

⁴ J. Kenneth Grider, *Entire Sanctification: The Distinctive Doctrine of Wesleyanism* (Kansas City, Mo.:

Beacon Hill, 1980), pp. 11, 24, 41, 141.

⁵ Véase P. C. Nelson, *Bible Doctrines* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1948, edición revisada, 1971), pp. 71, 85.

¹ J. Rodman Williams, *Renewal Theology*, vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), p. 198, n. 68.

² Roger Stronstad, “Filled with the Spirit’: Terminology in Luke-Acts”, en *The Holy Spirit in the Scriptures and in the Church*, editores, Roger Stronstad y Laurence M. Van Kleek (Clayburn, B.C.: Western Pentecostal Bible College, 1987).

³ Howard M. Ervin, *Spirit Baptism: A Biblical Investigation* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1987), p. 35. Stanley M. Horton, *The Book of Acts* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1981), p. 32.

¹ J. R. Williams, *Renewal Theology*, vol. 2, p. 203.

² *Ibíd.*, vol. 2, pp. 199–200.

³ Bruner, *Theology*, pp. 15, 153. Dunn, *Baptism*, p. 4.

¹ Ervin, *El bautismo en el Espíritu Santo*. Véase también Howard M. Ervin, *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1984). Stanley M. Horton, *El Espíritu Santo revelado en la Biblia* (Editorial Vida, 1980).

² Esto es cierto, porque las epístolas fueron escritas para personas que ya habían recibido el bautismo en el Espíritu Santo.

³ Bruner, *Baptism*, pp. 61, 69. *Minutes of the 44th Session of the General Council of the Assemblies of God with Revised Constitution and Bylaws* (Springfield, Mo.: The General Council of the Assemblies of God, 1991), p. 129.

¹ Horton, *El Espíritu Santo revelado en la Biblia*.

² Este párrafo es un resumen del punto de vista pentecostal sobre este tema, tomado de fuentes como Horton, *El Espíritu Santo revelado en la Biblia*; Ervin, *El bautismo en el Espíritu Santo*, y J. R. Williams, *Renewal Theology*, vol. 2, pp. 186–190, 206.

³ Dunn, *Baptism*, pp. 4, 52–53, 63, 68, 74, 77–78, 80–81, 83, 86, 88.

¹ Bruner, *Theology*, pp. 163, 168–169, 173–175, 178, 190–197, 207–214.

² Dunn, *Baptism*, pp. 74, 77–78. Bruner, *Theology*, pp. 173–174. Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1991), p. 97.

¹ Cornelio conocía ya las realidades del evangelio. Probablemente pensara que tenía que convertirse al judaísmo para ser salvo y bautizado en el Espíritu Santo. Las palabras de Pedro estimularon su fe para ambas cosas.

2 Ervin defiende fuertemente la posición de que los discípulos nacieron de nuevo en la tarde del día de la resurrección de Jesús, según Juan 20:19–23, *El Bautismo en el Espíritu Santo*.

3 Personalmente, sostengo que los ciento veinte del día de Pentecostés habían experimentado la regeneración del Nuevo Testamento antes de aquel día, y que los discípulos de Éfeso eran plenamente cristianos antes de la llegada de Pablo a esa ciudad. También, lógicamente, Cornelio pudo haber experimentado la regeneración un instante antes de experimentar el bautismo en el Espíritu Santo. Sin embargo, ninguna de estas cosas es esencial para poder sostener que el bautismo en el Espíritu Santo es siempre una experiencia separable y distinguible.

4 William W. Menzies, “Synoptic Theology: An Essay on Pentecostal Hermeneutics”, *Paraclete* 13 (invierno de 1979), p. 20.

1 Fee, *Gospel and Spirit*, pp. 84–85.

1 Anthony A. Hoekema, *Holy Spirit Baptism* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1972), pp. 23–24. John R. W. Stott, *The Baptism and the Fullness of the Holy Spirit* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1964), p. 8.

2 Fee, *Gospel and Spirit*, pp 86, 90–92, 97.

1 *Ibíd.*, pp. 85, 90–94, 98, 102.

2 Roger Stronstad, “The Hermeneutics of Lucan Historiography”, *Paraclete* 22 (otoño de 1988), pp. 6, 10–11. Menzies, “Synoptic Theology”, pp. 18–19.

3 Stronstad. “Hermeneutics”, pp. 11, 15–16.

1 A. Berkeley Mickelsen, *Interpreting the Bible* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1963), pp. 3–4, 19.

2 Stronstad, “Hermeneutics”, p. 8.

1 I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, edición aumentada (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970), pp. 13–21. William W. Menzies, “Book Reviews”, *Paraclete* (invierno de 1993), p. 32. Gary B. McGee, “Early Pentecostal Hermeneutics: Tongues as Evidence in the Book of Acts”, en *Initial Evidence: Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*, ed. Gary B. McGee (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1991), p. 111.

2 Donald A. Johns, “Some New Directions in the Hermeneutics of Classical Pentecostalism’s Doctrine of Initial Evidence”, en McGee, *Initial Evidence*, p. 162.

3 Véase el capítulo 14, donde hay un estudio sobre la naturaleza de las lenguas.

1 Henry, *God, Revelation*, vol. 4, p. 287.

2 Bruner, *Theology*, p. 281.

- 1 Hoekema, *Holy Spirit Baptism*, pp. 33, 40, 43, 44, 48, 53–54.
- 2 Bruner, *Theology*, p. 281.
- 3 Henry I. Lederle, “Initial Evidence and the Charismatic Movement: An Ecumenical Appraisal”, en McGee, *Initial Evidence*, pp. 136–137.
- 4 *Ibíd.*, pp. 132, 136. Lederle cita a P. H. Wiebe, “The Pentecostal Initial Evidence Doctrine”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 27 (diciembre de 1984), pp. 465–472.
- 1 J. Rodman Williams, “Baptism in the Holy Spirit”, en el *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, editores, Stanley M. Burgess, Gary B. McGee y Patrick Alexander (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1989), p. 44. *Minutes of the 44th Session of the General Council of the Assemblies of God*, p. 130. Bruner, *Theology*, p. 76.
- 1 Ralph M. Riggs, *The Spirit Himself* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1949), p. 87. Horton, *El Espíritu Santo revelado en la Biblia*. Ervin, *El bautismo en el Espíritu Santo*. Véase F. F. Bruce, *Commentary on the Book of Acts* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1966), p. 57; Bruner, *Theology*, pp. 163–164, y Hoekema, *Holy Spirit Baptism*, p. 33. J. R. Williams, *Renewal Theology*, vol. 2, p. 211.
- 2 Ervin, *El bautismo en el Espíritu Santo*, p. 89. Bruce, *Acts*, p. 181. A. T. Robertson, *Word Pictures in the New Testament*, vol. 3 (Nueva York: Harper & Brothers, 1930), p. 107.
- 1 J. R. Williams, *Renewal Theology*, vol. 2, p. 211. Véase Fee, *Gospel and Spirit*, p. 102. En el caso de los samaritanos convertidos, Lucas hace saber con claridad que hubo alguna manifestación poco corriente, y definitivamente observable, cuando Pedro y Juan les impusieron manos, lo cual es un buen ejemplo de la forma en que Lucas habla de cosas como el bautismo en el Espíritu Santo, sin dar siempre todos los detalles. Véase el argumento completo de Ervin en cuanto a esto en *El bautismo en el Espíritu Santo*.
- 2 *Ibíd.*, p. 84.
- 1 J. R. Williams, *Renewal Theology*, vol. 2, pp. 309, 314, 319.
- 2 Donald Gee, *Pentecost* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1932), pp. 27–39.
- 3 Ervin, *El bautismo en el Espíritu Santo*.
- 1 Donald Gee, *Spiritual Gifts in the Work of the Ministry Today* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1963), p. 18.
- 2 Ervin, *El Bautismo en el Espíritu Santo*.
- 3 J. R. Williams, *Renewal Theology*, vol. 2, pp. 325–327.
- 4 *Ibíd.*, vol. 2, pp. 311–312. Ernest S. Williams, *Systematic Theology*, vol. 3 (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1953), p. 47.

5 Bruce, *Acts*, p. 76, presenta una posición más antigua que parece prácticamente abandonada hoy: “El bautismo del Espíritu ... fue ... algo que tuvo lugar de una vez por todas en el día de Pentecostés.” Véase la forma en que Hoekema modifica esta posición en *Holy Spirit Baptism*, p. 20.

1 Dunn, *Baptism*, p. 7.

2 Paul Enns, *The Moody Handbook of Theology* (Chicago: Moody Press, 1989), p. 273.

3 Ervin, *El bautismo en el Espíritu Santo*. Véase también Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987), pp. 642–646, y Leon Morris, *The First Epistle to the Corinthians*, edición revisada (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1989), pp. 182–183, quien está de acuerdo, tanto con Mare como con Ervin.

1 Horton, *El Espíritu Santo revelado en la Biblia. Nelson, Bible Doctrines*. En realidad, “lejos” es una referencia a los gentiles. Las palabras “cuantos el Señor nuestro Dios llamare” demuestran que la promesa es aplicable a los cristianos de hoy.

2 Véase Ervin, *El bautismo del Espíritu Santo*, y Horton, *El Espíritu Santo revelado en la Biblia*.

3 Menzies, “Synoptic Theology”, p. 20. Ervin, *El bautismo del Espíritu Santo*.

1 Brune, *Theology*, p. 160. Hoekema, *Holy Spirit Baptism*, pp. 20, 54.

2 Dunn, *Baptism*, p. 54.

3 J. R. Williams, “Baptism in the Holy Spirit”, p. 46.

4 Fee, *Gospel and Spirit*, pp. 118–119.

1 Roger Stronstad, “The Holy Spirit in Luke-Acts”, *Paraclete* 23 (primavera de 1989), p. 26.

2 J. R. Williams, *Renewal Theology*, vol. 2, p. 179.

3 J. R. Williams, “Baptism in the Holy Spirit”, p. 46. Myer Pearlman, *Knowing the Doctrines of the Bible* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1937), p. 309. Robert P. Menzies, “The Distinctive Character of Luke’s Pneumatology”, *Paraclete* 25 (otoño de 1991), p. 18.

1 Nelson, *Bible Doctrines*, p. 76. Horton, *El Espíritu Santo revelado en la Biblia*.

2 J. Ramsey Michaels, “Evidences of the Spirit, or the Spirit as Evidence? Some Non-Pentecostal Reflections”, en McGee, *Initial Evidence*, p. 216. E. S. Williams, *Systematic Theology*, vol. 3, pp. 47, 51. Horton, *El Espíritu Santo revelado en la Biblia*.

1 Fee, *Gospel and Spirit*, p. 119.

2 Horton, *El Espíritu Santo revelado en la Biblia*.

3 William W. Menzies y Stanley M. Horton, *Bible Doctrines: A Pentecostal Perspective* (Springfield,

Mo.: Logion Press, 1993), p. 126.

¹ J. R. Williams, *Renewal Theology*, vol. 2, p. 171. Horton, *Book of Acts*, p. 47. Menzies, *Bible Doctrines*, p. 130.

² J. R. Williams, *Renewal Theology*, vol. 2, pp. 295, 298–302, 305–306.

¹ Bruner, *Theology*, pp. 88, 115.

² *Ibíd.*, pp. 57, 115, 129, 262.

³ Horton, *Book of Acts*, p. 47.

⁴ Pearlman, *Knowing the Doctrines*, pp. 316–317.

⁵ J. R. Williams, *Baptism in the Holy Spirit*, p. 48.

⁶ J. R. Williams, *Renewal Theology*, vol. 2, pp. 295–305.

¹ *Minutes of the 44th Session of the General Council*, p. 129.

² Henry, *God, Revelation*, vol. 4, p. 272.

¹ Dunn, *Baptism*, p. viii.

² *Ibíd.*, p. 102, n° 24.

³ Fee, *Gospel and Spirit*, p. 119.

Capítulo 14

Los dones espirituales

David Lim

E

l despertar y crecimiento del cristianismo en todo el mundo, en especial en los países del Tercer Mundo, es un poderoso testimonio de que los dones espirituales están obrando para extender el reino de Dios. El movimiento pentecostal y carismático creció de dieciséis millones en 1945, a cuatrocientos cinco millones en 1990.¹ Las diez iglesias más grandes del mundo pertenecen a este movimiento.

La exégesis de todos los pasajes del Nuevo Testamento referentes a los dones espirituales se halla más allá del alcance de este capítulo.² Me centraré más bien en las enseñanzas principales de Pablo sobre los dones en la Iglesia y en el vivir diario del creyente; en mostrar cómo se relacionan entre sí los dones y el fruto, y cómo se han de ejercitar los dones. La enseñanza bíblica sin práctica conduce a la desilusión; la práctica sin una enseñanza sólida es peligrosa. Por otra parte, la erudición debería conducir a la práctica, y la práctica podría iluminar la erudición.

Se estudia el bautismo en el Espíritu Santo en el capítulo 13. Sin embargo, necesito hacer resaltar tres propósitos clave para el derramamiento del día de Pentecostés.

En primer lugar, los creyentes recibieron poder para hacer la obra de Dios, igual que en los días del Antiguo Testamento. La unción del Espíritu en el Antiguo Testamento era para todos los ministros que Dios quisiera levantar: sacerdotes, artesanos del tabernáculo, caudillos militares, reyes, profetas o músicos. El propósito de la unción era darles lo necesario para que pudiesen servir. En este contexto es en el que Lucas y Hechos hablan de la unción del Espíritu. En [Lucas 1](#) y [2](#), la unción descansó sobre dos sacerdotes ancianos: Zacarías y Simeón. Dos mujeres, Elisabet y María, recibieron la unción para concebir milagrosamente y criar a sus hijos. Juan el Bautista fue lleno del Espíritu desde el vientre de su madre; no para ser sacerdote como su padre, sino para ser profeta y precursor del Mesías. De igual forma, el centro focal de Hechos es la unción que llenó de poder a la Iglesia y cambió al mundo.

En segundo lugar, todos son sacerdotes en esta nueva comunidad.

Desde que Israel comenzó a ser nación, Dios quiso que todo el pueblo se convirtiera en un reino de sacerdotes y una nación santa ([Éxodo 19:5-6](#)). En el papel sacerdotal quedaban incluidas la adoración, la oración, la enseñanza, la edificación, la reconciliación, el consejo, el amor, la construcción de relaciones y el acercamiento de las personas angustiadas a Dios. Así los creyentes, “como piedras vivas ... [son] edificados como casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales aceptables a Dios por medio de Jesucristo” ([1 Pedro 2:5](#)).

En tercer lugar, esta comunidad es profética. Moisés le dijo a Josué: “Ojalá todo el pueblo de Jehová fuese profeta, y que Jehová pusiera su espíritu sobre ellos” ([Números 11:29](#)). Joel habló de que el Espíritu se derramaría sobre toda carne para que profetizaran ([Joel 2:28-29](#)). Jesús identificó como profético su propio ministerio ([Isaías 61:1-3](#); [Lucas 4:18-19](#)). Pedro hizo equivaler la experiencia del día de Pentecostés con el cumplimiento de la profecía de Joel ([Hechos 2:16-18](#)). Pablo dijo: “Podéis profetizar todos uno por uno, para que todos aprendan, y todos sean exhortados” ([1 Corintios 14:31](#)). Se ve claramente que la Iglesia tiene un papel profético, en el que trae la presencia de Dios y su poderosa Palabra a los pecadores, a las cuestiones de ética, a las naciones y a las personas.

Pablo se mueve más allá del contexto de Lucas y Hechos. Se centra en la activación de los dones, el desarrollo del fruto, el caminar en el Espíritu y la edificación de los creyentes en la iglesia local hasta llegar a la madurez. Pablo concebía a la Iglesia como un organismo internamente interdependiente e interactivo, con Cristo como cabeza, que camina en justicia y con poder, esperando ansioso el regreso del Señor. Para captar el concepto paulino de la Iglesia, es necesario comprender los dones.

14.1 LA IGLESIA A TRAVÉS DE LA EXPRESIÓN DE LOS DONES

Pablo les comunicó sus pensamientos más grandiosos sobre la Iglesia a las iglesias de Roma, Corinto y Éfeso en sus epístolas. Estas iglesias eran instrumentales dentro de su estrategia misionera. [Romanos 12](#), [1 Corintios 12-13](#), y [Efesios 4](#), fueron escritos a partir del mismo esquema básico.¹ Aunque se tratase de iglesias diferentes, se insiste en los mismos principios. Cada uno de estos pasajes paralelos sirve como un revelador comentario de los demás. Pablo habla de nuestro papel en el ejercicio de los dones, el modelo de unidad y diversidad en la Trinidad,² la unidad y la diversidad dentro del Cuerpo de Cristo, nuestras relaciones éticas mutuas, y todo lo hace a la luz del juicio definitivo de Cristo.

El contexto de estos pasajes paralelos es la adoración. Después de exponer las grandes doctrinas de la fe (Romanos 1–11), Pablo enseña que la respuesta adecuada es una vida de adoración (Romanos 12–16). Los capítulos 11–14 de 1 Corintios también tienen que ver con la adoración.³

En los tres primeros capítulos de Efesios hallamos una extática adoración de Dios. [Efesios 4](#) revela a la Iglesia como una escuela de adoración donde aprendemos a reflejar al Maestro por excelencia. Pablo veía a sus convertidos como presentados en adoración viva ante Dios ([Romanos 12:1–2](#); [2 Corintios 4:14](#); [Efesios 5:27](#); [Colosenses 1:22, 28](#)). No basta con conocer la doctrina, ni con corregir las falsedades; nuestra vida entera debe alabar a Dios. La adoración está en el corazón mismo del crecimiento y el avivamiento de la Iglesia.

Estudie el cuadro que aparece a continuación.⁴ Observe el fluir del argumento, las similitudes y los propósitos que tenía en mente Pablo. Después examinaremos algunos principios clave sacados de estos pasajes.⁵

Puntos

principales	Romanos	1 Corintios	Efesios
Naturaleza encarnacional	12:1	12:1–2	4:1–3
Exhortación	12:1	12:1	4:1
El Cuerpo	12:1	12:2	
La mente renovada	12:2	12:3 ; 13:1	4:2–3 , 17–24
Humildad	12:3	13:4–5	4:2

¿Mansedumbre o pérdida de control?	12:1–2	12:2–3; 13:4–7	4:2, 14– 15
Unidad y diversidad en la Trinidad		12:4–6	4:4–6
El Espíritu		12:4	4:4
El Señor (Jesús)		12:5	4:5
El Padre		12:6	4:6
Lista de dones: Diversidad de ministerios (véase también 1 Pedro 4:9–11)	12:6–8	12:7–11, 28–31; 13:1–3	4:7–12
Naturaleza funcional	12:6–8	12:11, 29–30	4:7, 11
Indicaciones	12:6–8	12:7, 12, 19, 24– 25; 13:1– 13	4:11–12
Un Cuerpo, muchos miembros	12:4–5	12:12–27	4:15– 16, 25– 29

Edificación	12:6–16	12:7; 14:3–6, 12 16–17, 26	4:12– 13, 15– 16, 25– 32
Empatía	12:10, 15	12:25–26	4:16
Amor sincero	12:9–21	13:1–13	4:25– 5:2
Odiar el mal, asirse al bien	12:9	13:6	4:25
Bondad	12:10	13:4–5	4:32
Celo	12:11	13:6	4:1, 23– 24
Regocijo perseverancias, oración	12:12	13:7–8	
Compartir con los necesitados	12:8, 13	13:3	4:28
No hablar cosas indignas	12:4	13:11	4:26–29
Actitud mental de humildad	12:16	12:25; 13:4	4:2, 23

Contra la venganza	12:7	13:5	4:31
Estar en paz	12:18		4:3
Manejar la ira	12:17	13:5–6	4:26, 31
Juicio final	12:19–21	13:10, 12	4:13, 15, 30

14.1.1 La naturaleza encarnacional de los dones

Los creyentes juegan un papel vital en el ministerio de los dones. Observemos los paralelos que se presentan en estos pasajes. [Romanos 12:1–3](#) nos dice: Presentad vuestro cuerpo y mente en adoración espiritual; probad y aprobad lo que sea la voluntad buena, agradable y perfecta de Dios. De manera similar, [1 Corintios 12:1–3](#) dice: No perdáis el control de vuestro cuerpo. No os dejéis engañar por falsas doctrina, sino haced de Jesús vuestro Señor. Y [Efesios 4:1–3](#): Vivid de una manera digna del llamado que os ha hecho Dios. Tened actitudes correctas. Mantened la unidad del Espíritu.

Nuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo y, por consiguiente, debe verse envuelto en nuestra adoración. Muchas religiones paganas enseñan un dualismo entre el cuerpo y el espíritu. Para ellas, el cuerpo es malvado y es una prisión, mientras que el espíritu es bueno, y tenemos que liberarlo. Este punto de vista era corriente en el pensamiento griego.¹

Pablo exhorta a los corintios a no permitir que su pasado pagano influya en ellos. En el pasado, solían perder el control de sí mismos; consecuentemente, podían manifestar cualquier cosa y alegar que era el Espíritu de Dios. El contexto bíblico de los dones no indica que haya una falta de control. Más bien, mientras más trabaje el Espíritu a través de nosotros, más que nunca iremos teniendo ese control. Le entregamos a Dios nuestro cuerpo y nuestra mente como instrumentos. Le traemos una mente transformada que colocamos bajo la soberanía de Cristo, y nos acercamos con un espíritu disciplinado y manso, para dejarle que obre a través de nosotros. [Efesios 4:1–3](#) nos dice que las actitudes correctas conducen a un ministerio eficaz. Así, cuerpo, mente y actitudes se

convierten en instrumentos para la gloria de Dios.

Hay diversos puntos de vista sobre la naturaleza de los dones del Espíritu.¹ Uno de ellos ve los dones como capacidades naturales. Por ejemplo, un cantante tendría el don de música, o un médico (por la vía de la ciencia médica) tendría el don de sanidad. No obstante, el talento humano solo nunca podrá cambiar al mundo.

Otro punto de vista considera que los dones son totalmente sobrenaturales. Este punto de vista niega que haya una implicación del ser humano, diciendo que el Espíritu le pasa por encima a la mente. Ve la carne como malvada, y capaz solamente de distorsionar. Aquí hay el peligro de que pocos tendrán el valor necesario para ejercitar los dones. La mayoría se sentirán indignos, puesto que los consideran como algo místico, o superior a su nivel de comprensión. Tendrán temor a cometer errores. Sin embargo, compartir un don no constituye demostración de santidad, ni de haber conseguido un logro espiritual.

Un tercer punto de vista es bíblico: los dones son encarnacionales. Esto quiere decir que Dios obra a través de los seres humanos. Los creyentes le someten su mente, corazón, alma y fortaleza a Dios. Consciente y voluntariamente le entregan todo cuanto son. El Espíritu los capacita sobrenaturalmente para ministrar más allá de sus posibilidades, al mismo tiempo que expresa cada don a través de su experiencia en la vida, su carácter, su personalidad y su vocabulario. Los dones manifestados necesitan de una evaluación. Esto no disminuye de manera alguna su eficacia, sino más bien le permite a la congregación poner a prueba su veracidad bíblica y su valor de edificación.

Vemos este principio encarnacional en la revelación de Dios a la humanidad. Jesús es el Emanuel, Dios con nosotros (plenamente Dios y plenamente hombre). La Biblia es un libro a la vez divino y humano. Es divino, inspirado por Dios, con autoridad y sin error. Es humano, puesto que refleja el fondo cultural e histórico de los escritores, su situación en la vida, su personalidad y su ministerio. La Iglesia es una institución tanto divina como humana. Dios estableció la Iglesia; de no ser así, no existiría Iglesia alguna. Con todo, sabemos lo muy humana que es. Dios obra a través de vasijas de barro (2 Corintios 4:7). El misterio escondido por las edades y revelado ahora a los gentiles es “Cristo en vosotros, la esperanza de gloria”.

No tenemos por qué temer. Lo que Dios ministra a través de nuestra vida, ministerio y personalidad, puede ser distinto a lo que ministra a

través de otros. No debemos sentir que estamos garantizando la perfección cada vez que compartamos un don. Los demás pueden evaluarlo amorosamente. Sólo necesitamos ser vasos totalmente entregados, y buscar la edificación del Cuerpo de Cristo. En vez de centrarnos en si un don viene plenamente de Dios, debemos hacer una pregunta más vital que ésa: ¿Cuál es la mejor manera en que puedo atender a las necesidades de los demás y llevar a Cristo a los pecadores? Sólo la comprensión de este principio puede liberar a la Iglesia para que manifieste los dones.

14.1.2 La unidad y la diversidad dentro de la Trinidad

Para el que lea superficialmente, hablar de la Trinidad en este momento parecería que no añade nada a la discusión. En cambio, para Pablo es algo fundamental. Aun el orden en el que Pablo menciona a las Personas de la Trinidad en [1 Corintios 12:4-6](#) y en [Efesios 4:4-6](#) es el mismo: Espíritu, Señor, Padre. Cada una de las Personas de la Trinidad tiene su propio papel vital en la manifestación de los dones. Algunas veces, sus papeles se superponen, pero esencialmente, es el Padre el que supervisa el plan de salvación y la expresión de los dones desde el principio hasta el final. Jesús es quien nos redime y nos coloca en nuestro lugar de ministerio dentro de la Iglesia, que es su Cuerpo. El Espíritu Santo da los dones.¹ Las Personas de la Deidad tienen diferentes papeles, pero trabajan vitalmente juntos, integrándose en una perfecta unidad de expresión.

La Iglesia debe tratar de reflejar la naturaleza del Señor al que sirve. No hay cisma, divisiones, orgullo carnal, glorificación de sí mismo, exaltación de uno solo, ni usurpación de territorio ajeno en la Trinidad. No debemos hacer lo que queremos, sino lo que vemos hacer a Dios ([Juan 5:19](#)). Esto marcará una gran diferencia en la manera en que usemos los dones. Ministrados adecuadamente, los dones revelan la coordinación, la creativa unidad en la diversidad, y la sabiduría y el poder que el Espíritu integra entre sí. Por todas partes vemos diversidad. La Iglesia puede enfrentarse con numerosas situaciones diferentes. Con todo, el Espíritu puede integrar todo esto en una unidad mayor si nos postramos ante Dios, cuya santidad, poder y propósitos son impresionantes.

14.1.3 La diversidad de ministerios

Hay muchos dones. Ninguna de las listas tiene el propósito de ser exhaustiva. En estos pasajes se mencionan veintiuno. Todos ellos son complementarios; ninguno es completo en sí mismo y por sí mismo. Por

ejemplo, todos los dones de [Romanos 12:6–8](#) se pueden aplicar con utilidad a una situación de consejería. Algunos de los dones de una lista se relacionan fácilmente con dones de otras listas. El don de repartir se puede manifestar a sí mismo en el mostrar misericordia, ayudar, exhortar o, incluso, sufrir el martirio. Con esta superposición, encontramos que hay algunos dones que todos identifican con facilidad, como las lenguas y la interpretación, las sanidades y los milagros. En cambio, hay otros dones, como la palabra de sabiduría, la palabra de conocimiento, el discernimiento de espíritus y la profecía, que quizá necesiten evaluación para identificarlos.

La insuficiencia personal conduce a la interdependencia. Cada creyente sólo es un miembro el Cuerpo de Cristo; necesita de los demás miembros. Juntos, pueden hacer lo que uno solo no puede. Aun en el caso de que diversas personas manifiesten los mismos dones, lo hacen de manera distinta, con resultados diferentes. Ninguna persona tiene ninguno de los dones en su manifestación total. Todas necesitan que lo manifiesten otros también.

Se deben usar los dones en amor, debido al peligro de mala comunicación, aun por parte de aquéllos que tienen las intenciones más sinceras. Además, todo don debe ser evaluado por los demás.

Pablo es intensamente práctico. En el ámbito de los dones, no dice nada que sea teórico solamente. La mayoría de los escritores han dividido los dones de [1 Corintios 12:8–10](#) en las tres categorías de dones para la mente, dones de poder y dones para hablar, con tres dones en cada categoría. Es una división cómoda y lógica. No obstante, apoyado en [1 Corintios 12:6–8](#) y en [1 Corintios 14:1–33](#), creo que Pablo está haciendo aquí una división funcional.¹

A partir del uso que hace Pablo dos veces de la palabra griega héteros (“otro de una clase distinta”) en [1 Corintios 12:6–8](#), podemos ver los dones divididos en tres categorías de dos, cinco y dos dones respectivamente.¹

Dones de enseñanza (y predicación):

El mensaje de sabiduría

El mensaje de conocimiento

Dones de ministerio (a la iglesia y al mundo):

Fe

Dones de sanidades

Poderes milagrosos

Profecía

Discernimiento entre espíritus

Dones de adoración:

Diferentes clases de lenguas

Interpretación de lenguas

Tal vez se pueda confirmar esta triple división dividiendo [1 Corintios 14](#) en párrafos. Notemos que Pablo añade en [1 Corintios 14:20–25](#) otra categoría, la de “señal ... a los incrédulos” (v. [22](#)).

El mensaje de sabiduría. Actividades como enseñar, buscar la guía divina, aconsejar y enfrentarse a necesidades prácticas en el gobierno y la administración de la iglesia pueden ofrecer ocasiones para el don de sabiduría. Sin embargo, éste no se debe limitar a la adoración de la iglesia, o a experiencias de aula. Este don enseña a las personas a crecer espiritualmente al aplicar su corazón a la sabiduría y tomar decisiones que conduzcan a la madurez. No obstante, el don en sí es un mensaje, proclamación o declaración de sabiduría, y no significa que aquéllos que ministran ese mensaje sean necesariamente más sabios que los demás.²

Nuestra fe no debe descansar en la sabiduría humana ([1 Corintios 2:5](#)). Si nos falta sabiduría, se nos exhorta a pedirla a Dios ([Santiago 1:5](#)). Jesús les prometió a sus discípulos “palabra y sabiduría, la cual no podrán resistir ni contradecir todos los que se opongan” ([Lucas 21:15](#)). Que esta promesa se refería a un don sobrenatural, lo vemos en su orden de “no pensar antes cómo habremos de responder en nuestra defensa” ([Lucas 21:14](#)). Por tanto, el don va más allá, tanto de la sabiduría humana, como de la preparación humana.

El mensaje de conocimiento. Este don tiene que ver con la enseñanza de las verdades que contiene la Palabra de Dios.¹ No es producto del estudio en sí. Donald Gee lo describió como “destellos de comprensión de la verdad que penetran más allá de la operación ... del intelecto solo, sin ayuda”.² En el don se pueden incluir cosas como el que Dios dé a conocer

sus secretos, tal como cuando les revelaba a los profetas del Antiguo Testamento cuándo llovería, los planes del enemigo o cosas secretas de reyes y siervos. También podría incluir el conocimiento por parte de Pedro del engaño de Ananías y Safira, y la declaración de Pablo de que caería la ceguera sobre Elimas.³

Fe. Una oración ferviente, un gozo extraordinario y una osadía poco usual acompañan al don de fe. No es la fe salvadora, sino más bien una fe milagrosa para una situación u oportunidad especial, como la confrontación de Elías con los profetas de Baal (1 Reyes 18:33–35). Puede comprender una capacidad especial para inspirar la fe de los demás, como hizo Pablo a bordo del barco en medio de la tormenta (Hechos 27:25).

Dones de sanidades. En Hechos, muchos respondieron al evangelio y fueron salvados después de haber sido curados milagrosamente. En griego, tanto “dones” como “sanidades” están en plural. Por tanto, parece ser que no hay nadie que reciba el don de sanidad. Más bien, se trata de muchos dones que están disponibles para atender a las necesidades de los casos concretos en momentos determinados. Algunas veces, Dios sana soberanamente, y otras, sana según la fe de la persona enferma. El que ora por el enfermo sólo es el agente; la persona enferma (ya sea física o emocionalmente) es la que necesita el don y, en realidad, la que lo recibe. En todos los casos, sólo Dios debe recibir la gloria. Sin embargo, nosotros podemos unir nuestra fe a la de la persona enferma, y crear juntos el clima de amor y aceptación que permita el fluir de los dones de sanidad. En el Cuerpo de Cristo hay poder y fortaleza para satisfacer la necesidad del miembro en medio de su conflicto. Éste es el aspecto encarnacional de la sanidad.

Poderes milagrosos. Aquí, Pablo combina dos plurales, el de *dynamis* (obras de un grandioso poder sobrenatural) y *enérgeuma* (los resultados efectivos). Este don puede estar relacionado con las acciones de dar protección, proveer, arrojar fuera demonios, alterar las circunstancias o pasar juicio. Los evangelios recogen milagros dentro del contexto de la manifestación del reino de Dios (o gobierno) mesiánico, la derrota de Satanás, el poder de Dios y la presencia y obra de Jesús. La palabra griega que traducimos milagro (gr. *sémeion*) en Juan hace resaltar su valor de señal para animar a las personas a creer y a seguir creyendo. El libro de los Hechos destaca la continuación de esa obra en la Iglesia, mostrando que Jesús es el Vencedor.

Profecía. En 1 Corintios 14, la palabra se refiere a una variedad de mensajes espontáneos, inspirados por el Espíritu y en una lengua conocida

para el que habla “para edificación [especialmente de la fe], exhortación [especialmente a seguir adelante en fidelidad y amor] y consolación [que da ánimo y reaviva la esperanza y la expectación]” (14:3).¹ Mediante este don, el Espíritu ilumina el progreso del reino de Dios, revela los secretos del corazón de los seres humanos y pone a los pecadores bajo convicción (1 Corintios 14:24–25). Un buen ejemplo es Hechos 15:32: “Y Judas y Silas, como ellos también eran profetas, consolaron y confirmaron a los hermanos con abundancia de palabras.”

Aquéllos que son usados de manera continua en el don de profecía, son llamados profetas. No obstante, cualquier creyente puede ejercitar este don. Sin embargo, “los demás”, esto es, la congregación (1 Corintios 14:29), deben juzgar el don con cuidado (y públicamente).² Esta evaluación debe incluir el investigar cuál es el propósito de Dios, de manera que todos puedan aprender y beneficiarse.

Distinciones entre espíritus. “Distinciones” y “espíritus” están ambas en plural en griego. Esto indica que este don se puede manifestar de diversas formas. Puesto que es mencionado directamente después de la profecía, muchos expertos lo ven como un don acompañante, relacionado con la “evaluación” (1 Corintios 14:29).³ Comprende una percepción recibida de manera sobrenatural para diferenciar entre los espíritus,¹ con insistencia en protegernos de los ataques de Satanás y de los espíritus malignos (véase 1 Juan 4:1). Nos permite usar todos los dones y la Palabra de Dios para obrar contra Satanás, a fin de hacer entonces una proclamación libre y plena del evangelio.²

Como los otros dones, éste no levanta a la persona a un nuevo nivel de capacidad. Tampoco le da a nadie poder para andar por ahí, mirando a las personas y diciéndoles de qué espíritu son. Es un don concreto para una ocasión determinada.³

Lenguas e interpretación. El don de lenguas necesita interpretación para ser eficaz en la congregación. Algunos dicen que estos dones son los dos últimos de la lista, porque son los menos importantes. Esta conclusión es insostenible. Las cinco listas de dones que hay en el Nuevo Testamento tienen los dones en orden diferente.

En el don de lenguas, el Espíritu Santo toca nuestro espíritu. Hallamos liberación para exaltar la bondad de Dios, y nos edificamos a nosotros mismos. Nos vamos edificando espiritualmente a medida que hablamos. Entonces, cuando la interpretación le permite comprender lo que se dice a la congregación, ésta es animada a adorar. La alabanza sigue con mayor facilidad al don de lenguas con interpretación, que al don de profecía. Las

manifestaciones proféticas son más de tipo instructivo.⁴

La diferencia básica entre el fenómeno de las lenguas en Hechos y en 1 Corintios, es su propósito. Las lenguas en Hechos eran para edificación propia, dando evidencia de que los discípulos habían recibido realmente el don prometido del Espíritu Santo, que los habría de investir “de poder desde lo alto” (Lucas 24:49; Hechos 1:4–5, 8; 2:4). No necesitaban interpretación. En Corinto, el propósito era bendecir a los demás de la congregación, lo cual hacía necesaria la comunicación.

El Espíritu Santo distribuye todos estos dones según su poder creativo y su soberanía. La palabra “quiere” (1 Corintios 12:11, gr. *búletai*) está en tiempo presente, y presenta implícita y fuertemente su personalidad continuamente creativa. Notamos además que la Biblia no traza límites entre los dones. “Exhortar” es parte del don de profecía en 1 Corintios 14:3; sin embargo, en Romanos 12:8 se considera como un don aparte. Las categorías de dones presentadas anteriormente no son mutuamente excluyentes. Además de esto, las diferentes personalidades pueden expresar los dones de maneras distintas, y en una variedad de ministerios.¹

En 1 Corintios 14:1–5, se puede comparar el valor funcional de las lenguas con interpretación a la profecía en la enseñanza (14:6–12), la adoración (14:13–19), el evangelismo (14:20–25) y el ministerio al Cuerpo (14:26–33).

La enseñanza, el ministerio del Cuerpo de Cristo a la Iglesia y al mundo, y la adoración, son las tres claves de una asamblea local sana. Si sólo tenemos dos de estas categorías sin la tercera, tenemos un desequilibrio, y quedamos expuestos a las dificultades. Por ejemplo, si tenemos enseñanza y ministerio sin una adoración fuerte, podemos perder gran parte del impulso de avivamiento. Podemos consumirnos fácilmente en nuestro celo por servir. Si tenemos enseñanza y adoración sin ministerio práctico, nuestros miembros se volverán perezosos, encerrados en su grupo, ineficaces, críticos y divisivos.

Si tenemos ministerio y adoración sin enseñanza sólida, nos estaremos exponiendo a los extremismos y al fuego fatuo que dañarán el avivamiento, tanto a corto como a largo plazo. Sin estos tres puntos complementarios, la asamblea local no puede alcanzar su potencial. Está claro que Pablo se interesa en las consecuencias prácticas que liberarán al Cuerpo de Cristo para discipular, evangelizar, mantener la unidad y crecer a imagen de Cristo.

En [1 Corintios 12:4–6](#), Pablo enseña que hay diferentes dones (gr. *jarismáton*), ministerios (gr. *diakónion*) y operaciones o resultados (gr. *energemáton*). Es decir, que es posible ejercitar cada don a través de diferentes ministerios y obtener diferentes resultados que den honra a Dios. Al usar Pablo la analogía de los diferentes miembros del Cuerpo, y decir que Dios coloca a los miembros en el Cuerpo como Él quiere, dándonos diferentes ministerios con resultados diversos, y a través del esquema de [1 Corintios 14](#), notamos que está hablando acerca de una función práctica. Una diversidad increíble, y también una practicidad increíble.

Al observar los pasajes paralelos, y añadir [1 Pedro 4:10–11](#), encontramos los trece principios siguientes:²

1. Debemos ejercer nuestro ministerio de una manera proporcionada a nuestra fe.³
2. Nos debemos centrar en los ministerios que sabemos que tenemos, para desarrollarlos.
3. Debemos mantener actitudes correctas: dar con generosidad, dirigir con diligencia, mostrar misericordia con alegría.
4. Todos tenemos funciones diferentes en el Cuerpo de Cristo, y debemos entender su relación con todo el cuerpo.
5. Los dones son para edificar a todos, y no solamente a la persona individual.¹
6. No debemos sentirnos superiores, ni inferiores, puesto que todos los miembros son igualmente importantes.
7. Los dones nos son dados; nosotros no los alcanzamos. La voluntad y la soberanía de Dios deciden sobre su distribución. Los siguientes verbos muestran su acción concreta de situar estos dones en la Iglesia: “dada” ([Romanos 12:6](#)), “puso” ([1 Corintios 12:28](#)) y “constituyó” ([Efesios 4:11](#)). Pablo afirma también en [1 Corintios 12:28–31](#) que debemos centrarnos en los ministerios que sabemos que Dios nos ha dado.
8. Al mismo tiempo, son manifestaciones dadas por Dios; no talentos humanos. Dios concede dones continuamente, según Él quiere.² Debemos estar abiertos a todos ellos. Si sabemos qué parte del Cuerpo somos, y cuáles son nuestros ministerios, entonces podremos canalizar los dones con eficacia.

9. Aunque podamos ejercitar un don al máximo, sin el amor, ese ejercicio es inútil. Está claro que sólo tenemos un conocimiento parcial; sólo podemos expresar ese conocimiento parcial. Los dones son dados continuamente a la medida de la fe de la persona (no de una vez para siempre). Es necesario probar los dones; éstos caen bajo los mandatos del Señor. El punto focal es el desarrollo hacia la madurez de la Iglesia, no la grandeza del don. Estas verdades nos deben llevar a la humildad, al aprecio por Dios y por los demás, y al deseo ardiente de obedecerle.
10. Los ministerios capacitadores tienen la función especial de liberar a los demás para su ministerio, y desarrollar la madurez en ellos. Los apóstoles, los profetas, los evangelistas y los pastores-maestros son dones de Cristo a la Iglesia. Aparecen en orden histórico en la fundación y consolidación de la Iglesia, y no en una especie de rangos de autoridad (1 Corintios 12:28).¹
11. Debemos ministrar la gracia de Dios en sus diversas formas. En 1 Pedro 1:6 se nos revela que los cristianos habían sido afligidos en diversas pruebas; Dios tiene una gracia especial que ministrar en cada una de esas pruebas. El ministro fiel sabrá cómo ministrar según la necesidad. Necesitamos escoger con cuidado cuándo, dónde y cómo ministrar mejor la gracia de Dios.²
12. Debemos ministrar seguramente apoyados en la fortaleza del Señor. No debemos ser tímidos, ni hacerlo en nuestra propia fortaleza. Esto es similar a Romanos 12, donde se habla de que ministremos en proporción a nuestra fe, pero Pedro dice después que hablemos como si estuviésemos pronunciando “las palabras de Dios” (1 Pedro 4:11).
13. Por último, Dios debe recibir toda la gloria. Todos los dones son gracias con las cuales Dios ha bendecido a su Iglesia.

14.1.4 Un cuerpo, muchos miembros

La unidad del Cuerpo de Cristo se basa en nuestra experiencia común de salvación. Todos somos pecadores salvados por la gracia de Dios.

La analogía que hace Pablo entre la Iglesia y el cuerpo físico les debe haber parecido demasiado terrenal a algunos de los corintios que se consideraban muy espirituales. Deben haber considerado que la carne era mala. Sin embargo, fue Dios quien creó el cuerpo. No se ha desarrollado una imagen mejor de la interacción e interdependencia de la Iglesia. Desde el momento de su conversión en el camino a Damasco, Pablo

comprendió que perseguir a la Iglesia era perseguir a Cristo mismo (Hechos 9:40). Él tenía un alto concepto de la Iglesia y de su valor para Dios. Hemos recibido un llamado, y tenemos la obligación de edificarnos mutuamente, de ayudar a cada miembro a encontrar un ministerio personal, de esforzarnos para que nuestra comunicación sea clara, y de dedicar nuestra vida los unos a los otros.

El mundo derrumba. Los cristianos se pueden edificar en el Señor, con la edificación personal en primer lugar. Hablar en lenguas nos edifica personalmente (1 Corintios 14:4, 14, 17-18). Si no estamos edificados, estaremos ministrando desde vasos vacíos; la vida de devoción de muchos cristianos modernos es tristemente deficiente. La oración y la adoración son nuestra fortaleza interna. Con todo, si sólo buscamos la edificación personal, nos convertimos en esponjas espirituales. Debemos tratar de edificar a los demás.

“Ninguna palabra corrompida salga de vuestra boca, sino la que sea buena para la necesaria edificación” (Efesios 4:29). Un cuerpo saludable se edifica a sí mismo, y tiene capacidad para sanar sus propias heridas. La edificación debe ser la meta más alta de la Iglesia en el uso de los dones. El amor edifica. El propósito de los dones es edificar. El pueblo de Dios necesita apoyar, ser abierto, saber perdonar, entregarse para bien de los demás. Este tipo de acción sería un maravilloso ejemplo para el mundo.

La comunión auténtica se edifica sobre la empatía. Tenemos que regocijarnos con quienes se regocian y lamentarnos con quienes se lamentan (Romanos 12:15). Debemos tener igual preocupación los unos por los otros. Si una parte sufre, todas las demás partes sufren con ella; si una parte recibe honra, todas las partes se regocian con ella (1 Corintios 12:25-26). Esto es lo opuesto a la forma en que piensa el mundo. Es más fácil regocijarse sobre los que lloran, y llorar sobre los que se regocian; la naturaleza humana prefiere dedicarse a juzgar. En cambio, los creyentes se pertenecen unos a otros. Mi victoria es causa de regocijo para ti, porque con ella avanza el reino de Dios. Igualmente, tu victoria me levanta a mí. Efesios 4:16 nos presenta el punto culminante de la empatía: el Cuerpo se edifica a sí mismo en amor, a medida que todas las coyunturas, o ligamentos de soporte, reciben de Cristo y realizan su obra.

La palabra “soporte” es *epijoreguías*. Este vocablo es utilizado en la literatura griega para describir a un director de coro que tiene la responsabilidad de suplir con abundancia a su grupo en sus necesidades, o a un caudillo que satisface ampliamente las necesidades de su ejército, o a un esposo que cuida grandemente de su esposa, y le da abundante apoyo.

Si cada cual cumple con su responsabilidad, la salud y la vitalidad serán las consecuencias. En este tipo de comunión se puede producir una grandiosa liberación de poder. En una atmósfera así, los milagros y las sanidades se pueden producir con facilidad. Si realmente nos podemos apoyar mutuamente y permanecer abiertos unos a otros, veremos a los cristianos liberados para acercarse a Dios en busca de soluciones.

Todos tenemos una personalidad, un temperamento y un ministerio diferente. Debemos comprometernos a comprendernos mutuamente y a liberarnos unos a otros para ministrar. Esto lleva tiempo. A medida que vayamos conociendo a los demás, comenzaremos a apreciarlos, honrarlos y crecer en comunión.

14.1.5 El amor sincero

Después de cada una de sus exposiciones sobre los dones, Pablo presenta hermosamente tres mensajes a partir de un esquema sobre el amor ([Romanos 12:9–21](#); [1 Corintios 13](#); [Efesios 4:17–32](#)). Cada uno de los pasajes es creativamente distinto; sin embargo, se encuentran en todos los mismos puntos esenciales.

Anders Nygren dice sobre [Romanos 12](#): “Sólo necesitamos hacer del ‘amor’ el tema del [12:9–21](#) para ver lo cercano que es el contenido de esta sección a [1 Corintios 13](#).”¹ Todo [Romanos 12](#) constituye una unidad. Pablo no está hablando de dos temas separados: los dones y la ética (el amor).² El contexto de [Romanos 12](#) es la urgencia de la hora, cómo el bien debe triunfar sobre el mal y que es necesario vivir a la luz del regreso de Cristo. El pueblo de Dios debe vivir en unas relaciones correctas. No se debe hacer división entre [1 Corintios 12](#) y [13](#). El contexto para el ejercicio de los dones es el amor. [Efesios 4](#) hace resaltar la drástica diferencia que existe entre nuestra vida anterior como paganos y nuestra vida nueva en Cristo. Por eso debemos hablar la verdad en amor. El amor es práctico cuando nos edificamos mutuamente.³ Los tres pasajes desarrollan temas separados. Con todo, el bien sobre el mal, el amor en el ejercicio de los dones, y la verdad en amor son tres expresiones dinámicas del amor: el ejército del Mesías marcha con una metodología distinta. Nuestro estilo de vida es clave en la utilización eficaz de los dones. (Hablaemos más de esto en la sección sobre “La relación entre los dones y el fruto”.)

14.1.6 El juicio final

No os venguéis vosotros mismos, amados míos, sino dejad lugar a la ira de Dios;

porque escrito está: Mía es la venganza, yo pagaré, dice el Señor. Así que, si tu enemigo tuviere hambre, dale de comer; si tuviere sed, dale de beber; pues haciendo esto, ascuas de fuego amontonarás sobre su cabeza. No seas vencido de lo malo, sino vence con el bien el mal.

[Romanos 12:19-21](#)

Mas cuando venga lo perfecto, entonces lo que es en parte se acabará ... Ahora vemos por espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte; pero entonces conoceré como fui conocido.

[1 Corintios 13:10, 12](#)

Hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe ... a un varón perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo ... Crezcamos en todo en aquél que es la cabeza, esto es, Cristo ... Y no contristéis al Espíritu Santo de Dios, con el cual fuisteis sellados para el día de la redención.

[Efesios 4:13, 15, 30](#)

Al examinar estos versículos, vemos que los tres pasajes sobre el amor fueron escritos dentro del contexto de la conducta del cristiano a la luz del regreso de Cristo. No edificamos nuestra ética alrededor de la filosofía, la cultura o la conveniencia, sino alrededor de la justicia de Dios, y en vista de su juicio final. Los teólogos llaman a esto “conducta escatológica”.¹

La cita de [Romanos 12:20](#) procede de la literatura sapiencial del Antiguo Testamento ([Proverbios 25:21-22](#)). En estos pasajes sobre el amor, Pablo ha citado a Jesús, la ley y la sabiduría sapiencial, y ha dado a entender una preocupación profética por los pobres y necesitados. Ésta es la sabiduría de Dios. Es posible que la expresión “amontonar ascuas de fuego sobre su cabeza” describa la práctica egipcia de colocarse una cubeta con carbones encendidos en la cabeza para indicar penitencia. Si es así, lo que está diciendo Pablo es que, a través del amor, podemos guiar a la persona al arrepentimiento. Hagamos que el enemigo se dé cuenta de que es con Dios con quien está combatiendo, no con nosotros. No queremos derrotar a nuestros enemigos humanos; queremos ganarlos para el Señor. No debemos sucumbir ante las presiones de Satanás. La guerra es entre el bien y el mal. Sólo con el bien podremos vencer al mal.

En 1 Corintios se nos señala un tiempo de claridad total, en el que veremos cara a cara, y conoceremos plenamente, tal como somos plenamente conocidos. Es el día de la venida del Señor; es el día del juicio. Todas nuestras acciones serán juzgadas según sus normas ([Romanos 2:6, 16](#)).

En Efesios son abundantes las referencias a las últimas cosas profetizadas. Pablo habla del punto futuro de madurez plena y del día de redención. Hemos sido sellados por el Espíritu hasta ese día ([Efesios 4:13, 15, 30](#)). Hasta entonces, los dones son la capacitación que Dios nos da para realizar la tarea de edificarnos mutuamente y llevar el evangelio al mundo. Los mandatos de Pablo a lo largo de toda la epístola a los Efesios exigen un cambio urgente, drástico y radical. Debemos sacar el máximo partido de cada oportunidad ([Efesios 5:16](#)). Cristo se quiere presentar a sí mismo una Iglesia radiante ([Efesios 5:27](#)). Tanto esclavos como amos tienen un Amo en el cielo, ante el cual habrán de responder ([Efesios 6:9](#)). Por último, la expresión “por lo demás” ([Efesios 6:10](#)) puede ser una referencia a los días finales, cuando llegue el día malo ([Efesios 6:13](#)).

Los pasajes paralelos de [Romanos 12](#), 1 Corintios 12–13, y [Efesios 4](#), se centran en el estilo de vida del creyente lleno del Espíritu: hallar un lugar en el Cuerpo de Cristo, ejercitar los dones en amor, testificar y servir en espera de la venida del Señor.¹ Éste es el propósito y llamado de la Iglesia. La Iglesia es una escuela. A medida que se van reuniendo, los creyentes aprenden a ministrar los dones espirituales y a ser discípulos de Cristo. A medida que van caminando, van aplicando el poder de Dios a las situaciones de la vida. Debemos estar abiertos a que el Espíritu hable a través de nosotros en cualquier momento.

14.2 LAS FUNCIONES DE LOS DONES

En [1 Corintios 14](#), Pablo hace un contraste entre el valor de las lenguas y el de la profecía en cuatro funciones distintas: enseñanza (vv. [6–12](#)), adoración (vv. [13–19](#)), señales para los incrédulos (vv. [19–25](#)) y ministerio a la iglesia local (vv. [26–33](#)). Alerta contra el abuso de los dones y da unas normas positivas para ejercitarlos. Las indicaciones clave aparecen más adelante.

La comunicación es compleja. La comunicación clara fortalece ([14:3](#)). Es fácil malentender las intenciones, las actitudes y las palabras. Somos imperfectos. Por eso se deben ejercitar los dones en amor. Debido al egoísmo, la superespiritualidad y el abuso de las lenguas que había en Corinto, surgieron muchos problemas. Pablo vuelve a insistir en la necesidad de claridad de dirección y de instrucción. Así es como usa la profecía para representar a todos los dones ejercitados en la lengua conocida. Las lenguas, cuando son interpretadas, animan a la congregación a adorar ([1 Corintios 14:2, 5, 14–15](#)) y es un don tan válido como la profecía. No hay base bíblica para considerar superiores a unos dones, e

inferiores a otros. Cada don realiza su labor única si es comunicado correctamente. Pablo presenta la analogía de la flauta, el arpa o la trompeta cuando se las toca sin un sonido claro: no benefician a nadie más. En la asamblea local, necesitamos tener claridad en cuanto a la dirección de Dios y lo que Él nos dice a todos.

Pablo valoraba el don de lenguas para la adoración (1 Corintios 14:2), la propia edificación (14:4), la oración (14:14), la acción de gracias (14:17) y como señal al incrédulo (14:22). Él oraba, cantaba, alababa y hablaba en lenguas (14:13–16). De hecho, hablaba en lenguas más que aquellos exuberantes corintios. Habla del valor que tiene el alabar y orar en el Espíritu y en el entendimiento.

Los corintios habían abusado del don: es posible que algunos creyesen que estaban hablando en lenguas angélicas (1 Corintios 13:1), y que los cultos estuviesen dominados por las lenguas (14:23); también es evidente que los oradores se interrumpían unos a otros para dar su manifestación en lenguas, sin preocuparse por la interpretación (14:27–28).

Una pregunta clave sobre este pasaje es la siguiente: ¿Anima Pablo a tener períodos de adoración corporativa en los que todos hablen en lenguas, o lo desaprueba? Hay dos puntos de vista sobre 1 Corintios 14:23–24. Uno es que Pablo estaba reduciendo al mínimo el uso de las lenguas, y sólo dos o tres personas como máximo deberían hablar en lenguas en un culto, cualquiera que fuese la razón. Esto no permitiría la adoración corporativa en lenguas. Desde este punto de vista, Pablo les está haciendo una concesión mínima a los corintios que hablaban en lenguas.¹

El segundo punto de vista considera 1 Corintios 14:23–24 como dos declaraciones paralelas: todo el mundo habla en lenguas; todo el mundo profetiza. Si el 14:23 significa que todos hablan en lenguas “al mismo tiempo”, entonces el 14:24 se refiere también a que todos profetizan “al mismo tiempo”. Es obvio que el 14:24 no puede significar eso. El que todos profetizasen “al mismo tiempo” se vería como confusión o, incluso, demencia. Pablo sí permite el profetizar “por turno” en ministerio a la congregación (1 Corintios 14:31). Puesto que la profecía representa todos los dones en el lenguaje que se entiende, se pueden ministrar los otros dones de una manera profética.

La única limitación en cuanto a los mensajes proféticos es la de “la decencia y el orden”. Los corintios no debían dominar todo el tiempo dedicado a ministrar con las lenguas, a base de hablar en lenguas “por turno”. Se fija el límite de dos, o a lo sumo, tres manifestaciones en

lenguas con interpretación (14:27). El propósito básico de las lenguas y la interpretación es adorar a Dios y exhortar a los demás a hacerlo. Si una congregación está preparada para adorar, sólo debería necesitar dos o tres exhortaciones para entrar con libertad en la adoración.

En Hechos 2:4; 10:44–46 y 19:6, todos hablaron en lenguas en una adoración corporativa. No se menciona interpretación alguna. No se puede negar la validez de que todos adoren en lenguas al mismo tiempo a partir de una interpretación prejuiciada de 1 Corintios 14:2, 22–25. Pablo y Lucas no se contradicen entre sí.

Si el propósito primordial de las lenguas es alabar a Dios, las lenguas con interpretación deberán exhortar a los demás a adorarlo. Entonces, negarles a las personas la oportunidad de responder adorando a Dios en lenguas parecería ser una contradicción. En ese caso, Pablo estaría diciendo: “En la asamblea, podéis adorar con el entendimiento, pero no en el Espíritu. Sólo se les permite esta experiencia a dos o tres.” Entonces, ¿qué decir de las reuniones en las que la oración constituye la agenda principal? ¿O de las reuniones para animar a otros a recibir la llenura del Espíritu? ¿O de los tiempos de simple celebración? Cuando Dios nos toca en cualquier reunión pública, nosotros respondemos; no obstante, nuestra respuesta no debe atraer una atención indebida sobre nosotros.

El avivamiento pentecostal y carismático a lo largo y ancho del mundo no tiene por qué disculparse por la celebración genuina. Ésta ha animado a una adoración salida del corazón. El espíritu individual no queda suprimido por el Cuerpo corporativo. Al contrario; es plenamente utilizado y controlado para ese Cuerpo. Las lenguas no han quedado relegadas a la oración personal. En realidad, aprendemos por medio del modelo de la adoración corporativa cómo hemos de adorar en privado. Si todos comprenden que hay momentos para que cada cual alabe a Dios, no tiene por qué existir confusión.

Todos los dones tienen valor como señales y valor por su contenido. El don de lenguas se centra en el aspecto de señal: despierta la atención. La profecía se centra en el contenido, aunque en algunas ocasiones tenga un gran valor como señal. Enfrenta a la persona con la Palabra de Dios e invita al arrepentimiento. Palmer Robertson señala: “ ‘Las lenguas’ sirven como indicador; ‘la profecía’ sirve como comunicador. ‘Las lenguas’ llaman la atención sobre los poderosos actos de Dios; ‘la profecía’ llama al arrepentimiento y a la fe en respuesta a esos poderosos actos de Dios.”¹

Las sanidades tienen valor de señal para aquéllos que observan, y valor

de contenido para los que son sanados. Las palabras de sabiduría y de ciencia se centran más en el valor de contenido, aunque a veces puedan tener un gran valor como señales. La cuestión es de tipo pragmático: ¿Qué está haciendo Dios, y qué se necesita en esta situación?

Aunque nada puede sobrepasar a la Palabra de Dios, ni ocupar su lugar,² Él les habla continuamente a las iglesias y a las personas en sus necesidades. Nos reunimos para oír a Dios nuevamente; Él nos habla sobre nuestra situación presente a través de su Palabra y a través del Cuerpo de Cristo. Si todos llegamos dispuestos a ministrar dones, y se nos da la oportunidad, entonces puede fluir el ministerio. Un lugar ideal para este tipo de ministerio es un grupo pequeño, como la célula. Los horarios estrictos, el gran número de asistentes y los miembros tímidos militan contra la posibilidad de compartir así en un culto de adoración de domingo (1 Corintios 14:26).

Pablo guiaba con mano firme a la iglesia de Corinto. Muchos se habían unido en contra suya. Algunos corintios pensaban que ellos eran superespirituales; les parecía que el reino de Dios había llegado, y que no había necesidad de resurrección, si tenían una fe verdadera. Sólo ellos tenían la manifestación más plena de los dones.³ Con todo, Pablo no reacciona en contra de ellos. Da unas normas positivas. En primer lugar, la profecía se debe comunicar con claridad, de manera que fortalezca, anime y consuele (1 Corintios 14:3).

En segundo lugar, se deben tener en cuenta las necesidades de los creyentes, de los incrédulos y de los que están buscando la verdad. Según 1 Corintios 14, los creyentes necesitan recibir instrucción y edificación (vv. 1–12), dar gracias junto con los demás creyentes (v. 17), madurar en su pensamiento (v. 20), ministrar una variedad de dones (vv. 26–33), evaluar los dones (v. 29) y ser discipulados (v. 31). Los incrédulos necesitan comprender lo que está pasando en un culto (v. 16),¹ despertar a la realidad de que es Dios quien está hablando (v. 22), y poner delante de Él sin reservas los secretos de su corazón (v. 25), para que puedan creer. Los que están buscando la verdad necesitan comprender lo que está sucediendo en el culto (v. 16), no sentirse confundidos (v. 23) y saber que Dios se halla verdaderamente en medio de nosotros (v. 25).

En tercer lugar, es importante que no reaccionemos. Pablo les dice a los corintios: “Procurad los dones espirituales” (v. 1); sed celosos de ellos y canalizad ese celo para edificación de la Iglesia (v. 12), y no prohibáis hablar en lenguas (v. 9). Con frecuencia, el temor a los extremos causa que las iglesias huyan de un ministerio completo con los dones. “Tiran al niño

con el agua”; le temen al fuego por miedo de que se descontrole, o como dice el proverbio chino, cortan el dedo para que le sirva al zapato. Por otra parte, seguir celosamente una posición no probada que tenga escasa base bíblica, es buscarnos problemas que le servirán de impedimento al mismo avivamiento que todos buscamos.

Algunas veces juzgamos inmisericorde y legalistamente a aquéllos que cometen errores. Entonces desalentamos a otros que desean comenzar a ministrar en los dones. El temor extremo al error nos puede apartar de la bendición de Dios. Debemos edificar sobre una teología sólida, pero también debemos enseñar en amor, probar las revelaciones por lo que otros creyentes maduros del Cuerpo sienten del Espíritu, y desarrollar lo que puede ser un don genuino del Espíritu, en lugar de negarlo (vv. 39–40).

En cuarto lugar, se debe exigir responsabilidad. A lo largo de todo este capítulo, Pablo revela que las correcciones de los excesos consisten en un sano ejercicio de los dones, su evaluación y responsabilidad. Somos responsables ante los demás.

En el culto de adoración, la prioridad más alta es edificar a los demás. Debemos ejercitar tanto nuestra vida, como nuestra metodología y manifestaciones, en el contexto de lo que Dios está haciendo en la Iglesia, y debemos someterlas voluntariamente a la evaluación del Cuerpo de creyentes. Los excesos aparecen cuando las personas ejercen los dones, o hacen afirmaciones, sin tener que rendir cuentas ante nadie.

14.3 LA RELACIÓN ENTRE LOS DONES Y EL FRUTO

¿Cuál es la relación entre los dones y el fruto del Espíritu? El fruto tiene que ver con el crecimiento y la personalidad; el estilo de vida es la prueba clave de que somos genuinos. En [Gálatas 5:22–23](#) aparecen las “nueve gracias que componen el fruto del Espíritu: el estilo de vida de aquéllos en quienes habita el Espíritu y a quienes da poder”.¹ Jesús dijo: “Por sus frutos los conoceréis” ([Mateo 7:16–20](#); véase también [Lucas 6:43–45](#)). Estos aspectos del fruto están intrincadamente entrelazados en los tres pasajes sobre los dones. En los pasajes de los dones y en [Gálatas](#), las cualidades del fruto fluyen horizontalmente en el ministerio de uno a otro ([1 Corintios 13](#); [Romanos 12:9–10](#); [Efesios 4:2](#)). El tema primario de [Gálatas](#) no es la justificación por la fe, aunque parezca el dominante. Más bien es que la razón de ser de la justificación por la fe es el caminar en el Espíritu.²

La misma insistencia en el caminar, o vivir en el Espíritu, prevalece en las lecciones a las iglesias del Asia Menor (Éfeso), Acaya (Corinto) e Italia (Roma).

Veamos ahora las cualidades del fruto en [Gálatas 5:22–23](#), y cómo están entretejidas con el ejercicio de los dones en los pasajes de Pablo sobre éstos.

14.3.1 Amor

Se suele usar la palabra griega *agápe* para hablar de un amor leal, y en su grado más elevado, se ve como una revelación de la naturaleza misma de Dios. Es un amor firme, y dado gratuitamente. El amor es central en cada uno de los pasajes ([Romanos 12:9–21](#); [1 Corintios 13](#); Efesios 4:25–5:2). De hecho, es el principio ético, la fuerza moti-vadora y la metodología correcta para todo ministerio.³ Sin amor, el beneficio que reciben los demás es poco, y la propia persona no recibe ninguno cuando ejercita el don. Surgen los malentendidos, se divide la Iglesia y las personas quedan heridas. El amor es el fundamento a partir del cual se pueden ministrar los dones, y el contexto en el cual se han de recibir y entender éstos.

14.3.2 Gozo

El vocablo griego *jará*, que traducimos como “gozo”, comprende la idea de un deleite activo. Pablo habla de regocijarse en la verdad ([1 Corintios 13:6](#)). Esta palabra también está estrechamente relacionada con la esperanza. Pablo habla de que debemos gozarnos en la esperanza ([Romanos 12:12](#)), Es la expectación positiva que se debe a que Dios está obrando en la vida de los demás creyentes, una celebración de nuestra victoria final en Cristo. El gozo es el corazón de la adoración: convierte la rutina en deleite, alza el ministerio a un plano más alto y le da esplendor al ministerio de los dones.

14.3.3 Paz

La palabra griega *eiréne* comprende las ideas de armonía, salud, integridad y bienestar. En cuanto a las relaciones, debemos vivir en paz con todos los hombres ([Romanos 12:18](#)); en cuanto al ejercicio de los dones, Dios no es un Dios de desorden, sino de paz ([1 Corintios 14:33](#)), y en cuanto a la asamblea, debemos luchar por mantener la unidad del Espíritu por medio del vínculo de la paz ([Efesios 4:3](#)). La paz es básica

para marchar adelante en unidad, para recibir el ministerio de los demás, y para aprender incluso a través del fracaso. El ejercicio de los dones nos debe llevar a una unidad y una paz mayores. Porque nos ayuda a darnos cuenta de que nos necesitamos mutuamente, porque ningún don es ejercitado en una manifestación perfecta, y porque todos cometemos errores, esto nos enseña a ser comprensivos los unos con los otros, y buscar el mayor bien para todos.

14.3.4 Paciencia

La palabra griega *makrozymía* significa paciencia con las personas. Comprende ese ser tardo para la ira y tener dominio de sí que soporta la mala conducta de los demás y nunca busca la venganza. Los cristianos de Roma iban a sufrir persecución pronto. En medio de la tensión y el sufrimiento, era posible que esos cristianos se tuviesen menos paciencia entre sí, por lo que Pablo los exhorta a ser “pacientes en la aflicción” ([Romanos 12:12](#)). Al hablar de los dones, Pablo comienza por la paciencia con las personas y termina por la paciencia con las circunstancias ([1 Corintios 13:4, 7](#)). Como Iglesia, nos lleva tiempo ir madurando a través de todas nuestras diferencias; esas diferencias que brotan de la cultura, la educación e incluso la personalidad. Por consiguiente, Pablo nos exhorta a ser totalmente humildes y bondadosos; a ser pacientes ([Efesios 4:2](#)).

Para un ministerio pleno en el Espíritu, necesitamos aprender juntos, cometer errores, crecer, perdonar y confrontarnos en amor sin mantener un espíritu crítico. Esto exige paciencia. Cada vez que se manifieste el poder de Dios, es importante que lo miremos a Él, en lugar de mirar a nuestra incapacidad. Entonces no actuaremos con rapidez excesiva, ni iremos a los extremos que pueden herir a la Iglesia.

14.3.5 Benignidad

El vocablo griego *jrestótes* nos recuerda a Cristo, el supremo ejemplo de benignidad. La paciencia y la benignidad aparecen juntas en la primera línea de la descripción que hace Pablo sobre el amor de Dios ([1 Corintios 13:4](#)). Nos exhorta a seguir el ejemplo de Cristo; a ser mutuamente bondadosos y compasivos, a perdonar ([Efesios 4:32](#)). La dureza de trato no es el estilo del Cuerpo de Cristo, sino la apreciación mutua y el respeto. La benignidad es un bálsamo sanador que nos une a medida que aprendemos a apreciarnos mutuamente. Aun los dones son consecuencia de la benignidad de Dios hacia nosotros. No los merecemos, como tampoco merecemos la benignidad de los demás. Los recibimos ambos

con un corazón agradecido, y entonces los compartimos incondicionalmente.

14.3.6 Bondad

El significado esencial de *agazosne*, traducido por “bondad”, es una generosidad que brota de una justicia santa recibida de Dios.¹ Pablo dice: “Compartiendo para las necesidades de los santos; practicando la hospitalidad” (Romanos 12:13). “Compartir con el que padece necesidad” (Efesios 4:28).

La razón de ser básica para todos los dones, es bendecir a los demás. La bondad, o generosidad, nos trae un interés práctico y realista por las necesidades de las personas, allí mismo donde están. Los miembros de la Iglesia Primitiva sabían cuidar los unos de los otros. Si acaso erraban, era por exceso de generosidad.

Aunque la generosidad descuidada no constituye buena administración, nuestra motivación es mostrar generosidad. Hay el peligro de que mostremos generosidad para poder alardear. Siempre que demos, debemos tener amor; de lo contrario, no será de beneficio alguno (1 Corintios 13:3).

14.3.7 Fe

El término griego *pístis* significa con frecuencia una confianza expresada en una vida de fe. En este contexto, tiene el sentido de “fidelidad”. Esto refleja la naturaleza de nuestro Padre celestial. Él es digno de confianza. Es paciente con nosotros, por muy frecuentemente que le fallemos. Se ha comprometido con nosotros; es leal a su gran plan de redención. Nosotros, a nuestra vez, debemos reflejar la imagen de Dios ante los demás. Debemos ser personas dignas de confianza. Si nos comprometemos mutuamente, Dios podrá derramar realmente las bendiciones del Espíritu. La fe, la esperanza y el amor (1 Corintios 13:13) son cualidades por medio de las cuales edificamos nuestras relaciones mutuas. A través de la unidad de la fe, podremos alcanzar toda la medida de la plenitud de Cristo (Efesios 4:13). El crecimiento en este aspecto del fruto edifica nuestra confianza en Dios. Puede ser un punto de apoyo para el don de fe.

El don de fe encabeza la categoría de los cinco poderosos dones de 1 Corintios 12:8–10 que tienen que ver con el ministerio mutuo dentro del

Cuerpo de Cristo.

14.3.8 Mansedumbre

La palabra griega *praótes* contiene la idea de una benignidad humilde que se preocupa más por los demás que por sí misma. Jesús dijo: “Bienaventurados los mansos, porque ellos recibirán la tierra por heredad” ([Mateo 5:5](#)). La palabra relacionada *pras* significa “manso”, “humilde” o “delicado”. Aristóteles describe esta palabra como el punto medio entre la tendencia excesiva a la ira y la incapacidad para la misma.¹ La persona mansa tiene un espíritu disciplinado. En potencia, todas las bendiciones espirituales se hallan al alcance de una persona así. Aunque la palabra en sí no es utilizada en Romanos, se describe este espíritu de mansedumbre en [Romanos 12:12–14](#) como capaz de perseverar en medio de la aflicción y la persecución, sirviendo fielmente en la oración y en el cuidado práctico. Es una mansedumbre que sabe que Dios tiene el control de todo, y que no toma venganza ([Romanos 12:17–21](#); [Efesios 4:26](#)). En lugar de ser rudos, egoístas y prontos a la ira, mostramos mansedumbre, protegemos a los demás y perseveramos ([1 Corintios 13:5, 7](#)). Nuestra actitud mutua debe ser totalmente humilde, mansa, libre de arrogancia ([2 Corintios 10:1](#); [Efesios 4:20](#)).

Con demasiada frecuencia se han expresado las manifestaciones espirituales de maneras rudas, manipuladoras y autoritarias. En lugar de animar a los demás en el ministerio de los dones, estas maneras en realidad ahogan este ministerio; especialmente el que procede de todo el Cuerpo. Es muy importante que aprendamos a proteger mutuamente nuestra dignidad y salvar mutuamente nuestra autoestima. Seamos mansos.

14.3.9 Templanza

La palabra *enkráteia* significa “dominio propio”, en lo que queda incluido el control de las pasiones sensuales, por lo que comprende también la castidad.¹ Este énfasis no se halla en los pasajes de los dones en [Romanos 12](#) y [1 Corintios 12–14](#). Sin embargo, anteriormente se ha tratado este tema de manera muy completa. En [Efesios 4:17–22](#) se ha hecho un fuerte contraste entre la nueva vida y la antigua. La inmoralidad no tiene lugar en una persona que quiera ser usada por Dios. Sin una vida santa que acompañe a los dones, el nombre de Cristo es puesto en vergüenza. El ministerio verdaderamente eficaz queda embotado. Es posible que los milagros continúen por algún tiempo, pero Dios no recibe gloria alguna. Los milagros no son garantía de santidad, pero la santidad

es vital para un verdadero ministerio espiritual.

Los dones y el fruto quedan cuidadosamente esparcidos. Cuando se insiste en los dones a expensas del fruto, se paga un precio terrible. La personalidad cristiana, la santidad de vida y las relaciones con los demás creyentes quedan echadas a un lado con la justificación de que Dios nos bendice con poder. Así queda diluida la obra del Espíritu Santo. No debemos divorciar el poder de la santidad. Dios nos purifica para usarnos. Los cristianos cuya vida corresponde a su fe, y no están encadenados a la carnalidad, serán libres de condenación. Tendrán una buena reputación y serán poderosos.

Aunque ni la edad ni la experiencia pueden garantizar una madurez espiritual, el fruto del Espíritu sí la produce. Tener madurez espiritual significa tener una comprensión mayor del Espíritu de Dios y de las necesidades de las personas. Entonces es cuando mejor podemos ejercitar los dones. La madurez desarrolla una sensibilidad al Espíritu, para que podamos comprender cómo operan los dones y cuándo son necesarios. Veremos el equilibrio, y no nos pasaremos a los extremos. Buscaremos los resultados a largo plazo, y no solamente la bendición a corto plazo. Buscaremos un avivamiento que perdure hasta que regrese Jesús.

La madurez espiritual nos ayuda a relacionarnos con las personas. Las comprendemos mejor y nos damos cuenta de la manera en que les podemos ministrar mejor. Debemos luchar por la unidad. A medida que observen nuestra personalidad y conducta, las personas irán desarrollando confianza en nosotros. En la Iglesia Primitiva, los siete primeros diáconos fueron escogidos a base de cómo eran “conocidos” (Hechos 6:3). La buena reputación, y el aprecio de los demás son fundamentales para que el Espíritu sea plenamente liberado en un ministerio mutuo, y para el crecimiento de la Iglesia.

El fruto se convierte así en el método para ejercitar los dones. Todo el fruto queda envuelto en el amor, y ningún don, incluso en su manifestación más completa, es nada sin el amor. “Por otra parte, una plenitud genuina del Espíritu Santo tenderá a producir fruto también, debido al avivamiento y enriquecimiento de la vida de comunión con Cristo.”¹ El conocimiento de lo asombrosamente grandes que son el amor, el poder y la gracia de Dios nos hace vasos sensibles. No merecemos los dones, pero de todas formas Dios nos da el poder. Así nos convertimos en gente del reino de Dios, lista para recoger la cosecha. Somos levantados a una nueva esfera.

14.4 EL EJERCICIO DE LOS DONES

Los líderes desempeñan el vital papel de llevar a su congregación al punto de ejercitar los dones. Las sugerencias siguientes pudieran resultar de utilidad:

1. *Proporcione oportunidades.* En las reuniones de líderes, reuniones de personal y retiros de personal, dé tiempo para que todos escuchen al Espíritu y expresen las impresiones que Dios les pone en el corazón. Vea si Dios les está diciendo cosas similares a varias personas, y si lo que dice se relaciona con el punto en el que se halla la asamblea. Ore por los enfermos, ejerza una preocupación continua por ellos, y si no son sanados inmediatamente, ore de nuevo.

2. *Cause conciencia.* Relate la forma en que Dios le habla a usted y lo guía. Testifique sobre los milagros que tienen lugar entre su gente. Permita que los dones se manifiesten con naturalidad; no los fuerce ni los exija. No estamos aquí para un plazo corto, sino largo. El Espíritu puede ministrar en un culto, en una reunión de célula o en una conversación personal.

3. *Desarrolle la disposición a operar los dones.* Los dones se manifiestan cuando las personas esperan oír a Dios, ya sea por medio de la Escritura, de cantos, o de un susurro apacible. Enseñe acerca de cómo escuchar la voz de Dios. Dé aplicaciones prácticas tomadas de su vida y la de otros. Cuando los que dirigen la adoración dan tiempo para operar los dones, ellos mismos deben estar preparados a hacerlo. No permita que se caracterice a los períodos largos de silencio como momentos en que “nadie ha oído a Dios”. Más bien deberíamos decir: “Esperemos en la presencia de nuestro gran Dios, y si alguien tiene algo que decir, dígalo.” Entonces, terminemos de manera positiva, expresando las impresiones que nos ha dado Dios. Como líder, esté listo para manifestar un don. Sirva de modelo para esa expectación.

4. *Cause un espíritu de aceptación.* Su gente no se debe sentir cohibida, o pensar que los demás la están juzgando. Comience en grupos pequeños. Use un tono de voz natural. No se preocupe por los errores, sino enseñe delicadamente y con amor. La iglesia es una escuela donde todos somos aprendices.

5. *Evalúe.* Comente después de que hayan participado tres o cuatro, ya se haya tratado de coros, textos bíblicos, exhortaciones o incluso testimonios. ¿Se ajustan a la asamblea local? Enseñe a su gente a ser sensible a lo que Dios pueda estar diciendo en todo el culto, y lo que está

haciendo en su grupo de personas. Relacione las Escrituras con lo que se esté diciendo. Es fundamental que usted refuerce de manera positiva. Si no dice nada, puede causar confusión, o cohibir el que se sigan utilizando los dones. Apoye lo que se puede apoyar, y deje a un lado como tentativo todo aquello que necesite evaluación. Trate de no criticar, sino evaluar en amor. La evaluación les da a las personas una sensación de seguridad; un marco dentro del cual pueden ministrar los dones.

6. *Pase tiempo en oración.* Edifique su iglesia sobre la oración. Nada puede sustituir al saber esperar en Dios. Practique todo el día la presencia de Dios. Él le hablará a usted y hablará a través de usted. Su pueblo orará sólo si los líderes oran.

7. *Comprenda las diferencias culturales.* La iglesia que pastoreo es multicultural. Las formas en que les predico a los que tienen una formación de origen chino y a los que tienen una formación de origen inglés es diferente, aunque el contenido básico sea el mismo. En los últimos años hemos visto muchas diferencias en cuanto al estilo de adoración y a las expectativas de las personas cuando hablamos con ellas antes de orar por ellas. En la adoración, algunos prefieren los himnos, otros prefieren los coros, y otros prefieren una música que refleje su cultura y su herencia. Algunos usan de complicadas entrevistas antes de orar, mientras que otros se limitan a orar sobre un gran grupo de personas. Sea sencillo. Los dones expresados en un tono de voz natural animan a otros a manifestarlos también. También animamos a una manera más dinámica de expresión. No tenemos por qué obligar a cada asamblea a tener el mismo estilo de adoración, o la misma forma de manifestar los dones que otra.

8. *La adoración fuerte libera los dones.* La adoración conduce a la expectación de un encuentro con nuestro gran Dios. Aquí es donde puede suceder con facilidad lo milagroso. Lleve la adoración a uno o dos puntos culminantes. Si las personas saben que hay un tiempo que es el mejor para usar los dones, lo harán así. En cambio, si usted espera hasta después de cada coro, esto no es tan eficaz y puede causar una incertidumbre sobre si expresarse o no. La adoración debe seguir moldes similares. Esto le da a la gente una sensación de seguridad, y libertad para adorar dentro de ese contexto. No es tan eficaz estar cambiando el molde cada semana. Incorpore salmos, himnos y cánticos espirituales. Haga las cosas de manera que la congregación en pleno sienta que puede alcanzar a Dios en su adoración.

9. *Con frecuencia, yo iré a Dios primero, les daré a los demás la*

oportunidad de expresar sus dones, y entonces confirmaré lo que Dios ya me ha dicho. Esto anima a los demás. Puedo decir: “Dios me ha tocado el corazón con tres pensamientos, pero antes de hablar de ellos, quiero darles la oportunidad de ministrarse unos a otros.” Entonces, cuando las personas que nunca antes han ejercitado los dones se den cuenta de que están en sintonía con el Señor, igual que lo están los líderes, esto los animará a expresarse más.

10. El canal para los dones espirituales es el ministerio. [Marcos 16:17](#) indica las señales que seguirán a los que crean. Cuando estemos activos tratando de llevar el evangelio al mundo, ministrando donde Dios nos haya situado, nos convertiremos en vasos utilizables. Muchos milagros de Hechos tuvieron lugar en el transcurso de la vida diaria. Los cristianos iban camino del templo o a testificar, o a sufrir por Cristo. Si nos dedicamos a alcanzar a la gente necesitada, nos convertiremos en portadores de los dones de Dios, aun en tiempos y situaciones poco acostumbrados. Los dones suceden cuando los cristianos están “en camino” sirviendo al Señor.

11. Céntrese en todo el proceso. Los dones fluyen a través de las personas. ¿Qué está haciendo Dios en la vida de ellas? Además, las palabras son importantes. ¿Qué se está diciendo realmente? El contexto es vital. ¿Se relacionan los mensajes que se expresen con la vida de la iglesia o con el fluir de ese culto? La respuesta es importante. ¿Cómo debemos recibir lo que se ha expresado? Recuerde siempre: la meta es edificar a la Iglesia y ganar a los perdidos para Cristo. La misión de la Iglesia es la prioridad principal. Se deben ver los dones a la luz de la obra total que Dios está realizando entre su pueblo.

Cuando no comprendemos la naturaleza y el propósito de los dones, nos centramos en temas equivocados. La cuestión primaria no es cuáles son mis dones, sino cómo ejercitar los dones para edificar a la Iglesia. En lugar de igualar la manifestación de los dones con la espiritualidad, valoremos y busquemos la contribución de todos, fuertes o débiles. En lugar de dar por supuesto que los dones son totalmente sobrenaturales y, por tanto, infalibles, debemos reconocer que los dones son ministrados a través de humanos falibles y es necesario ponerlos a prueba. Creceremos a medida que aprendamos a ejercitarlos. En lugar de plantearnos si las mujeres deben tener un lugar en el ministerio público, la cuestión debería referirse a las metodologías correctas dentro del ministerio.

En lugar de debatir cuál es el don mayor o el menor, necesitamos manifestar en amor los dones que Dios nos ha dado. Una iglesia que ignore la dinámica del ministerio guiado por el Espíritu se perderá lo que

Dios está haciendo en el mundo. La alternativa bíblica al temor a los extremos consiste en proporcionar y modelar el sano fluir de los dones.

Si sólo se ejercitan los dones en un culto de domingo, entonces no serán esenciales en el crecimiento de la iglesia. Si sólo nos centramos en los dones más espectaculares, éstos serán considerados como cosas espirituales adicionales. Por otra parte, si vemos los dones como un elemento esencial de la vida diaria, fundamental para la eficacia en el ministerio, podremos desarrollar una sensibilidad al Espíritu que nos libere para ministrar todos los dones. Ninguno de ellos es una cosa espiritual adicional que nos hace superiores a los demás.

Los evangelios no tienen una conclusión formal. Mateo recoge la gran comisión que la Iglesia debe cumplir aún bajo la autoridad dada a Jesús. Marcos termina abruptamente, dejando al lector en silencioso temor y expectación ante el Señor todo suficiente y poderoso que podía interrumpir toda situación, por desesperada que fuese. Lucas y Hechos son en realidad “un todo integral.”¹ [Lucas 24](#) no es la conclusión. La Iglesia Primitiva continuó la misión y la labor que Cristo había realizado en la tierra. Hechos tampoco tiene una conclusión. Juan, al incluir la comisión personal a Pedro después de la resurrección ([Juan 21](#)), indica claramente que la Iglesia seguirá trabajando hasta que Jesús regrese.

Todas las epístolas de Pablo fueron escritas para proclamar la muerte del Señor “hasta que Él vuelva”. Los dones del Espíritu fueron dados como un depósito, “un pago inicial”, un anticipo de la herencia plena que recibirá la Iglesia. Hebreos nos anima a “correr con paciencia la carrera que tenemos por delante” ([Hebreos 12:1](#)). El Apocalipsis tiene al final las palabras “Amén; sí, ven, Señor Jesús” ([Apocalipsis 22:20](#)). Como ya se ha señalado, no se pueden dar nuevas revelaciones que superen o echen a un lado la Biblia; al mismo tiempo, Dios continúa hablando a los creyentes llenos del poder de su Espíritu, y por medio de ellos.

Todo pastor necesita escuchar al Espíritu con respecto al desarrollo de la asamblea local en el ministerio de los dones. Toda asamblea debe apresurarse a entrar con todo su empuje en la zona de los dones espirituales. Todo lo que hacen los cristianos es su adoración a Dios. Él constituye el auditorio, y nuestra vida es el escenario de redención en el que se expresa nuestra adoración. El predicador no se afana con la Palabra a fin de impresionar a su congregación, sino para presentarla como ofrenda al Señor. No actuamos cristianamente los unos con los otros, ni trabajamos en la asamblea para impresionar a los demás con nuestra espiritualidad e identificación con la iglesia; todo lo hacemos como un

acto de adoración a Dios.

Esto libera nuestro ministerio. Ya no estamos atados por el temor a las opiniones humanas, sino que sólo buscamos ser fieles a nuestro llamado en Cristo. En el desbordamiento de la adoración hallamos la capacitación sobrenatural que procede de Dios. El agotamiento extremo debe ser impedido por el descanso que procede del Señor y al que han de animar los demás creyentes. Los dones fluirán como parte del estilo de vida normal de la asamblea para edificar y evangelizar.

Los miembros de una *ekklesia* así serán todos poderosos testigos (Hechos 1:8), poseídos por un profundo afecto filial por el Señor, temerosos de herirlo o entristecerlo. La demostración del poder de Dios será la manera normal de funcionar de su comunidad (Hechos 4:33), que será tenida en favor y respeto por todos, y cuya compañía aumentará cada día a medida que vayan siendo salvas las almas (Hechos 2:47).¹

Amén. Que así sea. Que la Iglesia cumpla su potencial y lleve el evangelio al mundo.

14.5 PREGUNTAS DE ESTUDIO

1. La iglesia de Corinto cayó en excesos. Finalmente, habría podido destruirse o apagar el ejercicio continuo de los dones. Presente los problemas de los puntos de vista que había en la iglesia de Corinto, y qué habría podido causar esto.
2. ¿Qué prejuicios o experiencias del pasado impiden que las iglesias se muevan con mayor libertad en los dones espirituales?
3. Pablo no reaccionó ante el extremismo de los corintios. En lugar de ello, lo equilibró y lo guió. Él quería una iglesia dinámica, libre en su fluir y guiada por el Espíritu. Hable de la forma en que hizo esto.
4. Con toda enseñanza nueva ha venido una reacción ante dicha enseñanza. ¿Cómo puede el líder impedir que la gente sea tan crédula, que acepte enseñanzas de este tipo? ¿Cómo se puede tomar lo mejor de estas enseñanzas, en lugar de limitarse a reaccionar negativamente ante ellas?
5. ¿Tiene su iglesia local claridad en cuanto a su visión, su llamado, su dirección única y su misión? ¿Cuáles son? Sea tan concreto como pueda. ¿Se centran las energías de los miembros de la asamblea en esa

- dirección? ¿Puede usted ver cómo los dones moverían a su iglesia en esa dirección?
6. ¿Puede funcionar bien alguna parte del programa de su iglesia sin el Espíritu Santo? Examínese interiormente con cuidado al respecto. Si los dones son optativos, pronto se convertirán en innecesarios.
 7. Desarrolle una estrategia paso a paso para mover a su iglesia hacia un ministerio equilibrado con los dones. Entonces, evalúe. Por ejemplo, ¿por qué parecen fracasar algunos pasos, o conducir a un punto muerto? ¿Qué calendario de trabajo sería realista en cuanto al logro de una adoración ideal y un libre fluir de los dones?
 8. Los dones y el fruto del Espíritu deben fluir juntos. Diga lo que sucede cuando falta el fruto. Comente lo emocionante que se hace todo cuando cada una de las cualidades del fruto se va manifestando junto con los dones.
 9. ¿Puede pensar en momentos en los que Dios se haya movido a través de usted, y quizá usted no se diese cuenta de que se trataba de un don del Espíritu? Describa esta experiencia.
 10. ¿Es la santidad un requisito previo para el ejercicio de los dones? ¿Por qué sí, o por qué no?
 11. Hable sobre si la persona posee el don, o si se le da cuando surge la necesidad.

¹ David B. Barrett, "Statistics, Global", *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, editores, Stanley M. Burgess, Gary B. McGee y Patrick Alexander (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988).

² Para un estudio más detallado de estos pasajes, véase David Lim, *Spiritual Gifts: A Fresh Look* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1991); Stanley M. Horton, *El Espíritu Santo revelado en la Biblia* (Editorial Vida, 1980).

¹ Para dar un paso más, véase Roger Stronstad, *The First Epistle of Peter* (Vancouver, B.C.: C.I.M. Educational Society, 1983), pp. 52–53. El autor diagrama un paralelo entre [1 Pedro 4:7–11](#), [Romanos 12:6–21](#) y 1 Corintios 12:1–13:13. La enseñanza de Pedro "sigue un estrecho paralelo a la enseñanza de Pablo, aunque es más breve e invierte el orden paulino". Por ejemplo, lo que habla Pedro del amor a la luz de la venida del Señor ([1 Pedro 4:7–9](#)) viene antes de su comentario sobre el ejercicio de los dones ([4:10–11](#)).

² Omitido en el pasaje de [Romanos 12](#).

³ Ralph Martin, *The Spirit and the Congregation: Studies in 1 Corinthians 12–15* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1984), incluye el capítulo 14 en la sección sobre la adoración, sugiriendo que en Corinto había un problema de exceso de interés en la escatología. Piensa el autor que algunos maestros de Corinto negaban que hiciera falta la resurrección, porque les parecía que el reino de Dios ya estaba ahora plenamente a la disposición de aquéllos que pudiesen alcanzar ese nivel espiritual.

⁴ Lim, *Spiritual Gifts*, pp. 186–187.

⁵ Véase Erns Käsemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans, 1980), pp. 325–350; Markus Barth, *Ephesians: Translation and Commentary on Chapters 4–6*, vol. 34A, The Anchor Bible Series (Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, Inc., 1974), p. 451; Max M. B. Turner, “Spiritual Gifts Then and Now”. *Vox Evangelica* 15 (1985), pp. 28–29. Estos expertos ven unas similitudes más que incidentales entre estos pasajes. Käsemann ve todo Romanos 12 en relación con la comunidad carismática. Barth ve en Efesios 4 a la comunidad carismática (la iglesia) envuelta en la adoración y la acción, a la luz del juicio definitivo de Dios. Turner muestra la correlación entre 1 Corintios 12 y Romanos 12. Durante demasiado tiempo, los eruditos no se han dado cuenta de la interrelación íntima que existe entre estos pasajes.

¹ Véase Plato, vol. 1, traducción al inglés de Harold N. Fowler (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1914), p. 485.

¹ Charles W. Carter, *1 Corinthians*, The Wesleyan Bible Commentary Series (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, Inc., 1986), p. 200. Harold Horton, *The Gifts of the Spirit* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1975), p. 27.

¹ Cristo también da dones, pero los dones que da son personas que ha tomado cautivas el Cristo ascendido para entregarlas como dones “a fin de perfeccionar a los santos para la obra del ministerio, para la edificación del Cuerpo de Cristo” (Efesios 4:12; véase también 4:7–11).

¹ Lim, *Spiritual Gifts*, pp. 65–86.

¹ Tanto Fee como Carson proponen que si hay alguna validez en la agrupación de los dones, se debe basar en el uso de héteros. Carson no presenta conclusiones definidas. Donald A. Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12–14* (Grand Rapids: Baker Book House, 1987), p. 37. Fee considera que las categorías primera y tercera tienen que ver con los problemas de Corinto, mientras que la categoría del medio tiene que ver con la dotación sobrenatural. Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians: The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987), pp. 590–591. Mi punto de vista es que Pablo no está solamente resolviendo un problema de Corinto, sino también enseñando sobre el propósito y el ejercicio de los dones.

² Para ejemplos, véase Hechos 4:8–14, 19–21; 6:1–10; 10:47; 15:13–21; 16:35–40; 21:12–14.

¹ Donald Gee, *Concerning Spiritual Gifts* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1949), pp. 27–34, 110–119; S. Horton, *El Espíritu Santo revelado en la Biblia*. Calvino, Alford, Morris, Pulpit,

Hodge, Meyer y una gran cantidad de escritores pentecostales estarían de acuerdo con esta definición. Hodge, Osiander y MacGorman añaden la dimensión de una comunicación especial de la verdad, dada de tal forma, que los creyentes se la puedan apropiar con facilidad y rapidez.

² Donald Gee, *Spiritual Gifts in the Work of the Ministry Today* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1963), p. 29.

³ Howard Carter, *Spiritual Gifts and Their Operation* (Springfield, Mo: Gospel Publishing House, 1968), pp. 27–36; H. Horton, *Gifts*, pp. 51–64. L. Thomas Holdcroft, *The Holy Spirit: A Pentecostal Interpretation* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1979), pp. 148–150.

¹ Véase S. Horton, *El Espíritu Santo revelado en la Biblia*.

² Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in The New Testament and Today* (Westchester, Ill.: Crossway Books, Good News Publishers, 1988), pp. 71–74.

³ Fee, *First Corinthians*, pp. 596–597.

¹ Esto puede incluir “una amplia gama de lo humano, lo demoniaco e incluso lo angélico”. J. Rodman Williams, *Renewal Theology*, vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1990), p. 389.

² Podemos hallar ejemplos de esto en [Hechos 5:3](#); [8:20–23](#); [13:10](#); [16:16–18](#).

³ S. Horton, *El Espíritu Santo revelado en la Biblia*.

⁴ Muchos consideran que el final de [1 Corintios 14:5](#) significa que las lenguas interpretadas pueden contener un mensaje para la congregación. Véase S. Horton, *El Espíritu Santo revelado en la Biblia*.

¹ Para un estudio de otras categorías de dones, véase S. Horton, *El Espíritu Santo revelado en la Biblia*.

² Estos principios proceden de Lim. *Spiritual Gifts*, pp. 208–210.

³ Hay muchos puntos de vista diferentes en cuanto a lo que es la fe para profetizar: el apropiarnos de la fe y ejercitarla; el poder que es dado a todo cristiano; una cantidad de fe que nos es dada a cada uno de nosotros; los dones que recibimos como consecuencia de nuestra fe; o, sencillamente, la fidelidad. Todas estas definiciones tienen un fundamento bíblico válido. La mejor definición es la encamacional, en la que se abarca tanto a Dios como al hombre: “La fe es el *pnéyma* dado al individuo y recibido por él. Es objetiva al grado de que nadie la puede establecer, ni tomarla para sí mismo, y subjetiva, porque cada cual debe recibirla por sí mismo, sin que nadie lo represente.” Käsemann, *Romans*, p. 335.

¹ Ciertamente, las lenguas sin interpretación edifican a la persona ([1 Corintios 14:4](#)). Esto no es incorrecto, porque necesitamos edificación espiritual. Sin embargo, es necesario que los mensajes que se dicen en la reunión pública sean interpretados.

2 **1 Corintios 12:11**, *diairín* (otorgante, distribuyente) es un participio de presente activo, lo cual indica una acción continuada.

1 Fee, *First Corinthians*, pp. 619–620.

2 En **1 Pedro 1:6** y **4:10** se usa *poikílois* en ambos casos. **Efesios 3:10** describe la ilimitada variedad de la sabiduría de Dios que les será revelada por medio de la Iglesia a los principados y potestades en los lugares celestiales (aquí se usa la forma reforzada de *polypóikilos*). Markus Barth, *Ephesians: Translation and Commentary on Chapters 1–3*, vol. 34, “The Anchor Bible Series” (Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, Inc., 1974), p. 345, sugiere que probablemente el adjetivo “multiforme” o “variada”, “significase originalmente el carácter de un diseño intrincadamente bordado, por ejemplo, de una tela o de flores”. Es una buena imagen de los soberanos designios de Dios. Nosotros sólo podemos ver el intrincado diseño de las pruebas; Dios ve los resultados finales.

1 Anders Nygren, *Commentary on Romans* (Filadelfia: Fortress Press, 1972), p. 425. Véase también Lim, *Spiritual Gifts*, capítulo 3.

2 Käsemann, *Romans*, p. 344.

3 Los tres pasajes sobre el amor presentan elementos hímnicos. Barth, *Ephesians 4–6*, pp. 429, 435, 473, 557.

1 Del griego *ésjatos*, “último”; en este caso, conducta que tiene en cuenta las últimas cosas profetizadas. A principios del siglo veinte, hombres como Albert Schweitzer hablaron de la teología de Pablo como una “ética de provisionalidad”. Afirmaban que tanto Jesús como Pablo estaban equivocados con respecto al momento de la Segunda Venida. Por eso, Pablo y otros escribieron acerca de un estilo de vida con demandas radicales, una ética de provisionalidad que daba por supuesto que el regreso del Señor estaba muy cercano. Supuestamente, esto explicaría algunas de sus fuertes afirmaciones sobre la santidad, el matrimonio, el amor a los enemigos y el hacer bien a quienes nos hieren. Sin embargo, esta explicación estaba basada en suposiciones equivocadas acerca de la autoridad e inspiración de la Palabra. Los principios articulados por Pablo son válidos para toda la era de la Iglesia; la Iglesia *debe* vivir como si Jesús regresase de un momento a otro, expresando un fiel testimonio, tanto si Cristo viene dentro de dos días, como si tarda dos siglos. Dios es Juez; su justicia será vengada, la Iglesia será victoriosa y Satanás será derrotado. Nuestra vida, que el Espíritu ha llenado de poder, debe expresar esto.

1 Käsemann, *Romans*, p. 349; y Barth, *Ephesians 4–6*, p. 526, hablan de una conducta escatológica.

1 Esta pregunta surge, no sólo entre algunos carismáticos, sino también entre los pentecostales, sobre todo en el mundo occidental. William Richardson, “Liturgical Order and Glossolalia in 1 Corinthians 14:26c–33a”, *New Testament Studies* 32 (enero de 1986), p. 148, dice: “En una era en la que se pone gran presión a favor de un enfoque más cerebral de la religión, es concebible que el consejo de Pablo insistiera con mayor facilidad en la necesidad de ‘orar más en el

Espíritu', más bien que menos.”

1 O. Palmer Robertson, “Tongues: Sign of Covenantal Curse and Blessing”, *Westminster Theological Journal* 38 (otoño de 1975), p. 52.

2 Véase el capítulo 3.

3 Éste es el sentido que ha tomado la comprensión actual de los eruditos en cuanto a la situación de Corinto. Véase Fee, *First Corinthians*; Carson, *Showing the Spirit*, y Martin, *The Spirit and the Congregation*.

1 Aunque la palabra griega de 1 Corintios 14:16 es *idiótes*, y se refiere al que está buscando la verdad, me parece que este versículo se aplica también a los incrédulos. Debemos dar por supuesto que todos los que llegan tienen en el corazón hambre por encontrarse con el Dios vivo, estén conscientes de ella o no. Por tanto, incluso los incrédulos, *ápistos* (v. 22) deberían tener una comprensión básica de lo que está sucediendo en el culto, aunque no lo comprendan todo.

1 F. F. Bruce, *Commentary on Galatians*, The New International Greek Commentary Series (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1982), p. 251.

2 El punto de vista corriente, desde Martín Lutero hasta F. F. Bruce y Roland Fung en sus excelentes comentarios sobre Gálatas, es que el tema clave es la justificación por la fe. Gordon Fee (cuando estuvo dando clases sobre Gálatas en el Seminario Teológico del Asia y el Pacífico, Bágüo, Filipinas, en enero de 1988), sugirió en una conversación que la motivación de Gálatas era el caminar en el Espíritu: *Gálatas 3:3*, “habiendo comenzado por el Espíritu”; *5:16*, “andad en el Espíritu”; *5:18*, “guiados por el Espíritu”; *5:22*, “el fruto del Espíritu”; *5:25*, “si vivimos por el Espíritu, andemos también por el Espíritu”; *6:1*, “vosotros que sois espirituales, restauradle con espíritu de mansedumbre”; *6:8*, el que siembra para el Espíritu, del Espíritu segará vida eterna”. Así como el punto culminante de Romanos es el capítulo 8, que trata sobre el caminar dinámico en el Espíritu, también es éste el punto central de Gálatas. En esta epístola se hacen trece menciones del Espíritu Santo.

3 Véase Jack V. Rozell, *Christian Counseling: Agape Therapy*, Belgium: International Correspondence Institute, 1988, donde hay un amplio estudio de la forma en que el amor afecta todo el estilo de vida del creyente.

1 Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2ª edición. Traducido al inglés por F. Wilbur Gingrich y Frederick W. Danber (Chicago: University of Chicago Press, 1979), p. 3. También Bruce, *Commentary on Galatians*, p. 252.

1 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 2.1108a.

1 Bauer, *Greek-English Lexicon*, p. 216.

1 Donald Gee, *The Fruit of the Spirit* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1975), p. 15.

¹ F. F. Bruce, *Commentary on the Book of Acts* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1975), p. 18.

¹ R. B. Chapman, “The Purpose and Value of Spiritual Gifts”, *Paraclete* 2:4 (otoño de 1968), p. 28.

Capítulo 15

La sanidad divina

Vernon Purdy

La sanidad divina ha sido objeto de renovado interés en la predicación, la enseñanza y la práctica de muchas iglesias hoy. Ha sido un elemento esencial en el éxito actual del evangelismo y las misiones. Como en la Iglesia Primitiva, muchos han orado para que Dios confirmase el evangelio por medio de sanidades realizadas en el nombre de Jesús (véase [Hechos 4:24-31](#)).¹

Hay al menos cuatro razones principales para creer que Dios sana hoy. En primer lugar, se encuentra en la Biblia, y la Biblia, que es inspirada por el Espíritu Santo, es para nosotros hoy. El mismo Jesucristo revelado en las Escrituras como Sanador es el mismo Señor al que servimos hoy. [Hebreos 13:8](#), “Jesucristo es el mismo ayer, y hoy, y por los siglos”, cae bien dentro del mensaje general de Hebreos. Hay una gran continuidad en la persona, el carácter y la obra de Cristo después de su muerte, resurrección y ascensión.

La segunda razón para creer en la sanidad divina es el hecho de que se encuentra dentro de la obra expiatoria de Cristo. La enseñanza bíblica sobre la sanidad es paralela a su enseñanza sobre la salvación.² En la salvación se incluye la sanidad de nuestra vida en todos sus aspectos, y toda ella “brota de la expiación”.³ Todos los dones “buenos y perfectos” que proceden de lo alto son consecuencia de la cruz de Cristo. Como señalaré más tarde, Mateo comprendió el pasaje del Siervo sufriente ([Isaías 53](#)) en función del hecho de que el ministerio de sanidad de Jesús formaba parte de su obra expiatoria.

La tercera razón para creer en la sanidad divina se encuentra en la convergencia entre las enseñanzas de la Biblia sobre la salvación y sobre la naturaleza de la humanidad. Así como un ser humano no es una desarticulada asociación de cuerpo, alma y espíritu, y es una unidad muy real, la salvación deberá tener aplicación a todas las facetas de la existencia humana. Éste es un tema verdaderamente bíblico que necesita una renovación en su énfasis: el evangelio entero es para la persona entera.

La última razón para que aceptemos la enseñanza sobre la sanidad divina es la creencia de que se debe comprender la salvación en última instancia como una restauración del mundo caído. Dios está opuesto al sufrimiento humano, porque el sufrimiento no es consecuencia de su voluntad, sino de la caída. Debemos entender la redención como el plan de Dios para restaurar a toda la creación, y en especial a la humanidad.

15.1 EL ORIGEN Y LA NATURALEZA DE LA ENFERMEDAD

¿Dónde tuvo su origen el sufrimiento humano? ¿Formaba parte del plan de Dios, o fue el efecto de algo que contradijo las intenciones divinas con respecto a la creación? Toda la Biblia enseña esta última posición. Con esto no decimos que Dios no haya sabido que iba a haber sufrimiento. Al contrario. Las Escrituras son muy claras en este punto. Jesucristo es el Cordero “inmolado desde el principio del mundo” ([Apocalipsis 13:8](#)). No tomó a Dios por sorpresa.

La cuestión que tenemos ante nosotros, y es una cuestión muy importante, es si fue Dios mismo quien dispuso que el hombre sufriera, o si no es así. La Biblia señala con claridad que no fue así. El sufrimiento humano es consecuencia de la caída de Adán, no de la voluntad de Dios. Dios juzga la maldad humana. Adán, como representante nuestro en el huerto de Edén, atrajo el juicio sobre todos nosotros. Este acto no brotó de la voluntad de Dios, sino de la de Adán. Está claro que el anhelo de Dios consiste en bendecir a su creación, no en hacerle daño ([Génesis 12:3](#); [Santiago 1:17](#)).

Esto nos lleva hasta la fuente del sufrimiento humano: nuestra condición de seres caídos. La culpa hay que echársela a Adán y a su progenie, y no a Dios. James Crenshaw señala que en el Antiguo Testamento la cuestión no es la teodicea, o sea, la forma en que podemos justificar a Dios, sino la “antropodicea”, o la forma en que podemos justificar a los seres humanos.¹

La caída adámica fue producto de la rebelión; una rebelión que fue catastrófica en sus consecuencias y cósmica en sus proporciones. El mundo, en su estado edénico, era extraño al sufrimiento humano, y en el cielo nuevo y la tierra nueva de Dios, volverá a serle extraño. Es algo fundamentalmente contrario a la voluntad de Dios.

Algunos alegarán que el sufrimiento no existiría si no fuera voluntad de Dios. Dos respuestas serían suficientes para contestarles. En primer lugar, existe bajo los auspicios del justo reinado de Dios, de manera que es

tolerado por Dios, pero no ha sido hecho ni deseado por Él. En segundo lugar, en este mundo hay muchas cosas, como el pecado mismo, que son muy contrarias a la voluntad de Dios y, sin embargo, Él las tolera por el momento.

No obstante, así como la Biblia nos informa que llegará el momento en que el pecado quede derrotado, también nos informa sobre un tiempo en el que el sufrimiento humano ya no existirá más ([Apocalipsis 21:4](#)). El hecho de que existan el pecado y el sufrimiento no significa que sean voluntad de Dios. Él ha decidido permitir el pecado y la enfermedad, pero ambos son contradicciones fundamentales a las intenciones suyas con respecto a su creación. El mundo y todo lo que en él había eran, según el más temprano testimonio de las Escrituras, “muy buenos” ([Génesis 1:31](#)). No hay fundamento bíblico para suponer que Dios tenía la aspiración de que su creación fuese atormentada con el dolor de la caída. Esto fue obra del hombre, y lo que Dios hizo fue llegar al extremo para corregir esta obra por medio de su plan de redención.

El dominio de los poderes de las tinieblas afecta también la realidad presente de sufrimiento. Herman Ridderbos dice que “no sólo el pecado, sino también el sufrimiento, la opresión, la ansiedad y la adversidad pertenecen al dominio de Satanás” (véanse [1 Corintios 5:5](#); [2 Corintios 12:7](#); [1 Tesalonicenses 2:18](#); [1 Timoteo 1:20](#)).² La experiencia presente del universo creado no se debe a la voluntad de Dios, sino “al hecho de que el cosmos es el mundo apartado de Dios”.³

Aunque no debemos otorgar autoridad doctrinal a las fuentes ajenas a la Biblia, algunas de ellas demuestran con mucha claridad que el mismo judaísmo sostenía que el sufrimiento humano era consecuencia de la rebelión del hombre, y no de la voluntad divina: “Aunque las cosas fueron creadas en su plenitud, cuando el primer hombre pecó, quedaron corrompidas, y no regresarán a su orden antes de que Ben Perets (el Mesías) venga.”¹ Este texto muestra claramente las expectativas mesiánicas del pueblo judío en los tiempos de Jesús. No debe sorprendernos que sus milagros provocaron tanta emoción y sorpresa. Eran las señales del Mesías que restauraría el mundo caído y sus habitantes. Los milagros de sanidades hechos por Jesús hablan del anhelo por parte de Dios de restaurar físicamente a la humanidad quebrantada, y no sólo espiritualmente.

15.2 LA ENFERMEDAD EN EL ANTIGUO Y EN EL NUEVO TESTAMENTO

En el pensamiento judío, el sufrimiento físico y el pecado siempre iban asociados de cierta manera.² Vale la pena observar que en el relato sobre la caída, en [Génesis 3](#), el sufrimiento humano hace su primera aparición bajo la forma de la penalidad física y los dolores de parto. El castigo consiste en que Dios multiplicaría en gran manera los dolores en sus preñeces ([Génesis 3:16](#)). Sin embargo, eso no significa que ya existiera el sufrimiento, sino que ese sufrimiento sería intenso.³ La palabra hebrea usada aquí es *itsabón*, que procede de la palabra *atsab*, “encontrar en falta”, “herir”, “turbar”, “angustiar”. Lleva en sí la idea del dolor, tanto físico como emocional. Esta misma palabra es usada al hablar del castigo, tanto del hombre como de la mujer. Tan pronto como se cometió la desobediencia, la belleza y la armonía de la existencia quedaron hechas añicos. Todo el que considere que la Biblia es la Palabra de Dios debe reconocer la relación causal directa que hay en este punto entre la transgresión humana y el sufrimiento. Walther Eichrodt escribe que el suceso de la caída es un “desviarse de la línea de desarrollo dispuesta por Dios”; aquí se contradice la voluntad de Dios con respecto a la humanidad.⁴ En la caída no se trata solamente de que Adán y Eva tengan que enfrentarse a su propia muerte al final, sino también de que la creación se encuentra ahora esclavizada a los poderes hostiles de la muerte.

Israel tenía la tendencia a relacionar las dolencias, tanto con el pecado humano como con la ira divina. Hay muchos pasajes bíblicos que relacionan el pecado y la enfermedad, y, consecuentemente, el perdón y la sanidad ([Salmos 6; 13; 22; 31](#); etc.). Lo más frecuente es que el Antiguo Testamento presente la aflicción y las enfermedades como las “consecuencias del pecado humano”.¹

Peter Craigie señala que en el [Salmo 38:3](#), “el enlace entre el pecado y el castigo es expresado con gran fuerza en el paralelismo del versículo cuatro, donde la indignación divina y el pecado humano quedan relacionados como un diagnóstico espiritual primario de una queja física”. Hallamos otro ejemplo de este fenómeno en el [Salmo 107:17](#): “Fueron afligidos los insensatos ... a causa de sus maldades.” Aquí la “aflicción” significa “enfermedad” y demuestra que “este versículo hace resaltar la conexión entre la enfermedad y el pecado”.²

En el Antiguo Testamento hay muchos ejemplos más que podríamos mencionar. Uzías, rey de Judá, fue herido con la lepra debido a un acto sacrilego ([2 Crónicas 26:16–19](#)). También tenemos el caso clásico de Asa en [2 Crónicas 16:11–12](#). Asa no fue reprendido por acudir a los médicos, sino por no confiar en *Yahwé*. El texto declara que “no buscó a Jehová,

sino a los médicos”. No deberíamos entender esto como una prohibición en contra de los médicos. Más bien, lo que hace es subrayar lo importante que es confiar en el Señor, y demostrar que cuando uno está enfermo, debe acudir a Él.³

Aunque Jesús no aceptara un dogma sobre una retribución mecánica, hay numerosas indicaciones dentro del Nuevo Testamento de que la enfermedad y el pecado estaban conectados algunas veces. Ulrich B. Mueller, en sus estudios sobre la enfermedad y el pecado en las Escrituras, se muestra persuadido de que la enfermedad puede indicar “la perturbación de una relación con Dios”.⁴ William Lane observa que en el capítulo 2 de Marcos, Jesús señala de manera implícita una relación de causa a efecto entre la enfermedad y el pecado, cuando le dice al hombre que sus pecados le son perdonados y le ordena que se levante y camine. Según Lane, estas palabras no son inteligibles, a menos que se vean contra el fondo del Antiguo Testamento, en el cual “el pecado y la enfermedad, el perdón y la sanidad son con frecuencia conceptos relacionados entre sí”.¹ En Juan 5:14, Jesús le indica a alguien que ha sanado que deje de pecar, so pena de que le suceda algo peor. Se ve con claridad diáfana que el mandato de “dejar de pecar” presupone que la enfermedad de aquel hombre había sido causada por su propio pecado; de no haber sido así, el mandato de Jesús no habría tenido sentido.

Ciertamente, en algunos casos hay relación entre la enfermedad y el pecado. Ésta era la opinión de la Iglesia, y también del judaísmo.² No obstante, la naturaleza exacta de esta relación entre la enfermedad y el pecado no es fácil de determinaren los casos individuales. Lo importante es reconocer que existía esta relación en el pensamiento del judaísmo y de la Iglesia Primitiva. Puesto que el pecado conduce al sufrimiento humano, era natural que la Iglesia Primitiva entendiese el ministerio de Cristo como la mitigación de ese sufrimiento humano, puesto que Él era la respuesta de Dios al pecado. Los que enseñan que la sanidad divina se encuentra en la Expiación están recuperando un concepto holístico de las personas y de la obra expiatoria de Cristo. T. F. Torrance sugiere que la “sanidad milagrosa” es demostración del poder de la “palabra de perdón”, al mismo tiempo que revela “que el perdón alcanzó su realidad plena en la sanidad y la obra creativa de Dios sobre el hombre entero”.³ La restauración de la comunión con Dios es lo más importante de todo, pero esta restauración no sólo tiene por consecuencia la sanidad espiritual, sino también la sanidad física en muchas ocasiones.

Otro aspecto al que necesitamos prestar atención es la relación entre lo demoníaco y la enfermedad. Hay una gran cantidad de evidencias en las

Escrituras, en especial en los evangelios, que apuntan hacia la realidad de que algunas enfermedades son de origen demoníaco. En [Lucas 13:11–17](#) se habla de una mujer que había estado atada por Satanás. En el versículo once, el texto indica que “tenía espíritu de enfermedad, y andaba encorvada”. El texto de la *RV* se ajusta al griego, que dice literalmente “una mujer con espíritu de enfermedad” (*gyné én pnéyma éjusa aszenéias*). Sin embargo, esto no significa que todas “las enfermedades, como la posesión, fueran atribuidas a espíritus, con lo que se expresaba la sensación de que había un poder superior dominante”. Jesús hizo una pregunta retórica: “A ésta ... ¿no se le debía desatar?” De esta forma indicaba claramente que la voluntad de Dios con respecto a ella era sanarla. Podríamos traducir así el versículo 16: “Mirad, ésta no debería permanecer atada ni un momento más; ya ha sufrido por dieciocho años.”¹ En este caso, se ve con claridad que Satanás era la causa de la enfermedad de aquella mujer, y que Jesús se había declarado en contra de este sufrimiento físico.

En otra ocasión, le llevaron a Jesús un hombre que no podía hablar ([Mateo 9:32–34](#)). En este texto no se menciona la fe, ni que Él tocara al enfermo. Jesús se limitó a echar fuera al demonio. Esto “indica que este caso era considerado principalmente como un caso de posesión, y la mudez era el ‘producto secundario’ ”.²

Con todo, no podemos estar de acuerdo con aquéllos que dan por supuesto que la “interpretación cristiana de las sanidades procede de la suposición común de que la enfermedad es consecuencia de la posesión por parte de demonios”.³ Esta es una posición excesivamente simplista. Aunque hay muchos ejemplos de enfermedades causadas por demonios, hay también muchos casos en los que no se puede hacer, ni siquiera sugerir, una conexión entre ambas cosas. Está claro que el concepto de que todas las enfermedades son causadas por demonios no es la posición de Jesús que presentan los evangelios, ni es la posición de Pablo en las epístolas.

Hay ejemplos de circunstancias en las que Dios le ha permitido a Satanás que aflija con enfermedades a sus siervos, como una forma de acción disciplinaria o de instrucción, tal como sucedió con Job y Pablo. Aun así, no se pueden considerar estos casos como formas de demonización,⁴ porque todo lo que el enemigo puede hacer es tocar el cuerpo, no el alma. Por consiguiente, el desarrollo de una doctrina de demonización a partir de la experiencia de Job es algo injustificado. Tampoco se justifica en [1 Corintios 11:30](#), donde se habla de creyentes enfermos por una acción disciplinaria del Señor. “Es probable que se vea

aquí la racha de enfermedades y muertes que los había atacado recientemente como una expresión de castigo divino a toda la comunidad.”¹

La Biblia no indica que un creyente enfermo pueda estar “poseído por demonios” de manera alguna. Ciertamente, hay quienes sugieren que [2 Corintios 12:7](#) es un ejemplo de una dolencia física que ataca a un creyente por medio de la actividad de fuerzas demoníacas. Sin embargo, se ve claro que en este caso no hay una posesión por demonios, ni era consecuencia del pecado. Más bien, era lo que podríamos llamar “parte del medio providencial utilizado por Dios para asegurarse de que su siervo pusiese su confianza en Él”.²

Es significativo que se use la palabra griega *daimonídzomai* trece veces en el Nuevo Testamento, pero que no describa nunca la situación de un creyente. La palabra “designa un estado de enfermedad que se explica porque un demonio habita en la persona (‘posesión’)”.³ Por supuesto que hay circunstancias de opresión demoníaca y de creyentes envueltos en la batalla contra los poderes espirituales de las tinieblas, pero el lenguaje de la demonización queda reservado exclusivamente para los no regenerados.

15.3 LA SANIDAD EN EL ANTIGUO Y EN EL NUEVO TESTAMENTO

Un experto ha escrito que “en las tres secciones de las Escrituras judías ... la imagen de *Yahwé* como sanador se halla presente como un aspecto central de la relación entre Dios y el pueblo del pacto”.⁴ El Antiguo Testamento presenta una comprensión de la enfermedad y la sanidad como manifestación de lo que podríamos llamar “el control de la historia y el destino humanos” por parte de Dios.⁵

Ciertos sufrimientos, como los de los egipcios, eran producto de la desobediencia, lo cual indica de manera implícita que la obediencia trae salud. Herodoto, historiador griego del quinto siglo antes de Cristo, declaró que “los egipcios eran la nación más rica de la antigüedad, [hasta que] su desafío a Dios hizo legendarias sus enfermedades y plagas”.¹ Esta es la idea central en [Éxodo 15:26](#). Dios se describe a sí mismo como el apoyo de su pueblo, al usar el nombre de *Yahwé-Rof'eka*, “*Yahwé* vuestro Médico”. Puesto que los nombres de Dios revelan la esencia misma de su naturaleza,² este nombre señala que [Éxodo 15:26](#) es más que una simple promesa temporal a Israel; nos hace saber que Él quiere ser nuestro Médico también. En el Antiguo Testamento se utiliza el verbo “sanar”

(heb. *rafá*) inicial y primordialmente para hablar de la curación física; sólo posteriormente, en los profetas, se comienza a utilizar en un sentido espiritual. Aun así, la extensión al segundo sentido se apoya en el primero, el de que Dios es el sanador del cuerpo.

El Antiguo Testamento revela que el mundo está abierto a la intervención sobrenatural de Dios. Por tanto, “ya que Dios era el médico de su pueblo, se podía esperar la salud como consecuencia de la obediencia total a los mandatos divinos”.³

La primera sanidad que se menciona en el Antiguo Testamento se derivó de la intercesión de Abraham por la infertilidad de las familias de Abimelec ([Génesis 20:17](#)). Por supuesto, el libro de Job es muy importante para nuestra comprensión de la sanidad divina, porque indica claramente que no siempre la enfermedad es consecuencia del pecado.⁴ La enfermedad de una persona puede no tener absolutamente nada que ver con lo que ella haya hecho o dejado de hacer. En el caso de Job, el origen de su sufrimiento fue la animosidad de Satanás contra él y contra Dios. Otra cosa que nos enseña el libro de Job es que en las Escrituras se halla lo que podríamos llamar un “papel correccional de Dios”.⁵ En nuestra vida, Dios puede utilizar la enfermedad, al igual que puede utilizar otras experiencias no muy agradables. Por último, el libro de Job muestra el poder restaurador de Dios y su deseo de sanar: “Porque él es quien hace la llaga, y él la vendará; él hiere, y sus manos curan” ([Job 5:18](#)).

A lo largo de los Salmos hallamos numerosas asociaciones entre el pecado y la enfermedad, por una parte, y el perdón y la sanidad por otra (véanse [Salmos 30:2](#); [41:4](#); [103:3](#); [107:19–20](#); etc.). Tanto Elías como Eliseo vieron a personas levantadas de entre los muertos en su ministerio. Eliseo fue usado en la curación de Naamán ([2 Reyes 5:3–14](#)). También fue la curación el resultado de una mayor profundidad espiritual por parte de Ezequías ([2 Reyes 20:1–21](#)).

El último libro del Antiguo Testamento termina con una profecía mesiánica que presenta la esperanza de Aquél que revelaría la justicia de Dios por medio de una victoria sobre “todos los soberbios y todos los que hacen maldad”, y cuya presencia divina sería conocida como “el Sol de justicia, que traería salvación en sus alas [o rayos]” ([Malaquías 4:1–2](#)). No cabe duda de que este texto se refiere a la sanidad que será “consecuencia del sufrimiento vicario del Siervo del Señor”. El Antiguo Testamento señalaba la llegada de un tiempo en el cual “los males de la debilidad física, la enfermedad y la muerte serán absorbidos por la vida en el reino de Dios”. Esto se revelaría en el Nuevo Testamento; la presencia de este

reino mesiánico sería vista en los milagros de sanidad realizados por Jesús.¹

El Nuevo Testamento presupone la revelación del Antiguo, que sostiene la realidad de la sanidad divina. Pasando esto por alto, algunos eruditos han insistido excesivamente en el contexto sociológico y la influencia del mundo grecorromano en el desarrollo del Nuevo Testamento. En contraste con esto, quisiéramos destacar que la influencia esencial y primaria sobre los escritores del Nuevo Testamento no la tuvo el mundo pagano de magos gentiles y prácticas ocultistas, sino la preparación divina presentada en el Antiguo Testamento.

El lugar por donde hay que comenzar el estudio de la sanidad en el Nuevo Testamento es el ministerio de Jesús. René Latourelle sugiere que comprendamos los milagros de sanidades de Jesús como “señales del reino”. A través de estas señales, Jesús nos presenta la liberación y rectificación de este quebrantado mundo por parte del reino de Dios, que tiene como efecto la “persona integral”. Lo que esto significa implícitamente es que la “transformación futura” encuentra su fuente en la persona de Cristo.²

Además de esto, Jesús insistió en que “estas liberaciones eran evidencias de la presencia de la salvación mesiánica (Mateo 11:4–5)”.¹ Eran señal y prenda de que Dios llevará a cabo sus planes, y de que terminará trayéndonos la restauración profetizada, en la que se incluyen nuestra resurrección, nuestro cuerpo nuevo y el que compartiremos el trono de Cristo. Tenemos ya las primicias ahora, pero la consumación plena no ha llegado aún. Por tanto, la sanidad divina no sólo es parte del evangelio, sino que es también un importante testimonio a favor de su veracidad.

Se pueden clasificar los milagros de sanidad de Jesús en sanidades físicas, exorcismos y resurrecciones (o “levantamientos”, para no igualarlos a la resurrección de Jesús).² Es posible que esta comprensión de la sanidad se halle detrás del uso de los plurales por Pablo al describir los “dones de sanidades” (1 Corintios 12:9). Todos ellos hablan del poder de Dios sobre las fuerzas que se oponen a su voluntad a favor de los seres humanos. Son expresiones del triunfo de Jesús sobre Satanás y de la destrucción de sus obras (véase 1 Juan 3:8). La importancia dada a los milagros de sanidad es sustancial, incluso en función del espacio dedicado a ellos en los evangelios. Por ejemplo, en el Evangelio según San Marcos, más del treinta y uno por ciento de los versículos se refieren a los milagros de sanidad de Jesús.³

El espacio nos impide entrar en detalles en cuanto a dichos milagros de sanidad. Baste con decir que todos los escritores de los evangelios hacen uso de las sanidades, no simplemente para impresionarnos, sino para enseñarnos acerca de Jesús y de la personalidad de Dios, porque sanar es algo que forma parte de su naturaleza misma. Mateo los utiliza con el propósito de que ayuden a identificar a Jesús como el Mesías. Para Lucas, son la prueba de que Jesús es el Salvador. Este evangelista describe a Jesús como “entregado a ... la batalla con Satanás, cuyo poder va venciendo de manera decisiva, al mismo tiempo que inaugura la era del nuevo pacto”.⁴ El Evangelio según San Juan está estructurado alrededor de varias “señales”, la mayoría de las cuales son milagros de sanidad, relatados para ayudar a seguir creyendo en que Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios.

Si hay algo que sobresalga en el concepto de Jesús sobre la enfermedad, es que Él está en contra de ella. La enfermedad se opone a su voluntad; y, puesto que Él es Dios encarnado, es así una contradicción a la voluntad de Dios.

A partir de una atenta lectura de los evangelios es posible demostrar que Jesús entendía su ministerio de sanidad como el sometimiento de los poderes de la muerte. En el Evangelio según San Juan leemos que Jesús declara que, aunque Satanás ha venido “para hurtar y matar y destruir”, Él ha venido para traer vida “en abundancia” (véase [Juan 10:10](#)). Los versículos 9 y 10 son explicaciones de lo que quiso decir Jesús al llamarse a sí mismo “la puerta de las ovejas”. Él es Aquél que nos trae la plenitud de vida. Aquí el Señor está declarando que Él desea y promueve su bienestar: no está satisfecho con que se ganen a duras penas una escasa y lastimosa existencia; quiere que vivan a plenitud; que tengan pasto en abundancia y disfruten de salud”.¹

Tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo presentan a Dios como Sanador. Ambos demuestran que hay una conexión entre el señorío de Dios y su condición de Sanador. Las analogías entre los relatos del Éxodo y las enseñanzas del Nuevo Testamento son obvias. Con todo, las diferencias entre el Antiguo Testamento y el Nuevo son igualmente significativas. En el Antiguo Testamento, Dios impuso el que se guardara la ley como condición para experimentar los beneficios de la sanidad (véase [Éxodo 15:26](#)). En contraste con esto, el Nuevo Testamento muestra que los beneficios de la sanidad están abiertos a todos los que se vuelvan a Dios a través de Jesús en una fe confiada.

15.4 LA SANIDAD COMO PARTE DE LA SALVACIÓN

Tomando como base el concepto bíblico sobre la naturaleza de los seres humanos, se ve con abundante claridad que hay coherencia y lógica en la doctrina de la sanidad divina. Si Dios creó la humanidad con la intención de que gozara de integridad, entonces es razonable, a partir de las evidencias bíblicas, llegar a la conclusión de que la sanidad es, al menos en un sentido limitado, parte de la obra salvadora de Dios en Cristo. El concepto de que a Dios le interesa solamente el alma, y no la persona total, es ajeno a las Escrituras. “El evangelio completo para la persona completa” es un tema prominente para la predicación y la enseñanza de hoy.

En el pasado, bajo la influencia de la filosofía helenística, se entendía a los seres humanos primariamente en función de lo inmaterial. El dualismo de los filósofos helenistas dejó una fuerte huella en algunos de los padres de la Iglesia. La costumbre de rebajar al cuerpo y al mundo material era algo prominente entre muchos de los primeros filósofos griegos. Platón consideraba al cuerpo (gr. *sóma*) como una tumba o sepultura (gr. *séma*).¹

Lamentablemente, el pensamiento de Agustín en cuanto a este tema había recibido también una influencia desmesurada. Es decir, su concepto sobre la naturaleza de la humanidad llevaba la influencia de los esquemas neoplatónicos, que en la práctica, rebajaban hasta casi aniquilar las dimensiones físicas de la existencia humana.² Esta insistencia en separar de manera radical a los seres humanos en componentes no tiene su base en las Escrituras.

En este siglo, se ha desarrollado entre los eruditos el consenso de que la comprensión bíblica de la naturaleza de la humanidad es de tipo holístico. H. Wheeler Robinson ha sugerido que hemos tenido la tendencia a interpretar la Biblia a la luz de la “interpretación que haría Agustín o Calvino”.³

Sólo dos ejemplos tomados de los escritos de Agustín nos bastarán para aclarar esta idea acerca de él. En su obra *Del libre albedrío*, Agustín escribió que “el cuerpo ocupa por naturaleza un rango inferior que el alma en la escala del ser”. En otro lugar, declara que “el alma es universalmente superior al cuerpo. Ningún alma puede caer tan bajo en el pecado, que sea transformada en un cuerpo ... *La peor de las almas es superior a las cosas corporales*” (cursivas del autor). Esta idea de rebajar lo físico no es bíblica. Sin embargo, Agustín cambió de opinión posteriormente acerca de una serie de cosas, y se volvió tan

“antiplatónico” como platónico. No obstante, seguimos viendo los efectos de su contribución a una tradición dentro de la teología cristiana que degrada la preocupación de Dios por la persona integral.⁴

En cuanto a Calvino, aun algunos teólogos reformados admiten que no pudo desprenderse de las cadenas de los conceptos no bíblicos acerca de la humanidad. “Platón formaba una parte importante de su mundo mental.”⁵

Una razón por la que muchos teólogos de hoy muestran tanta resistencia a incluir la sanidad divina en la Expiación es esta lamentable herencia de conceptos incorrectos sobre la naturaleza de los seres humanos. Es decir, muchos no parecen darse cuenta de que su concepto sobre la naturaleza humana le debe tanto a una cosmovisión helenística, como a la Biblia, y quizá más. Los conceptos y clasificaciones que usan son esencialmente los mismos que utilizaban los teólogos católicos romanos,¹ obtenidos del neoplatonismo y del aristotelismo de los escolásticos medievales.

A pesar de esto, hemos visto, incluso en círculos no pentecostales, una valoración mayor de lo que George Eldon Ladd llama “el hombre integral”. Anthony A. Hoekema declara que “se debe entender al hombre como un ser unitario.” Francis Schaeffer, en una de sus grandes obras de apologética, escribe que “aun en esta vida presente, debemos tener una realidad sustancial de redención del hombre entero. Dios hizo al hombre, y está interesado en el hombre entero”. G.C. Berkouwer señala que en las Escrituras “es el hombre entero el que sale al escenario”.² Consideramos que no hay manera de soslayar el hecho de que la Biblia presenta a la naturaleza humana como una unidad. Los pentecostales han reconocido esta verdad, tanto en la práctica como en la predicación.

De hecho, afirmamos que existe una dualidad en cuanto a las personas humanas, un aspecto material y otro inmaterial, al mismo tiempo que una unidad. “El holismo no tiene por qué llevar en sí la negación de que el todo contenga partes distinguibles.”³ Tampoco significa que debemos considerar el holismo bíblico como una forma de monismo. Más bien, el holismo bíblico consiste en el reconocimiento de la persona humana como una persona total, cuyas partes están integradas y operan adecuadamente para el beneficio del todo. ¿Qué significa esto? Que todo cuanto hacemos es un acto de toda la persona. La que peca no es el alma, sino la persona. Es la persona toda, “cuerpo y alma, la que es redimida por Cristo”. La imagen del ser humano que nos ponen delante las Escrituras es la de un “ser unitario”, del que se habla espiritualmente raras veces sin contar con

su existencia corporal.⁴

¿Por qué es tan importante señalar que la antropología dualista es una adición extraña al evangelio? Porque el dualismo, con su comprensión de la existencia humana, ha sido el presupuesto de aquéllos que quisieran alejar del cuerpo las consecuencias salvíficas de la expiación de Cristo. La reducción o disminución de dicha expiación a la esfera espiritual solamente, no es resultado de las enseñanzas de las Escrituras, sino de la influencia de una filosofía pagana. La denigración de lo físico y del ámbito material está ausente en las Escrituras, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo. Dios creó personas enteras, y su voluntad, tal como la revelan las Escrituras, consiste en restaurar personas enteras.

Tal como dice con razón Stuart Fowler, esta visión de la naturaleza de los seres humanos es una “corruptora intrusión de la filosofía pagana en el pensamiento cristiano, y un serio obstáculo al disfrute de las riquezas del evangelio”. Textos como [1 Tesalonicenses 5:23](#) — “Y el mismo Dios de paz os santifique por completo; y todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, sea guardado irreprochable” — hablan del interés de Dios por la persona entera. Charles Wannamaker sugiere que Pablo les está comunicando lo que él desea [y Dios también] para ellos como “seres humanos completos”. Robert L. Thomas dice que aquí, Pablo se refiere a la “totalidad” de las personas humanas cuando usa este lenguaje tripartito.¹

“No se debería pensar en la sanidad como algo extraño a la salvación y totalmente ajeno a ella.”² Las Escrituras desconocen un concepto de la salvación que excluya todos los aspectos de una naturaleza física. Un concepto así es una excrecencia filosófica occidental; no una definición bíblica de la salvación. Decir que [Isaías 53:5](#) y [1 Pedro 2:24](#) hablan exclusivamente de la sanidad espiritual de la salvación del alma, y no de la sanidad física, equivale a establecer entre la dimensión espiritual y la física de la existencia humana una dicotomía extraña que no autorizan las Escrituras.³

La palabra que traducimos “salvación” (gr. *sotería*) se refiere tanto a la salvación como a la sanidad. Con frecuencia, la única clave sobre su significado es el contexto particular en el que se encuentra. El correlativo de la doctrina de la reconciliación es “restauración y sanidad”. Así, una persona que haya recibido la salvación y haya sido internamente santificada, y restaurada espiritual y emocionalmente por el Espíritu Santo, “no tiene menos necesidad o derecho de estar físicamente sana”.¹

A partir de los evangelios se ve claramente que muchas veces Jesús señalaba, al menos de manera general, que hay una correlación entre el pecado y la enfermedad por una parte, y el perdón y la sanidad por otra. Ejemplo de esto lo tenemos en [Marcos 2:5](#), donde Jesús le dice al paralítico: “Hijo, tus pecados te son perdonados.” No parece extraño, a la luz de todo esto, ver por qué debemos afirmar que la sanidad forma parte del plan salvador de Dios. Ray Anderson escribe: “Él es la fuente de la salud, porque Él mismo ha sido hecho salud para nosotros, así como fue hecho pecado por nosotros.”²

Sin embargo, nadie debe entender esto equivocadamente, como que se enseña que siempre hay una correlación necesaria entre la enfermedad y el pecado a nivel individual. Jesús rechazó esta terca suposición que al parecer era corriente entre los rabinos de sus tiempos (véase [Juan 9:1–3](#)). Lo que la Biblia sí afirma es el hecho de que, cuando el pecado entró en escena, la humanidad comenzó a sufrir, de manera que, en última instancia, el sufrimiento y la enfermedad de los humanos son consecuencia del pecado. De esta forma, la expiación provista por Cristo es mucho más que una reconciliación de los “aspectos religiosos del yo”. Sobre la base de la obra de Cristo como Salvador, hay redención para la persona toda.³

H. D. MacDonald escribe: “En el Antiguo Testamento, ‘ser salvo’ tenía el sentido general primario de ser librado o apartado de un peligro o enfermedad; la consecuencia es la experiencia de seguridad o sanidad.”⁴ Es cierto que los últimos profetas del Antiguo Testamento se centran más en los aspectos espirituales y morales de la salvación, pero aun entonces tienen la promesa de restauración de los beneficios físicos y materiales de la salvación (véanse [Isaías 58:13–14](#); [60:10–22](#); [Jeremías 30:10–24](#)). Establecer una dicotomía inflexible entre lo espiritual y lo físico a partir de las Escrituras es hacerle una injusticia a la cosmovisión representada en ellas. Ladd habla de la salvación, tal como se la define en el Nuevo Testamento, diciendo que consiste en “la restauración de la comunión entre Dios y el hombre” y “la redención del cuerpo”.¹ La realización plena de esta salvación tendrá lugar en conexión con la resurrección y el arrebatamiento de los creyentes cuando vuelva Jesús, pero aun ahora, la realidad del reino de Dios ha hecho su aparición, trayéndonos ya en el presente esta salvación prometida. Ireneo, uno de los primeros padres de la Iglesia, creía que la salvación rescataba “al cuerpo, no del cuerpo”.² En este siglo, el movimiento pentecostal ha sostenido con constancia este concepto bíblico de la salvación.

Uno de los argumentos a favor de que la sanidad se encuentra en la Expiación, es la promesa de que nuestro cuerpo será resucitado. La tumba

vacía indica que “un Cristo entero murió por nosotros, y es un Cristo entero el que vive para siempre; que Él vino para redimirnos como seres humanos enteros, y no sólo una parte de nosotros”.³

La creencia de que la sanidad está incluida en la Expiación se apoya en un terreno exegético sólido. Probablemente, [Isaías 53:4-5](#) y [Mateo 8:17](#) sean dos de los textos más importantes para entender la relación entre la obra expiatoria de Jesús y la sanidad. En la Iglesia Primitiva, el texto “por su llaga fuimos nosotros curados” ([Isaías 53:5](#)) era la base de lo que se ha llamado una “tradicón de sanidad”.⁴ No obstante, se trata de algo más que una tradición. El modelo hermenéutico con el que debemos tratar da por supuesto que una interpretación neotestamentaria de un pasaje del Antiguo Testamento tiene autoridad. Esto significa que la intencionalidad de un texto del Antiguo Testamento queda definida teológicamente, no sólo por su contexto histórico, sino también por su uso en el Nuevo Testamento. En las Escrituras existe lo que se identifica frecuentemente como una interpretación *sensus plenior* (en un sentido más amplio); esto es, un sentido más amplio dispuesto por Dios, y en la teología cristiana se insiste en la comprensión obtenida en el Nuevo Testamento.

¿Se refiere [Isaías 53:4](#) a la sanidad física? Herbert Wolf dice en su obra sobre Isaías: “Las ‘enfermedades’ es en primer lugar una referencia a los pecados, aunque este término también se pueda referir a enfermedades físicas.”⁵ Wolf tiene las cosas puestas al revés. Esta palabra se refiere primordialmente a la enfermedad física, y de manera secundaria, al pecado. La palabra traducida “enfermedades” es el vocablo hebreo *jólí*. Esta palabra es traducida de diversas formas en el Antiguo Testamento, y todas ellas llevan alguna connotación de enfermedad física. La otra palabra de este texto, que se traduce “dolores”, es *maj’ob*, literalmente, “dolor físico”. Se utiliza esta palabra también para hablar del sufrimiento causado por los capataces de los esclavos en Egipto ([Éxodo 3:7](#)). Por consiguiente, no se puede limitar [Isaías 53:4](#) a la sanidad espiritual.

Las palabras usadas en el versículo 4 de [Isaías 53](#), así como “paz” y “curados” en el versículo 5, hablan de la devastación física y psicológica del pecado que Jesús llevó sobre sí en nuestro lugar. Antes de la caída, en el Huerto había una situación de paz (heb. *shalom*). Es una experiencia de salud y bienestar desprovista de sufrimiento, además de tener paz con Dios. Vemos el deseo que tiene Dios de restaurar esta experiencia de *shalom* en el pasaje del Siervo Sufriente ([Isaías 53:5](#)). La obra de Cristo en la cruz es primera y fundamentalmente la restauración del *shalom*, pero la intención de Dios no es detenerse aquí. Más bien, lo que desea es inundar toda la existencia de los seres humanos con ese *shalom*.

El saludo típico de las epístolas paulinas no se limita a reflejar un formato epistolar griego, sino que es un genuino saludo cristiano, y una oración por los creyentes, para que experimenten la gracia y el *shalom* que se encuentran en Cristo. C. K. Barrett dice que “es impensable ... que él [Pablo] no enriqueciese la palabra con su contenido específicamente cristiano”.¹ Este *shalom* por el que sufrió Cristo no se debe entender como lo entienden muchos creyentes: sola y exclusivamente la paz psicológica o emocional. El *shalom* por el que Cristo sufrió, murió y resucitó es un *shalom* para toda la persona: cuerpo, alma y espíritu.

R. K. Harrison escribe: “El evangelista [Mateo] interpretó el oráculo profético con mayor exactitud que muchas versiones modernas.” El texto hebreo de [Isaías 53:4](#) “utiliza las palabras sencillas que denotan ‘enfermedades’ y ‘dolores’, y que relacionan directamente la curación de las enfermedades con la obra del siervo”. Harrison resume el asunto presentado en [Isaías 53](#) cuando declara “que el Señor encarnado se ocupó en la cruz de las enfermedades y dolencias, además del pecado humano; es decir, que su expiación afecta a la personalidad entera, tanto al alma como al cuerpo”. Tampoco es invención cristiana la creencia de que [Isaías 53:4](#) se refiere a la sanidad física, además de la espiritual. Aun dentro de la tradición rabínica hay testigos de interpretaciones similares.¹

Algunos evangélicos modernos, como John Stott, niegan categóricamente que haya sanidad en la Expiación. Stott dice que el concepto mismo de que Jesús cargara con nuestras enfermedades “no es una noción inteligible”.

Quizá sea inteligible para Stott, pero no lo fue para Mateo. Leon Morris, al comentar el pasaje que estamos estudiando, observa: “Es posible que exista el pensamiento de que Jesús tomó de alguna manera sobre sí las dolencias que curó; la sanidad tiene un precio”. Herman Hendrickx describe la versión muy literal de [Isaías 53:4](#) que presenta Mateo (en contraste con la Septuaginta y el Targum) como una traducción “muy correcta” del hebreo.² Cuando Mateo escribe “tomó” y “llevó”, está presentando “traducciones exactas del hebreo” y, ciertamente, éstas hablan de que Jesús cargó nuestros sufrimientos de una manera vicaria. D. A. Carson, quien no es pentecostal, escribe con respecto a [Mateo 8:17](#): “Este texto y otros enseñan claramente que hay sanidad en la Expiación.” Carson señala con razón que la Expiación es la base de “todos los beneficios que reciben los creyentes”. Esto no significa que vayamos a disfrutar necesariamente de todos ellos ahora (por ejemplo, el cuerpo resucitado), sino que, debido a la obra expiatoria de Cristo, disfrutaremos de ellos.³

¿Se encuentra solo Carson, como el único erudito bíblico evangélico que afirma que la sanidad divina se halla en la Expiación? En absoluto. B. B. Warfield afirmó también que la sanidad divina está en la Expiación. En su ataque a los “sanadores de fe” de sus días, admite que su error no estaba “en la suposición de que la redención es también para el cuerpo, como es para el alma. Esto es cierto. Tampoco se halla en la suposición de que en la expiación se hizo provisión para liberar a los hombres de las enfermedades y los sufrimientos, que son frutos del pecado. Esto también es cierto.” Warfield se vuelve elocuente en este momento: “Ésta es la enseñanza de la Biblia; y esto es lo que Cristo enseñaba a base de ejemplos cuando sanaba a los enfermos durante su ministerio en la tierra, para que los hombres pudiesen ver, como en una lección objetiva, que en su obra sustitutoria se había provisto la liberación de toda dolencia humana.”¹ Para Warfield, el problema estaba en los que creían que le podían dar órdenes a Dios y manipularlo para producir sanidades a su antojo, como consecuencia de la Expiación.

Craig Blomberg, comentando sobre [Mateo 8:17](#), escribe: “Hay sanidad física para esta era en la Expiación, pero es decisión de Dios en Cristo escoger cuándo y cómo dispensarla.”² Sí, y Él ha decidido sanar como respuesta a la oración de fe.

Millard Erickson, evangélico, afirma que [Isaías 53:4](#) permite diversas interpretaciones, la mejor de las cuales en cuanto a estar de acuerdo con los datos lingüísticos, es la que señala que “el profeta se está refiriendo en realidad a las enfermedades y los sufrimientos físicos y mentales”.³ No obstante, Erickson sugiere que Jesús no llevó realmente nuestros sufrimientos sobre sí de manera vicaria, sino que se identificó con nosotros. Claramente, la interpretación de Erickson no le hace justicia al texto que tenemos delante. Tendríamos que coincidir con J. B. Torrance, cuando escribe que en su encarnación, Jesús era “hueso de nuestros huesos, carne de nuestra carne, en solidaridad con todos los hombres, todas las razas, todos los colores, llevando en su corazón divino los nombres, las necesidades, las angustias y las injusticias de todas las naciones”.⁴

Los críticos de la doctrina bíblica sobre la sanidad no comprenden todo el alcance y la importancia de la obra expiatoria de Cristo. El sufrimiento de Jesús era para nosotros, en lugar nuestro, y a nombre nuestro. En [Isaías 53](#), el Siervo de *Yahwé* experimenta el rechazo y el sufrimiento, “no como consecuencia de su propia desobediencia, sino a nombre de otros”.⁵ ¿Cuál es el resultado? Esto realiza la curación del pueblo de Dios por medio de “su llaga”. La afirmación de que los sufrimientos de Jesús les traen sanidad

a los que sufren se apoya en un terreno teológico firme.

El hecho de que Dios haya sanado a los enfermos en el pasado, y de que los sana hoy, es evidencia de la redención de nuestro cuerpo que había prometido ([Romanos 8:23](#)). Cuando observamos una manifestación del poder sanador de Dios, esto nos recuerda que algún día, cuando Cristo vuelva, su pueblo será liberado por completo de los sufrimientos de un mundo caído. Aun cuando no seamos sanados nosotros en el presente, la curación de otros no tiene por qué servirnos de perplejidad irresoluble, sino más bien como testimonio divino de que nosotros también, si no ahora, entonces, seremos sanados por completo.

En realidad, la sanidad divina es una irrupción del poder que habrá en las eras por venir. Así es como el autor de la Epístola a los Hebreos entendió las señales y los prodigios que vio. Eran confirmaciones de la salvación prometida (véase [Hebreos 2:3-4](#)), señales de los “poderes del siglo venidero” ([Hebreos 6:5](#)). El pasaje inmediatamente anterior al versículo citado se refiere al “don celestial”, que muy probablemente es una “imagen general para hablar de la bondadosa concesión de la salvación, con todo lo que ésta conlleva”. La razón de que sea llamado “celestial” es su “fuente y meta”.¹

Al mismo tiempo, la sanidad divina es temporal en esta época (esto es lo que podríamos llamar “la limitación de ... las liberaciones físicas”²), lo cual nos alerta acerca del juicio venidero de Dios sobre los reinos de este mundo, y también sobre el establecimiento de su gobierno de justicia sobre él. O sea, que la sanidad es una expresión muy palpable del amor perdurable de Dios por su creación.

Las sanidades que realizó Cristo en el poder del Espíritu eran señales de que se había acercado el reino de Dios (véase [Mateo 10:7-8](#)). Tanto Cristo como los escritores de los evangelios entendieron la curación de los enfermos como una expresión de la victoria futura de Dios, que será consumada cuando Jesús vuelva a la tierra. Era el “ya” del reino de Dios, que verificaba el “aún” prometido. Robert Mounce escribe: “El reino de Dios esperado por tanto tiempo está a punto de irrumpir en la historia humana. Esa es la razón por la que son sanados los enfermos.”³ Cada vez que es sanada una persona enferma mediante la oración y de la fe en Cristo, se proclama un testimonio con respecto a su regreso prometido. Es un testimonio a favor de la fidelidad de Dios. Así, las sanidades que experimentamos hoy sólo son un anticipo de la redención futura de nuestro cuerpo.

15.5 RETOS A LA DOCTRINA DE LA SANIDAD DIVINA

15.5.1 Retos desde el mundo secular

Sin duda, el primer reto que le presenta la persona secularista al creyente es una negación rotunda de lo sobrenatural. Una serie de filósofos, tanto cristianos como no cristianos, han demostrado recientemente que la predisposición moderna contra lo sobrenatural no es necesariamente consecuencia de una argumentación racional superior. Entre otros, Thomas Kuhn y Paul Feyerabend, filósofos seculares de la ciencia, han indicado que muchas de las creencias de nuestra época, científicas o de otros tipos, son afirmaciones dogmáticas: no son ciencia, sino cienticismo.¹ Hay tantas razones para creer en lo sobrenatural, como para descartarlo. En cuanto al cristiano, no hay razón para no creer en los milagros del Nuevo Testamento, puesto que la misma experiencia de la regeneración ocupa el rango de milagro en el pensamiento neotestamentario ([Juan 3:5–8](#); [2 Corintios 5:17](#)). Brown relata de nuevo el cuento de C. S. Lewis sobre un voluntarioso agnóstico que se encontró en el lago de fuego al llegar el fin del mundo. “Siguió empeñado en considerar sus experiencias en aquel lugar como una ilusión, buscando explicaciones en el psicoanálisis y en la patología cerebral.”² Brown señala que Lewis nos quería decir que muchas personas no están dispuestas a cambiar su manera de ver al mundo, a pesar de todo cuanto le indiquen las evidencias (véase [Lucas 16:19–31](#)).

El segundo reto presentado por los secularistas se halla con frecuencia en las comparaciones reduccionistas hechas entre los milagros del Nuevo Testamento y la magia pagana del primer siglo. Según Colin Brown, Celso, el gran antagonista de Orígenes, definió a Jesús como un mago que había aprendido “los trucos mientras ejercía su oficio en Egipto”. En tiempos recientes, una serie de eruditos han sugerido ideas similares. Morton Smith es un distinguido erudito que sostiene este punto de vista. Smith considera que el relato de Mateo sobre la huída a Egipto como un delicado encubrimiento diseñado para responder a las acusaciones acerca de la capacidad de Jesús para hacer milagros.³

Hay un buen número de eruditos que han demostrado que esto constituye una representación totalmente falsa de Jesús. Howard Clark Kee ha publicado una serie de obras importantes sobre el tema de los milagros y las sanidades en el primer siglo. Señala que las sanidades que hallamos en el Nuevo Testamento presentan “un marcado contraste con la magia”. Los relatos bíblicos de las sanidades producidas por Jesús y por la Iglesia Primitiva “no tienen restos de las elaboradas invocaciones de numerosos

nombres de dioses”. A. E. Harvey, de Oxford, escribe: “En general, se puede decir que los relatos de milagros que hay en los evangelios no tienen parecido alguno con ninguna otra cosa en la literatura antigua, porque evitan ... las tendencias que hallamos en cualquier otro relato comparable.” La razón de estas comparaciones no es otra que las suposiciones previas y los prejuicios, como señala Blomberg: “Una vez quitados los prejuicios contra lo sobrenatural, los milagros de sanidad de los evangelios satisfacen realmente los diversos criterios históricos de autenticidad.”¹

15.5.2 Retos procedentes de cristianos

Pasemos ahora a considerar los retos desde dentro del cristianismo, comenzando con el del protestantismo liberal. Muchos de estos liberales descartan la sanidad divina, apoyados en una posición filosófica que han abrazado. Teólogos como Rudolf Bultmann niegan todos los milagros porque tienen una cosmovisión defectuosa. John MacQuarrie habla de lo que él llama “graves peligros” inherentes al teologizar filosófico, que es el método principal del protestantismo liberal de hoy. Menciona tres peligros. Primeramente, existe lo que él llama la “preocupación por la filosofía secular” que lleva a una “distorsión de las enseñanzas cristianas” a través de un énfasis excesivo puesto sobre las zonas concretas de convergencia entre la filosofía y la doctrina cristiana. En segundo lugar, señala que es muy común que unas ideas ajenas al cristianismo se deslicen dentro de él o se enmascaren como cristianismo tradicional. En tercer lugar, el peor peligro de todos, es la acomodación completa a la filosofía que prevalezca, sea cual fuere.² Todos estos peligros se hallan presentes dentro del protestantismo liberal.

La utilización de la categoría de “mito” tomada de la crítica de las formas, y ahora de la categoría más popular de “relato”, también tiende a oscurecer y confundir, si no es que niega abiertamente la realidad de lo sobrenatural. Hay quienes, como Ernst y Marie-Luise Keller y Rudolf Bultmann, sugieren que desmitologicemos lo sobrenatural, o reconozcamos de una vez por todas que todos estos relatos de milagros son innecesarios. Los Keller invocan equivocadamente a Pablo como testigo de su posición. Según ellos, Pablo “no tenía interés en los milagros físicos; éstos no encajan dentro de la descripción que nos hace del Jesús terrenal, y carecen de significado para la cristología que predica”.¹

Es difícil imaginarse una posición que se halle más lejos de la verdad que la de los Keller. La experiencia de conversión de Pablo está

firmemente enraizada en lo sobrenatural. El milagro de la resurrección forma el fundamento de la cristología paulina (véanse [Romanos 1:4](#); [1 Corintios 15:3–9, 12–19](#)). El Jesús de Pablo era claramente una figura histórica que hizo milagros, sufrió, murió y resucitó milagrosamente en la historia real, y que ahora se sienta exaltado junto al Padre (véase [Filipenses 2:6–11](#)). Como lo dice Wolfhart Pannenberg: “El relato de Jesucristo tiene que ser histórico ... para que la fe cristiana continúe.”² MacQuarrie afirma que esta reticencia a enfrentarse a lo milagroso del Nuevo Testamento es un arrastre del modernismo liberal. Señala que muchos eruditos, como Bultmann, sin una consideración seria de las evidencias, “han decidido por adelantado que en esta era científica no podemos creer en los Milagros”. MacQuarrie califica explícitamente esto como un razonamiento “falaz”, y nosotros debemos hacer lo mismo. Aquéllos que quieran retener el nombre de cristianos y, sin embargo, nieguen la realidad de lo sobrenatural, sólo son cristianos de nombre.³

Otro ejemplo de razonamiento erróneo en los círculos protestantes liberales es la negación de lo demoníaco. Ha habido un brote de publicaciones escritas por teólogos nominalmente cristianos que niegan la realidad de un Satanás personal y de los demonios. “Por muchos años ya, el liberalismo cristiano ha socavado la aceptación de la realidad de Satanás por parte de la Iglesia.”⁴

Después de esto, necesitamos ver los errores de algunos evangélicos con respecto a la sanidad divina. Uno de sus errores más significativos con respecto a la doctrina de la sanidad divina, es la creencia en la cesación de los *carismas*. Éste es un error que han repudiado recientemente muchos eruditos evangélicos, pero la siguen sosteniendo fuertemente la mayor parte de los dispensacionalistas y los evangélicos reformados, que recibieron una fuerte influencia del Seminario Teológico de Princeton en el siglo pasado. Básicamente, el punto de vista cesacionista consiste en afirmar que los dones sólo eran temporales, hasta la formación del canon del Nuevo Testamento, después de lo cual, o bien el Espíritu Santo los retiró, o desaparecieron con los apóstoles. Warfield es uno de los que sostienen este concepto. Escribe: “Estos dones ... eran claramente la autenticación de los apóstoles. Formaban parte de las credenciales de los apóstoles como los agentes autorizados por Dios para fundar la Iglesia.”¹

Una serie de estudios recientes han señalado que los dones del Espíritu Santo no cesaron al final de la era apostólica. Ronald A. N. Kydd demostró en una disertación de la Universidad de Saint Andrews que los dones del Espíritu continuaron hasta entrado el tercer siglo. La evidente pérdida de los dones después de esto se derivó de una disminución en el interés por

ellos: “Ya no encajaban dentro de las comunidades cristianas, altamente organizadas, bien educadas, ricas y socialmente poderosas.”² No fue cuestión de que el Espíritu Santo hubiese retirado de la Iglesia los dones sino, más bien, de que ésta los fue abandonando junto con muchas otras cosas durante lo que se ha llamado la “constantinización” de la Iglesia. Constantino, como el iniciador de la era de la prosperidad para la Iglesia, se ha convertido en “el símbolo de la época de la gran marcha atrás”.³

Además del autor desconocido de los Hechos Apócrifos, entre los padres de la Iglesia que mencionan los dones del Espíritu en sus tiempos se encuentran Justino Mártir, Ireneo, Teodoro, Hipólito, Novaciano e incluso Agustín. Justino Mártir defiende los dones de sanidades en la Iglesia de sus tiempos de las críticas de un cierto Trifón. Ireneo da testimonio de la presencia de los dones de sanidades hacia fines del segundo siglo.⁴

Agustín merece una atención especial, porque su comprensión de la cesación de los dones se halla detrás de gran parte del pensamiento de Calvino y de Warfield sobre este asunto. Se ha hablado mucho sobre los comentarios de Agustín en el sentido de que la era de los milagros había pasado. Sullivan señala que después de haber escrito estas observaciones, Agustín se retractó de ellas. ¿Qué le hizo cambiar de opinión? Lo mismo que lo había convencido hasta cierto punto sobre su punto de vista anterior: la experiencia pastoral. Sullivan escribe que, después de varios años de experiencia pastoral como obispo de Hipona, Agustín pudo atestiguar que en su propia diócesis, en un período de dos años, hubo cerca de setenta milagros de sanidades bien confirmados.¹ Éstas son las palabras del propio Agustín, que cita este autor: “Si me limitase solamente a los milagros de sanidades y omitiese todos los otros ... y si me limitase a los que tuvieron lugar en Hipona y Calama, tendría que llenar varios volúmenes y, aun entonces, no podría hacer más que mencionar aquellos casos que han sido registrados y atestiguados oficialmente.” Continúa diciendo: “Esto ... puse cuidado en que se hiciese, una vez que me di cuenta de cuántos milagros estaban teniendo lugar en nuestros propios días, y que eran muy similares a los milagros del pasado.”²

O sea, que pasamos hasta el quinto siglo, en el que tenemos a Agustín como testigo de que Dios sana a los enfermos. Es evidente que los dones de sanidades no terminaron al desaparecer los apóstoles, a pesar de las opiniones de Warfield y otros. Patterson nos dice que la continuación de los dones de sanidades era entendida por algunos como “evidencia de la continuación de la obra salvadora de Cristo”.³

Ken Blue señala una serie de errores en los círculos evangélicos que corrompen la doctrina bíblica de la sanidad divina. Habla de ellos como obstáculos teológicos a la sanidad.⁴ En primer lugar, existe lo que él llama la idea de la “santificación por medio de la enfermedad”. En segundo lugar, está el determinismo divino calvinista que afirma que Dios lo ha dispuesto todo; incluso el sufrimiento físico de sus hijos obedientes. Hay ciertos problemas en estos conceptos. Hacen absurda la oración por los enfermos; si Dios lo controla todo directamente, entonces no tenemos por qué orar. Dios nos sanará, si es que quiere que nos sanemos, y si no lo quiere, no valdrá de nada que oremos, de todas maneras. Muchas veces se manifiesta la presencia de este punto de vista cuando hay una insistencia extremadamente fuerte en el “si es tu voluntad, Señor”. Con frecuencia, estas oraciones no son oraciones de sumisión a la voluntad de Dios, sino más bien confesiones de que dudamos que Dios vaya a intervenir realmente en la vida de la persona enferma de una manera sobrenatural para devolverle la salud. Es muy cierto que la voluntad de Dios es lo primero. Sin embargo, como hemos mencionado ya, hay pocas evidencias, si es que hay alguna, de que Dios escoja deliberadamente una experiencia de sufrimiento para sus hijos. La única excepción podría ser la del creyente que está caminando en desobediencia, o posiblemente una como la de Job o Pablo, que necesitaban aprender una verdad concreta. Vale la pena mencionar en este momento que Job llegó finalmente a tener una comprensión adecuada (Job 42:1–6).

Normalmente, la voluntad de Dios es que el creyente esté sano. Esto no significa que los creyentes no se enfermen. Vivimos en un mundo caído. La enfermedad no significa que tengamos muy poca calidad como cristianos. El creyente puede confiar en que Dios atenderá a sus necesidades básicas, y la salud es una de ellas. ¿Puede Dios utilizar la enfermedad en nuestra vida? Por supuesto que sí, pero Él se reveló a sí mismo en el ministerio de Jesucristo como un Dios de sanidad y restauración.

Otro obstáculo a la sanidad bíblica es lo que Blue llama la fórmula de fe que no se centra en el poder de Dios y su deseo de sanar, sino en la fe humana y la confesión. Señala que “el optimismo estadounidense del ‘yo puedo hacerlo’ se ha fundido con el fundamentalismo cristiano para engendrar un híbrido teológico triunfalista, tan atractivo como peligroso”.¹ Desde este punto de vista, se define la fe como si fuese una técnica por medio de la cual se vuelve posible manipular el poder de Dios. Lo que promueve es la soberanía de los seres humanos, y no la soberanía de Dios. El problema que hace encallar al barco de las fórmulas de fe es la conexión absoluta que ellos afirman establecer entre la fe como causa y la

sanidad como efecto. Una relación causal de este tipo entre ellas dos deja poco lugar, si es que deja alguno, para lo que podríamos llamar “circunstancias mitigantes”, como la disciplina o la elección de momento por parte de Dios. Deploramos que haya un reduccionismo así.²

En la forma en que este movimiento entiende la sanidad divina existen una serie de problemas: en primer lugar, la naturaleza cúllica de la doctrina de la Expiación que ellos sostienen, la llamada teoría del Jesús “nacido de Nuevo”, en la que Jesús le hace la expiación al diablo y obtiene la victoria por medio de sus conocimientos al estilo del gnosticismo. Las Escrituras enseñan que los sufrimientos y la muerte de Cristo proporcionaron la expiación por los pecados y la liberación de la enfermedad. En contraste con esta posición cristiana ortodoxa, el movimiento de fe, tal como lo representan Kenneth Hagin y Kenneth Copeland, enseña que “las enfermedades son sanadas por la expiación espiritual de Cristo en el infierno; no por su muerte física en la cruz”.¹ Esto viola claramente las Escrituras.

El segundo problema que presenta su concepto de la sanidad es la contribución hecha por el Pensamiento Nuevo y otras sectas metafísicas a su punto de vista sobre la naturaleza de los seres humanos.²

Un tercer problema consiste en que enseñan que un creyente enfermo constituye un reproche. E. W. Kenyon escribe que “es incorrecto que tengamos enfermedades y dolencias”.³ La diferencia entre esta posición y la posición bíblica es clara. La Biblia no le atribuye cualificaciones morales a la enfermedad, ni a la salud. El que estemos físicamente sanos o enfermos puede tener muy poco que ver con nuestra fe o espiritualidad. El creyente, según los defensores del movimiento de fe, queda como totalmente responsable de sus enfermedades personales. La voluntad inescrutable de Dios, o las simples consecuencias de que vivamos en un mundo caído no tienen papel alguno que representar.

Un cuarto problema es la práctica de la confesión positiva misma. Es una negación de realidades obvias bajo el pretexto de ejercitar la fe. Esto tiene más en común con la Ciencia Cristiana que con la fe bíblica. Este error se relaciona con otro que D. R. McConnell identifica como “la negación de los síntomas”. En ningún lugar de las Escrituras se nos exhorta a negar los síntomas. Este concepto es reforzado por una filosofía estilo Pensamiento Nuevo que niega la realidad del mundo físico. Entre los demás errores que sostiene el movimiento de fe se incluyen la necesidad de soportar el dolor, dejando atrás la necesidad de la ciencia médica, la convicción de que los creyentes nunca deberían morir por enfermedad, y

el concepto de que los creyentes no deberían morir nunca antes de cumplir los setenta años.⁴

El movimiento de fe enseña que los creyentes pueden quedar totalmente liberados del sufrimiento corporal ya en esta vida. Esto contradice las enseñanzas de las Escrituras. En [Romanos 8](#), Pablo se refiere a los sufrimientos de su vida que no le serán quitados por completo hasta la redención futura de nuestro cuerpo, cuando seamos transformados y nos convirtamos en semejantes al Cristo resucitado ([Romanos 8:18–25](#); véanse también [1 Corintios 15:42](#); [1 Juan 3:2](#)). McConnell está totalmente en lo cierto cuando dice: “El error de la teología de la fe es que le atribuye a la sanidad por fe un poder que sólo se manifestará al final de los tiempos.”¹

¿Puede enfermarnos físicamente el pecado? Sí, pero esto no equivale a decir que cada vez que alguien se enferma, se trata de una consecuencia directa del pecado. ¿Puede usar Dios la fe para traer la sanidad a nuestro cuerpo? Sí, pero no se sigue de ahí que si no somos sanados, el problema tenga que ser necesariamente una falta de fe. Concordamos de todo corazón con McConnell cuando escribe: “No debemos, ni negar la sanidad, ni simplificarla a base de ‘pasos’ o ‘principios’ o ‘fórmulas’ a los cuales Dios tendría la obligación de responder.”

15.6 PREGUNTAS FRECUENTES SOBRE LA SANIDAD DIVINA

15.6.1 1. *¿Por qué se sanan unos, y otros no?*

La respuesta a esta pregunta se halla dentro de la soberana sabiduría de Dios, pero se pueden hacer algunas observaciones.² Algunos están enfermos debido a los efectos del pecado. En el Nuevo Testamento podemos hallar un ejemplo de esto en [1 Corintios 11:27–30](#). Esta es la razón por la que siempre le deberíamos pedir al Espíritu Santo que escudriñe nuestro corazón y nos muestre las posibles zonas escondidas de pecado que nos estén impidiendo recibir la sanidad.

Otra posibilidad es que el Señor esté tratando de enseñarnos algo, como hizo con Pablo ([2 Corintios 12:7](#)), o con Job. En estos casos, necesitamos buscar que el Señor nos dé comprensión.

Además, está la cuestión del momento adecuado. Muchos no reciben la sanidad inmediatamente. En un caso así, necesitamos recordar las palabras del Señor cuando nos amonestó diciéndonos que debíamos orar siempre, sin desmayar ([Lucas 18:1](#)). Dios tiene su tiempo. La palabra *kairós* en el idioma griego del Nuevo Testamento significa “un punto determinado

dentro del tiempo”, “un momento para la decisión”, o también puede significar “momento favorable”, como en [Hechos 24:25](#). El creyente no debe abandonar la esperanza, porque Dios tiene un momento para la sanidad de sus hijos e hijas.

La falta de fe también puede ser un impedimento a la recepción de la sanidad. El autor de la Epístola a los Hebreos, en una serie de lugares, nos amonesta a mantener viva nuestra fe en Dios. La primera epístola de Juan nos recuerda que la victoria del creyente va unida a su fe personal ([1 Juan 5:4-5](#)). Ladd señala que no todos los que estuvieron en contacto con Jesús fueron sanados. ¿Por qué? Según Ladd, “esta salvación física exigía una respuesta de fe”. No es de extrañarse que Santiago escriba en su epístola: “Y la oración de fe salvará al enfermo, y el Señor lo levantará” ([Santiago 5:15](#)). Después que hayamos examinado nuestro corazón, y no parezca haber indicación alguna de una razón para no ser sanados, debemos descansar en Dios. Hay momentos en los cuales no llega la sanidad. Muchas veces, desde nuestra perspectiva no hay forma de penetrar la inescrutable voluntad de Dios. Como ha escrito Ladd, “en la obra presente del reino de Dios ... no todos los enfermos y lisiados son salvados ... El poder salvador del reino de Dios aún no opera a nivel universal”.¹

15.6.2 2. Si la sanidad está incluida en la Expiación, ¿por qué no podemos estar seguros de nuestra sanidad, como lo estamos de nuestra salvación?

Hay quienes alegan que, aunque Dios haya prometido salvar a todos los que le invocan, en ningún momento ha prometido sanar a todos los que acudan a Él.² La sanidad no ocupa el mismo lugar que la salvación en la Expiación, aunque sea inherente a la salvación. Virgil Warren nos proporciona algunas ideas significativas en cuanto a esta cuestión. Se refiere a tres tipos de sanidad. En primer lugar, se encuentra la sanidad psicológica y emocional. Muchas veces, los problemas psicológicos y emocionales son consecuencia del sentido de culpabilidad. Con la destrucción de la culpabilidad por medio de la regeneración, el creyente queda libre para experimentar la gracia sanadora de Dios en sus emociones. Warren menciona en segundo lugar que se debe hablar de sanidad psicósomática, puesto que, dice, “los desórdenes orgánicos” pueden ser consecuencia de causas psicológicas. En tercer lugar, está también el asunto de la sanidad física. Warren cree que ésta aparecerá con menos certidumbre, puesto que requiere “que entre en la escena una providencia divina especial”. Warren considera la sanidad física divina un resultado “no uniforme” de la salvación.¹ Lo que significa esta expresión

es que no podemos dar por supuesto que, de manera imprescindible, habrá una manifestación de sanidad divina cada vez que oremos para pedirla. Siempre habrá que considerar los factores de la sabiduría y la voluntad de Dios, entre otras cosas.

Por otra parte, a partir de las Escrituras, entendemos que cuando estemos enfermos, deberían orar por nosotros, y como veremos más adelante en el capítulo, es evidente que la voluntad normal de Dios es sanarnos. En lugar de esperar que no sea voluntad suya sanarnos, debemos orar con fe, confiando en que Él cuida de nosotros, y en que lo provisto por Él en Cristo para sanarnos es suficiente. Si no nos sana, seguiremos confiando en Él. Muchas veces, la victoria se obtiene mediante la fe (véanse [Hebreos 10:35–36](#); [1 Juan 5:4–5](#)).

15.6.3 3. ¿Por qué eran sanados todos los creyentes en el Nuevo Testamento, pero no lo son todos los creyentes de hoy?

En primer lugar, aunque algunos pasajes de los evangelios hablan de que Jesús sanaba a todos los enfermos, otros pasajes sugieren que no todos eran sanados. Ejemplo de esto lo hallamos en [Juan 5](#). Este texto nos dice en el versículo tres que había “una multitud” de “paralíticos”, pero Jesús sólo sanó, como indica Juan, a “un hombre que hacía treinta y ocho años que estaba enfermo” (v. 5). Más tarde, Juan se refiere al “que había sido sanado” (v. 13), como si en esta escena particular, sólo uno hubiera recibido la sanidad.

En segundo lugar, sabemos a partir de [2 Corintios 12:7–10](#) y [Gálatas 4:13](#) que Pablo también luchó con algún tipo de enfermedad, posiblemente una dolencia crónica, que no desapareció en bastante tiempo, si es que llegó a hacerlo. Hans Dieter Betz, al comentar sobre [Gálatas 4:13](#), escribe que “la expresión *aszéneia tés sarkós* ... señala con toda probabilidad a una enfermedad real que tenía Pablo”. Es cierto que *aszéneia* se refiere también a la debilidad humana, pero aquí tiene el sentido de enfermedad.² No sería de extrañar que una de las respuestas sobre por qué Dios permite que estemos enfermos, se encuentre en este texto. Pablo dice que fue a través (gr. *di*) de esta enfermedad que llegó a predicarles a los gálatas. Para Pablo, “todo se volvía *kairós* (‘buena oportunidad’) cuando se trataba de proclamar el evangelio”.¹ Así que, en este contexto, Dios usó una enfermedad para llevar a su siervo a un lugar concreto, a un pueblo concreto, y con el propósito concreto de que anunciase el evangelio.

Tenemos también el caso de Epafrodito, quien tenía una enfermedad mortal ([Filipenses 2:25–27](#)). Pablo describe la enfermedad de Epafrodito con términos muy conmovedores. La frase *paraplésion zanáto* significa literalmente “un vecino muy cercano a la muerte”.² Ciertamente, se recuperó, pero sólo después de haber estado a las puertas de la muerte.

Por último, necesitamos mencionar a Timoteo, el joven ayudante de Pablo en el ministerio. Pablo le recomienda en [1 Timoteo 5:23](#) que beba un poco de vino porque tiene un problema estomacal. Es evidente que se trataba de un problema crónico de salud con el que Timoteo luchaba. Ciertamente, habrían orado con Timoteo, pero en el momento en que le escribió Pablo, no había sido sanado. ¿Cuál es el consejo de Pablo? Usa lo que tengas a tu alcance para que te ayude en tu situación. J. N. D. Kelly señala que “los efectos beneficiosos del vino [esto es, del jugo de la uva] como remedio contra las molestias dispépticas, como tónico y como medio de contrarrestar los efectos del agua impura, eran ampliamente reconocidos en la antigüedad”. Generalmente, el vino que se recomendaba era jugo de uva acabado de obtener, sin fermentar, puesto que el vino fermentado irrita las paredes del estómago.³ Dicho en palabras de hoy, Pablo le estaba diciendo a Timoteo que tomase la medicina que necesitaba. Esto es lo que podríamos llamar un relato histórico que sirve como ilustración y pauta.⁴ Es decir, que este texto funciona como precedente histórico para justificar el uso de medicinas durante los tiempos de enfermedad, cuando no hayamos experimentado una sanidad divina. No nos da justificación para permitirnos el uso de bebidas alcohólicas.

15.6.4 4. ¿No se debiera considerar la sanidad divina más como la excepción, que como la regla?

La Biblia nos muestra que Dios no nos abandona a nuestras propias fuerzas cuando nos enfrentamos a las pruebas y las luchas de la vida. Necesitamos estar profundamente conscientes, tanto del interés de Dios en sus hijos, como de su deseo de formar parte de nuestra vida de una manera sobrenatural. Lo que ha significado esto en la práctica, es una expectación de que Dios obre en cosas como las enfermedades, al sanar a los que las padecen. Por ejemplo, tomemos [Santiago 5:14–16](#). Es probable que la sanidad mencionada en [Santiago 5:14–16](#) no sea el don carismático de sanidad, sino más bien la consecuencia de las oraciones de la comunidad y de los ancianos por el enfermo. Este pasaje es de aplicación general en su llamado a la sanidad de los enfermos. Santiago escribe: “¿Está alguno enfermo entre vosotros? Llame a los ancianos de la iglesia, y

oren por él, ungiéndole con aceite en el nombre del Señor. Y la oración de fe salvará al enfermo, y el Señor lo levantará; y si hubiere cometido pecados, le serán perdonados.” Está claro en el texto que es la oración la que produce la sanidad, y no la unción con aceite ni la imposición de manos.¹

Algunos hablan hoy de la sanidad divina como algo “excepcional e inesperado”.² En cambio, la Iglesia Primitiva no creía que la sanidad divina fuera “un acto totalmente inesperado de Dios”. Al contrario, oraban por los enfermos, esperando que se recuperarían. El lenguaje de [Santiago 5:14-15](#) no deja dudas en cuanto a esto. En este pasaje se afirma llanamente que “la oración de fe salvará al enfermo”. Es obvio que Dios puede decir que no, y lo hace a veces. En su sabiduría, puede negar la sanidad, pero esto no es lo que las Escrituras señalan como normativo. La voluntad normativa de Dios consiste en sanar a los enfermos a partir de la base de la obra de Cristo, y por medio de la fe del creyente en Él.

¿Cómo se debe hacer la oración? Santiago dice que “*tés písteos*”; esto es, “en fe”. La fe le restituirá su integridad (gr. *sódzo*), “salvar” y “poner bien”.³ Santiago dice a continuación ([5:16](#)) que debemos orar los unos por los otros para que seamos sanados (gr. *iazéte*, subjuntivo pasivo de *iáomai*). El subjuntivo sugiere que podemos recibir la sanidad si oramos y pedimos que otros oren por nosotros. Hay una clara indicación de expectación. El texto es muy positivo con respecto a la sanidad. Si está enfermo, pida que los creyentes, y no sólo los ancianos (véase [5:16](#)), oren por usted para que pueda recibir sanidad. “La expectación de la sanidad está relacionada a la eficacia de la oración.” “El resultado prometido, y que debe haber sido el normal ... es que el poder de Dios sanará al enfermo.” D. Edmond Hiebert, erudito que se halla sólidamente establecido en las filas evangélicas, aunque no está asociado normalmente con la creencia en la sanidad divina, escribe: “La afirmación de Santiago no considera siquiera la posibilidad de fracasar.”¹

La sanidad divina va más allá de lo excepcional. Decididamente, es algo con lo que Dios querría bendecirnos más de lo que estamos experimentando. P. T. Forsyth lo expresa bien al decir: “Es su voluntad-su voluntad por gracia-que la oración lo persuade y *obtenga* bendiciones de Él.”² ¿Dónde está el problema? ¿Por qué no la experimentamos con más frecuencia? Como hemos indicado anteriormente, la respuesta se encuentra en [Santiago 5:14-16](#).

15.7 OBSERVACIONES FINALES

La doctrina de la sanidad divina es un producto natural de esta búsqueda del cristianismo bíblico. No es una doctrina secundaria sino, al contrario, parte integral del mensaje de la Biblia entera. James Packer, teólogo anglicano, señala que la cuestión de si Dios sana directamente o no, es algo que se ha debatido a lo largo del último siglo entre los protestantes evangélicos. El problema que presenta este debate es que “normalmente, aísla la sanidad del cuerpo de la sanidad de la persona, como si el dualismo cuerpo-alma de las filosofías antiguas y modernas fuese cierto, y el concepto bíblico del hombre como una unidad psicofísica fuese falso ...”³

En contraste con algunos fundamentalistas dispensacionalistas y con los protestantes liberales, los pentecostales no encuentran extraña la idea de que Dios quiera sanar a los enfermos hoy sino, más bien, consoladora, y sobre todo, bíblica. Esto forma parte de la obra continua de Jesús en su Iglesia, mientras esperamos con ansias su regreso, “cuando venga lo perfecto” y “lo que es en parte” se acabe (1 Corintios 13:10). Estamos totalmente de acuerdo con Friedrich Graber y Dietrich Muller cuando afirman: “Cuando están dañados el bienestar y la buena salud de los humanos, Dios está activamente envuelto en la obra de restauración, y los cristianos tienen la responsabilidad de compartir este ministerio.”⁴ El Maestro nos ha llamado a predicarle el evangelio completo a la persona completa hasta que Él vuelva de nuevo. Esto comprende la sanidad sobrenatural del cuerpo, tanto como la del alma.

15.8 PREGUNTAS DE ESTUDIO

1. ¿Qué participación debe tener el ministerio de sanidad divina en el evangelismo?
2. ¿Por qué hay tanta enfermedad en el mundo?
3. ¿Cuál es la relación entre la enfermedad de una persona y el pecado?
4. ¿Hasta qué punto son responsables de las enfermedades los demonios?
5. ¿Qué parte tuvo la curación de los enfermos en el ministerio de Jesús?
6. ¿Cuál es la relación entre la sanidad divina y la salvación?
7. ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que la sanidad se encuentra dentro de la Expiación?

8. ¿De qué manera son las sanidades una manifestación del reino de Dios?
9. ¿Cuáles son los problemas que presenta la llamada enseñanza de la fórmula de fe?
10. Mencione algunas de las formas en que podemos animar la fe de aquéllos que aún no han sido sanados, y de los que se encuentran en las etapas finales de una enfermedad grave.

1 Howard Clark Kee, *Good News to the Ends of the Earth: The Theology of Acts* (Filadelfia: Trinity Press International, 1990), p. 9.

2 Hans-Ruedi Weber, *The Cross: Tradition and Interpretation*, traducción al inglés de Elke Jessett (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979), p. 55.

3 Paul S. Fiddes, *Past Event and Present Salvation: The Christian Idea of Atonement* (Louisville: Westminster/John Knox, 1989), p. 4.

1 James L. Crenshaw, ed., *Theodicy in the Old Testament* (Fiadelfia: Fortress Press, 1983), pp. 1–12.

2 Herman Ridderbos, *Paul An Outline of His Theology*, traducción al inglés de J. R. DeWitt (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1975), p. 92.

3 *Ibíd.*

1 Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, traducción al inglés y ed., Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1980), p. 233.

2 R. T. France, *Matthew* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1985), p. 158; David Hill, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1972), p. 161.

3 Henri Blocher, *In the Beginning: The Opening Chapters of Genesis* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1984), p. 180.

4 Allen P. Ross, *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis* (Grand Rapids: Baker Book House, 1988), pp. 137, 146–147. Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 2, traducción al inglés de J. A. Baker (Fiadelfia: The Westminster Press, 1967), p. 406.

1 Christoph Barth, *God with Us: A Theological Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1991), p. 35. Howard Clark Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times* (Nueva York: Cambridge University Press, 1986), p. 15.

2 Peter C. Craigie, *Word Biblical Commentary: Psalms 1–50*, vol. 19 (Waco, Tex.: Word Books, 1983), p. 303. A. A. Anderson, *Psalms*, vol. 2 (Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1977), p. 753.

3 J. Barton Payne, “1 and 2 Chronicles”, en *Expositor’s Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelin, vol. 4 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), p. 491.

4 Klays Seybold y Ulrich B. Mueller, *Sickness and Healing* (Nashville: Abingdon Press, 1981), p. 166.

1 William L. Lane, *The Gospel According to Mark* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1974), p. 94.

2 Bo Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude* (Nueva York: Doubleday, 1982), p. 59; véase también J. Christian Becker, *Paul’s Apocalyptic Gospel* (Filadelfia: Fortress Press, 1982), p. 42.

3 Thomas F. Torrance, *Space, Time and Resurrection* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1976), p. 62.

1 Eduar Schweizer, *The Good News According to Luke* (Atlanta: John Knox Press, 1984), p. 222. I. Howard Marshall, *Commentary on Luke: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1978), p. 561.

2 France, *Matthew*, p. 173. Para más ejemplos de enfermedades relacionadas con la posesión demoníaca, véase Johann Michel, ‘Demon’, en la *Encyclopedia of Biblical Theology*, ed. Johannes B. Bauer (Nueva York: Crossroad Pub. Co. 1981), pp. 191–194.

3 Lloyd G. Patterson, “Healings”, en Everett Ferguson, *Encyclopedia of Early Christianity* (Nueva York: Garland Publishing Co., 1990), p. 413.

4 Murray J. Harris, “2 Corinthians”, en *The Expositor’s Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1976), p. 396.

1 Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987), p. 565.

2 Clinton E. Arnold, *Powers of Darkness: Principalities & Powers in Paul’s Letters* (Downer Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992), p. 133; Ralph Martin, *2 Corinthians* (Waco, Tex.: Word Books, 1986), p. 415. Para un extenso estudio desde el punto de vista pentecostal clásico sobre las cuestiones suscitadas por el llamado Movimiento Carismático de la Tercera Oleada, véase Opal L. Reddin, ed. *Enfrentamiento de poderes* (Deerfield, Fl.: Editorial Vida, 1994). El artículo de Douglas Oss sobre “The Hermeneutics of Power Encounter” (pp. 21–40) es especialmente útil al respecto. Oss demuestra que las principales fuentes de autoridad de aquéllos que articulan la posición de que los cristianos pueden ser demonizados, están primordialmente en la experiencia y en la razón humana, fuentes que, en el mejor de los casos, son inadecuadas y muy desorientadoras.

3 Horst Balz y Gerhard Schneider, eds., “*daimonizomai*”, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 1 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1990), p. 274.

4 Howard Clark Kee, “Medicine and Healing”, en *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freeman, ed., vol. 4 (Nueva York: Doubleday, 1992), p. 659.

5 Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, p. 10.

1 Walter Kaiser, “Exodus”, en el *Expositor’s Bible Commentary*, Frank E. Gaebelin, ed., vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1990), p. 399.

2 Otto Weber, *Foundations of Dogmatics*, traducción al inglés de Darrell L. Guder, vol. 1 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1981), p. 415; Herman Bavinck, *The Doctrine of God* (Grand Rapids: Baker Book House, 1951), p. 84.

3 R. K. Harrison, “Heal”, *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. Geoffrey W. Bromiley, vol. 2 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1982), p. 644.

4 *Ibíd.*

5 Kee, “Medicine and Healing”, p. 659.

1 Pieter A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987), p. 330. George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 1974), p. 74.

2 Rene Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles* (Nueva York: Paulist Press, 1988), pp. 19–21.

1 Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 76.

2 Craig L. Blomberg, “Healing”, en el *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Joel B. Green and Scot McKnight, eds. (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992), p. 300.

3 Michael Harper, *The Healings of Jesus*, The Jesus Library, Michael Green, ed. (Downers Grove, Ill.: Inter Varsity Press, 1986), p. 15.

4 Blomberg, “Healing”, p. 303.

1 F. F. Bruce, *The Gospel of John* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1983), p. 226.

1 Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Nueva York: Oxford University Press, 1981), p. xiii.

2 J. Patout Burns, S. J., *Theological Anthropology* (Filadelfia: Fortress Press, 1981), p. 7.

3 H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man* (Edimburgo: T. T. Clark, 1958), p. 5.

4 J. H. S. Burleigh, ed., *Augustine: Earlier Writings* (Filadelfia: The Westminster Press, 1953), pp. 165, 180. Angelo di Berardino ed., *Patrology*, vol. 4 (Westminster, Md.: Christian Classics, 1986), p. 405.

5 Gordon J. Spykman, *Reformational Theology: A New Paradigm for Doing Dogmatics* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1992), p. 234.

1 Spykman, *Reformational Theology*, p. 235; para una perspectiva totalmente distinta sobre este tema, véase Richard A. Muller, *Post-Reformation Dogmatics* (Grand Rapids: Baker Book House,

1987), pp. 17–22. Básicamente, el argumento de Muller consiste en afirmar que el escolasticismo es un método, sin que sea imprescindible que tenga un contenido concreto.

2 Ladd, *Theology of the New Testament*, p. 457. Anthony A. Hoekema, *Created in God's Image* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), p. 216. Francis A. Schaeffer, *The Complete Works of Francis Schaeffer*, vol. 1 (Westchester: Crossway Books, 1982), p. 224. G. C. Berkouwer, *Man the Image of God* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1962), p. 203.

3 John Cooper, *Body, Soul & Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1989), pp. 49–50.

4 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1941), p. 192. Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), p. 536.

1 Stuart Fowler, *On Being Human* (Blackburn, Australia: Foundation for Christian Scholarship, 1980), pp. 3–4. Charles A. Wannamaker, *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1990), p. 207. Robert L. Thomas, “1, 2 Thessalonians”, en *The Expository Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978), pp. 294–295.

2 Hugh Jeter, *By His Stripes* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1977), p. 11.

3 Es evidente que, así como Mateo piensa primordialmente en la sanidad física ([Mateo 8:17](#)), Pedro está pensando en la sanidad espiritual ([1 Pedro 2:24](#)). No obstante, al aprovechar la misma imagen para definir la obra de restauración espiritual realizada por Jesús, no está descartando el reconocimiento de la sanidad física por parte de Mateo. Ambas se encuentran en la Expiación.

1 Ray S. Anderson, *On Being Human: Essays in Theological Anthropology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1982), pp. 31, 172.

2 *Ibíd.*, p. 173.

3 Leon Morris, *The Gospel According to John* (Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1971), pp. 477–478. Ray Anderson, *On Being Human*, p. 174.

4 H. D. MacDonald, *Salvation* (Westchester, Ill.: Crossway Books, 1982), p. 13.

1 Ladd, *Theology of the New Testament*, p. 74.

2 Maurice Wiles, *The Christian Fathers* (Londres: SCM Press, Ltd., 1966), p. 92.

3 Torrance, *Space, Time and Resurrection*, p. 66.

4 Weber, *The Cross*, p. 55.

5 Herbert M. Wolf, *Interpreting Isaiah: The Suffering and Glory of the Messiah* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1985), p. 216.

- 1 C. K. Barrett, *The First Epistle to the Romans* (San Francisco: Harper & Row Pub., 1968), p. 22.
- 1 R. H. Harrison, "Healing", en el *Interpreter's Dictionary of the Bible*, George Burrrick, ed., vol. 2 (Nueva York: Abingdon Press, 1962), p. 547. H. L. Strack y Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 1 (Munich: Beck, 1961), pp.481–483.
- 2 John R. W. Stott, *The Cross of Christ* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986), p. 245. Leon Morris, *The Gospel According to Matthew* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1992), p. 198. Herman Hendrickx, *The Miracle Stories* (San Francisco: Harper & Row, 1987), p. 78.
- 3 D. A. Carson, "Matthew", en *The Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1984), p. 207.
- 1 B. B. Warfield, *Counterfeit Miracles* (Londres: The Banner of Truth Trust, 1918), pp. 176–177.
- 2 Craig Blomberg, *Matthew* (Nashville: Broadman Books, 1992), p. 145.
- 3 Erickson, *Christian Theology*, p. 840.
- 4 J. B. Torrance, "The Vicarious Humanity of Christ", en *The Incarnation: Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed*, ed. Thomas F. Torrance (Edimburgo: The Hansel Press, 1981), p. 138.
- 5 Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, p. 15.
- 1 Harold W. Attridge, *Hebrews* (Filadelfia: Fortress Press, 1989), p. 170.
- 2 Ladd, *Theology of the New Testament*, p. 76.
- 3 Robert H. Mounce, *Matthew* (San Francisco: Harper & Row, 1985), p. 91.
- 1 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970); Paul Feyerabend, *Farewell to Reason* (Nueva York: Verso, 1987). Para un estudio del tema de la racionalidad científica y sus consecuencias para la teología, véase Nancey Murphy, *Theology in an Age of Scientific Reasoning* (Ithaca: Cornell University Press, 1990) y Philip Clayton, *Explanation from Physics to Theology: An Essay in Rationality and Religion* (New Haven: Yale University Press, 1989).
- 2 Colin Brown, *That You May Believe: Miracles and Faith Then and Now* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, Pub. Co., 1985), p. 35.
- 3 Colin Brown, *Miracles and the Critical Mind* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1984), p. 5. Morton Smith, *Jesus the Magician* (San Francisco: Harper & Row, 1978).
- 1 Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, p. 126. A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History* (Filadelfia: The Westminster Press, 1982), p. 110. Blomberg, "Healing", p. 304.
- 2 John MacQuarrie, *An Existential Theology* (Londres: SCM Press Ltd., 1955), p. 4.

¹ Ernst y Marie-Luise Keller, *Miracles in Dispute: A Continuing Debate* (Filadelfia: Fortress Press, 1969), p. 190.

² Wolfhart Pannenberg, *An Introduction to Systematic Theology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1991), p. 5.

³ MacQuarrie, *An Existential Theology*. p. 186.

⁴ Harper, *The Healings of Jesus*, p. 30.

¹ Warfield, *Counterfeit Miracles*, p. 6.

² Ronald Kydd, *Charismatic Gifts in the Early Church* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1987), p. 87.

³ John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), pp. 135–147, 209.

⁴ Francis A. Sullivan, S.J., *Charisms and Charismatic Renewal: A Biblical Theological Study* (Ann Arbor: Servant Books, 1982), p. 112.

¹ *Ibíd.*, p. 155.

² Véase *Retractationes* 12, 7; 13, 5 (en la traducción inglesa *The Fathers of the Church*, 60:55, 61s.); *De Civitate Dei* 22, 8 (en la traducción inglesa *The Fathers of the Church*, 8:445).

³ Véanse Patterson, “Healings”; Justino, 2 Apol. 13; Diál. 17; 30; Ireneo, Haer, 3.18.4; 4.20.2; 5.3.1ss.; Orígenes, Cels. 7.32; Cipriano, Ep., 74.2; 76.2; sobre la bondad del cuerpo (Justino 1 Apol. 18ss.; Taciano Orat. 6; 16; 20; Teófilo, Autol. 1.7; 2.26; Ireneo, Hær, 5.12.16; Orígenes, Cels. 5.19); la posibilidad de la resurrección (Tertuliano, Resurr. 12; Gregorio Niceno, Hom. opif. 25.6ss.; Agustín, Civ. Dei, 22.5, 8ss.). Para un estudio más amplio de la cesación de los carismas, véase el capítulo 13.

⁴ Ken Blue, *Authority to Heal* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1987), pp. 21–51.

¹ *Ibíd.*, 41.

² En los últimos años se han publicado una serie de libros, como Gordon Fee, *The Disease of the Health and Wealth Gospels* (Beverly, Mass.: Frontline Publishing, 1985); y D. R. McConnell, *A Different Gospel: A Historical and Biblical Analysis of the Modern Faith Movement* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1988), que hablan con bastante detalle sobre los errores de este llamado movimiento de fe.

¹ McConnell, *A Different Gospel*. p. 150.

² Los puntos de vista de E. W. Kenyon, Kenneth E. Hagin y Kenneth Copeland pertenecen básicamente al Pensamiento Nuevo, con su negación de la realidad del mundo físico. Ellos niegan que las enfermedades tengan “causas físicas u orgánicas”; en lugar de esto, lo definen

todo en función de lo espiritual.

³ Essek W. Kenyon, *Jesus the Healer*, 19 edición (Seattle: Kenyon Gospel Publishing Society, 1968), p. 44 (véase p. 32).

⁴ McConnell, *A Different Gospel*, pp. 149–150.

¹ *Ibíd.*, p. 160.

² Véase Steve D. Eutsler, “Why Are Not All Christians Healed?” *Paraclete* 27 (primavera de 1993), pp. 15–23; John Katter, “Divine Healing” *Paraclete* 27 (primavera de 1993), pp. 24–29.

¹ Ladd, *New Testament Theology*, p. 76.

² J. Sidlow Baxter, *Divine Healing of the Body* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1979), pp. 116, 269.

¹ Virgil Warren, *What the Bible Says about Salvation* (Joplin, Mo.: College Press Publishing Co., 1982), pp. 545–546.

² Hans Dieter Betz, *Galatians* (Filadelfia: Fortress Press, 1979), p. 224. Frank J. Matera, *Galatians* (Collegeville: Michael Glazier Books, 1992), p. 159.

¹ Betz, *Galatians*, p. 224.

² Gerald F. Hawthorne, *Philippians*, vol.43 (Waco, Tex.: Word Books, 1983), p. 118.

³ J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles* (San Francisco: Harper & Row Pub., Co., 1960), p. 129. Véase Athenaseus, *Banquet*, 2, 24; Plinio, *Historia Natural* 14.18; “El vino en la época del Nuevo Testamento”, *Biblia de estudio pentecostal* (Editorial Vida, 1993), pp. 1400, 1454.

⁴ Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1991), p. 95.

¹ M. Dermis Ham, “Gifts of Healing”, en *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, vol. 3 (Nueva York: Doubleday, 1992), p. 89. Peter Davids, *James* (San Francisco: Harper & Row, 1983), p. 94.

² C. James Storms, *Healing & Holiness: A Biblical Response to the Faith-Healing Phenomenon* (PHillipsburg: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1990), p. ix.

³ Véase el capítulo 10.

¹ Sophie Laws, *The Epistle of James* (San Francisco: Harper & Row, 1980), p. 232. Peter H. Davids, *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1982), p. 194. D. Edmond Hiebert, *The Epistle of James: Tests of a Living Faith* (Chicago: Moody Press, 1979), p. 322.

² P. T. Forsyth, *The Soul of Prayer* (Londres: Independent Press, 1966), p. 90.

³ C. Samuel Storms, *Healing and Holiness: A Biblical Response to the Faith-Healing Phenomenon* (Phillipsburg, Penn.: Presbyterian and Reformed Publishing, 1990), p. ix.

⁴ Friedrich Graber y Dietrich Muller, "Heal", en *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Colin Brown, ed., vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1976), p. 163.