

Salvación por Señorío
Una Evaluación y Respuesta Bíblicas

GraceLife 2^{da} Edición

Charles C. Bing

Copyright © 2014 por Charles C. Bing

Título en inglés: Lordship Salvation: A Biblical Evaluation and Response, 2nd GraceLife edition

Por Charles C. Bing

Impreso en los Estados Unidos de América

ISBN xxxxxx

Todos los derechos reservados por el autor. El autor garantiza que todo el contenido es original y que no infringe los derechos legales de otra persona o trabajo. Ninguna parte de este libro se puede reproducir en ningún formato sin el permiso del autor. Las opiniones expresadas en este libro no necesariamente representan las del publicista.

A menos que se mencione, las citas Bíblicas son de la versión Reina Valera 1966 Copyright ----- xxxxxxxx

Prefacio del autor a GraceLife 2a Edición

Este libro se presentó originalmente como una tesis doctoral de Ph. D. en Dallas Theological Seminary. Al igual que con la edición anterior de GraceLife, el contenido de esta segunda edición es idéntico al original, pero debido al reformato ha habido alguna desviación de la forma y el estilo académico estándar. La paginación diferirá tanto de la edición original como de la edición anterior de GraceLife. Además, las palabras hebreas y griegas han sido transliteradas para facilitar su uso por parte de un público más amplio. El índice de las Escrituras seleccionadas no formaba parte de la disertación original, pero ha demostrado ser un complemento muy útil.

Aprecio mucho a los amigos especiales que me ayudaron a formatear, indexar, editar y financiar este libro.

Puede pedir copias del libro de GraceLife Ministries en GraceLife.org.

Charles C. Bing
Agosto 2010

TABLA DE CONTENIDO

LISTA DE ABREVIACIONES	viii
1. INTRODUCCIÓN	1
Consideraciones Preliminares.....	1
La Necesidad de este Estudio	1
El Alcance del Estudio	5
El Procedimiento del Estudio.....	5
Un Estudio de la Salvación por Señorío.....	5
Una definición de la Salvación por Señorío	6
Un Estudio del Debate Sobre la Salvación por Señorío	7
Cuestiones detrás de la Controversia Moderna.....	11
2. FE Y SALVACIÓN	14
El Problema	14
Una Evaluación de los Argumentos Léxicos.....	15
<i>Pistewo en Relachiòn chon su Raíz Etimológicha</i>	15
<i>Pistewo en Relachiòn chon su Uso chon Preposichiones</i>	
19	
Una Evaluación de Pasajes Bíblicos Claves.....	22
Fe como Obediencia.....	22
La Fe Como Resultado de Obras Medibles	31
La Fe como Sumisión.....	49
La Fe como Falsa	50
Fe como un Regalo de Dios	57
Una Comprensión Bíblica de la Fe	60
Fe como una Respuesta Humana	60
Fe como una Simple Respuesta	60
La fe como Respuesta Volitiva	62
La fe Determinada por Su Objeto	63
La Fe como una Respuesta no Meritoria	65
Conclusión	65
3. ARREPENTIMIENTO Y SALVACIÓN	67
La Controversia.....	67
Una Evaluación de los Argumentos Léxicos.....	69
La Asociación de Metanoeo con Metamelomai.....	70
La Asociación de Metanoeo con Epistrefo.....	71
El Significado de <i>Metanoeo</i>	71
Una Evaluación de Pasajes Bíblicos Claves.....	74

El Arrepentimiento en Relación con la Oferta de Salvación .	75
Arrepentimiento en Relación con los Pecados.....	85
El Arrepentimiento en Relación con Su Fruto.....	86
Arrepentimiento como un Don de Dios.....	88
Arrepentimiento en Testimonios de la Salvación	91
Una Comprensión Bíblica de Arrepentimiento	95
Arrepentimiento como una Actitud Interior	95
Arrepentimiento como una Respuesta Volitiva	96
Arrepentimiento Determinado por su Contexto.....	97
Arrepentimiento como un Énfasis en el Evangelio.....	97
Arrepentimiento con Relación a la Fe.....	100
Conclusión	101

4. EL SEÑORÍO DE CRISTO Y LA SALVACIÓN.....103

El Tema Central	103
Una Evaluación de los Argumentos Léxicos.....	104
Su Uso Antes del Nuevo Testamento.....	104
Su Uso en el Nuevo Testamento	106
Una Evaluación de Pasajes Bíblicos Claves.....	108
La Posición de Jesús como Señor	108
La Proclamación de Jesús como Señor	112
La Confesión de Jesús como Señor.....	119
Una Comprensión Bíblica del Señorío de Cristo.....	128
El Tema en la Salvación	128
La Subjetividad de la Sumisión	130
La Diferencia entre las Naturalezas	
... Objetiva y Subjetiva del Señorío.....	131
El Ejemplo de los Creyentes No Comprometidos	133
Conclusión	134

5. DISCIPULADO Y SALVACIÓN.....137

El Desacuerdo	137
Una Evaluación de los Argumentos Léxicos.....	139
El Significado de “Discípulo”.....	139
El Significado de “Seguir”.....	145
Una Evaluación de Pasajes Bíblicos Claves.....	147
Discipulado como Costoso	147
El Discipulado en las Narrativas del Evangelio.....	162
Discipulado en las Parábolas	172
Una Comprensión Bíblica del Discipulado	175
Discipulado como Diferente a la Salvación.....	175
El Discipulado en Relación con el Evangelio Gratuito.....	179
El Discipulado como un Deber Cristiano.....	181

El Discipulado en Relación con ... la Realidad del Pecado en los Creyentes	182
Conclusión	184
6. RESUMEN Y CONCLUSIONES	186
Fe y Salvación.....	186
Arrepentimiento y Salvación	188
El Señorío de Cristo y la Salvación	189
Discipulado y Salvación.....	190
Conclusión Final	192
APÉNDICE	195
BIBLIOGRAFÍA.....	206
ÍNDICE DE ESCRITURAS SELECCIONADAS	241

LISTA DE ABREVIACIONES

AB	The Anchor Bible
ACNT	Augsburg Commentary of the New Testament
AS	<i>Assemblées du Seigneur</i>
AW	<i>Alliance Witness</i>
BAGD	<i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i>
BDB	<i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i>
Bib	<i>Biblica</i>
BKC	<i>The Bible Knowledge Commentary</i>
BP	<i>Biblical Perspectives</i>
BRR	<i>Baptist Reformation Review</i>
Bsac	<i>Bibliotheca Sacra</i>
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
CCCS	Concordia Classical Commentary Series
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
CovQ	<i>Covenant Quarterly</i>
CT	<i>Christianity Today</i>
CTQ	<i>Concordia Theological Quarterly</i>
DJ	<i>Discipleship Journal</i>
EBC	<i>The Expositor's Bible Commentary</i>
EGT	<i>The Expositor's Greek Testament</i>
EMQ	<i>Evangelical Missions Quarterly</i>
ER	<i>Ecumenical Review</i>
ETL	<i>Ephemeride theologicae lovanienses</i>
ExpTim	<i>Expository Times</i>
GESN	<i>Grace Evangelical Society News</i>
GTJ	<i>Grace Theological Journal</i>
Gyou	<i>Grace to You</i>
ICC	The International Critical Commentary
Int	<i>Interpretation</i>
ISBE	The International Standard Bible Encyclopedia
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JOTGES	Journal of the Grace Evangelical Society
KJV	The King James Version
KS	<i>Kindred Spirit</i>
MM	<i>Moody Monthly</i>
MNTC	The MacArthur New Testament Commentary
MT	The Majority Text
MTZ	<i>Münchener Theologische Zeitschrift</i>
NASB	The New American Standard Bible
NCBC	The New Century Bible Commentary

<i>Neot</i>	<i>Neotestamentica</i>
NICNT	The New International Commentary of the New Testament
<i>NIDNTT</i>	New International Dictionary of New Testament Theology
NIGTC	The New International Greek Testament Commentary
NIV	The New International Version
NJKV	The New King James Version
NRSV	The New Revised Standard Version
NTC	New Testament Commentary
<i>NTOA</i>	<i>Novum Testamentum et Orbis Antiquus</i>
<i>NTr</i>	<i>Notes on Translation</i>
RSV	The Revised Standard Version
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
<i>Soj</i>	<i>Sojourner's</i>
<i>TDNT</i>	Theological Dictionary of the New Testament
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
TR	The Textus Receptus
<i>TWOT</i>	<i>Theological Wordbook of the Old Testament</i>
<i>TynBul</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
UBS	United Bible Society Text
<i>VoxE</i>	<i>Vox Evangelica</i>
WBC	Word Biblical Commentary
WEC	Wycliffe Exegetical Commentary
<i>WPNT</i>	<i>Word Pictures in the New Testament</i>
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
<i>WycliffeBC</i>	<i>The Wycliffe Bible Commentary</i>

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1

En los últimos años se ha producido un renovado debate sobre las condiciones de la salvación.¹ Lo que está en juego es la naturaleza de la respuesta previa que una persona necesita para recibir el perdón de sus pecados y la vida eterna. Esta tesis está escrita para evaluar, criticar y responder a la posición comúnmente llamada “Salvación por Señorío”. En esta introducción, se discutirán algunas consideraciones preliminares y se definirá e investigará históricamente la posición de Salvación por Señorío.

Consideraciones Preliminares

Es necesario justificar este estudio en base a su necesidad, definir su alcance y presentarlo según su procedimiento.

La Necesidad de este Estudio

La intensidad del debate en los últimos años es suficiente para justificar este estudio de la Salvación por Señorío.² Pero los diversos temas bíblicos, teológicos y prácticos involucrados, todos los cuales son cruciales para el cristianismo ortodoxo, son los que exigen aclaración y evaluación bíblica. Varios temas en particular representan la necesidad del presente estudio.

Debate sobre las condiciones para la salvación

La respuesta a la simple pregunta “¿Qué debo hacer para ser salvo?” se disputa en la controversia de la Salvación por Señorío. De acuerdo con la Salvación por Señorío, la instrucción “Cree en el Señor Jesucristo” (Hechos 16:31) incluye implicaciones teológicas y compromisos que muchas presentaciones evangelísticas modernas han tergiversado, distorsionado u ocultado.³

¹ Salvación, a menos que se defina de otra manera, en este estudio denotará la salvación eterna y escatológica del infierno que incluye los conceptos de justificación y regeneración.

² Vea Brian Bird, “Old Debate Finds New Life,” *Christianity Today* (CT) 33 (marzo 17, 1989): 38-40; S. Lewis Johnson, Jr., “How Faith Works,” *CT* 33 (septiembre 22, 1989): 21-25; Robert Dean, Jr., “Gospel Wars, Part I,” *Biblical Perspectives* (BP) 3 (enero-febrero 1990): 1-6.

³ Por ejemplo, uno debe notar estas obras representativas de la posición de Salvación por Señorío que critican algunas presentaciones evangelísticas modernas y buscan aclarar las condiciones bíblicas de la salvación: John F. MacArthur, Jr., *The Gospel According to Jesus* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988); Walter Chantry, *Today's Gospel: Authentic or Synthetic?* (Carlisle, PA: The Banner of Truth Trust, 1970; reprint, 1985); A. W. Tozer, *I Call It Heresy!* (Harrisburg, PA: Christian Publications, 1974).

Introducción

Todos están de acuerdo en que no hay pregunta y respuesta más importante en esta vida. La manera correcta o incorrecta en la que uno responda a la pregunta afecta la salvación eterna de multitudes. Aquellos que enseñan la Salvación por Señorío han ofrecido su interpretación de las condiciones bíblicas para la salvación y estas condiciones deben ser evaluadas y contestadas bíblicamente.

Debate sobre el verdadero evangelio

Considerando la maldición que pronunció el Apóstol Pablo sobre los que pervierten el verdadero evangelio (Gálatas 1:9-10), es de suma importancia que se mantenga la pureza del evangelio. Los maestros del Señorío y los que no son del Señorío se han acusado mutuamente de ser herejes y de corromper el evangelio. Por ejemplo, A. W. Tozer, un proponente de La Salvación por Señorío, acusa que “una herejía notable ha surgido en nuestros círculos cristianos evangélicos: el concepto ampliamente aceptado de que los humanos podemos elegir aceptar a Cristo sólo porque lo necesitamos como Salvador y que tenemos el derecho de posponer nuestra obediencia a Él, como nuestro Señor, todo el tiempo que queramos”.⁴ Del punto de vista opuesto surge esta declaración de Charles C. Ryrie: “El mensaje de fe solamente y el mensaje de fe con la adición de un compromiso de vida no pueden ser ambos el evangelio; por lo tanto, uno de ellos es un evangelio falso y cae bajo la maldición de pervertir el evangelio o predicar otro evangelio (Gálatas 1:6-9), y esto es un asunto muy serio”.⁵

Si los defensores de la Salvación por Señorío o sus oponentes merecen o no la maldición de Gálatas es un veredicto al que uno debe llegar después de examinar cuidadosamente ambos puntos de vista. Por lo tanto, una presentación de la Salvación por Señorío, una bíblica evaluación, y una respuesta a la Salvación por Señorío proporcionarán la información necesaria para tal juicio.

Ramificaciones Prácticas

El punto de vista que uno tiene acerca del evangelio y cómo el pecador se puede apropiarse de los efectos salvadores del evangelio determinará no sólo el mensaje de evangelismo proclamado sino también sus métodos. La presentación del evangelio de Salvación por Señorío es necesariamente más compleja, como se ve en el comentario de J. I. Packer: “En nuestra propia presentación del evangelio de Cristo, por lo tanto, necesitamos poner un énfasis similar [como lo hizo Cristo] en el costo de seguir a Cristo, y hacer que los pecadores lo enfrenten con seriedad antes de que los instemos a responder al mensaje del perdón gratuito”.⁶ En consecuencia,

⁴ Tozer, *Heresy!*, 9-20.

⁵ Charles Cadwell Ryrie, *Balancing the Christian Life* (Chicago: Moody Press, 1969), 170.

⁶ J. I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1961), 73.

Introducción

Charles Price relata la siguiente historia para ilustrar cómo se debe presentar el evangelio:

Después de haber hablado durante un par de horas, el joven parecía estar preparado para entregarse a Cristo. Mi amigo, sin duda percibiendo eso, le hizo una pregunta: “A la luz de todo lo que hemos hablado esta noche, ¿puedes pensar en alguna razón por la que no deberías convertirte en cristiano esta noche?”

El joven se sentó durante unos minutos, luego lo miró y respondió: “No, no puedo pensar en ninguna razón”.

Esto me emocionó, pero para mi asombro, mi amigo se inclinó sobre la mesa y dijo: “¡Entonces déjame te doy algunas razones!”. Durante los siguientes minutos, comenzó a explicar el costo de ser cristiano. Habló de la necesidad del joven de entregar a Dios toda su vida, su futuro, sus ambiciones, sus relaciones, sus posesiones y todo lo que él era. Sólo si estaba preparado para hacer esto, explicó mi amigo, Cristo podría comenzar a trabajar de manera efectiva en su vida.

. . . Mi amigo se inclinó aún más sobre la mesa y preguntó: “¿Todavía no puedes pensar en ninguna razón por la que no deberías convertirte en cristiano esta noche?”

Después de otro momento, llegó la respuesta: “Ahora puedo pensar en algunas razones”.

Mi amigo respondió: “En ese caso, no te conviertas en cristiano hasta que hayas tratado con cada una de esas razones y estés dispuesto a entregarle todo a Cristo”.⁷

La enseñanza de la Salvación por Señorío también tiene un efecto inevitable sobre la seguridad del creyente. La seguridad de la promesa objetiva de Dios parece ceder en importancia a la evaluación subjetiva de la calidad de la fe del que profesa la fe y la evaluación igualmente subjetiva de los frutos visibles de la obediencia en la vida de uno. Esto hace que la seguridad absoluta sea imposible en esta vida, por lo que se enseña: “Las dudas sobre la salvación de uno no son malas siempre y cuando no se piense mucho en ellas y se permita que se conviertan en una obsesión”.⁸

También se puede demostrar cómo la interpretación del evangelio de Salvación por Señorío ha moldeado el movimiento de Crecimiento de la Iglesia y las misiones modernas. Baste decir que incluir el discipulado y la obediencia del Señorío en el evangelio de salvación han alterado significativamente los métodos de evangelización y exaltado la preocupación social sobre la evangelización

⁷Charles Price, *Real Christians* (Colorado Springs, CO: NavPress, 1987), 55-56.

⁸MacArthur, *The Gospel*, 190.

Introducción

misionera tradicional. Ya no se hace hincapié en la proclamación del evangelio como “única” salvación del pecado, porque se cree que el evangelio mismo exige que las personas y las sociedades sean puestas bajo el Señorío de Cristo.

Necesidad de evaluación y respuesta bíblica

Las preocupaciones anteriores demuestran el impacto de la Salvación por Señorío en el mensaje y los métodos del cristianismo. Estas áreas cruciales de la doctrina, como toda doctrina, deben rendir cuentas a la Palabra de Dios. Tanto los que apoyan la Salvación por Señorío como los que no lo apoyan han criticado uno al otro basando sus puntos de vista en presuposiciones teológicas o en falta de exégesis, teología coherente y validación histórica.⁹ Por supuesto, esta acusación sólo tiene valor retórico en el debate. Cada punto de vista debe ser probado o argumentado primero a la luz de las Escrituras.

John MacArthur ha intentado la presentación bíblica más profunda de la doctrina del Señorío en su libro *The Gospel According to Jesus*.¹⁰ Las dos respuestas más articuladas a MacArthur hasta la fecha son *So Great Salvation* de Charles C. Ryrie y *Absolutely Free* de Zane Hodges.¹¹ Ambos libros dan una respuesta bien razonada a la posición del Señorío. El libro de Ryrie es una respuesta teológica concisa que, debido a su naturaleza, no evalúa ni critica muchas de las interpretaciones bíblicas argumentadas por los defensores del Señorío. El libro de Hodges trata muchos de los pasajes del Señorío, pero no todos. Debido a que estas respuestas a la Salvación por Señorío fueron escritas más o menos a nivel popular, existe la necesidad de una evaluación y respuesta crítica integral y profunda a los muchos argumentos bíblicos utilizados por los defensores del Señorío. Este estudio tiene la intención de llenar esta necesidad mediante una cuidadosa sistematización y examen de los argumentos bíblicos específicos de La Salvación por Señorío.

⁹ E.g., para la opinión del Señorío vea Richard P. Belcher, *A Layman's Guide to the Lordship Controversy* (Southbridge, MS: Crowne Publications, 1990), 92; D. A. Carson, *Exegetical Fallacies* (Grand Rapids: Baker Book House, 1984), 96-97, 137; John F. MacArthur, Jr., “Faith According to the Apostle James,” *Journal of the Evangelical Theological Society (JETS)* 33 (marzo 1990): 33; and non-Lordship proponents J. Kevin Butcher, “A Critique of *The Gospel According to Jesus*,” in *Journal of the Grace Evangelical Society (JOTGES)* 2 (Spring 1989): 27-43; Zane C. Hodges, *Absolutely Free!* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House and Dallas: Redención Viva, 1989), 213-18 (notes 4-5).

¹⁰ El libro de MacArthur merece dos observaciones: 1) No es exhaustivo ya que trata principalmente de los Evangelios y no de la literatura epistolar (excepto en un apéndice de ocho páginas); 2) No presenta el argumento más fuerte para la Salvación por Señorío porque comienza con los Evangelios para definir el evangelio en lugar de las interpretaciones teológicas de las Epístolas.

¹¹ Charles C. Ryrie, *So Great Salvation* (Wheaton: Victor Books, 1989); Vea la bibliografía en la página anterior acerca de Hodges, *Absolutely Free!*

Introducción

El Alcance del Estudio

La tarea de este estudio es evaluar los argumentos bíblicos de la posición de Salvación por Señorío de manera sistemática. El estudio se limitará a los argumentos léxicos más prominentes y los pasajes bíblicos importantes usados por esa posición. Los argumentos de estos pasajes serán considerados y evaluados sobre la base de un procedimiento exegético y hermenéutico adecuado. Además, en cada uno de los cuatro capítulos principales, una breve sección presentará una respuesta bíblica a la posición de Salvación por Señorío.

Se entiende que este tema es profundamente teológico y que debe de responderse a nivel teológico. Esto estará fuera del alcance inmediato de este estudio, aunque el Apéndice presentará brevemente los principales problemas teológicos. Dado que la buena teología se basa en datos bíblicos crudos debidamente sistematizados, este estudio se centrará en esos datos. La integridad y suficiencia de la revelación del Nuevo Testamento en relación con la salvación exige que esta sea la consideración principal de este estudio.

El Procedimiento del Estudio

En esta introducción, la Salvación por Señorío será definida, analizada en su desarrollo histórico y discutida en términos de los temas que se encuentran detrás de la controversia moderna. Cuatro temas clave relacionados con la salvación forman la base de los siguientes cuatro capítulos: fe, arrepentimiento, Señorío de Cristo y discipulado.¹² Cada uno de los cuatro capítulos declarará la posición de Salvación por Señorío, evaluará y criticará los argumentos léxicos y los pasajes bíblicos clave, y terminará con una respuesta resumida de los argumentos y pasajes bíblicos opuestos. El capítulo seis resumirá las discusiones de los capítulos anteriores y establecerá una conclusión del estudio.

La relación de la posición de Salvación por Señorío con varios asuntos teológicos importantes (la relación de la ley con la gracia, la relación de la justificación con la santificación, las doctrinas de seguridad, perseverancia y seguridad, la realidad del pecado en el creyente) se discute en el Apéndice. Allí se presentarán brevemente, pero no se evaluarán, las principales diferencias entre las posiciones de Señorío y no-Señorío.

Un Estudio de la Salvación por Señorío

¹² Este esquema cuádruple es el enfoque utilizado por Kenneth L. Gentry en su artículo clave "The Great Option: A Study of the Lordship Controversy," *Baptist Reformation Review (BRR)* 5 (Spring 1976): 49-79 y también es apoyado por MacArthur (*The Gospel*, 159).

Introducción

Antes de proceder, es necesario definir la Salvación por Señorío para los propósitos de este estudio y repasar brevemente los antecedentes históricos del debate

Una definición de la Salvación por Señorío

Aunque hay muchos detalles que delinear las doctrinas de la Salvación por Señorío,¹³ primero se debe articular una definición general. En su estudio crucial, Kenneth L. Gentry, quien apoya esta doctrina, ofrece este criterio para definir la posición:

El punto de vista del Señorío declara expresamente la necesidad de reconocer a Cristo como el Señor y Dueño de la vida de uno en el acto de recibirlo como Salvador. No se trata de dos actos diferentes, secuenciales (o pasos sucesivos), sino más bien de un acto de total confianza en fe pura.¹⁴

Richard P. Belcher identifica la Salvación por Señorío como aquella que cree que “la verdadera fe salvadora incluye una sumisión al Señorío de Cristo”.¹⁵ Por lo tanto, el principio central de la Salvación por Señorío es que la sumisión de la vida de uno a Cristo como Amo es la única expresión verdadera de la fe salvadora. En los capítulos siguientes se verá cómo tal definición de la Salvación por Señorío apoya su la manera en la que entienden la fe, el arrepentimiento, el señorío de Cristo y el discipulado en relación con la salvación.¹⁶

El punto de vista opuesto a menudo se llama el punto de vista de “no-Señorío”, o incluso despectivamente “fe-fácil”,¹⁷ pero ninguno es aceptable.¹⁸ Para los propósitos de este estudio, la perspectiva de “no-Señorío” se llamará la posición

¹³ La designación “Salvación por Señorío” es aceptada a regañadientes tanto por los defensores como por los opositores. (Vea MacArthur, *The Gospel*, ix-xiv, 28-29; Belcher, *Layman’s Guide*, 2). Es potencialmente engañoso porque los que no abogan por el Señorío creen en la necesidad del Señorío de Cristo en la salvación al menos en el sentido objetivo (Vea Arthur L. Farstad, “Jesus is Lord” *JOTGES* 2 [Spring 1989]: 3-11). Tal como lo definen sus propios defensores, la Salvación por Señorío podría llamarse más apropiadamente “Salvación por Compromiso”, “Salvación por Entrega” o “Salvación por Sumisión” ya que en realidad el debate no es sobre el Señorío de Cristo, sino la respuesta de una persona al evangelio y las condiciones que deben cumplirse para la salvación. No obstante, en este estudio se hará referencia a la posición como “Salvación por Señorío” o simplemente “Señorío”.

¹⁴ Gentry, “The Great Option,” *BRR* 5:52. Mi traducción.

¹⁵ Belcher, *Layman’s Guide*, 2. Mi traducción.

¹⁶ Sin embargo, se puede encontrar un resumen de la posición del Señorío en relación con estas áreas en Gentry, “The Great Option,” *BRR* 5:76-77, y Belcher, *Layman’s Guide*, 53-60.

¹⁷ Gentry, “The Great Option,” *BRR* 5:49-50. Mi traducción.

¹⁸ Los que se oponen a la Salvación por Señorío creen que el Señorío de Cristo tiene un gran significado para la salvación y no enseñan que creer es “fácil”.

Introducción

de “Gracia Gratuita” para representar el énfasis de lo gratuito de la salvación y la sencillez de la fe. La elección de este término es algo pragmática; no implica que sólo haya dos puntos de vista en el debate. Simplemente se usará en referencia a aquellos que se oponen a la Salvación por Señorío y enseñan la sencillez de la fe como confianza o aceptación sin trabas del regalo de salvación de Dios. Se verá que la posición de la Gracia Gratuita sostiene que la salvación es un regalo de Dios recibido por el hombre sólo a través de la simple respuesta de fe, que se define básicamente como “creer, confianza en”.¹⁹

Un Estudio del Debate Sobre la Salvación por Señorío

Una breve reseña de la historia y el desarrollo de Salvación por Señorío debería agregar una perspectiva adicional al debate actual. Su historia, sin embargo, es algo difícil de rastrear ya que la designación “Salvación por Señorío” es un apelativo bastante reciente unido a un punto de vista que ha sido implícito o exigido por los sistemas teológicos preexistentes.

Un estudio de los Padres de la Iglesia es de poca ayuda para rastrear el pensamiento del Señorío. Berkhof señala acertadamente,

No sería razonable buscar una visión en común, bien definida, integrada y plenamente desarrollada de la aplicación de la redención en los primeros Padres de la Iglesia. Sus representaciones son, naturalmente, bastante indefinidas, imperfectas e incompletas y, a veces, incluso erróneas y contradictorias.²⁰

De hecho, las expresiones más claras del pensamiento del Señorío aparecen en la teología posterior a la Reforma.²¹ La Salvación por Señorío parece fluir naturalmente de un fuerte calvinismo que se encuentra con mayor frecuencia en la teología reformada, y es inherente a algunas expresiones de las doctrinas reformadas de seguridad y perseverancia. Belcher explica la conexión con el calvinismo:

La salvación por señorío fluye de un fundamento calvinista. Dios ha escogido un pueblo y Él lo salvará. Él los regenera y les concede los dones del arrepentimiento y de la fe. Tal obra de salvación los transforma. Dios también los ha

¹⁹ Vea el capítulo dos.

²⁰ Louis Berkhof, *Reformed Dogmatics* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1937), 207. Mi traducción.

²¹ Esto es evidente por el hecho de que MacArthur desarrolla la M;ayoor parte de su argumento histórico a partir de este período. (MacArthur, *The Gospel*, 221-237).

Introducción

justificado y ha comenzado en ellos la obra de santificación que también perfeccionará. A través de las pruebas, las dificultades e incluso los fracasos, no sólo están eternamente seguros, sino que perseveran en la santidad y la fe.²²

Aunque se han hecho algunos intentos por rastrear la Salvación por Señorío hasta los propios Reformadores, lo más que se puede probar al examinar sus doctrinas es que pueden haber mantenido posiciones similares a las que se encuentran en las doctrinas Reformadas posteriores sobre la seguridad y la perseverancia. Las condiciones explícitas del señorío para la salvación en los escritos de los Reformadores están ausentes o son controversiales y no pueden darse por sentadas.²³ Algunos estudios recientes han hecho mucho para mostrar que el pensamiento Reformado posterior en el área de la fe y la seguridad se desvió significativamente del de los Reformadores que dicen representar.²⁴ Para la época de la Confesión de Fe de Westminster (1643-49; la declaración influyente del calvinismo inglés sobre la Teología Reformada) la seguridad se separó de la esencia de la fe, haciéndola más dependiente de evidencias subjetivas.²⁵ Algunos principios de la soteriología Reformada fueron cuestionados a principios del siglo XX por el teólogo dispensacionista Lewis Sperry Chafer. Chafer hizo más que cualquier otro teólogo para enfatizar las doctrinas de la gracia para las siguientes décadas.²⁶ Los temas comunes en sus escritos fueron lo gratuito de la gracia en la salvación, la eficacia de la fe salvadora sencilla y la realidad de los

²² Belcher, *Layman's Guide*, 99. Mi traducción.

²³ Vea Thomas G. Lewellen, "Has Lordship Salvation Been Taught Throughout Church History?" *Bibliotheca Sacra (BibSac)* 147 (enero-marzo 1990): 54-68. El estudio de MacArthur sobre los reformadores no muestra más que el hecho de que se adhirieron explícitamente a una forma de perseverancia que ve las obras como una validación de la salvación. Notablemente ausentes de sus citas están las declaraciones sobre los términos o condiciones de la salvación. Ver MacArthur, *The Gospel*, 221-26.

²⁴ Vea R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (New York: Oxford University Press, 1979); M. Charles Bell, *Calvin and Scottish Theology: The Doctrine of Assurance* (Edinburgh: Handsel Press, 1985); Anthony N. S. Lane, "Calvin's Doctrine of Assurance," *Vox Evangelica (VoxE)* 11 (1979): 32-54. Kendall argumenta que el calvinismo inglés se apartó de Calvino al separar la seguridad de la salvación y la fe para que una persona tuviera que examinar su fe y grado de piedad para determinar la autenticidad de la fe. Bell se basó en el trabajo de Kendall para argumentar que Calvino enseñó que la fe era pasiva, centrada en el entendimiento, que la seguridad era la esencia de la fe y que la fe se basaba en la persona y la obra de Cristo. Afirma que la teología escocesa se apartó de Calvino al enseñar que la fe era principalmente activa, centrada en la voluntad y separada de la seguridad, de modo que la seguridad era un fruto de la fe obtenida del autoexamen, lo que hacía que los motivos de la seguridad fueran más subjetivos. Lane también argumenta que Calvino enseñó que la seguridad era la esencia de la fe y defiende la tesis de Kendall de que el calvinismo posterior se apartó de esto.

²⁵ *The Westminster Confession of Faith* 18.2-3. Vea también, "Lordship Salvation," *BibSac* 147:58-59.

²⁶ Esto ocurrió en gran parte mientras fundaba e influenciaba Dallas Theological Seminary, que tradicionalmente ha sostenido una interpretación del evangelio consistente con lo que aquí se llama la posición de la Gracia Gratuita.

Introducción

cristianos carnales.²⁷ Criticó a los que le añadían condiciones al evangelio como las que se encuentran hoy en la teología del Señorío. Por ejemplo, él escribió,

Fuera de las doctrinas relacionadas con la Persona y la obra de Cristo, no hay verdad de mayor alcance en sus implicaciones y ningún hecho más defendible que el de que la salvación en toda su magnitud ilimitada se asegura, en lo que respecta a la responsabilidad humana, por medio de creer en Cristo como Salvador. A este único requisito no se le puede añadir ninguna otra obligación sin violentar las Escrituras y quebrantar por completo la doctrina esencial de la salvación sólo por gracia. Sólo la ignorancia o la falta de atención reprehensible a la estructura de una Soteriología correcta intentará entrometer alguna forma de obras humanas con su supuesto mérito en lo que, si se hace, debe, por la naturaleza misma del caso, ser forjado por Dios solo en el principio de la gracia soberana...

Pero incluso cuando se reconoce el carácter sobrenatural de la salvación, es posible sobrecargar la responsabilidad humana con diversas complicaciones, haciendo así ineficaz en gran medida toda la obra de la gracia. Estas afirmaciones conducen naturalmente a una consideración detallada de las características más comunes de la responsabilidad humana que con demasiada frecuencia se agregan erróneamente al único requisito de *la fe o de creer* (su énfasis).²⁸

Ya que el debate es relativamente reciente, será mejor centrarse en la aparición de la doctrina y la controversia en los tiempos modernos. Aunque Dietrich Bonhoeffer había promovido antes la idea de una salvación “costosa” y predicado en contra de “la gracia barata”,²⁹ John R. W. Stott fue uno de los primeros en debatir y defender lo que podría llamarse la Salvación por Señorío en obras publicadas

²⁷ Las principales obras de Chafer que abordaron estos temas fueron *He That Is Spiritual* (Grand Rapids: Dunham Publishing Company, 1918), *Grace: The Glorious Theme* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1922), y volumen 3 de *Systematic Theology* (8 vols., Dallas: Dallas Seminary Press, 1947-48).

²⁸ Lewis Sperry Chafer, “The Terms of Salvation,” *BibSac* 107 (octubre-diciembre 1950): 389-90. El artículo argumenta en contra de las adiciones a la fe: arrepentimiento, confesión de Cristo, bautismo, entrega a Dios, confesión del pecado o restitución, imploración a Dios para salvar.

²⁹ Veá, por ejemplo, Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship* (New York: MacMillan Publishing Company, 1963), 45-60, que se publicó por primera vez en 1937 y en inglés en 1949. Su libro fue motivado por la acomodación de la iglesia en Alemania a Hitler. Estaba preocupado por aquellos miembros de la iglesia estatal que suponían que irían al cielo, pero daban poco o ningún lugar al Señorío de Cristo en sus asuntos diarios.

Introducción

durante los años 1958 y 1959.³⁰ J. I. Packer también adoptó ese punto de vista en su obra clave sobre evangelismo en 1961.³¹

No apareció mucho más sobre el tema hasta 1969, cuando Charles C. Ryrie dedicó un capítulo de su libro, *Balancing the Christian Life*, refutando la salvación por señorío. Esto renovó el debate cuando los defensores del Señorío finalmente respondieron. Los trabajos de A. W. Tozer (1974), Kenneth L. Gentry (1976) y Arend ten Pas (1978) argumentaron contra Ryrie y lo que ellos llamaron “fe fácil”.³²

El debate continuó hasta los años ochenta por Zane C. Hodges, cuyo libro, *The Gospel Under Siege* (1981), afirmó la posición de la Gracia Gratuita mientras refutaba la posición del Señorío.³³ Los lados se polarizaron aún más. El pastor y autor John MacArthur incorporó en su Conferencia de pastores un “Plan de estudios de salvación por señorío” (1981) de Marc Mueller que defendía la posición del señorío.³⁴ En 1986, James Montgomery Boice publicó un libro que propugnaba un discipulado costoso, que equiparaba con la salvación.³⁵ El debate alcanzó su punto máximo con la enseñanza del señorío de MacArthur afirmada y defendida en *The Gospel According to Jesus* (1988). Tanto Ryrie como Hodges respondieron de inmediato con sus propios libros (1989) defendiendo la posición de Free Grace y respondiendo a la posición del Señorío.³⁶

Otro evento significativo fue la creación de Grace Evangelical Society en 1986 por Robert N. Wilkin y otros partidarios de la Gracia Gratuita, cuyo propósito establece:

“Promover la proclamación clara de la salvación gratuita de Dios por medio de la fe solamente en Cristo, la cual se correlaciona apropiadamente y se distingue de las cuestiones relacionadas con el discipulado”.³⁷ A través de conferencias, boletines y una revista semestral, GES debate el tema del Señorío y otros temas relacionados con el evangelio, la soteriología y la santificación desde una posición de Gracia Gratuita.

Al momento de esta tesis, continúan apareciendo artículos y libros sobre el tema. Se citarán muchos de estos, aunque algunos sólo pueden recibir una interacción limitada debido a su publicación reciente. El debate finalmente ha

³⁰ John R. W. Stott, “Must Christ Be Lord To Be Savior?--Yes,” *Eternity* 10 (septiembre 1959): 15-18, 36-37. Vea también su libro, *Basic Christianity* (London: InterVarsity Press, 1958), 109-18, 127-28.

³¹ Packer, *Evangelism*, 39, 71-73.

³² El libro de Tozer (*Heresy!*) y el artículo de Gentry (“The Great Option,” *BRR* 5:) ya han sido citados; Arend J. ten Pas, *The Lordship of Christ* (n.p.: Ross House Books, 1978).

³³ Zane C. Hodges, *The Gospel Under Siege* (Dallas: Redención Viva, 1981).

³⁴ Marc Mueller, “Lordship Salvation Syllabus”, Panorama City, CA: Grace Community Church, 1981.

³⁵ James Montgomery Boice, *Christ's Call to Discipleship* (Chicago: Moody Press, 1986).

³⁶ Ryrie, *So Great Salvation*; Hodges, *Absolutely Free!*.

³⁷ Esta declaración de propósito se puede encontrar en cada uno de los boletines y revistas de la sociedad.

Introducción

generado su debida atención y ha alcanzado un nivel de interacción sin precedentes entre las dos partes.

Cuestiones detrás de la Controversia Moderna

La forma moderna de la controversia del Señorío se aviva por varios temas claves. Estos temas se pueden categorizar como prácticos, teológicos y sociales.

Temas Prácticos

Lo que parece ser un tema importante que alimenta el debate moderno es la preocupación del Señorío por la preponderancia de falsos profesantes y cristianos no comprometidos en las iglesias. Esto se ve en los comentarios introductorios de MacArthur en *The Gospel According to Jesus*:

Este nuevo evangelio ha engendrado una generación de cristianos profesos cuyo comportamiento a menudo es indistinguible de la rebelión de los no regenerados. Estadísticas recientes revelan que 1.6 millones de personas en todo el mundo son consideradas cristianas.³ Una encuesta de opinión muy difundida indicó que casi una tercera parte de todos los estadounidenses afirman haber nacido de nuevo.⁴ Esas cifras seguramente representan a millones que son trágicamente engañados. La suya es una condenable falsa seguridad.

³*Information Please Almanac* (Boston: Houghton Mifflin, 1988), p. 400.

⁴George Gallop, Jr. y David Poling, *The Search for America's Faith* (Nashville: Abingdon, 1980), p. 92.³⁸

De la misma manera, Chantry dice,

Los productos del evangelismo moderno son a menudo tristes ejemplos del cristianismo. Hacen una profesión de fe y luego continúan viviendo como el mundo... Sólo una pequeña proporción de los que “toman decisiones” evidencian la gracia de Dios en una vida transformada...

³⁸ MacArthur, *The Gospel*, 16. También vea Boice, *Discipleship*, 27. Desafortunadamente, estas estadísticas tienden a inducir al error por exageración. La preocupación no es con todos los cristianos nominales (que incluirían a los católicos), sino con aquellos que profesan una experiencia de salvación evangélica de fe personal en Cristo. Cuando la pregunta se enmarca con más cuidado, el número de cristianos profesantes se reduce drásticamente. Estudios recientes que usan una pregunta redactada con más cuidado muestran que las cifras de Gallop son aproximadamente *tres veces* más altas que el número real de verdaderos cristianos nacidos de nuevo. Veá Richard D. Dixon, Diane E. Levy, y Roger C. Lowery, “Asking the ‘Born-Again’ Question,” *Review of Religious Research (RRR)* 30, (septiembre 1988): 33-39.

Introducción

Todo esto está relacionado con el uso de un mensaje en el evangelismo que no es bíblico... Los evangélicos están engrosando las filas de los engañados con un Evangelio pervertido.³⁹

La preocupación acerca de los falsos profesantes naturalmente ha llevado a la denuncia de gran parte de la predicación evangélica moderna y los métodos de pedir decisiones públicas u otras formas de invitaciones evangélicas.⁴⁰

La preocupación del Señorío es, por lo tanto, muy buena. Desean un cristianismo genuino que demuestre coherencia entre profesión y conducta. Les mueve el digno deseo de ver progresar en la madurez y la fecundidad a los que profesan a Cristo. Enfrentados a las tristes realidades del comportamiento incoherente, la “reincidencia” y la apostasía absoluta de algunos cristianos profesantes, han propuesto un evangelio que exige un compromiso exclusivo *por adelantado* con un estilo de vida obediente con la esperanza de minimizar estos problemas.

Temas Teológicos

La principal preocupación teológica del movimiento del Señorío es la preservación de lo que este considera como el verdadero evangelio. Como ya se señaló, esto necesariamente involucra otros asuntos teológicos tales como el significado y la naturaleza de la fe, el arrepentimiento, el señorío de Cristo, el discipulado, la justificación, la santificación, la seguridad, la perseverancia y la seguridad.

Cualquier cosa que no sea el evangelio del Señorío es etiquetada como “un evangelio pervertido” o una “herejía”⁴¹ en aparente identificación con la preocupación del Apóstol Pablo expresada en Gálatas 1:6-10. Para los defensores del Señorío, la controversia con los defensores de la Gracia Gratuita no es un debate pequeño o una cuestión de semántica, sino un debate sobre dos puntos de vista muy diferentes acerca del evangelio y la salvación.⁴²

Temas Sociales

³⁹ Chantry, *Gospel*, 13-14. La forma en que generalmente se presenta la literatura del Señorío le puede llevar a uno a creer que el tema pragmático (cristianos profesantes no comprometidos) es más la motivación para su posición que el tema teológico (la pureza del evangelio verdadero).

⁴⁰ E.g., *ibid.*, 13-18, 29, 45-46, 55, 64-66. También vea J. I. Packer, “The Means of Conversion,” *Cruz* 25 (diciembre 1989): 14-22.

⁴¹ Tozer, *Heresy!*, 9.

⁴² Ver MacArthur, *The Gospel*, xiv; Belcher, *Layman's Guide*, 105. Para puntos específicos de diferencia, vea la discusión introductoria de “El Problema” en cada uno de los cuatro capítulos subsiguientes y el Apéndice.

Introducción

Otro tema que da ímpetu a algunos en la posición del Señorío es la preocupación por la influencia cristiana en la arena social. Cualquier persona profundamente comprometida con una agenda social puede abogar convenientemente por un evangelio del Señorío en el que el evangelio no sólo ofrezca salvación del pecado sino también de las estructuras sociales pecaminosas. En su opinión, el evangelio exige un compromiso social porque Cristo es el Señor de todos y los que son sus discípulos (o todos los salvos) llevarán el Señorío de Cristo a la sociedad. Un evangelio que falla en llevar a la gente a la lucha por el cambio social es un evangelio falso.⁴³

Un ejemplo de esta preocupación es Jim Wallis, quien critica cualquier evangelio que omita el costoso discipulado y la demanda de obediencia en todas las áreas de la vida porque es “bíblicamente irresponsable e implícitamente respalda una baja visión acerca de Cristo al sugerir que el evangelio no es relevante para los temas más amplios de la vida humana y la sociedad”. Luego incluye el cambio social en el contenido del evangelio:

Nuestro evangelio es la buena noticia de Dios de Jesucristo como Salvador y Señor que trae perdón, reconciliación y una nueva creación; de su cruz y resurrección que han ganado y sellado la victoria sobre las fuerzas de destrucción y muerte; y de un tipo de comunidad radicalmente nuevo, una nueva humanidad unida en Cristo y fortalecida por el Espíritu Santo para vivir de acuerdo con el estándar y el carácter de un nuevo orden.⁴⁴

Este tema está algo alejado de los problemas prácticos y teológicos más serios discutidos anteriormente, que parecen dominar la motivación de la posición de Señorío. Sin embargo, entender la motivación es ciertamente más subjetivo que evaluar los argumentos de los datos bíblicos, que será la tarea del siguiente estudio.

⁴³ Para una buena descripción y discusión de este tema, vea Wagner, *Church Growth*, especialmente el capítulo 7, “The Gospel, Conversion, and Ethical Awareness”.

⁴⁴ Jim Wallis, “Many to Belief, but Few to Obedience”, *Sojourner’s (Soj)* (marzo 1976): 20-21.

FE Y SALVACIÓN

CAPÍTULO 2

Ambos lados del debate del Señorío estarían de acuerdo en que la fe es la respuesta necesaria requerida de una persona para la salvación eterna. Existe el debate sobre la definición y el contenido del aspecto volitivo de la fe. La clásica definición triple de la fe como *notitia* (conocimiento, comprensión), *assensus* (estar de acuerdo) y *fiducia* (el aspecto volitivo) es aceptada por algunos en ambos lados,¹ pero no resuelve el debate; simplemente enfoca el debate sobre la naturaleza del aspecto volitivo.

Este capítulo considerará el tema de la naturaleza de la fe que salva y examinará los dos enfoques comúnmente usados por la posición del Señorío para definir la fe. El primero involucra evidencia léxica, y el segundo involucra pasajes bíblicos claves. Finalmente, se ofrecerá una comprensión bíblica de la naturaleza de la fe según la posición de la Gracia Gratuita.

El Problema

La cuestión de la fe en la controversia del Señorío es si su aspecto volitivo involucra sólo confianza en algo, o eso pone un compromiso más profundo que incluye entrega y obediencia. Salvación por Señorío asume la última posición. Los defensores argumentan que hay diferentes tipos de fe; uno que es meramente intelectual y no puede salvar, y uno que es volitivo y salva. Evidentemente, la confianza volitiva y simplemente confiar no alcanzan la fe salvadora. El comentario de Enlow es representativo de la tendencia a calificar la fe:

“Creer en el Señor Jesucristo” implica más que conocimiento, estar de acuerdo y confiar (dependencia). Ciertamente, uno debe saber acerca de la provisión de Dios, debe estar de acuerdo con la verdad del evangelio y debe confiar en Cristo para que lo salve.

Pero creer en el Señor Jesucristo significa más que creer que Él es el Señor y más que confiar en Él para recibir la vida eterna. También significa recibir a Cristo como mi Señor, el gobernante de la propia vida.²

¹ Louis Berkhof elaboró esta definición de fe atribuyendo su origen a los reformadores (*Systematic Theology* [Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1939], 496-97, 503-5). Berkhof, Charles Hodge, y John Murray son citados favorablemente por Ryrie (*Salvation*, 119-121), lo que muestra cierto acuerdo entre la teología reformada y la posición de la gracia gratuita sobre el aspecto volitivo de la fe como el tema de la salvación. Cf. Charles Hodge, *Commentary on the Epistle to the Romans* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1967), 29; John Murray, *Redemption: Accomplished and Applied* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1965), 138.

² Elmer R. Enlow, "Eternal Life: On What Conditions?" *The Alliance Witness* (AW) (enero 19, 1972): 3.

Enlow propone una definición de fe que implica no sólo confiar en Cristo para la salvación, sino también someterse a Cristo como Gobernante de toda la vida.

El debate, entonces, no es sobre el objeto de la fe, sino que se un enfoque en el tipo de fe. Hay un tipo de fe que no salva. Gentry dice: "Hoy en día se promueve con mucha frecuencia la fe vacía; no toda la fe es fe salvadora".³ Se dice que este tipo de fe inadecuado es "sólo consentimiento intelectual" o "una aceptación casual de los hechos con respecto a Jesucristo".⁴

Si la simple confianza no salva, entonces, ¿qué tipo de fe lo hace? Los defensores del Señorío responden con una definición bastante elaborada. Mueller afirma que la fe es "sinónimo de obediencia".⁵ Por lo tanto lo que sigue es que la verdadera fe tendrá obras que se pueden medir o frutos visibles: "La fe obedece. La incredulidad se rebela. El fruto de la vida de uno revela si esa persona es creyente o no creyente".⁶

Además, la fe salvadora es el compromiso y la entrega de la vida al Señor como Amo.⁷ Además, ya que la fe se considera un regalo de Dios, se la ve como una dinámica que "garantiza su perseverancia hasta el fin".⁸ Con esta comprensión de la fe, es evidente por qué los defensores del señorío argumentan que existe una fe que no salva, o una fe espuria o falsa.

Para apoyar su definición de fe, los del Señorío argumentan a partir de la naturaleza léxica del grupo de palabras de fe, y también de varios pasajes de la Biblia. La tarea del resto de este capítulo es evaluar la credibilidad de estos argumentos.

Una Evaluación de los Argumentos Léxicos

Se emplean dos argumentos léxicos principales para apoyar la idea de la fe como obediencia, rendición, sumisión y compromiso. El primero considera la

³Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:57.

⁴ MacArthur, *The Gospel*, 170, 179. MacArthur dice esto a pesar del hecho de que la posición de Free Grace define claramente la fe como "confianza" o "confianza en". Es una escapatoria desafortunada que enturbia el asunto. En respuesta a MacArthur, Ryrie deshace tal excusa al defender la necesidad de los hechos históricos y doctrinales y la naturaleza de la fe en ellos, que claramente son más que una "aceptación casual". (Ryrie, *Salvation*, 13-16).

⁵ Marc Mueller, "Syllabus," 20. Craig L. Miller también afirma que la fe y la obediencia a veces se usan como sinónimos, pero continúa diciendo que "la fe tiene dentro de sí un elemento dinámico que reorienta e impulsa la voluntad hacia la obediencia a su objeto". La última afirmación parece diferente de la primera. A este escritor le parece que Miller confusamente hace que la fe *sea diferente pero igual* que la obediencia. Véase Craig L. Miller, "The Theological Necessity of Christ's Lordship in Salvation" (Th.M. thesis, Talbot School of Theology, 1987), 74.

⁶ MacArthur, *The Gospel*, 178.

⁷ *Ibid.*, 197; Chantry, *Gospel*, 60; Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:54.

⁸ MacArthur, *The Gospel*, 173.

raíz de las palabras *pistis/pisteuo*. El segundo argumenta a partir del número de veces que *pisteuo* se encuentra, particularmente en el Evangelio de Juan, seguido de proposiciones.

***Pisteuo* en Relación con su Raíz Etimológica**

Este argumento afirma que dado que *pisteuo* está relacionado con *peiqo* y ambos derivan de la raíz *piq-*, la fe puede tener el sentido de “obediencia”. La palabra *peiqo* puede usarse a veces en las Escrituras para significar “obedecer”, pero su significado básico y abrumadoramente predominante es “convencer, persuadir, llegar a creer”.⁹ Sin embargo, para fortalecer el argumento de que *pisteuo* puede significar obediencia, los defensores del señorío también argumentan a partir del significado de la raíz común *piq-*.

Gentry afirma que *piq-* tiene el sentido de “atar” y de esto saca la conclusión de que “La idea de 'atar' tiene una influencia dominante en el concepto de fe y es de gran importancia para la controversia del Señorío”.¹⁰ De la misma manera, Mueller cita a Becker, quien da a *piq*, el sentido de “obedecer”.¹¹ Aun así, Becker admite que esta raíz tiene el significado básico de “confianza”;¹² un significado que sólo se debe de alterar si existe evidencia inequívoca.

La misma moderación debe regir la interpretación de *peiqo*. Aunque hay evidencia de que ocasionalmente se interpreta esta palabra como “obedecer”, estos casos comprenden una minoría de sus usos.¹³ El uso normativo en voz activa es “convencer, persuadir”, y en tiempo perfecto “depender, confiar, poner la confianza en algo”.¹⁴ Si uno intenta definir *pisteuo* vinculándolo con *peiqo*, como hacen los

⁹A *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (BAGD)*, 1952 ed., s.v. "*peithō*," 644-45.

¹⁰Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:54. Aunque Gentry nunca dice cómo o por qué 'atar' es igual a 'obedecer', B. B. Warfield, en un argumento similar, afirma que cualquier cosa que una persona considere vinculante para sí misma es el objeto de la fe de esa persona. Vea B. B. Warfield, "On Faith in Its Psychological Aspects," en *Biblical and Theological Studies*, 375-403, ed. Samuel Craig (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1952), 375.

¹¹Marc Mueller, "Syllabus," 19; Oswald Becker, s.v. "*peithomai*," en *The New International Dictionary of New Testament Theology (NIDNTT)* 1 (1975): 588.

¹²Becker continúa diciendo que "la confianza puede referirse a una declaración, de modo que tenga el significado de poner fe, dejarse convencer, o a una demanda, de modo que adquiriera el significado de obedecer, ser persuadido" (ibid, 588). Pero este salto léxico parece plantear la pregunta, por qué, aunque ser persuadido es una base para la obediencia, no es lo mismo.

¹³De las cuarenta y tantas apariciones de *peiqw* en el Nuevo Testamento, *BAGD* enumera solo cuatro de estos como probablemente traducidos "obedecer, seguir" (Gal. 3:1; 5:7; Heb. 13:17; James 3:3) y cuatro más con el rango posible de "ser persuadido por alguien, seguir el consejo de alguien u obedecer, seguir a alguien" (Acts 5:36-37, 39; 23:21; 27:11; See *BAGD*, s.v. "*peithō*," 645).

¹⁴Ibid., 644-45. Also, see Becker, s.v. "*peithomai*," *NIDNTT* 1:589; y Rudolph Bultmann, s.v. "*peithō*," in *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)* 6 (1968): 4-7.

defensores del Señorío, la comparación debe basarse en los significados primarios de cada palabra y el significado primario de su raíz común, *piq-*. Cuando se hace esto, sólo se puede asegurar que “confianza” es la definición de *pisteuo*.

En este punto se debe plantear y responder una pregunta de metodología: ¿Debe determinarse el significado de una palabra por el significado de su raíz, como lo hace el lado del Señorío con *pisteuo*? El lingüista James Barr responde que tales comparaciones nunca deberían suplantar el significado derivado del contexto y el uso:

...el “significado” de una “raíz” no es necesariamente el significado de una forma derivada. Menos aún puede suponerse que dos palabras que tienen la misma raíz se sugieran o se evoquen una a la otra...

En muchos casos, la “falacia de la raíz” viene a ser lo mismo que “etimologizar”, es decir, dar un peso excesivo al origen de una palabra frente a su valor semántico real...

...El punto principal es que la etimología de una palabra no es una afirmación sobre su significado sino sobre su historia; es sólo como una declaración histórica que se puede afirmar responsablemente, y es completamente erróneo suponer que la etimología de una palabra es necesariamente una guía para su significado “adecuado” en un período posterior o para su significado real en ese período.¹⁵

Entonces, el argumento del Señorío de que *pisteuo* tiene el sentido de “obedecer” simplemente por su relación con *peiyo* y la raíz *piq-* es tenue en el mejor de los casos. Un término soteriológico tan crucial debe manejarse con más cuidado. El contexto y el uso deben determinar el significado de *pisteuo*.

Aun así, los defensores del señorío argumentan en base a varios diccionarios normales que definen la fe como obediencia y sumisión, pero descuidan el contexto y el uso.¹⁶ Por ejemplo, la triple caracterización de la fe de

¹⁵ James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Glasgow: Oxford University Press, 1961), 102-3, 109. Colin Brown cita a Barr y agrega: “Las palabras tienen historias además de etimologías. El significado de cualquier palabra dada en cualquier contexto depende al menos tanto del lugar y el uso de la palabra en ese contexto como de cualquier supuesta derivación”. (*NIDNTT*, 1:10). Vea también a Moisés Silva, *Biblical Words and Their Meaning* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1983), 25-26.

¹⁶ Para las críticas de una serie de diccionarios normales y cómo manejan descuidadamente *pisteuo*, vea J. E. Botha, “The meanings of *pisteuō* in the Greek New Testament: A semantic-lexicographical study,” *Neotestamentica (Neot)* 21 (1987): 225-40. Su principal crítica es que estos trabajos a menudo demuestran la falta de una teoría semántica definida de la metodología. Esto a veces resulta en confundir el significado léxico de una palabra como *pisteuo* con un concepto teológico.

Vine como “una firme convicción . . . una entrega personal . . . [y] la conducta inspirada por tal rendición” es citada por MacArthur.¹⁷

Pero Vine utiliza textos que simplemente prueban el segundo y tercer elemento con los pasajes cuestionables de Juan 1:12 y 2 Corintios 5:7 respectivamente.¹⁸ Además, muchos citan a Bultmann por su sugerencia de que la fe puede tener el sentido de “obedecer”.¹⁹ Sin embargo, Bultmann sí afirma que el significado esencial de *pisteuo* es “confiar en” o “confiar”.²⁰ Además, cabe señalar que él apoya su conclusión de que la fe puede significar obediencia apelando a pasajes bíblicos y a la teología. Los pasajes que cita son los que suelen citar los defensores del Señorío y se discutirán más adelante en este capítulo.²¹

La influencia de la teología de Heilsgeschichte o “historia de la salvación” de Bultmann en su comprensión de la fe se puede ver en esta muestra:

Porque la figura de Jesucristo no puede desligarse de su “mito”, es decir, de la historia realizada en su vida, muerte y resurrección. Esta historia, sin embargo, es la historia de la salvación. Es decir, el hombre que acepta el kerygma en la fe, reconoce dentro de sí mismo que esta historia sucedió por él. Dado que Jesucristo fue hecho el Kurios por Su historia, la aceptación del kerygma también incluye el reconocimiento de Jesucristo como el Kurios. Esto se expresa en la fórmula *pistis eis ton kyrion hemon Isoun* o similar.²²

¹⁷ MacArthur, *The Gospel*, 173-74. Cf. también ten Pas, *Lordship*, 14.

¹⁸ W. E. Vine, *Vine's Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, 4 vols. in one (Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell Company, 1966), 2:71. No se puede hacer que “recibir” en Juan 1:12 signifique “rendirse” sin alguna justificación bíblica y léxica persuasiva, que no se ha presentado (ver la discusión más adelante en este capítulo). Además, es curioso que Vine use 2 Corintios 5:7 y sus palabras “Porque por fe andamos” como prueba de que la fe se refiere a la conducta, ya que esto equivale a una redundancia sin sentido.

¹⁹ E.g., Gentry, “The Great Option,” *BRR* 5:54-55; MacArthur, *The Gospel*, 175; Marc Mueller, “Syllabus,” 6-7; Delbert Hooker, “The Echo of Faith,” *Discipleship Journal (DJ)* 40 (1987): 33. The article cited is by Rudolf Bultmann, s.v. “*pisteuo*,” en *TDNT* 6 (1969): 174-228.

²⁰ Bultmann, s.v. “*pisteuo*,” *TDNT* 6:203.

²¹ Un ejemplo bastará aquí para demostrar la libertad que se toma Bultmann con el texto bíblico. Él afirma que “creer” es “obedecer” está enfatizado por Hebreos 11 (ibid., 6:205). Sin embargo, este capítulo no prueba que la fe sea obediencia, sino que la fe está detrás de la obediencia de los personajes mencionados en el capítulo. La relación es de causa y efecto. La declaración “Por la fe Abraham obedeció” (11:8) no puede hacer que la fe sea igual a la obediencia para que la declaración no se convierta en una redundancia sin sentido (“Por la obediencia Abraham obedeció”). Además, el fiel Abraham no siempre obedeció. Todo lo que se puede concluir es que la obediencia de Abraham fue impulsada por su fe. Su fe se distingue de su obediencia, aunque su fe infiere obediencia.

²² Ibid., 6:211. Una vez más, Barr habla con lucidez sobre los peligros de un enfoque prejuicioso del estudio lingüístico. Sus críticas al diccionario de Kittel en general son apropiadas para el método de Bultmann en particular: “... el intento de relacionar la palabra individual directamente con el pensamiento teológico conduce a la distorsión de la contribución semántica hecha por las palabras en contextos; el

Se enfatiza la influencia de la teología de Bultmann en su definición de fe para mostrar que su visión de la fe se basa más en su teología que en el uso semántico.²³ Sobre esta base, se puede argumentar fácilmente una posición de Señorío en descuido de los principios lingüísticos apropiados. Relacionar *pisteuo* con *peiqo* o su raíz *piq-* no prueba ni atestigua de manera concluyente una definición de obediencia para *pisteuo*. El significado debe provenir principalmente del contexto y el uso.

***Pisteuo* en Relación con su Uso con Preposiciones**

Otro argumento del Señorío es hacer una diferencia entre dos tipos de fe según si las preposiciones se usan con el verbo *pisteuo* o no. Esto se expresa mejor con las propias palabras de Gentry:

Para la mente griega, la idea de “fe” podría tener dos connotaciones, cada una expresada por estructuras sintácticas distintas. Creer en una persona era una cosa, pero creer en o sobre una persona era otra muy distinta.

Las preposiciones *eis* (“en”), *epi* (“sobre”) y *en* (“en”) marcan una diferencia notable en el significado de una oración cuando se usan en asociación con *pisteuo*...

Así, para una persona de habla griega decir que creía “en” (*eis* más el acusativo), o “sobre” (*epi* más el acusativo o dativo) alguien, era una declaración fuerte en el sentido de que estaba poniendo toda su confianza, o esperanza en esa persona o se basaba la revelación de su carácter... El acto mismo de depositar la fe en Cristo debe implicar sumisión a Él...

Muchas personas pueden afirmar que creen en Cristo (en el sentido de *pisteuo* más el caso dativo sin preposición), pero esto está muy lejos de depositar su confianza en Él por completo.²⁴

valor del contexto viene a ser visto como algo aportado por la palabra, y luego se lee en la palabra como su contribución donde el contexto es de hecho diferente. Así, la palabra se sobrecarga con sugerencias interpretativas, y dado que una combinación de palabras será una combinación de palabras cada una que tiene alguna relación con la estructura teológica general del NT, las oraciones adquieren en la interpretación ese *aire tautológico* del que hemos visto algunos ejemplos” (énfasis añadido). Más tarde afirma: “Los usos lingüísticos detallados que se describen a menudo se relacionan con estos términos como *heilsgeschichte* o Revelación o Escatología por mera asociación; es decir, por ejemplo, si una palabra se usa en un contexto que tiene algo que decir de los actos históricos de Dios o de sus propósitos, la palabra se considera así llena de contenido escatológico u orientada a la historia de la salvación”. (Barr, *Semantics*, 233-34; 257).

²³ Para esta misma crítica a Bultmann, véa Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, 2 vols. (New York: Herder and Herder, 1968), 1:562.

²⁴ Gentry, “The Great Option,” *BRR* 5:55-56. Otros que estarían de acuerdo incluyen: Sea George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1974),

La posición del Señorío distingue así entre la fe efectiva (*pisteuo eis*) que se somete al Señorío de Cristo y el mero asentimiento intelectual (*pisteuo* sin preposición) que es fe vacía. Sin embargo, la afirmación de una “diferencia notable” determinada por la presencia o ausencia de preposiciones con *pisteuo* debe compararse con la evidencia bíblica.

Los diferentes tipos de fe se argumentan con mayor frecuencia a partir de los usos de *pisteuo* en el Evangelio de Juan. Sin embargo, después de notar todos los usos de *pisteuo* en Juan²⁵ Schnackenburg concluye: “En muchos textos, *pisteuo eis* está en el mismo plano que un *Joti-claus...*” y “A menudo, el *pisteuein* absoluto significa la fe Juanica en el sentido más completo...”²⁶ Por lo tanto, uno no debería eliminar tan fácilmente el significado soteriológico de *pisteuo* más *Joti-* en Juan. Esta es la construcción que se encuentra en versículos claros de salvación como Juan 8:24, “creed que yo soy”, y 20:31, “creed que Jesús es el Cristo”.²⁷ De la misma manera, *pisteuo* más el dativo sin preposición se usa en un claro versículo de salvación, Juan 5:24, “cree al que me envió” (NVI).²⁸

Estar de acuerdo en que *pisteuo* con una preposición puede enfatizar el elemento moral de la confianza personal o enfatizar el objeto de la fe no significa que las construcciones sin estas preposiciones representen menos que la fe salvadora. Varios eruditos observan que “creer en” y “creer que” se usan indistintamente en Juan.²⁹ Después de estudiar los datos de Juan, Christianson concluye:

272; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: The University Press, 1953), 184; Robert L. Palmer, “Repentance, Faith, and Conversion: An Approach to the Lordship Controversy” (Th.M. thesis, Grace Theological Seminary, 1982), 79-80.

²⁵ *Pisteuo eis* con acusativo: 1:12; 2:11, 23; 3:16, 18a, 18c, 36; 4:39, 6:29, 35, 40; 7:5, 31, 38, 39, 48; 8:30; 9:35, 36; 10:42; 11:25, 26a, 45, 48; 12:11, 36, 37, 42, 44 (doble), 46; 14:6 (doble), 12; 16:9; 17:20. *Pisteuo* con dativo: 2:22; 4:21, 50; 5:24, 38, 46 (doble), 47 (doble); 6:30; 8:31, 45, 46; 10:37, 38 (doble); 12:38; 14:11a.

Pisteuo hoi: 4:21; 6:69; 8:24; 11:27, 42; 13:19; 14:10, 11a; 16:27, 30; 17:8, 21; 20:31a.

Pisteuo usado absolutamente: 1:7, 50; 3:12 (doble), 15, 18b; 4:41, 42, 48, 53; 5:44; 6:36, 47, 64 (doble); 9:38; 10:25, 26; 11:15, 40; 12:39; 14:11b, 29; 16:31; 19:35; 20:8, 25, 29 (doble), 31b.

Pisteuo con acusativo neutro: 11:26b

Construcción especial y uso no religioso: 2:24; 9:18.

²⁶ Schnackenburg, *John*, 1:561.

²⁷ Vea también: Juan 11:42; 13:19; 14:10; 17:8, 21; 1 John 5:1, 5.

²⁸ Desafortunada e innecesariamente, la DHH, NBV, NTV, PDT, BLP, BLPH, insertan la palabra “en”. Esta construcción no preposicional también se usa soteriológicamente en 1 Juan 5:10.

²⁹ Cf. John 4:39 con 42; 11:45 con 42; 14:12 con 11; 17:20b con 8 and 21. Vea Gordon H. Clark, *Faith and Saving Faith* (Jefferson, MD: Trinity Foundation, 1983), 101; Bultmann, s.v. “*pisteuo*,” *TDNT* 6:203; Schnackenburg, *John*, 1:561; Richard Christianson, “The Soteriological Significance of *PISTEUO* in the Gospel of John” (Th.M. thesis, Grace Theological Seminary, 1987); E. Herbert Nygren, “Faith and Experience,” *The Covenant Quarterly (CovQ)* 41 (agosto 1983): 41-42; Elizabeth Jarvis, “The Key Term ‘Believe’ in the Gospel of John,” *Notes on Translation (NTr)* 2 (1988): 46-51.

... La diferencia entre las construcciones *pisteuo eis* y *pisteuo joti* no es de significado. Ambos significan una y la misma cosa: aceptación voluntaria de una proposición específica. La diferencia entre las dos construcciones es que *pisteuo joti* introduce un enunciado explícito de la proposición que se acepta mientras que *pisteuo eis* no. La construcción *pisteuo eis* funciona como una abreviatura de la construcción *pisteuo joti*.³⁰

Morris también comenta sobre las diversas construcciones de *pisteuo* en Juan:

La conclusión a la que llegamos es que, si bien cada una de las diversas construcciones empleadas tiene su propio sentido individual, no deben estar demasiado separadas entre sí. Básica es la idea de esa actividad de creer que saca al creyente de sí mismo y lo hace uno con Cristo. Pero creer realmente al Padre o creer realmente los hechos acerca de Cristo implica inevitablemente esta actividad. Cualquiera que sea la forma en que se emplee la terminología, enfatiza la actitud de confianza depositada en Dios que es básica para el cristiano.³¹

Lo que se encuentra en Juan parece ser válido para el resto de la literatura del Nuevo Testamento. A partir de su estudio de *pisteuo*, Bultmann puede afirmar que *pisteuo eis* es equivalente a *pisteuo Joti* en el Nuevo Testamento.³² La construcción no preposicional de *pisteuo* se usa en versículos que claramente hablan de salvación (p. ej., Hechos 16:34; 18:8; Romanos 4:3; Gálatas 3:6; 2 Timoteo 1:12; Tito 3:8; Santiago 2:23). De manera similar, *pisteuo* más *Joti* también se usan en pasajes de salvación (p. ej., Mateo 9:28; Romanos 10:9; 1 Tesalonicenses 4:14). Berkhof está de acuerdo, como se ve en su comentario sobre la construcción *pisteuo* más el dativo: "Si el objeto es una persona, normalmente se emplea en un sentido como de algo preñado, incluida la idea profundamente religiosa de una fe devota".³³

Por lo tanto, la supuesta distinción de Gentry entre la fe efectiva y la fe deficiente, o la diferencia entre el acto volitivo de entregar la propia vida a Jesús como Amo y el mero asentimiento intelectual a los hechos históricos o doctrinales, tiene poca base. Una distinción tan tajante entre el "corazón" y la "cabeza", discutida a partir de si *pisteuo* es seguido por *eis* o *joti* carece de apoyo. La noción

³⁰ Christianson, "Significance of *PISTEUO*," 86-87.

³¹ Leon Morris, *The Gospel According to John*, The New International Commentary on the New Testament (NICNT) (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1971), 337.

³² Bultmann, s.v. "*pisteuo*," *TDNT* 6:203.

³³ Berkhof, *Theology*, 494.

de diferentes tipos de fe en Juan y otros libros de la Biblia se deriva teológicamente más que léxicamente.³⁴ Ninguno de los autores del Nuevo Testamento habla de aquellos que *verdaderamente* creen. La fe normalmente se refiere a aquel que confía en Jesucristo para vida eterna. Uno puede conjeturar aspectos intelectuales y volitivos de la fe, pero esta distinción no es clara, especialmente en el sentido de colocar uno contra el otro.³⁵ Si bien *pisteuo* con las preposiciones *epi*, *eis* y *en* pueden enfatizar o aclarar el objeto de la fe, no distinguen entre las cualidades de la fe.

Una Evaluación de Pasajes Bíblicos Claves

Hay una gran cantidad de pasajes bíblicos que se usan para apoyar la idea de fe del Señorío. Algunos pasajes aparecen previsiblemente como argumentos principales, mientras que otros son de naturaleza menor. Aquí, se evaluarán los principales pasajes utilizados. Los pasajes se pueden clasificar según las diversas facetas de la definición de fe del Señorío: fe como obediencia, fe como resultado de obras medibles, fe como sumisión, fe como espuria y fe como un don o regalo de Dios. Cuando la fe toque el tema del arrepentimiento, la discusión se reservará para el capítulo tres.

Fe como Obediencia

Mueller afirma que “la fe es sinónimo de obediencia”.³⁶ De la misma manera, Stott afirma que “la fe incluye la obediencia”³⁷ y MacArthur sostiene que “las Escrituras a menudo equiparan a la fe con la obediencia”.³⁸ Casi siempre, las principales Escrituras utilizadas para apoyar esto son dos pasajes de Romanos que unen la fe y la obediencia (Romanos 1:5; 16:26). Usados con menos frecuencia,

³⁴ Por lo tanto, Botha rechaza la definición de Brown de la fe en Juan como compromiso, dedicación de la vida de uno a Jesús y obediencia. (Raymond E. Brown, *The Gospel According to John*, The Anchor Bible [AB], 2 vols. [Garden City, NY: Doubleday & Co., 1966], 1:512-13). Él escribe: "Brown considera que palabras como *pisteuo* tienen significados especiales en Juan, lo que las distingue de otros usos. Esto, por supuesto, es incorrecto. Brown confundió el significado léxico de *pisteuo* con la teología de Juan, que es algo diferente "El significado léxico de *pisteuo* en Juan es el mismo que en otros libros del Nuevo Testamento, pero la teología de Juan es diferente. Este tipo de error es muy común, especialmente en obras teológicas". (Botha, "The meanings of *pisteuo*," *Neot* 21:227-29).

³⁵ Pasajes específicos usados para argumentar esto serán discutidos más adelante en el capítulo.

³⁶ Marc Mueller, "Syllabus," 20.

³⁷ Stott, "Yes," *Eternity* 10:17.

³⁸ MacArthur, *The Gospel*, 32-33. A la luz de más de 150 referencias a la fe y creer para la salvación en el Nuevo Testamento, es sorprendente que MacArthur usara la palabra "a menudo" y que sólo apoyara esto con tres referencias. Puede haber poco más de una docena de pasajes que podrían usarse para equiparar la fe con la obediencia, pero sólo existe un pequeño porcentaje de los usos en el Nuevo Testamento.

pero de manera similar, son: Hechos 6:7; 2 Tesalonicenses 1:7-8; Juan 3:36; y pasajes de Hebreos 3, 4 y 5.

Romanos 1:5; 16:26

La frase *hypakohn pisteos*, “obediencia a la fe”, en Romanos 1:5 y 16:26 se usa para hacer que la fe y la obediencia sean esencialmente lo mismo. Gentry afirma que “Pablo a menudo habla libremente de la ‘obediencia de la fe’ como el camino de la salvación (Romanos 1:5; 6:17; 16:26). Así la fe une al hombre en la obediencia a Cristo”.³⁹

Stott tiene el mismo entendimiento. Defiende su interpretación con tres argumentos.⁴⁰ Primero, él nota que los contextos de Romanos 1:5 y 16:26 se refieren a la proclamación del evangelio a las naciones paganas: “El llamado de Dios en el evangelio no es sólo para recibir a Jesucristo, sino para pertenecer a Él, no sólo creer en Él, sino obedecerle”. En segundo lugar, argumenta gramaticalmente:

...la frase griega es muy compacta. Ninguno de los sustantivos (“obediencia” y “fe”) tienen artículo, esto es lo que se pudiera esperar si se hiciera una distinción entre ellos y se concibiera uno como resultado del otro. En cambio, la “obediencia de la fe” parece ser la única respuesta deseada por el evangelista, un abandono personal de la obediencia y la fe o, si se prefiere, la “fe obediente”.

Tercero, argumenta que la obediencia caracteriza la conversión en Romanos 6:17.

Stott se ocupa de argumentar en contra de la opinión de que la “obediencia de la fe” se refiere a la obediencia santificadora que viene después de la fe salvadora. No aborda una interpretación alternativa de que la fe es la respuesta obediente de los pecadores al evangelio.⁴¹ Esta interpretación contradice su primer argumento porque el mandato de creer es el único mandato relevante para las naciones paganas incrédulas. Sin embargo, debe ser probado gramaticalmente.

Gramaticalmente, uno ve una estrecha relación entre “obediencia” y “fe” en *hypakohn pisteos*. Esta relación se interpreta de diversas formas: 1) Es un genitivo objetivo en el que fe significa “la fe”, es decir, el cuerpo de la verdad cristiana,⁴² o “la autoridad de la fe”. Sin embargo, la ausencia del artículo argumenta en contra de esto. 2) Es un genitivo subjetivo en el que la obediencia brota de la

³⁹ Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:55.

⁴⁰ Stott, "Yes," *Eternity* 10:17.

⁴¹ La presentación del evangelio a veces se presentó como un mandato explícito de creer, aunque ciertamente el mandato siempre está implícito. Cf. Marcos 1:15; Hechos 16:31; 1 Juan 3:23.

⁴² Cf. the NRSV; Otto Michel, *Der Brief an die Römer*, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 75-76.

fe.⁴³ 3) Es un genitivo epexeagético o aposicional en el que la fe es la obediencia exigida.⁴⁴ Morris prefiere no entenderlo estrictamente aposicionalmente. Él comenta,

Si bien la fe y la obediencia van juntas, no son idénticas. ¿Por qué usar dos palabras para un significado? Más bien parece que se considera que el evangelio exige la respuesta de la fe. En consecuencia, la manera de obedecer es creer.⁴⁵

Aunque el genitivo subjetivo es gramaticalmente preferible al genitivo objetivo, el contexto de la salvación en el capítulo uno (cf. vv. 13-17) favorece el entendimiento de Morris sobre ambos. Stott puede tener razón al señalar que la frase "obediencia de la fe" describe una respuesta, pero no es necesario hacer que un aspecto sea el resultado del otro. La única respuesta sería la obediencia de las naciones al mandato de creer en el evangelio.⁴⁶

Esta interpretación es más consistente con el argumento de Pablo en Romanos que condena a los hombres como pecadores y describe su negativa a creer (especialmente a Israel) en el regalo gratuito de la salvación como desobediencia al evangelio que les fue predicado continuamente (10:16-18). Morris está de acuerdo en su comentario sobre la frase "obediencia de la fe" en Romanos 1:5: "No deja de ser interesante que esta epístola, que pone tanto énfasis en la salvación gratuita ganada para nosotros por el acto expiatorio de Cristo, también deba enfatizar la

⁴³ Cf. NIV; BAGD, s.v. "*hypakoh*," 845; Matthew Black, *Romans*, 2nd ed., New Century Bible Commentary (NCBC) (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1989), 24; James Dunn, *Romans 1-8*, Word Biblical Commentary (WBC) (Dallas: Word Books, 1988), 24.

⁴⁴ So C. E. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, The International Critical Commentary (ICC), 2 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1975), 1:66; Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, transl. and ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1980) 14-15; John Murray, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1975), 13; G. Segalla, "L'obbedienza di fede' (Rm 1,5; 16,26) tema della Lettera ai romani?" *Revista biblica (RevistB)* 36 (marzo 1988): 329-42.

⁴⁵ Leon Morris, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1988), 50. Otros que sostienen que la "obediencia de la fe" significa la aceptación del mensaje de salvación son Anders Nygren, *Commentary on Romans* (Philadelphia: Fortress Press, 1949), 55; John Ziesler, *Paul's Letter to the Romans*, TPI New Testament Commentaries (Philadelphia: Trinity Press International, 1989), 64; D. B. Garlington, "The Obedience of Faith in the Letter to the Romans; Part I: The Meaning of *hypakoēn pisteōs* (Rom 1:5; 16:26)," *Westminster Theological Journal (WTJ)* 52 (1990): 201-24. Garlington, en un extenso estudio, está de acuerdo en que este punto de vista es preferible desde el punto de vista gramatical, pero luego argumenta teológicamente que también debe incluirse la obediencia fiel en la vida cristiana.

⁴⁶ Para otra interpretación de la "obediencia de la fe" en 1:5 que no está de acuerdo con la interpretación de Stott, vea Gerhard Friedrich, "Muss *hypakoh* pistews Röm 1:5 mit 'Glaubens-gehorsam' übersetzt werden?" *Zeitschrift für die neun-testamentliche Wissenschaft (ZNW)* 72 (enero-febrero 1981): 118-23. Friedrich argumenta que esta frase debería traducirse como "predicación de la fe", que se refiere a la predicación del evangelio. Sin embargo, esto parece alejarse demasiado del uso normal de *hypakoh*.

importancia de respuesta obediente”.⁴⁷ Además, en la sección de la epístola donde Pablo aboga por la fe como el único requisito para la justificación (3:21-5:21), la obediencia nunca se menciona para calificar la fe. Más específicamente, en Romanos 4:1-4, Pablo argumenta de manera concluyente que la fe y las obras se excluyen mutuamente porque la naturaleza de las obras anula el don gratuito. Continúa declarando que es “por la obediencia de un hombre, los muchos serán constituidos justos” (5:19). Su argumento es que Cristo obedeció (Él obró), y los pecadores obtienen el beneficio salvador de Su obediencia por el ejercicio de la fe, no por su propia obediencia u obras. Insistir en que los pecadores obedezcan o incluso estén dispuestos a obedecer es hacer del mérito humano un requisito del don gratuito, lo que niega la esencia del don. Esto le pide a los no regenerados una decisión muy cristiana y confunde el tema de la salvación con los temas de la vida cristiana, como correctamente argumenta Godet en su comentario sobre Romanos 1:5: “Es imposible entender por esta obediencia la santidad que produce la fe. Porque, antes de hablar de los efectos de la fe, la fe debe existir”.⁴⁸

La distinción entre la decisión previa a la conversión y los compromisos posteriores a la conversión responde al tercer argumento de Stott de que Romanos 6:17 caracteriza la conversión como obediencia.⁴⁹ Este texto dice: “vosotros erais (imperfecto de eimi) esclavos del pecado, pero obedecisteis (aoristo de *hypakoh*) de corazón aquella forma de doctrina a la cual fuisteis entregados (aoristo de *paradidomi*)”. La obediencia de la que se habla tuvo lugar después de su liberación o entrega a esta doctrina.⁵⁰ Pablo está agradeciendo a Dios por su salvación, que equivalía a un cambio de amo o propiedad (v.17a). En su reflexión sobre su historia espiritual, ahora reconoce que no sólo fueron libres del pecado, sino que también se inclinaron a servir a la justicia (v.18). Newell argumenta que el versículo 17b explica cómo sucedió esto:

Estos cristianos se hicieron obedientes de corazón hasta su posición de resurrección. No sólo consideraron verdadera esa posición; pero ellos lo entregaron absolutamente todo.⁵¹

⁴⁷ Morris, *Romans*, 49.

⁴⁸ Frederic Louis Godet, *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Kregel Publications, 1984), 82.

⁴⁹ Stott, "Yes," *Eternity* 10:17. También MacArthur, *The Gospel*, 174.

⁵⁰ La frase *typon didachhs* probablemente se refiere a toda la enseñanza cristiana. También Bruce, *The Letter of Paul to the Romans*, TNTC (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1989), 134; Morris, *Romans*, 263; Ziesler, *Romans*, 168. El aoristo pasivo de *paradidomi* ve a Dios como Aquel que encomendó a los creyentes a este cuerpo de verdad. También Douglas Moo, *Romans 1-8*, *The Wycliffe Exegetical Commentary (WEC)* (Chicago: Moody Press, 1991), 417; William R. Newell, *Lessons on the Epistle of Paul to the Romans* (Toronto: J. I. C. Wilcox, 1925), 105; Nygren, *Romans*, 256.

⁵¹ Newell, *Romans*, 106.

Cranfield razona de manera similar que la explicación de la interpolación de Pablo del versículo 17b entre el 17a y el 18 es “la preocupación especial de Pablo en este punto de enfatizar el lugar de la obediencia en la vida cristiana, el hecho de que estar bajo la gracia de Dios implica la obligación de obedecerle”.⁵² Esto honra el contexto inmediato que inequívocamente habla de santificación y la decisión de “presentar vuestros miembros como esclavos de la justicia para la santidad” (v.19). Sólo después de que uno es “librado del pecado” puede haber “fruto para la santidad” (v.22), por lo que la obediencia en 6:17 sigue a la fe salvadora; no es parte de eso.

La evidencia presentada ha sugerido que la “obediencia de la fe” de la que se habla en Romanos 1:5 y 16:26 es la obediencia al mandato de creer en el evangelio. Por lo tanto, estos pasajes no deben usarse para apoyar la posición del Señorío de que la fe en sí misma es en esencia obediencia.

Juan 3:36; Hechos 6:7; 2 Tesalonicenses 1:7-8

Estos pasajes también son usados popularmente por los proponentes del Señorío para equiparar la fe con la obediencia.⁵³ El argumento de cada uno es similar. Estos argumentos serán examinados a continuación.

Juan 3:36

En la versión La Biblia de las Américas Juan 3:36 dice, “El que cree en el Hijo tiene vida eterna; pero el que no obedece al Hijo no verá la vida, sino que la ira de Dios permanece sobre él”. MacArthur afirma que esto equipara la desobediencia con la incredulidad, luego continúa: “Así, la verdadera prueba de la fe es esta: ¿produce obediencia? Si no, no es fe salvadora. La desobediencia es incredulidad. La verdadera fe obedece”.⁵⁴ Su comprensión de la obediencia se

⁵² Cranfield, *Romans*, 1:325. Vea también, Charles R. Erdman, *The Epistle of Paul to the Romans* (Philadelphia: The Westminster Press, 1966), 81; Moo, *Romans 1-8*, 417.

⁵³ Por ejemplo: MacArthur, *The Gospel*, 32-33, 47, 53, 174; Marc Mueller, "Syllabus," 20; Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:55; Chantray, *Gospel*, 60.

⁵⁴ MacArthur, *The Gospel*, 47. MacArthur parece estar diciendo aquí dos cosas diferentes: primero, que la fe es obediencia; segundo, que la fe *produce* obediencia. Lo contrario de su declaración, "La desobediencia es incredulidad", no es "La verdadera fe obedece", como él sugiere. Más bien, lo contrario sería "La obediencia es fe". La diferencia tiene mucha importancia en teología. Parece que MacArthur a veces trata de eludir una declaración fuerte de que la fe es igual a la obediencia, tal vez para evitar la acusación de un evangelio por obras (que él desapruueba fervientemente. *Ibid.*, xiii). Por lo tanto, se apresura a equiparar la desobediencia con la incredulidad, pero prefiere decir que la fe produce obediencia, o un "deseo de obedecer". Para ser coherente, MacArthur debe concluir que la incredulidad es igual a la *desobediencia*, no una *falta de voluntad o falta de anhelo de obedecer*, y que lo contrario es que tener fe es igual a la obediencia. Aun así, en otro lugar llama sinónimos a fe y obediencia (Vea su discusión en la página 174).

explica en otra parte de su libro: “la obediencia a los mandamientos de Jesús se ordena claramente en textos como Juan 3:36”.⁵⁵

El participio de *apeiqeo*, traducido por el LBLA “el que no obedece”, se traduce por la RVR1960 y la RVR1977 como “el que rehúsa creer”.⁵⁶ Bauer, Arndt y Gingrich dan una razón para esto, quienes reconocen la controversia aquí, pero apoyan la traducción con esta explicación:

Dado que, en vista de los primeros cristianos, la desobediencia suprema era negarse a creer en su evangelio, *apeiqeo* puede restringirse en algunos pasajes al significado *no creer, ser un incrédulo*. Este sentido... parece más probable en [Juan 3:36, *et al*].⁵⁷

Una comparación con el versículo paralelo en 3:18 donde la incredulidad trae condenación apoyaría este significado. De hecho, la condición de Juan para la salvación se enmarca abrumadoramente en el lenguaje de la fe y la incredulidad.⁵⁸ La elección de *apeiqeo* para sugerir incredulidad en este pasaje amplifica el punto del contexto. Juan está argumentando que ha venido uno mayor que él (Jesucristo) (3:28-31). Este es enviado por el Padre, habla las palabras del Padre (3:34), y el Padre le ha dado toda autoridad (3:35). Enmarcado así en términos de la autoridad de Cristo, el rechazo del testimonio de Cristo se caracteriza como la desobediencia o rebelión que se niega a creerle (3:32). Por lo tanto, es coherente con el Evangelio de Juan, el “Evangelio de la fe”, si *apeiqeo* se entiende como la desobediencia al mandato de creer.

Hechos 6:7

Este pasaje contiene uno de los reportes tan familiares acerca del progreso en Hechos (cf. 2:47; 9:31; 12:24; 16:5; 19:20; 28:30-31). Otros informes de la difusión del evangelio se refieren a aquellos que “creyeron” (por ejemplo, 2:44; 4:4; 11:21), pero aquí el informe se expresa de manera diferente: “también muchos de los sacerdotes obedecían a la fe”. MacArthur comenta: “Hechos 6:7 muestra cómo se entendía la salvación en la iglesia primitiva”, y luego argumenta que la obediencia es “una parte integral de la fe salvadora”.⁵⁹ Uno se pregunta por qué

⁵⁵ MacArthur, *The Gospel*, 33, n. 30.

⁵⁶ Vea también la traducción de Lutero (*Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der Deutlich Uberletzung D. Martin Luthers*). Para más apoyo, vea Gerhard Maier, *Johannes-Evangelium*, Bibel-Kommentar (Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1984), 143.

⁵⁷ BAGD, s.v. "*apeitheō*," 82.

⁵⁸ Él usa *pisteuo* soteriológicamente casi cien veces.

⁵⁹ MacArthur, *The Gospel*, 174.

MacArthur elige este único versículo para representar cómo la iglesia primitiva entendía la salvación, cuando Hechos mismo normalmente usa la palabra “creyó”. Este versículo es la rara excepción.

En contraste con MacArthur, Marshall toma la frase “obediente a la fe” (*hyphkoun th pistei*) en el sentido de “obediencia en fe” como en Romanos 1:5 discutido arriba: “*Obediente a la fe significa* obediente al llamado a la fe. contenido en el evangelio”.⁶⁰ Si bien esto es plausible, se deben notar dos diferencias significativas con Romanos 1:5: Primero, se usa la forma verbal, no el sustantivo, para *hypakouo*; En segundo lugar, *pistis* es articular en lugar de sin-artículo.

La forma verbal *hyphkoun* está en tiempo imperfecto, lo que indica una acción progresiva incompleta. Esto lo hace diferente a *pisteuo* en el aoristo que se encuentra en los otros informes del progreso (2:44; 4:4; 11:21). Mientras que estos aoristos denotan una fe salvadora inicial, el imperfecto aquí podría denotar un progreso continuo en “la fe”. El articular *th pistei* indica que el cuerpo de la verdad cristiana como un todo se refiere más que a la fe personal.⁶¹ En otras palabras, muchos sacerdotes que habían creído (implicado) continuaban obedeciendo el nuevo estándar de las enseñanzas de Cristo. Otros entienden que el imperfecto significa que una gran cantidad de sacerdotes siguieron uniéndose a la iglesia,⁶² o se unieron *uno por uno*⁶³ Aun así, su obediencia se ve en relación con un nuevo sistema de fe como un todo, no con la fe personal inicial.

En cualquier caso, la referencia a la obediencia no nos sorprende en este punto de la narración. En la última mitad del capítulo cinco, Pedro y Juan son obedientes a Dios en lugar de a los hombres al predicar el evangelio (5:29). Después Gamaliel les recuerda a los líderes judíos lo inútil que es obedecer a una causa que no es de Dios (5:36-37). En comparación, muchos de los sacerdotes de Israel ahora estaban obedeciendo la nueva enseñanza cristiana (6:7). Finalmente, el contraste de la obediencia y la desobediencia a Dios se destaca en el mensaje de Esteban (cf. 7:35, 39, 51-53). A diferencia de los líderes de Israel en el pasado, estos sacerdotes se han sometido en obediencia a la voluntad de Dios.

El lenguaje único de este versículo debe evitar que se use de forma independiente para argumentar cómo se entendía la salvación en la iglesia primitiva. No demuestra que la obediencia sea parte de la fe salvadora personal.

⁶⁰ I. H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, TNTC (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1982), 128.

⁶¹ Simon J. Kistemaker, *Acts*, New Testament Commentary (NTC) (Grand Rapids: Baker Book House, 1990), 225.

⁶² R. J. Knowling, "The Acts of the Apostles," en *The Expositor's Greek Testament (EGT)*, ed. W. Robertson Nicoll, 2:1-554 (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1980), 172; R. C. H. Lenski *The Interpretation of the Acts of the Apostles* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1961), 248.

⁶³ Archibald Thomas Robertson, *Word Pictures in the New Testament (WPNT)*, 6 vols. (Nashville: Broadman Press, 1931), 3:74-75.

2 Tesalonicenses 1:7-8

Este es otro pasaje usado por los proponentes del Señorío para equiparar la fe con la obediencia.⁶⁴ Las palabras pertinentes están en el versículo 8: “en llama de fuego, para dar retribución a los que no conocieron a Dios, ni obedecen (*tois mh hypakouousi*) al evangelio de nuestro Señor Jesucristo”. Que la obediencia se refiere al mandato de creer está claro en el contexto que contrasta el destino de aquellos que no obedecen el evangelio (v.8) y aquellos que han creído obedientemente (v.10). Además, la segunda frase, “no obedecer al evangelio”, se usa como sinónimo de la primera, “no conocen a Dios”, en el versículo 8.⁶⁵ En el contexto, ambos apuntan a la falta de salvación y no a la falta de obras, como base del juicio escatológico. No obedecer el evangelio es rechazar la revelación de Cristo de sí mismo y rechazar la invitación del evangelio. Morris dice,

La segunda cláusula... implica el rechazo de la revelación que Dios ha dado en Su Hijo. El evangelio es un mensaje de buenas noticias, pero también es una invitación del Rey de reyes. En consecuencia, el rechazo del evangelio es desobediencia a una invitación real.⁶⁶

Así, el pasaje de ninguna manera apoya la idea de la fe como obediencia a un conjunto de mandamientos.

Hebreos 3:18-19 y 4:6; 5:9

Estos pasajes en Hebreos se estudian por separado debido a la naturaleza distintiva de esta Epístola y cómo utiliza ciertos términos. Los defensores del Señorío generalmente asumen que la salvación de la que se habla en la Epístola es escatológica del infierno, una interpretación que debe ser evaluada por los contextos de los pasajes y el libro mismo.

Hebreos 3:18-19; 4:6

El argumento del Señorío de estos versículos es similar al de los pasajes anteriores. Se dice que la desobediencia es lo mismo que la incredulidad ya que

⁶⁴ MacArthur, *The Gospel*, 32-33, 174.

⁶⁵ Conocer a Dios evidentemente se refiere a la experiencia de salvación (Juan 17:2-3).

⁶⁶ Leon Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, NICNT (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1959), 205. For similar views, see R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Colossians, to the Thessalonians, to Timothy, to Titus and to Philemon* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1961), 388; David A. Hubbard, "The Second Epistle to the Thessalonians," en *The Wycliffe Bible Commentary (WycliffeBC)*, eds. Charles F. Pfeiffer and Everett F. Harrison, 1361-66 (Chicago: Moody Press, 1975), 1362.

3:18 dice que los israelitas no entraron en el reposo de Dios porque “no obedecieron” y 3:19 dice que no entraron “por su incredulidad”. MacArthur y ten Pas afirman que este pasaje equipara la desobediencia y la incredulidad.⁶⁷ Mueller afirma lo mismo, y agrega 4:6 que declara que la desobediencia impidió la entrada al reposo de Dios.⁶⁸

En el contexto, el autor de Hebreos está describiendo el pecado de los israelitas en el desierto tanto por su causa como por su efecto. La incredulidad es la causa de la desobediencia, así como la fe es la causa de la obediencia. La incredulidad se describe como desobediencia porque se enfoca en la negativa de los israelitas a creer en la promesa de Dios sobre la tierra prometida y su consiguiente negativa a obedecer su mandato de poseerla. Su incredulidad también se evidencia en su terrible reporte (Números 13:31-33) y su deseo de regresar a Egipto (Números 14:1-4). Decir que la incredulidad es la causa de la desobediencia reconoce una relación vital entre los dos, pero no los iguala. Es interesante que MacArthur cita a Vine en 3:18-19 quien dice que la desobediencia es la “evidencia” de la incredulidad, porque esto está muy lejos de igualar la desobediencia y la incredulidad como lo hace MacArthur.⁶⁹

Hebreos 5:9

Los intérpretes del Señorío han utilizado las palabras “Él se convirtió en autor de eterna salvación para todos los que le obedecen (*tois hypakouousin*)” para argumentar que la fe es obediencia.⁷⁰ “todos” obviamente se refiere a todos los creyentes porque Jesús es el autor de su salvación y ellos “obedecen”. También se puede ver que el tiempo presente de *hypakouo* denota actos continuos de obediencia. Sin embargo, la salvación de la que se habla no es la salvación del infierno. Debe señalarse que el argumento del libro tiene que ver con mantener a los cristianos⁷¹ se aparten y mantenerlos en los plenos beneficios del ministerio de

⁶⁷ MacArthur, *The Gospel*, 53; ten Pas, *Lordship*, 14.

⁶⁸ Marc Mueller, "Syllabus," 20. Aunque MacArthur y Mueller no hacen ninguna declaración explícita sobre el significado de "descanso", sus argumentos indican que asumen que es igual a la salvación escatológica del infierno. El autor cree que esta es una visión limitada del descanso que, al igual que la salvación, abarca una amplia gama de beneficios en Hebreos, como se analiza en Hebreos 5:9. Sin embargo, su interpretación será aceptada en aras de la argumentación.

⁶⁹ MacArthur, *The Gospel*, 174. Cf. también p. 53. Vea Vine, *Expository Dictionary*, 3:124.

⁷⁰ MacArthur, *The Gospel*, 33, 174; ten Pas, *Lordship*, 14-15.

⁷¹ No se hará un argumento largo en este punto para apoyar esta interpretación del argumento de Hebreos. Sin embargo, algunos pasajes que claramente indican que el libro fue escrito para creyentes, como lo fueron todas las epístolas, son 3:1; 5:12; 6:1-2, 9, 19; 10:19-25, 39; 12:1-2; 13:1ss. Los comentaristas que sostienen que los destinatarios eran creyentes incluyen Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1989), 12; G. H. Lang, *The Epistle to the Hebrews* (London: Paternoster Press, 1951), 15; Charles R. Erdman, *The Epistle to the Hebrews* (Philadelphia: The Westminster Press, 1966), 14-15; W. H. Griffith Thomas, *Hebrews: A Devotional Commentary* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1975), 3, 7, 10-11; Zane C. Hodges, "Hebrews,"

Cristo. Además, el concepto de “salvación” en Hebreos tiene un sentido distinto no sólo de una liberación final del infierno, sino de un aspecto presente y futuro que se relaciona con el descanso del creyente (4:1, 3, 6, 9-11).⁷² Esto se enfatiza con el adjetivo “eterno” y la comparación de la salvación con una herencia futura (1:14; 7:25; 9:15, 28).

El escritor de Hebreos aparentemente usa “obedecer” en relación con los creyentes para enfatizar la obediencia de Jesucristo establecida en los versículos que preceden al versículo 9. Como el oficio de Sumo Sacerdote se obtuvo a través de Su obediencia (4:15; 5:7- 8), así también los creyentes obtienen su bendición a través de la obediencia. El acto obediente de creer inicialmente en Cristo es el primer acto de obediencia que coloca a los pecadores bajo los beneficios del sacrificio y ministerio sacerdotal de Cristo. Luego, mediante la obediencia continua, se aprovechan de los beneficios de su ministerio como sumo sacerdote para los creyentes, un privilegio que se puede perder (a diferencia de la salvación del infierno).

Se ha argumentado que la fe como obediencia no se apoya en estas Escrituras, a menos que se quiera decir obediencia al mandato de creer. Que la obediencia brota de la fe es obvio en algunas Escrituras (por ejemplo, Hebreos 11). Además, la disposición interior reflejada por la propia fe, y el acto de obedecer el mandato de creer, seguramente inclinan al nuevo creyente hacia la obediencia, de modo que la fe implica obediencia. Sin embargo, no parece haber una buena base bíblica para confundir la fe y la obediencia en esencia.

La Fe Como Resultado de Obras Medibles

Con la fe definida como obediencia, no es de sorprender que los defensores del Señorío también argumenten que los verdaderos creyentes vivirán una vida de obediencia evidenciada por obras medibles. La palabra “medible” se elige cuidadosamente en esta discusión, porque los proponentes del Señorío sólo pueden evaluar la experiencia de salvación de alguien en base a lo que pueden medir externamente. MacArthur afirma: “El fruto de la vida de uno revela si esa persona es creyente o no creyente. No hay término medio”.⁷³ Para MacArthur, el fruto debe ser medible o “abundante, no algo que tengas que andar buscando”.⁷⁴ Por lo tanto, el tema en esta sección no es si los cristianos profesantes dan fruto o no, sino si dan fruto medible, o fruto que siempre se puede ver y medir con algún estándar.

in *The Bible Knowledge Commentary (BKC)*, New Testament ed., eds. John F. Walvoord and Roy B. Zuck, 777-813 (Wheaton: Victor Books, 1983), 779.

⁷² Más apoyo para la opinión de que la salvación y el descanso en Hebreos es mucho más que la salvación del infierno se encuentra en G. H. Lang, *Hebrews*, 73-75; Erdman, *Hebrews*, 36; W. H. G. Thomas, *Hebrews*, 26-28, 64-65; and Hodges, “Hebrews,” in *BKC* (782-83), 792.

⁷³ MacArthur, *The Gospel*, 178.

⁷⁴ *Ibid.*, 127.

Pronto será evidente que esta manera de entender la fe por parte del Señorío es vulnerable a la acusación de subjetividad. Si bien es claro que Dios desea que todos los cristianos den fruto (Efesios 2:10), y ciertamente es una inferencia de las Escrituras que todos lo hacen (1 Corintios 4:5), debe probarse si las Escrituras atribuyen una cierta medida de obras que validan la salvación. Ryrie está de acuerdo en que todo cristiano da fruto, pero impone tres advertencias apropiadas: 1) Esto no significa que un creyente siempre será fructífero, porque, si puede haber minutos sin fruto, ¿por qué no días, meses o años?; 2) El fruto no siempre es obvio para un observador, pero puede ser privado o errático; 3) El concepto de fruto de uno es a menudo incompleto, ya que, bíblicamente hablando, el fruto incluye cosas menos obvias como rasgos de carácter, alabanza a Dios y dar dinero.⁷⁵

La posición de Señorío usa varios pasajes para mostrar la necesidad de frutos medibles para la fe genuina. Virtualmente todos se refieren a Santiago 2:14-26, por lo tanto, este pasaje será discutido primero. Juan 15:1-6 se usa con menos frecuencia. Otros pasajes que se discutirán son Mateo 7:15-20; 7:21-23; Juan 6:28-29; Gálatas 5:6; 1 Tesalonicenses 1:3; 2 Tesalonicenses 1:11; y Efesios 2:10.

Santiago 2:14-26

Este pasaje puede ser el *crux interpretum* en el debate del Señorío.⁷⁶ de la misma manera como estos versículos fueron declarados por los católicos romanos como el talón de Aquiles de la Reforma,⁷⁷ por lo que son utilizados de una manera similar por los defensores del Señorío en contra del punto de vista de la Gracia Gratuita. La diferencia parece sólo una cuestión de énfasis. En lugar de la afirmación romanista de que *la fe más las obras obtienen la salvación*, el partidario del Señorío argumenta que es *el tipo de fe que obra la que obtiene la salvación*. Al afirmar esto, los proponentes del Señorío han sido acusados de condicionar la salvación a las obras. Hodges dice,

Es pura sofistería argumentar que lo único que se quiere decir en tal teología [del Señorío] es que las obras son producidas por la gracia y que sus resultados simplemente son inevitables. Por el contrario, si no puedo llegar al cielo sin hacer buenas obras constantemente, esas obras se vuelven una *condición* para el cielo tanto como la fe misma. ¡Muchos teólogos que mantienen el tipo

⁷⁵ Ryrie, *Salvation*, 45-50. de la misma manera, Hodges afirma que, debido a la inferencia de las Escrituras, él cree que todos los verdaderos cristianos harán buenas obras. Vea Zane C. Hodges, "Assurance of Salvation," *JOTGES* 3 (Autumn 1990): 7, 9.

⁷⁶ Prueba de ello es el artículo de MacArthur "Faith According to the Apostle James," *JETS* 33 (marzo 1990): 13-34, que aparece como su primera línea de defensa frente a las críticas a su libro *The Gospel According to Jesus*.

⁷⁷ G. C. Berkouwer, *Faith and Justification* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1954), 132.

Fe y Salvación

de síntesis que estamos discutiendo, admiten honestamente que las buenas obras son una condición para el cielo! (énfasis suyo).⁷⁸

La conclusión de que las obras son una condición para la salvación es ciertamente admitida por algunos comentaristas que toman las palabras de Santiago al pie de la letra. Por ejemplo, uno escribe: “Lógicamente, entonces, las buenas obras deben ser una condición para la justificación...”⁷⁹ Otro afirma: “La exégesis ha demostrado sin lugar a duda que Santiago es muy crítico con la fe sola e insiste en que las obras son necesarias para la salvación”.⁸⁰ y, “para Santiago las obras son el presupuesto necesario para la salvación y el elemento soteriológico decisivo sin el cual la fe está muerta y no puede salvar (énfasis suyo)”.⁸¹

Por supuesto, los intérpretes del Señorío no admiten esto, prefiriendo en cambio decir que las obras son el fruto necesario de la fe necesaria para la salvación. Argumentan que Santiago 2:14-26 denuncia una fe intelectual estéril en oposición a una fe salvadora genuina evidenciada por las obras. MacArthur afirma,

No toda fe es redentora. Santiago 2:14-26 dice que la fe sin obras está muerta y no puede salvar. Santiago describe la fe espuria como pura hipocresía, mero asentimiento cognitivo, desprovisto de cualquier obra de verificación, no diferente de la fe de los demonios.⁸²

Asimismo, Mueller usa este pasaje para argumentar que

...la verdadera fe que salva (justifica) es la fe que también produce obras apropiadas (santifica). En el pensamiento de Santiago, “ser justificados por la fe” equivale a decir “ser justificados por las obras” cuando estas últimas obras son el fruto de la fe salvadora. Para Santiago, estos frutos son indispensables

⁷⁸ Hodges, "Assurance of Salvation," *JOTGES* 3:9. Hodges cita como ejemplo la afirmación de Samuel T. Logan de que "la obediencia evangélica es una necesidad absoluta, una 'condición' en la justificación del hombre". La cita es de Samuel T. Logan, Jr., "The Doctrine of Justification in the Theology of Jonathan Edwards," *WTJ* 46 (1984): 43.

⁷⁹ W. Nicol, "Faith and Works in the Letter of James," en *Essays on the General Epistles of the New Testament*, *Neot* 9 (Pretoria: The New Testament Society of South Africa, c1975), 22.

⁸⁰ Thorwald Lorenzen, "Faith without Works does not count before God! James 2:14-26," *The Expository Times (ExpTim)* 89 (M;ayo 1978): 233. Vea también Albert Barnes, *Notes on the New Testament: James, Peter, John and Jude* (Grand Rapids: Baker Book House, reprint ed. 1951, orig. ed. n.d.), 42.

⁸¹ Barnes, *James, Peter, John, Jude*, 234.

⁸² MacArthur, *The Gospel*, 170.

Fe y Salvación

y distinguen la fe salvadora de su falsificación no salvadora (cf. 2:19).⁸³

Pero Saucy admite que llamar a las obras en Santiago el “fruto” necesario de la fe es incluir la obediencia en la esencia de la fe:

Si algún tipo de obediencia, representada por las obras de Santiago, es necesariamente el fruto de la fe salvadora, entonces es difícil ver cómo alguna dimensión de la obediencia puede quedar totalmente excluida de la semilla de la fe. Seguramente hay algo parecido en la esencia de una fruta en particular y la esencia de la semilla que la produjo.⁸⁴

Al considerar el texto mismo, el punto de vista de MacArthur es una buena representación del punto de vista popular y del Señorío de Santiago 2:14-26.⁸⁵ La opinión popular es que este se refiere a la realidad de la fe en relación con la salvación. MacArthur dice: “[James] dice que las personas pueden ser engañadas al pensar que creen cuando en realidad no es así, y dice que el único factor que distingue la fe falsa de la verdadera es el comportamiento recto que inevitablemente se produce en aquellos que tienen una fe auténtica”.⁸⁶ Esta interpretación surge de la suposición de que Santiago habla de la salvación como escatológica y de la justificación como forense (en el mismo sentido que Pablo en Romanos 3 y 4).⁸⁷ Por lo tanto, la primera pregunta a responder se refiere al tema central que aborda Santiago en 2:14-26.

Una clave interpretativa importante para este pasaje es una comprensión correcta de la condición espiritual de los lectores de Santiago. Todo parece indicar que los lectores eran verdaderos creyentes. Nacieron de lo alto (1:18), poseían fe en Cristo (2:1) y eran considerados “hermanos” (1:2, 19, 2:1; 14; 3:1; 4:11; 5: 7, 10, 12, 19).⁸⁸ Claramente, se les está hablando a los “hermanos” (*adelphoi*) en la

⁸³ Marc Mueller, "Syllabus," 22-23.

⁸⁴ Robert L. Saucy, "Second Response to 'Faith According to the Apostle James' por John F. MacArthur, Jr.," *JETS* 33 (marzo 1990): 46-47.

⁸⁵ Cabe señalar que el punto de vista popular de Santiago 2:14-26 también es sostenido por aquellos que se oponen a la Salvación por Señorío. E.g., Ryrie, *Salvation*, 132-33.

⁸⁶ MacArthur, "Faith According to James," *JETS* 33:16.

⁸⁷ En consecuencia, esto también lleva al debate sobre la prioridad de Santiago frente a Pablo y los muchos intentos de reconciliar sus enseñanzas. Se cree que este debate es innecesario, como se va a demostrar. La interpretación adoptada por el autor como la que mejor encaja con el argumento del libro y el contexto, la gramática y las palabras está en deuda con el trabajo de Zane C. Hodges en *Dead Faith: What Is It?* (Dallas: Redención Viva, 1987) principalmente por los argumentos de que Santiago no se refiere a la salvación eterna y que la justificación no es soteriológica en 2:14-26.

⁸⁸ Aquellos que consideran creyentes a los lectores de Santiago incluyen a Douglas J. Moo, *James*, TNTC (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1985), 32-33; D. Edmond Hiebert, *The Epistle of*

introducción de 2:14. También en el versículo 14, el *tis* impersonal sirve como ejemplo hipotético de Santiago y no da ninguna pista sobre la condición espiritual en sí misma. La identidad más cercana al *tis* en el versículo 14 es el *tis* en el versículo 16 que aparentemente habla de la misma persona hipotética y donde es calificada por *autois ex hymon* con el significado de “uno de ustedes”. Santiago asume que hay individuos entre sus lectores cristianos que pueden tener fe sin obras.

La naturaleza de esta “fe” mencionada primero en el versículo 14 es un factor de control en la interpretación de uno. ¿Es una fe cristiana genuina o una fe falsa? MacArthur argumenta que la declaración es que esta persona es creyente, pero sólo tiene una “profesión vacía”.⁸⁹ Él apoya esto por el uso articular de *pistis* al final del verso: “Esa fe no puede salvarlo, ¿verdad?”⁹⁰ Sin embargo, se debate si su interpretación debe tener tanto apoyo en el *pistis* articular cuando la misma construcción se encuentra en 2:17, 20, 22 y 26 sin tal comprensión. El examen muestra que cuando Santiago usa la fe como sujeto, también usa el artículo.⁹¹ El hecho de que esta persona “dice” (*legh*) que tiene fe sólo parece indicar una suposición, cuya realidad no es cuestionada por Santiago. Santiago sólo desafía el “beneficio” de tal fe sin obras. El beneficio que tiene en mente se expresa en el uso del verbo *sozo* en el versículo 14. MacArthur entiende que el verbo y el contexto se refieren a la salvación eterna.⁹² Pero es posible que esto no armonice con la manera como lo usa Santiago. Aunque seguramente puede referirse a la salvación, *sozo* a veces se usa en el sentido general de “librar” o “preservar” del peligro, la pérdida o la muerte física.⁹³ Su uso en 1:21, en contexto, probablemente se refiere a la

James (Chicago: Moody Press, 1979), 37-38; Martin Dibelius, *James*, rev. Heinrich Greeven, transl. Michael A. Williams, ed. Helmut Koester, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1976), 178; Earl D. Radmacher, "First Response to 'Faith According to the Apostle James' by John F. MacArthur, Jr.," *JETS* 33 (marzo 1990): 37.

⁸⁹ MacArthur, "Faith According to James," *JETS* 33:22-23.

⁹⁰ *Ibid.*, 24. Es popular insertar "esa" (NVI, LBLA, RVC) antes de "fe" como traducción del artículo, convirtiéndolo en una "tipo de fe". En comparación, cfr. RVR1960.

⁹¹ Para un argumento más completo, vea Hodges, *Dead Faith*, 10-11, 29, notes 13-14; Dibelius, *James*, 152, 178.

⁹² MacArthur, "Faith According to James," *JETS* 33:24, 30.

⁹³ *BAGD*, "sōzō," 805-6. También, vea las advertencias de Radmacher sobre el "error reduccionista" de ver esta palabra con demasiada frecuencia en su sentido estrecho de salvación eterna (Radmacher, "First Response to John F. MacArthur, Jr.," *JETS* 33:39-40).

liberación del efecto adormecedor del pecado en la vida del cristiano.⁹⁴ Su otro uso en 5:20 evidentemente se refiere a la liberación de la muerte física.⁹⁵

El contexto sugiere de lo que uno es salvo en 2:14-26. El tema del juicio pone entre paréntesis este pasaje (2:13; 3:1). Dado que se dirige a los cristianos, el tribunal de Cristo debe estar en mente. El versículo 2:14 aparece sin un conector después de una discusión acerca de este juicio (v.13) demostrando la continuidad del pensamiento sobre la responsabilidad en el juicio. El tribunal de Cristo es un juicio basado en las obras del creyente (1 Corintios 3:13; 2 Corintios 5:10), que se ajusta exactamente a la preocupación de Santiago. Radmacher comenta: "La fe sin obras es inútil en esta vida y resulta en una pérdida grave en el tribunal de Cristo (cf. 2 Juan 7-8)".⁹⁶ La ilustración del hermano o hermana indigente que es verbalmente bendecido, pero no ayudado (2:15-16) muestra que esta falta de obras es inútil (o inútil, muerta)⁹⁷ tanto para la persona necesitada en esta vida y, en consecuencia, para el cristiano en el tribunal de Cristo.⁹⁸

Que Santiago hable de una fe genuina que no puede "salvar" a un cristiano en el tribunal de Cristo es consistente con el uso de *sozo* en el Nuevo Testamento y su enseñanza sobre el *bema*. En 1 Corintios 5:5, *sozo* se usa para referirse al creyente en el *bema* que se salva de sufrir algún tipo de pérdida. Este creyente ya es salvo del infierno, por lo tanto, él (como los de Santiago) es salvo y puede quemar sus obras indignas (1 Corintios 3:12-15) o puede sufrir una pérdida de recompensa y cualquier otro beneficio otorgado en el *bema*.⁹⁹ Así que, parece que el beneficio del que habla Santiago no es la salvación eterna, sino las ventajas acumuladas en esta vida y en el tribunal de Cristo.

Por lo tanto, a Santiago no le preocupa *la realidad* de la fe de los lectores, sino *la calidad* (1:3, 6; 2:1; 5:15) y la utilidad (1:12, 26; 2:14, 16, 20 [NASB]) de su fe. Aunque la mayoría asume que Santiago argumenta que una fe vital se manifestará en las obras, al examinarlo más de cerca, dice lo contrario: que sin las obras la fe es inútil o sin beneficio. Esta es su tesis, expresada sumariamente en 2:17: "Así también la fe en sí misma, si no tiene obras, es muerta". La palabra

⁹⁴ Para una discusión completa, vea Hodges, *Dead Faith*, 12-13. Al comentar sobre el contexto de 1:21, Kendall dice acerca de 1:22: "Si Santiago quiere decir con 'pero' que uno debe ser un 'hacedor de la palabra' para ratificar la fe salvadora, entonces debe decirse con firmeza y categóricamente que Santiago *no* cree que la salvación es el regalo de Dios por la fe solamente. Tiene que haber obras" (énfasis suyo; R. T. Kendall, *Once Saved Always Saved* [Chicago: Moody Press, 1983], 210).

⁹⁵ En ambos casos, *psych*, o literalmente "vida", tiene el significado de "vida física", un uso legítimo en el Nuevo Testamento. (*BAGD*, s.v. " *psychē*", 901-02).

⁹⁶ Radmacher, "First Response to John F. MacArthur, Jr.," *JETS* 33:38.

⁹⁷ *BAGD* apropiadamente da el significado "inútil" para la palabra *nekros* en 2:14-26 (s.v. "*nekros*," 536). "Inútil" se correlaciona con la idea de ningún "beneficio" expresada en los versículos 14 y 16.

⁹⁸ Vea también a Kendall, *Once Saved*, 170-72, 207-17.

⁹⁹ Vea Shane Barnes, "The Negative Aspect of Rewards at the Judgment Seat of Christ" (Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1984).

“muerto” (*nekra*) responde a la palabra “beneficio” (*ophelos*) en la pregunta de 2:16, lo que hace que el sentido sea “no rentable” o “inútil”. Este sentido se ajusta a la preocupación general de su epístola. Le preocupa que la fe de los lectores en Cristo produzca madurez (1:2-4) y la justicia de Dios (1:19-20) frente a las pruebas. Tales resultados vienen sólo cuando uno actúa sobre la Palabra (1:22-25), refrena la lengua (1:26; 3:1-12) y se dedica a buenas obras (1:27). Este tipo de fe en las pruebas es provechosa porque gana la recompensa de Dios (1:12) y por lo tanto no es “inútil” (1:26).¹⁰⁰

Otro argumento usado por MacArthur viene de la secuencia del objetor en 2:18-20. Reconociendo la dificultad de delinear exactamente qué palabras pertenecen al que objeta y cuáles al que responde, concluye: “Se lea como se lea, el punto esencial es claro: la única evidencia posible de fe son las obras”.¹⁰¹ Continúa argumentando que el versículo 19 es el “ataque a la fe pasiva” de Santiago, que muestra que “la doctrina ortodoxa en sí misma no es prueba de la fe salvadora”.¹⁰²

En la secuencia de este objetor, una interpretación común toma la primera mitad del versículo como las palabras del objetor y la última mitad como la respuesta de Santiago. El objetor entonces dice que una persona puede ser dotada en fe y otra persona en obras, es decir, que la fe y las obras pueden divorciarse y cualquiera de las dos es permisible. Santiago luego desafía esto en su respuesta.¹⁰³ Sin embargo, es probable que los versículos 18-19 sean las palabras de un partidario de Santiago intercalado aquí en respuesta al hablante del versículo 16. “El escritor, con su habitual modestia, se pone en un segundo plano, no pretende ser el representante de la perfecta fe que obra, pero pone a que otro hable”.¹⁰⁴ Esto puede estar indicado por el uso de *tis* tanto en el versículo 16 como en el 18. El *Todo* del versículo 18 muestra objeción al hablante del versículo 16. El versículo 18 reconoce la posibilidad de la fe sin (*coris*)¹⁰⁵ obras, pero implica la superioridad de la fe del hablante con respecto a las obras. La NASB (New American Standard Bible) atribuye todo el versículo 18 al hablante. Sin embargo, tiene sentido que el hablante también diga el versículo 19, ya que está argumentando en contra de la fe sin obras.

¹⁰⁰ La palabra usada en 1:26 traducida como “inútil” es *mataios* que puede significar “vacío, infructuoso, inútil, impotente, falta de verdad”. (*BAGD*, s.v. “*mataios*,” 496). Aquí se usa para describir con precisión la religión de alguien que sobreestima la rentabilidad de (no la existencia de) su religión. Su uso apoya el argumento de que Santiago aquí y a lo largo de su epístola se refiere a una fe existente que es inútil, no a una fe inexistente.

¹⁰¹ MacArthur, “Faith According to James,” *JETS* 33:24-25.

¹⁰² *Ibid.*, 25.

¹⁰³ Para esta opinión vea cf. NIV; NKJV; RSV; Hiebert, *James*, 182-85; Lenski, *James*, 592; Dibelius, *James*, 154.

¹⁰⁴ J. B. M.;ayoor, *The Epistle of St. James* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1954), 99.

¹⁰⁵ Se acepta la lectura de UBS y TR, aunque el MT dice ek, de lo cual Hodges argumenta que los versículos 18-19 son de un objetor. Vea Hodges, *Dead Faith*, 16-19, and “Light on James Two from Textual Criticism,” *BSac* 120 (octubre-diciembre 1963): 341-50.

El versículo 19 muestra que la fe (*su pisteueis*) es buena (*kalos poiéis*), pero no necesariamente de beneficio práctico sin obras, porque los demonios creen (*ta daimonia pisteuousin*) lo mismo y sólo tiemblan. Realmente creen que hay un solo Dios, pero no hay ningún beneficio porque su aversión a las buenas obras les trae sólo la temible perspectiva del juicio. Santiago luego se une a su aliado para reprender al hablante del versículo 16 con sus palabras en el versículo 20.¹⁰⁶ Su conclusión en el versículo 20 hace eco de la conclusión en el versículo 17: La fe sin obras es inútil.¹⁰⁷ Cualquiera que sea el punto de vista que uno tome de la secuencia del objeto, debe admitirse que todos los versículos 19 y 20 afirman que el monoteísmo, aunque encomiable como fe, puede ser considerado inútil por los hombres y los demonios si es sin las buenas obras apropiadas.¹⁰⁸ El monoteísmo es muy diferente de la fe en Jesucristo como Salvador, por lo que el versículo 19 no habla de una fe soteriológica deficiente.

Otro argumento del Señorío proviene de los ejemplos de Santiago de la fe que obró en Abraham y Rahab (2:21-25). El texto afirma que tanto Abraham como Rahab fueron “justificados por las obras” (*ex ergwn edikaiwqh*; vv. 21, 25). MacArthur entiende que esto se refiere a la justificación forense ante Dios.¹⁰⁹ Tal comprensión alimenta el debate perenne sobre si Santiago contradice a Pablo; un debate que es innecesario si el uso de la justificación de Santiago se entiende en su contexto.

Parece que la justificación de la que habla Santiago no es la que está delante de Dios, sino delante de los hombres. Como se argumentó anteriormente, la salvación del infierno no es la preocupación de Santiago en la epístola. Más bien, está preocupado por la calidad de la fe de sus lectores. Ya sea que el versículo 22 se considere una declaración o una pregunta retórica, Santiago está afirmando que las obras de Abraham hicieron que su fe fuera “perfecta”, no al revés, aunque su fe estaba cooperando con (*synhrgei*)¹¹⁰ sus obras. El verbo pasivo *eteleioqh* tiene la fe como sujeto y las obras como instrumento y tal vez a Dios como el agente que actúa.

¹⁰⁶ En apoyo a la respuesta de Santiago que comienza en el versículo 20, vea Mayor, *James*, 101-2; Christian Donker, "Der Verfasser des Jak und sein Gegner: Zum Problem des Einwasdes in Jak 2:18-19," *ZNW* 72 (marzo-abril 1981): 235-39; Francois Vouga, *L'épître de Saint Jacques*, Commentaire du Nouveau Testament (CNT) (Geneva: Labor et Fides, 1984), 87-88.

¹⁰⁷ Es de suma importancia que en el versículo 20 *argh* ("inútil") en lugar de *nekra* está respaldado por algunos buenos manuscritos y por lo tanto se prefiere en la NIV, LBLA, y RVC.

¹⁰⁸ MacArthur habla como si los demonios pudieran salvarse si tuvieran el tipo correcto de fe (MacArthur, "Faith According to James," *JETS* 33:25), pero Jesús no murió por los demonios. La calidad de su fe no es el tema aquí, sino su inutilidad sin obras.

¹⁰⁹ MacArthur toma la frase "justificado por las obras" como una metonimia de efecto por causa y, por lo tanto, no ve ninguna contradicción con Pablo en Romanos 3:18 (MacArthur, "Faith According to James," *JETS* 33:27).

¹¹⁰ "Trabajar con, cooperar [con], ayudar". *BAGD*, s.v. "*synergeō*," 795.

El verbo en sí significa “perfeccionar” (o “completar, poner fin, terminar, lograr”,¹¹¹ cf. 1:3-4). Las obras de Abraham fueron útiles para perfeccionar la calidad de su fe. Tal fe, una vez que fue perfecta o madura¹¹² le fue provechosa. Los ejemplos de Abraham y Rahab responden a la pregunta planteada en el versículo 20 sobre la utilidad de la fe sin obras. Se prueba que la fe es una fe útil y provechosa cuando se muestra delante de los hombres. La muestra visible de fe cumple el desafío establecido en el versículo 18 (“Muéstrame tu fe”) y gana la aprobación de los hombres que declaran que Abraham, por ejemplo, estaba íntimamente relacionado con Dios (“Y fue llamado amigo de Dios”, v. 23).

Por tanto, es enteramente válido hablar de una justificación delante de los hombres en el sentido de una reivindicación visible de la fe invisible. El apóstol Pablo alude a tal justificación en Romanos 4:2: “Porque si Abraham fue justificado por las obras, tiene de qué gloriarse, pero no delante de Dios”. De acuerdo con Pablo, Santiago 2:24 establece que hay dos clases de justificación; uno se refiere a la justicia práctica ante los hombres, y el otro a la justicia judicial ante Dios. Longenecker comenta sobre la falta de conflicto entre el uso de la palabra “justificación” por Pablo y Santiago.

Santiago lo usa de manera más fenomenal para referirse al reconocimiento de la bondad existente y de los actos de bondad, mientras que Pablo lo emplea de manera más forense para referirse a lo que Dios da a los impíos. O, para decirlo de una manera ligeramente diferente, Pablo emplea el verbo “justificar” con respecto a la aceptación del hombre por parte de Dios, mientras que Santiago emplea el mismo verbo para referirse al reconocimiento de lo que es bueno, útil y bondadoso.¹¹³

Ciertamente, el concepto de justificación práctica de Santiago presupone el concepto forense de Pablo, pero no son lo mismo.

Santiago termina su discusión con una analogía que ilustra y repite su tesis: “Porque como el cuerpo sin espíritu está muerto, así también la fe sin obras está muerta (*nekra*)” (v.26). Si bien la mayoría asume que la analogía enseña que la verdadera fe anima las obras, el punto de Santiago es lo contrario porque el principio animador de la analogía no es la fe, sino las obras. Son las obras las que vivifican o hacen útil la fe, como el espíritu vivifica o hace útil el cuerpo. MacArthur está de acuerdo: “No hay duda de que Santiago 2:26 describe las obras como la fuerza

¹¹¹ BAGD, s.v. “*teleiōō*,” 817.

¹¹² Davids prefiere el significado de *eteleiwqh*, “llevado a la madurez”. Peter H. Davids, *The Epistle of James*, New International Greek Testament Commentary (NIGTC) (William B. Eerdmans Publishing Co., 1982), 128.

¹¹³ Richard N. Longenecker, “The ‘Faith of Abraham’ Theme in Paul, James and Hebrews: A Study in the Circumstantial Nature of New Testament Teaching,” *JETS* 20 (septiembre 1977): 207. Para un sentido similar de vindicación ante los hombres, cf. Mat 11:19.

vigorizante y la fe como el cuerpo".¹¹⁴ Santiago dice que la clave para una fe viva y útil son las buenas obras. Él no dice que una fe viva sea la clave para las buenas obras. Entonces, el tema en Santiago no es si la fe existe en una persona, sino cómo se vuelve provechosa o útil para el cristiano.¹¹⁵

La interpretación de MacArthur de Santiago 2:14-26 no trata adecuadamente el pasaje a la luz del argumento del libro, el contexto inmediato, el significado de los términos cruciales y de las declaraciones directas del texto. La interpretación alternativa ofrecida anteriormente busca resolver la tensión teológica sobre las obras en relación con la fe a la luz de estos hechos cruciales. Sin importar cómo traten de explicar esta tensión teológica, la interpretación del Señorío de Santiago 2:14-26 todavía se enfoca tristemente en la autenticidad o la realidad de la fe de uno en lugar de en el Salvador de uno.

Juan 15:1-8

Aunque este pasaje no relaciona explícitamente la fe con las obras, se discutirá aquí porque esa es exactamente la interpretación que se le da a menudo. Laney, al argumentar en contra de la dicotomía entre la fe y el fruto, hace la conexión con la fe en este pasaje a través del verbo "permanecer", que afirma "es equivalente a creer en Cristo", y, por lo tanto, "No hay fruto sin fe, y no hay fe sin fruto".¹¹⁶ Por lo tanto, la cuestión es si este pasaje enseña que la fe salvadora debe dar frutos medibles.

El argumento de Laney se resume aquí: El destino de las ramas infructuosas del versículo 2 está determinado por la palabra *airei*, mejor traducida como "quitar", que denota juicio. Estas ramas son las mismas que se mencionan en el versículo 6 que dice que son "echadas fuera", algo que Jesús prometió nunca hacer a los creyentes (Juan 6:37), por lo tanto, son creyentes profesantes que están siendo separados de su conexión superficial con Cristo. Además, su destino de ser quemados es solamente el destino de los incrédulos. También señala la naturaleza progresiva de la fe en el Evangelio de Juan como una indicación de la posibilidad

¹¹⁴ MacArthur, "Faith According to James," *JETS* 33:31. Véa también, Moo, *James*, 117. MacArthur cuestiona el argumento de Hodges de que el cuerpo alguna vez estuvo vivo (Vea Hodges, *Dead Faith*, 7-9; MacArthur, *The Gospel*, 171). Si el cuerpo estaba vivo o no, no parece esencial para la interpretación sugerida anteriormente, porque el punto de la ilustración es simplemente que un cuerpo sin el espíritu es inútil. Se asume la existencia del cuerpo, así como la existencia de la fe. La pregunta es si es un cuerpo útil (es decir, fe útil).

¹¹⁵ También Radmacher, "First Response to John F. MacArthur," *JETS* 33:38.

¹¹⁶ J. Carl Laney, "Abiding Is Believing: The Analogy of the Vine in John 15:1-6," *Bsac* 146 (enero-marzo 1989): 65. El artículo completo (págs. 55-66) se usará como una interpretación representativa del Señorío en esta discusión, aunque Laney no hace ninguna afirmación explícita en el artículo de ser un defensor del Señorío.

de que la fe no alcance la salvación.¹¹⁷ “Permanecer”, por lo tanto, se dice que es igual a la fe genuina, y aquellos que perseveran darán frutos visibles.

La observación debe comenzar con el contexto más amplio. En Juan, los capítulos 13-17 forman una unidad única de diálogo íntimo entre Jesús y los discípulos en la víspera de su arresto. El interés evangelizador de Jesús, destacado en los capítulos 1-12, queda atrás cuando Jesús se dirige a sus discípulos creyentes. La gran parte de Su mensaje se entrega después de que Judas, el único incrédulo, se va (13:31ss.). La falta de un llamado evangelístico indica que un motivo evangelístico para 15:1-8 está fuera de lugar. En cambio, Jesús está preocupado por la fecundidad futura de los discípulos que harán “obras mayores” que Él (14:12) con los recursos de la oración (14:13-14) y el Espíritu Santo (14:15, 26).

En el versículo 1, Jesús usa la analogía de la vid y el viñador, ya que refleja el simbolismo del Antiguo Testamento en el que Dios representa a Su pueblo del pacto como una vid (Salmo 80:8-16; Isaías 5:1-7; Jeremías 2:21; 5:10; 12:10; Ezequiel 15:1-8; 17:1-24; Oseas 10:1). Dado que Jesús es la vid verdadera, todas las ramas en Él pertenecen a Él en una relación especial. Él dice de las ramas en el versículo 2 que están “en Mí”, designando así esta relación vital. Laney prefiere tomar adverbialmente el “en mí” como la esfera en la que puede llevarse a cabo la fructificación, en lugar de adjetivar como un modificador de “rama”. Afirma que el orden de las palabras no es definitivo.¹¹⁸

Es muy importante notar el hecho de que la mayoría de los comentaristas no consideren problemática la frase y también asuman la interpretación adjetival.¹¹⁹ La proximidad de *en emoi a pan klema me pheron* apoya la interpretación adjetival. Además, la frase, “vosotros sois los pámpanos” (*hymeis ta klemata*) en el versículo 5 especifica que los discípulos son los pámpanos en Cristo. Además, Laney admite que “en Mí” se usa en otras partes de Juan para dar a entender una salvación genuina (6:56; 10:38; 14:10-12, 30; 17:21).¹²⁰ La declaración del versículo 3 es que los

¹¹⁷ La discusión previa de pisteuo en Juan (págs. 18-20) cuestionaría esta idea de fe progresando hacia la salvación en Juan. Se ofrecerá más apoyo de este tipo más adelante en discusiones sobre Juan 2:23-25 y 8:30-31.

¹¹⁸ *Ibid.*, 63-64. Como lo señala, en griego un modificador puede preceder o seguir a la palabra que está modificado.

¹¹⁹ Como ejemplo de aquellos que aún consideran la frase, cf. Brooke Foss Westcott, *The Gospel According to St. John* (Grand Rapids: William B. Eerdmann Publishing Co., 1981), 198; J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 2 vols., ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928), 479; Lenski, *The Interpretation of St. John's Gospel* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1943), 1029. Hendriksen discute la posibilidad adverbial, pero la descarta como demasiado complicada. (William Hendriksen, *A Commentary on the Gospel of John*, NTC [Grand Rapids: Baker Book House, 1953], 298-99, n. 179). Además, el uso de adjetivos fue preferido por todas las traducciones de la Biblia en inglés consultadas.

¹²⁰ Laney, “Abiding Is Believing,” *BSac* 146:63-64. En su respuesta a Laney, Dillow argumenta convincentemente que “en mí” no sólo se refiere a un verdadero cristiano, sino también a la comunión con Cristo. Vea Joseph C. Dillow, “Abiding is Remaining in Fellowship: Another Look at John 15:1-6,” *Bsac* 147 (enero-marzo 1990): 44-48.

discípulos “ya están limpios” (*ede... kaqaroi*), una referencia a su salvación (cf. 13:10). Uno debe preguntarse por qué Jesús les recuerda esto abruptamente. Parece que está sentando las bases para su siguiente exhortación que los desafiará en un aspecto de la verdad cristiana: “Permaneced en mí”. Este mandato del versículo 4 está dirigido a los discípulos (el imperativo *meinate* es la segunda persona del plural), como lo es la posibilidad de no dar fruto expresada por *oude hymeis ean me en emoi meinte*: “tampoco vosotros, si no permanecéis en Mí”. En el versículo 5 se asume una posibilidad similar en la frase *choris emou ou dunasthe poiein ouden*: “separados de mí nada podéis hacer”. La condición de tercera clase utilizada en el versículo 6 (*ean me tis meine en emoi*) también apoya la posibilidad de no permanecer tal como también muestra la condicionalidad en los versículos 7, 10 y 14.¹²¹ El *tis* indefinido puede alterar la declaración de Jesús de una posibilidad al otorgar el beneficio de la duda a los discípulos con respecto a la posibilidad de juicio sin excluirlos totalmente. Sin embargo, sigue existiendo la posibilidad real de que los discípulos no permanecieran en Él. El significado de “creer” para los hombres en este pasaje no tiene sentido si se dirige a los discípulos, porque ya están limpios (v.3).

Las consecuencias de no permanecer se expresan más gráficamente en el controvertido versículo 6. Laney sostiene que las consecuencias de ser expulsado, marchito, recogido, arrojado al fuego y quemado hablan de aquellos que profesan ser cristianos, pero no lo son y por lo tanto están siendo separados de su conexión superficial con Cristo. Él sólo cita un solo punto de vista consistente con la interpretación de que estos son cristianos; la opinión de que las consecuencias hablan de creyentes disciplinados por la muerte. Luego refuta esto al señalar que la remoción de la rama es un preludio del juicio, no la bendición de la comunión con Cristo en el cielo.

Pero Laney no considera otra interpretación consistente con su afirmación de que el juicio está a la vista.¹²² Según esta interpretación, el juicio no es el juicio final de los incrédulos, sino el del creyente en el tribunal de Cristo. Como señala Harrison, “Dado que el tema es dar fruto y no la vida eterna, la quema es un juicio sobre la infructuosidad, no un abandono a la destrucción eterna”.¹²³

Varios comentaristas admiten que el simbolismo del versículo 6 es oscuro. Erdman advierte apropiadamente que la figura no puede tomarse demasiado rígidamente: “No se debe presionar el pensamiento como para plantear la cuestión de la pérdida de las almas que una vez están unidas con Cristo. Aquí nos preocupa

¹²¹ La condición de tercera clase expresa condiciones que se cree que es posible realizar en el futuro. Vea H. E. Dana and Julius R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament* (Toronto: The MacMillan Company, 1957), 290; Maximillian Zerwick, *Biblical Greek* (Rome: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1963), 109; Eugene Van Ness Goetchius, *The Language of the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1965), 274.

¹²² Laney es criticado por esto por Paul Holloway (review of "Abiding is Believing: The Analogy of the Vine in John 15:1-6" by J. Carl Laney, *JOTGES* 2 [Autumn 1989]: 97).

¹²³ Everett F. Harrison, "The Gospel According to John," in *WycliffeBC*, (1071-1122), 1107.

el servicio más que la salvación”.¹²⁴ Westcott también cree que esto se refiere al destino de los verdaderos creyentes y se niega a presionar metáfora. Al comentar sobre la identidad de “ellos” (los que se reúnen), dice: “La indefinición del sujeto se corresponde con el misterio del acto que se quiere representar”.¹²⁵ Es probable que Jesús mismo no aclaró la metáfora para que el oyente se quedara con la única impresión de que la infructuosidad de sus hijos sería severamente juzgada.

A la luz de la subsiguiente revelación del Nuevo Testamento, el único juicio que enfrenta el cristiano es el tribunal de Cristo (1 Corintios 3:12-15; 2 Corintios 5:10). Pablo reconoció una cierta sensación de miedo involucrada en la rendición de cuentas ante el *bema* (2 Corintios 5:11), por lo tanto, la imagen desagradable de quemarse no es inconsistente. Además, el tribunal de Cristo resultará en la quema de las obras indignas (1 Corintios 3:15). Si se debe presionar la metáfora, las obras infructuosas del creyente podrían ser las que se queman en el versículo 6.¹²⁶ Incluso Boice, un defensor del Señorío, comenta,

Es cierto que el asunto de la quema a menudo se asocia con el infierno y, por lo tanto, con la pérdida o la falta de posesión de la salvación. Pero eso no quiere decir que siempre se le asocie o que sea el caso aquí. Por el contrario, quemar no siempre se usa para referirse al infierno, como prueba el pasaje de 1 Corintios sobre las obras. Y es su asociación con la destrucción de las obras inútiles más que con la pérdida de la salvación lo que es más apropiado en este pasaje. Siempre es peligroso tratar de interpretar una parábola en cualquier nivel que no sea el involucrado en su punto más básico.¹²⁷

El cambio de *tis* como el que “no permanece”, “es arrojado como una rama y se seca” al neutro *auta* por lo que en realidad se recoge, se arroja al fuego y se quema puede apoyar la opinión de Boice. Algo más convincente es la opinión de que la metáfora simplemente señala la inutilidad de la vida de un creyente sin fruto. Los lectores de Juan sabían bien que las vides sin fruto eran prácticamente inútiles

¹²⁴ Charles R. Erdman, *The Gospel of John* (Philadelphia: The Westminster Press, 1966), 140.

¹²⁵ Westcott, *John*, 218.

¹²⁶ Dillow argumenta que el creyente y sus obras están tan íntimamente relacionados que “Aplicar el fuego del juicio al creyente es lo mismo que aplicarlo a su obra. De hecho, las obras del creyente son simplemente una metonimia del creyente mismo”. Él apoya esto en 1 Corintios 3, donde el creyente es el edificio (1 Corintios 3:9ss), pero el edificio está construido de varios materiales que representan obras (3:12) y el fuego se aplica al edificio (3:13-15). Él cree que el juicio es temporal y que es en el tribunal de Cristo (Dillow, “Abiding Is Fellowship,” *Bsac* 147:53).

¹²⁷ James Montgomery Boice, *The Gospel of John*, 5 vols. (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978), 4:238. Vea también Harrison, “John,” *WycliffeBC*, 1107; *The Ryrie Study Bible*, New American Standard Translation (Chicago: Moody Press, 1978), 1630.

y quemadas como escombros (Ezequiel 15:1-8).¹²⁸ Así, Jesús representa gráficamente la vida del creyente infructuoso como una vida inútil, como también indicó en el versículo 5: “separados de mí nada podéis hacer”. No hay razón para que el fuego deba ser literal ya que los otros elementos (Vid, ramas, fruto) son alegóricos.

Si el tema es ser fructífero en el servicio, *airei* en el versículo 2 entonces hablaría de algo más que del juicio eterno. Una posibilidad es traducir *airo* como “quitar” o “cortar” para que se refiera a los creyentes a quienes el Señor quita de la tierra por medio de la muerte.¹²⁹ Sin embargo, una mejor opinión traduce la palabra como “levantar”. Desde este punto de vista, se ve al viñador levantando las ramas de uva en flor del suelo para que estén más expuestas al sol y menos susceptibles a daños, y así sean fructíferas.¹³⁰ Una vez que son fructíferos, la segunda mitad del versículo 2 (conectado por *kai*)¹³¹ dice que son podados para producir “más fruto”. Esta interpretación de *airo* es consistente con la metáfora presentada en el versículo 1 y el deseo supremo de fructificación mencionado al final del versículo 2 y en el versículo 8. También es consistente con el uso de la palabra *airo*, en otras partes de Juan, como “levantar”. (cf. 5:8-12; 8:59; 10:18,24). Significativamente, Jeremías, en el *Theological Dictionary of the New Testament*, define *airo* primero como “levantar del suelo”.¹³²

Por lo tanto, la palabra “permanecer”, aunque puede tener cierta superposición conceptual con “creer”,¹³³ i Es principalmente una palabra para los cristianos que describe la unión más íntima con Cristo. Léxicamente, *meno* tiene el significado de “permanecer, quedarse, continuar, permanecer”.¹³⁴ No sólo se distancia léxicamente de “creer”, sino que el contexto inmediato hace lo mismo: el

¹²⁸ Este pasaje de Ezequiel arroja luz sobre la interpretación de la vid y los sarmientos. Es útil ver aquí que la madera de la vid representa al pueblo del pacto de Dios, Israel (Ezequiel 15:6). La idea de la inutilidad en lugar de ser fructífero también es clara. Más importante, la quema de la vid en Ezequiel es un juicio disciplinario sobre la nación, no la pérdida eterna de las promesas de Dios, porque Dios nunca renuncia a Sus promesas a Israel.

¹²⁹ Chafer, *Theology*, 7:4.

¹³⁰ Muchos citan la práctica palestina en viticultura para confirmar esto. Vea R. K. Harrison, s.v. "Vine," *The International Standard Bible Encyclopedia (ISBE)*, ed. G. W. Bromiley, 1988, 4:986-87; A. C. Schultz, s.v. "Vine, vineyard," *Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible (ZPEB)*, ed. Merrill C. Tenney, 1975, 5:882-84; Ralph Gower, *The New Manners and Customs of Bible Times* (Chicago: Moody Press, 1987), 106.

¹³¹ Zerwick señala que *kai* se puede usar para denotar una idea consecutiva. Zerwick, *Biblical Greek*, 153.

¹³² Joachim Jeremias, s.v. "*airō*," en TDNT, 1 (1964): 185. Also, BAGD, s.v. "*airō*," 23. Este punto de vista cuenta incluso con el apoyo de acérrimos defensores del señorío. Vea Boice, *John*, 4:228, and A. W. Pink, *Exposition of the Gospel of John*, 4 vols. (Ohio: Cleveland Bible Truth Depot, 1929), 3:337.

¹³³ Por ejemplo, Dillow observa: "La primera condición para permanecer en Cristo, o estar en comunión con Él, es haber creído en Él". (Dillow, "Abiding Is Fellowship," *BSac* 147:49).

¹³⁴ BAGD, s.v. "*meno*," 504-5.

versículo 7 indica que es la condición para la oración contestada, y en el versículo 10 permanecer es el resultado de guardar los mandamientos de Cristo (cf. 1 Juan 3:24). El hecho de que Cristo también habite en los discípulos (Juan 15:4, 5, 7) muestra que *meno* no denota una fe salvadora, sino una relación íntima que presupone la fe. Es una palabra que se usa para describir una progresión más completa de la fe en Juan; una fe que no progresa hacia la salvación, sino a partir de ella.

Además de la evidencia citada, la debilidad inevitable del punto de vista de Laney sobre Juan 15, y la insistencia del Señorío en el fruto cuantificable en general, es la subjetividad de determinar cuándo una persona es lo suficientemente fructífera para ser considerada salva. El uso de Juan 15:1-8 para apoyar la fe como resultado de obras mensurables es, en esencia, un argumento indemostrablemente vago y subjetivo. Difícilmente se puede afirmar que “el fruto es la prueba definitiva de la verdadera salvación”.¹³⁵

Mateo 7:15-20

Este pasaje se usa de manera similar a Juan 15:1-8 para argumentar que el fruto es la prueba necesaria de la salvación.¹³⁶ El pensamiento clave se encuentra en el versículo 16: “Por sus frutos los conoceréis [a los falsos profetas]” (cf. v. 20). Pero aquí el tema del pasaje son los falsos profetas (v.15), no los cristianos profesantes en general. Estrictamente hablando, la prueba en 7:15-20 no es para discernir la verdadera salvación sino para discernir si un profeta es de Dios. También es importante que la prueba en sí misma no son los frutos, sino los malos frutos (v.17). En su impresión inicial (cuando “vienen a vosotros” por primera vez, v. 15), estos falsos profetas son imperceptibles en palabras y obras de otros creyentes (tienen “vestimenta de oveja”, v. 15). Sin embargo, dado el tiempo para madurar, sus frutos los traicionarán (v.16). Asimismo, un árbol no puede juzgarse bueno o malo por su apariencia exterior, sino por el fruto que produce (vv. 17-18). Así, la verdadera prueba de un profeta es si sus frutos son buenos o malos. “Frutos” puede referirse tanto a obras (Mateo 3:8; 13:23) como a palabras (Mateo 12:33-37).¹³⁷ Este pasaje, por lo tanto, sólo enseña cómo discernir a un falso profeta, no cómo discernir si uno es salvo o no.

¹³⁵ MacArthur, *The Gospel*, 127.

¹³⁶ *Ibid.*, 33, 126.

¹³⁷ Que las palabras son el fruto del que se habla en Mateo 12:33-37 es bastante claro cuando se considera el tema de todo el contexto (especialmente los versículos 31-32). Hodges argumenta a partir de este pasaje que los frutos de Mateo 7:20 son solo palabras. (Zane C. Hodges, *Grace in Eclipse* [Dallas: Redención Viva, 1985], 15). Sin embargo, parece que otros pasajes del evangelio indican que el fruto puede incluir obras (Mateo 3:8; 13:23; Lucas 8:14-15; Juan 15:2-8, 16). Si bien se puede admitir que la prueba principal de un falso profeta en el Antiguo Testamento eran sus palabras (Deuteronomio 13:1-6; 18:20-22), el Nuevo Testamento distingue a los falsos profetas tanto por palabras como por obras (2 Pedro 2:1-3, 10, 12-15, 18-19; Judas 4, 8-11, 16).

Mateo 7:21-23

Este pasaje también es citado por los proponentes del Señorío como evidencia de que la fe que salva debe manifestarse en obras de obediencia.¹³⁸ Dado su entendimiento, el pasaje en realidad enseñaría contra el uso de las obras como prueba de la salvación, porque las obras realizadas en el versículo 22 no revelan la verdadera condición espiritual de los profesantes como lo muestra la reprensión posterior (v.23).

En contexto, 7:21-23 se refiere principalmente a los falsos profetas discutidos en 7:15-20 (cf. v. 22—ellos “profetizaron”). Sus “ministerios” proféticos de buenas obras son reconocidos (v.22), pero no tienen mérito en el día del juicio final. El único criterio dado es si hicieron la voluntad del Padre (v.21). Sin embargo, la voluntad del Padre no puede ser buenas obras para que no se concluya que son salvados por obras.¹³⁹ Aquellos que sostienen que esto se refiere a una vida de obediencia deben reconocer que la voluntad del Padre es la obediencia perfecta (Mateo 5:48), un estándar imposible de alcanzar para los hombres no salvos. Jesús en otro lugar caracterizó creer como hacer la obra de Dios (Juan 6:28-29). Por tanto, sería consistente si aquí “la voluntad de mi Padre” se refiriera a la respuesta de arrepentimiento y fe en el evangelio (cf. 2 Pedro 3:9).

Juan 6:28-29

Tanto MacArthur como Mueller utilizan este diálogo entre Jesús y algunos seguidores para argumentar que la fe es una obra.¹⁴⁰ La respuesta de Jesús a los que preguntan: “¿Qué haremos para poner en práctica las obras de Dios?” es “Esta es la obra de Dios, que creáis en aquel a quien Él envió”. Creer no se llama aquí una obra que Dios produce,¹⁴¹ porque la pregunta de los seguidores es “¿qué haremos?” (v.28, énfasis añadido). Más bien, “la obra de Dios” se refiere a lo que Dios requiere de los hombres.¹⁴² Esta obra, sin embargo, no es algo hecho como un mérito humano o una obra de la ley, que era lo que los interrogadores esperaban escuchar que fuera el significado, por el uso del plural “obras”. Es sólo el acto de creer lo que Dios requiere, como lo indica la respuesta de Jesús usando el singular “obra” (cf. 1 Juan 3:23). Como observa Blum,

¹³⁸ Vea MacArthur, *The Gospel*, 22, 188-92, 203-4; Enlow, “Eternal Life,” *AW*, 4.

¹³⁹ Sin embargo, MacArthur afirma virtualmente esta conclusión y comenta sobre este pasaje que “la obediencia a la autoridad divina es un requisito previo para entrar en el reino”. (MacArthur, *The Gospel*, 204).

¹⁴⁰ *Ibid.*, 33; Marc Mueller, “Syllabus,” 20. Ambos afirman que es una obra producida por Dios.

¹⁴¹ También MacArthur, *The Gospel*, 33; James F. Brown, “Faith as Commitment in the Gospel of St. John,” *Worship* 38 (abril 1964): 266.

¹⁴² Morris, *John*, 360.

Fe y Salvación

La respuesta de Jesús a su pregunta fue una total contradicción de su pensamiento. No podían agradar a Dios haciendo buenas obras. Sólo hay una obra de Dios, es decir, una cosa que Dios requiere. Necesitan poner su confianza en Aquel que **el Padre ha enviado**.¹⁴³

Gálatas 5:6; 1 Tesalonicenses 1:3; 2 Tesalonicenses 1:11

En estos versículos, la fe está asociada con las obras. Las frases “fe que obra por el amor” (Gálatas 5:6), “la obra de vuestra fe” (1 Tesalonicenses 1:3) y “toda obra de fe” (2 Tesalonicenses 1:11) a veces se mencionan como prueba de que “la fe es activa en la vida y manifiesta su actividad interior produciendo resultados en la vida”.¹⁴⁴ No se puede negar que la fe produce estos resultados.¹⁴⁵ En los pasajes de Tesalonicenses, sin embargo, la fe a la que se hace referencia no es la fe salvadora inicial como se supone, sino la fe que se relaciona con vivir la vida cristiana.¹⁴⁶ Las frases paralelas “trabajo de vuestro amor” y “constancia en la esperanza” en 1:3 confirman que la vida de fe posterior a la conversión es lo que se está considerando. Así como el trabajo es impulsado por el amor y la paciencia en la esperanza, el trabajo es impulsado por la fe. Además, el apóstol Pablo simplemente está reconociendo que la fe de los tesalonicenses se vio en las obras; no dice nada acerca de si esta debe verse como legítima.

Gálatas 5:6 también se usa para argumentar que la fe que salva obra a través del amor, como si el amor demostrara que la fe es genuina.¹⁴⁷ Sin embargo, parece que el pasaje habla de la fe en el contexto de la santificación, no de la justificación. Pablo habla a los creyentes (4:31; 5:1) que están “en Cristo” (5:6) para persuadirlos a andar en el Espíritu por fe (5:5, 16) y guardar la ética del amor y no de la ley (5:14). El beneficio a la vista (“ni la circuncisión vale algo, ni la

¹⁴³ Edwin A. Blum, "John" in *BKC* (267-348), 295. Vea también *The Ryrie Study Bible*, 1611; Siegfried Schulz, *Das Evangelium nach Johannes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 104; Urban C. von Wahlde, "Faith and Works in Jn vi 28-29: Exegesis or Eisegesis?" *Novum Testamentum et Orbis Antiquus (NTOA)* 22 (abril 1980): 304-15.

¹⁴⁴ Miller, "Christ's Lordship," 33-34.

¹⁴⁵ Aunque Bruce cita una fuerte evidencia de que Gálatas 5:6 podría leerse "fe energizada (producida por el amor)". F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, NIGTC (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1988), 232.

¹⁴⁶ D. Edmund Hiebert, *The Thessalonians Epistles* (Chicago: Moody Press, 1976), 46, 297.

¹⁴⁷ También Marc Mueller, "Syllabus," 25. Muchos otros comentaristas interpretan el contexto como regido por la justificación en lugar de la santificación. E.g., Ernest De Witt Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, Ltd., 1980), 280; R. Alan Cole, *The Epistle of Paul to the Galatians*, TNTC (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1989), 143-44; Ronald Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, NICNT (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1988), 229-32; Robert G. Gromacki, *Stand Fast in Liberty: An Exposition of Galatians* (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), 152-53.

incircuncisión”) no es la salvación del infierno, sino el justo fruto de una vida gobernada por la fe (5:5, 22-23).¹⁴⁸ Lutero parece reconocer este contexto en su comentario sobre 5:6:

Aquí Pablo no va a declarar lo que es la fe, o lo que vale ante Dios; él no discute, digo, de la justificación (porque esto lo ha hecho mucho antes), pero como si estuviera terminando su argumento, muestra brevemente lo que es la vida cristiana misma.

...Por tanto, viendo que este lugar habla de toda la vida de los cristianos, ningún hombre de buen sentido puede entenderlo como concerniente a la justificación ante Dios.¹⁴⁹

Pablo, por lo tanto, no se refiere a la realidad de la fe que justifica, sino a la eficacia de la fe que santifica.

Efesios 2:10

Este versículo se usa de la misma manera que los anteriores: para argumentar que la fe que salva producirá obras mensurables.¹⁵⁰

Pero esto parece más de lo que el versículo realmente dice. “Creado . . . porque (*epi*) buenas obras” significa que Dios se *propuso*¹⁵¹ que todo cristiano tuviera buenas obras, y aunque se puede inferir que lo harán, esta frase no dice nada sobre el cumplimiento del propósito o qué medida de obras valida la fe. Estas obras fueron preparadas por Dios de antemano (*ois prohoimasen ho theos*) para que los cristianos anduvieran en ellas (*hina en autois peripathsomen*). La cláusula de propósito representada por *hina* usa el modo subjuntivo de *peripato* para expresar expectativa y probabilidad, pero no certeza.¹⁵² La cláusula establece un propósito,

¹⁴⁸ Este autor cree que la santificación es un tema principal de Gálatas. Para acuerdo y discusión, vea a Merrill C. Tenney, *Galatians: The Charter of Christian Liberty* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1950), 27; H. A. Ironside, *Expository Messages on the Epistle to the Galatians* (New York: Loiseaux Brothers, 1940), 10; *The Ryrie Study Bible*, 1769; Daniel P. Fuller, *Gospel and Law: Contrast or Continuum?* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1980), 114-15.

¹⁴⁹ Martin Luther, *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, revised ed. based on the "Middleton" ed. of the English version of 1575 (Westwood, NJ: Fleming H. Revell Company, n.d.), 465-66. Cf. también Robert Govett, *Govett on Galatians* (Miami Springs, FL: Conley & Schoettle Publishing Co., 1981), 176.

¹⁵⁰ MacArthur, *The Gospel*, 95-96; "Faith According to James," *JETS* 33:31; John R. W. Stott, *The Message of Ephesians* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986), 84-85.

¹⁵¹ El propósito se expresa mediante el uso de *epi* con el dativo, un "dativo verdadero de propósito". Robertson, *WPNT*, 4:525.

¹⁵² "El modo subjuntivo es el modo de contingencia leve; el modo de *probabilidad*". Vea Dana y Mantey, *A Manual Grammar*, 170. Sobre las cláusulas presentadas por *hina*, Burton afirma: "No hay ningún caso seguro, apenas probable, en el Nuevo Testamento de una cláusula introducida por *hina* que denote un

no una promesa. Efesios 2:10 muestra que el deseo de Dios para cada creyente es caminar en las buenas obras que Él ha diseñado, y seguramente todo creyente tiene algunas buenas obras (1 Corintios 4:5), pero no las convierte en la validación decisiva de la fe genuina.

La Fe como Sumisión

El tema de la sumisión/entrega/compromiso en relación con la salvación se discute completamente en el capítulo cinco bajo el tema del discipulado y la salvación. Sin embargo, un pasaje que a veces se usa para apoyar la idea de la fe como sumisión, Juan 1:12, debe discutirse aquí porque menciona la fe explícitamente.

Dado que la sumisión de la vida de uno al Señor está en el corazón de la teología del Señorío, no es de sorprenderse que la fe salvadora se defina como tal compromiso. Stott escribe,

...en la fe verdadera hay un elemento de sumisión. La fe se dirige hacia una Persona. De hecho, es un compromiso total con esta Persona que implica no sólo una aceptación de lo que se ofrece, sino una humilde entrega a lo que se exige o se puede exigir.¹⁵³

Los argumentos para apoyar esta idea de fe a menudo se refieren a la interpretación de *pisteuo eis* en Juan, como se discutió anteriormente. En Juan 1:12, sin embargo, también se apela al uso de “recibir” como sinónimo de “creer”. Llevando el argumento más allá, se insiste en que Cristo debe ser recibido como Señor de la vida de uno para que haya salvación.¹⁵⁴

La palabra “recibir” puede tomarse como un paralelo de “creer”, pero esto de ninguna manera prueba el argumento del Señorío. El significado básico de *lambano* es “tomar, recibir, aceptar” y no “enviar, entregar, comprometer”.¹⁵⁵ La palabra “recibir” se usa en 1:12 en contraste con aquellos que “no conocieron” y “no recibieron” a Jesucristo (1:10-11). Estos paralelos negativos muestran que

resultado real concebido como tal”. Vea Ernest De Witt Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek* (Chicago: The University of Chicago Press, 1900), 94.

¹⁵³ Stott, “Yes,” *Eternity* 10:17. See also Brown, “Faith as Commitment,” *Worship* 38:263; Scott McCormick, Jr., “Faith as Surrender,” *Interpretation (Int)* 17 (1963): 302-7; y James R. Edwards, “Faith as Noun and Verb,” *CT* 29 (agosto 9, 1985): 23.

¹⁵⁴ Enlow, “Eternal Life,” *AW*, 3; MacArthur, *The Gospel*, 206.

¹⁵⁵ Burghard Siede, “*lambanō*,” in *NIDNTT*, 3 (1981): 747-48; G. Dellling, “*lambanō*,” en *TDNT*, 4 (1967): 5-15; *BAGD*, s.v. “*lambanō*,” 465-66. De los tres, el último es el único diccionario que trae al significado la idea de reconocer la autoridad de la persona que es el objeto de la fe. Hace esto solo para Juan 1:12, 5:43 y 13:20, lo que parece una defensa especial. El reconocimiento más sensible se extiende sólo a Jesús como el Mesías y el Hijo de Dios, el Salvador (20:31).

“recibir” es también “conocer” (*ginosko*). Por lo tanto, la respuesta y el reconocimiento de quién es Jesús (como Mesías e Hijo de Dios, cf. 6:69; 8:28; 20:31) es lo que se está considerando, no la sumisión a Él como Señor de la propia vida.

La Fe como Falsa

En vista de lo que se ha comentado acerca de lo que la Salvación por Señorío entiende por fe, no es de sorprenderse que esta posición vea algunos ejemplos de creer en las Escrituras como inadecuados para la salvación. Afirman que estos sólo son ejemplos de fe intelectual o emocional, no de la fe necesaria obediente o sumisa, y por lo tanto son ilegítimos. Aunque la “fe falsa” generalmente se argumenta a partir de Santiago 2:19 como se discutió anteriormente, Juan 2:23-25; 8:30-31; y Lucas 8:4-8, 11-15 se utilizan como ejemplos de este tipo de fe insuficiente. Al interpretar estos pasajes, la preponderancia de los comentaristas asume la misma posición que los defensores más vocales del Señorío.

Juan 2:23-25

El argumento de este pasaje se enfoca en el significado de la terminología del versículo 23 y la reacción de Jesús en el versículo 24. Hablando de Jesús en Jerusalén en la Pascua, se dice que “muchos creyeron en su nombre viendo las señales que él había hecho. Pero Jesús no se fiaba de ellos, porque conocía a todos los hombres”. Al comentar sobre aquellos que se dice que “creyeron” en el versículo 23, MacArthur afirma:

Su tipo de fe no tiene nada que ver con la fe salvadora, como vemos en el testimonio de Juan de que “Jesús, por su parte, no se fiaba de ellos, porque conocía a todos los hombres” (2:24). Esa es una declaración clara acerca de la ineficacia de la fe artificial.¹⁵⁶

Muchos comentaristas están de acuerdo con la evaluación de MacArthur de una fe artificial para estos “creyentes”.¹⁵⁷ Por lo general, se postulan tres razones

¹⁵⁶ MacArthur, *The Gospel*, 38. Cabe señalar que el versículo 24 no contiene una “declaración clara” sobre el tipo de fe que tenían los creyentes; no contiene ninguna declaración sobre su fe, solo una declaración sobre la respuesta de Jesús basada en su conocimiento sobrenatural de ellos.

¹⁵⁷ Blum, “John,” *BKC*, 280; Brown, *John*, 1:127; Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, transl. G. R. Beasley-Murray, eds. R. W. N. Hoare and J. K. Riches (Philadelphia: The Westminster Press, 1971), 131; Frederic Louis Godet, *The Gospel of John* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1969), 371; Hendriksen, *John*, 127-28; Homer A. Kent, *Light in the Darkness: Studies in the Gospel of John* (Grand Rapids: Baker Book House, 1974), 53; R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel: A Commentary*, ed. C. F. Evans (Oxford: Clarendon Press, 1956), 115; Morris, *John*, 205; Schnackenburg, *John*, 1:35; Westcott, *John*, 45; Xavier Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile selon Jean (chapitres 1-4): Parole de Dieu*, Tome 1 (Paris: Éditions du Seuil, 1988), 285.

para esta conclusión: 1) Ellos sólo creían en el nombre de Cristo, no en Su persona (v.23); 2) Sólo creían en las señales, no en Cristo como Mesías (v.23); 3) Jesús rechazó su fe (v.24).

El primer argumento debe admitir que no hay una negación explícita de la realidad de la verdadera fe en este pasaje. La frase “creyeron en su nombre” (*episteusan eis to onoma autou*) en 2:23 se tomaría igual que en 1:12 si no fuera por el versículo 24 (explicado más abajo). En 1:12 “los que creen en su nombre” son los que reciben a Cristo y se convierten en hijos de Dios. Asimismo, en 20:31, la declaración del propósito del libro, la salvación se indica con la frase “vida en Su nombre”. Además, lo contrario, no creer en el nombre del Hijo de Dios, merece condenación eterna (3:18). Además, parece inconsistente que los comentaristas argumenten que “creer en” (*pisteuo eis*) es el término técnico de Juan para la fe salvadora, pero niegan ese mismo significado en 2:23.¹⁵⁸ El hecho de que Juan haya optado por usar ese lenguaje cuando fácilmente podría haber usado otro es una evidencia convincente de que quiso decir que estas personas fueron salvas.

En segundo lugar, la supuesta deficiencia de la fe basada en señales (fe insuficiente impulsada por señales) no está respaldada por el texto que establece que creyeron “en Su nombre”. Esta es una fe importante independientemente de lo que la impulse porque la persona de Cristo es el objeto de la fe, no las señales. El verbo *qeo* para “vio” puede tener el significado básico de “ver” o “percibir” con ojos físicos, pero también podría denotar la percepción de la mente y el espíritu,¹⁵⁹ que puede ser el sentido aquí. Se usa más claramente con este significado en otras partes de Juan.¹⁶⁰ Christianson usa otras tres líneas de argumentación para mostrar que la fe basada en señales puede ser completamente efectiva: 1) La fe basada en señales se ve en otra parte de Juan (1:47-49; 2:11; 4:52-53; 10:41-42; 11:42, 45; 20:26-29); 2) El Señor mismo alentó la fe basada en señales (1:50-51; 10:37-38; 14:11); y 3) El Apóstol Juan esperaba señales para impulsar la fe (12:37), algo que declaró nada menos que en su declaración de propósito para el Evangelio (20:31).¹⁶¹ Finalmente, se debe considerar la fe que es impulsada por la resurrección de Cristo, el mayor de sus signos. La fe basada en señales puede no estar en el mismo nivel de bienaventuranza que la fe ejercida aparte de las señales (20:29), pero no hay nada que indique que no resulte en salvación en 2:23.

El tercer argumento parece ser el más viable porque la respuesta a la fe descrita en los versículos 24-25 no es típica de Jesús. ¿Cuál es entonces el

¹⁵⁸ E.g., R. H. Lightfoot, *John*, 115; Brown, *John*, 1:126; Merrill C. Tenney, *John: The Gospel of Belief* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1975), 85.

¹⁵⁹ BAGD, s.v. “*theoreō*,” 360.

¹⁶⁰ Cf. John 4:19; 12:19; 14:17, 19. Dahn señala que los verbos acerca de ver adquieren un significado especial en Juan, a menudo el de la percepción espiritual y la fe. Él dice: “Ver y oír una y otra vez proporcionan el ímpetu a la fe (2:11; 20:8), conducen al conocimiento (14:9) y ministran a la percepción interior (“Veo que eres profeta”, 4:19)”. Karl Dahn, s.v. “*horaw*,” in *NIDNTT* 3 (1981): 516-17.

¹⁶¹ Christianson, “Significance of PISTEUO,” 116-19.

significado de las palabras “Jesús no se fiaba de ellos” (v.24)? Juan evidentemente intenta un juego de palabras en el uso de *pisteuo* en el versículo 23, porque “fiarse” es un uso transitivo de *pisteuo* y se usa de manera no soteriológica. El uso negativo de *pisteuo* en el versículo 24 indica la falta de confianza de Jesús en estos creyentes, la razón de la desconfianza se da en las cláusulas restantes. Las frases “porque (Día) conocía (*ginoskein*) a todos los [hombres]” (v.24) y “Conocía (*eginwske*) lo que había en el hombre” (v.25) indican un conocimiento sobrenatural sobre estas personas que llevó a una impresión desfavorable. Las frases no dicen nada explícito sobre la experiencia de salvación de los creyentes o la autenticidad de la fe, por lo que la conclusión de que Jesús no se fiaba de ellos porque realmente no habían creído debe provenir de una inferencia o de presuposiciones teológicas. Una mejor inferencia incorpora las conclusiones citadas en respuesta a los primeros dos argumentos: que “creyó en Su nombre” y la fe basada en señales describe legítimamente la fe genuina. De esta manera, el confuso “Jesús no se comprometió con ellos” se interpreta a la luz del lenguaje más claro de “creyeron en su nombre”.

Si se toma como fe genuina, Jesús no quería comprometerse con estos creyentes porque su fe carecía de obediencia en este punto inicial. La palabra “fiarse” denotaría entonces la relación íntima con Jesús que trae más revelación de Su persona y que está condicionada a la obediencia (14:23; 15:14-15). La fe inmadura de los “creyentes indignos”¹⁶² es un motivo sutil en Juan (9:22; 12:42-43; 19:38).¹⁶³ Las palabras de Sadler forman una conclusión apropiada para esta discusión:

Se ha dicho que su fe era una fe falsa, porque Jesús, que vio sus corazones, no se fio de ellos. Pero no tenemos derecho a decir esto: porque en las Escrituras, especialmente en este Evangelio, todo grado de fe se reconoce como fe. Si muestra debilidad y deficiencia, no es porque la fe sea deficiente, *qua* fe, sino porque el corazón es superficial. La fe es un producto de la Palabra de Dios, recibida en el corazón. Puede brotar y luego marchitarse o ahogarse; pero el brotar es real por un tiempo, y se seca porque no tiene raíz, a causa de la poca profundidad de la tierra del corazón...

¹⁶² Es decir, verdaderos creyentes a quienes el Señor encuentra todavía indignos de Su confianza. Para un excelente desarrollo de esto ver Zane C. Hodges, "Untrustworthy Believers—John 2:23-25," *BSac* 135 (abril-junio 1978): 139-52; Robert Bryant, "The Secret Believer in the Gospel of John" (Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1975).

¹⁶³ Un ejemplo es el desarrollo de la fe de Nicodemo desde la indagación secreta (3:1-4) hasta la débil defensa de Cristo (7:47-52) y la identificación pública con Cristo (19:39-42). Sin duda, Juan pretende que la palabra *anqrwpw* en 2:25 lleve al lector a *anqrwpos* en 3:1. Nicodemo sirve como un ejemplo de alguien que fue conocido por Jesús (visto por cómo Jesús corta la preocupación de Nicodemo, v. 3) y que también estaba siendo atraído a la fe, de la misma manera que lo había hecho la gente en 2:23, por las señales que había visto (v. 2).

El hecho de que no se comprometiera con ellos puede entenderse mejor al contrastar su conducta hacia ellos con la de sus apóstoles, a quienes les dice: “Os he llamado amigos, porque todas las cosas que oí de mi Padre os las he dado a conocer”. (xv. 15).¹⁶⁴

Juan 8:30-31

Hablando nuevamente del ministerio de Jesús, este pasaje dice: “Mientras hablaba Él estas palabras, muchos creyeron en Él. Entonces Jesús dijo a los judíos que le creyeron: “Si permanecéis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos”. En este pasaje también se afirma que habla de una fe falsa, como se ejemplifica en esta declaración de Morris:

Esta sección del discurso está dirigida a aquellos que creen y, sin embargo, no creen. Claramente se inclinan a pensar que lo que Jesús dijo era verdad. Pero no estaban preparados para rendirle la lealtad de largo alcance que implica la verdadera confianza en Él.¹⁶⁵

Las razones usuales para esta posición son varias: 1) Se argumenta que “creyeron en Él” en el versículo 31 indica una fe inadecuada por el uso de *pisteuo* sin la preposición *eis*; 2) Jesús da una condición para convertirse en discípulos que se equipara con la salvación (v.31); 3) Se dice que la hostilidad de estos creyentes continúa (vv. 33ss.) y Jesús los llama hijos del diablo (v.44).

El primer argumento contradice la evidencia del contexto. Es obvio que aquellos a quienes se dirige en el versículo 31 son los mismos que en el versículo 30 que “creyeron en Él”, un término fuerte que denota salvación.¹⁶⁶ Como se argumentó anteriormente en el capítulo, la construcción de *pisteuo* sin la preposición en el versículo 31 no prueba que la fe sea inadecuada.¹⁶⁷ En el contexto, debe significar la salvación ya que en el versículo 24 se usa *pisteuo* sin preposición cuando Jesús dice: “si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados”. Además, en Juan 5:24, un claro versículo de salvación, ninguna preposición acompaña a *pisteuo*. Sadler concluye correctamente,

¹⁶⁴ M. F. Sadler, *The Gospel according to St. John* (London: George Bell and Sons, 1883), 59-60.

¹⁶⁵ Morris, *John*, 454. La mayoría de los comentaristas que abogan por una fe espuria en 2:23-24 también lo harán aquí.

¹⁶⁶ Gentry está de acuerdo en que este es un término fuerte para la salvación. (Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:56).

¹⁶⁷ Veá pp. 19-22.

Todo esto muestra que se pone demasiado énfasis en la diferencia entre creer en Él y creerle a Él, particularmente cuando encontramos que creer en Él que lo envió (Ch. v. 24, Revised), expresaba la fe más completa para vida.¹⁶⁸

El segundo argumento debe evaluarse a la luz de esta evidencia. En el versículo 31, la condición para convertirse en discípulos (*ean hymeis meinhte en to logo*) no debe interpretarse como una amonestación a los incrédulos. De hecho, lo contrario está indicado por el pronombre enfático *hymeis* que distingue a los verdaderos creyentes del resto de los judíos.¹⁶⁹ Además, Jesús les advierte no que *entren* en Su palabra, sino que *permanezcan* (*meno*) o continúen en ella. El aoristo subjuntivo (*ean . . . meinhte*) indica una diferencia entre los creyentes: “Todos son discípulos de Jesús los que de alguna manera creen en su palabra, pero son verdaderos discípulos los que de una vez por todas se fijan en su palabra. De ahí también el ‘si’”.¹⁷⁰ Aquellos que permanecen en Su palabra “son” (tiempo presente *eimi*) “verdaderos discípulos” (*alhtos maqhtai*) quienes “conocerán” (tiempo futuro *ginosko*) la verdad y serán liberados (tiempo futuro *eleuqeroo*) por ella. El conocimiento de la verdad y la libertad son resultados tanto de la fe inicial en Él como de los resultados futuros de continuar permaneciendo en la palabra o enseñanza de Cristo. La suposición de que ya están en Su palabra indica que “permanecen” es una condición para un mayor conocimiento de la verdad y la libertad en Cristo. El discipulado, como intimidad con Cristo, está condicionado en otras partes de Juan al amor y la obediencia (p. ej., 13:35; 14:15, 21, 23; 15:4, 7, 10, 14).¹⁷¹

El tercer argumento de este pasaje señala las objeciones hostiles de los versículos 33 y siguientes. Esta continua hostilidad refleja la oposición de los judíos, que es un motivo principal de esta sección. A la luz de lo que se ha discutido hasta ahora, los versículos 31-32 muestran a Jesús dirigiendo brevemente su atención a aquellos judíos que fueron salvos mientras enseñaba en el templo. El comentario de Juan en el versículo 30 se inserta antes de los comentarios de Jesús para dirigir al lector a un cambio de enfoque por parte de Cristo antes de que se reanude la oposición en el versículo 33 como reacción a los comentarios de Cristo.¹⁷² Lenski señala que el significado editorial de la información es similar al del versículo 27, que explica a los lectores por qué Jesús recurrió a la profecía en el

¹⁶⁸ Sadler, *John*, 221.

¹⁶⁹ También Lenski, *John*, 628.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 629.

¹⁷¹ La importante diferencia y relación entre la salvación y el discipulado se discute en el capítulo cinco.

¹⁷² Esta técnica Juanica de explicación editorial se analiza más a fondo en Hodges, *Gospel Under Siege*, 39-40.

versículo 28.¹⁷³ Tan pronto como termina sus comentarios a estos creyentes, los judíos plantean otra objeción, tal como lo venían haciendo desde el comienzo del diálogo (cf. 8:13, 19, 22, 25). La objeción del versículo 33 está totalmente fuera de lugar con la inclinación de aquellos mencionados en los versículos 31 y 32. Se asume la identidad de aquellos en el versículo 33, como argumenta Lenski, “Juan no necesita decir en el v. 33 quiénes son estos objetores, porque los hemos oído desde el mismo principio, y su objeción es del mismo tipo que antes”.¹⁷⁴ Jesús llama así a los judíos incrédulos hijos del diablo (v.44).

La interpretación anterior es muy razonable porque evita que Cristo, que dice en el versículo 45 “no me creéis”, contradiga a Juan en los versículos 30-31, quien dijo que “creyeron en Él” y “habían creído en Él”. También tiene mayor consistencia textual y teológica que la que etiqueta a estos “creyentes incrédulos”.

Lucas 8:4-8, 11-15

Los defensores del Señorío también utilizan la parábola de las tierras (del sembrador) para argumentar a favor de una fe espuria o temporal.¹⁷⁵ La parábola y su interpretación se encuentran en Mateo 13:3-23 y Marcos 4:3-20, pero el relato de Lucas es de especial interés para este estudio porque dice que la segunda tierra (tierra poco profunda sobre la roca) representa a aquellos que “creen por un tiempo y en el tiempo de la tentación se apartan” (8:13). Lucas es el único autor que dice que estos creyeron.¹⁷⁶ Con respecto a este segundo grupo, el argumento a favor de la posición de Señorío dice de su recepción del evangelio (la semilla sembrada),

No se pensó mucho, no se cuenta el costo. Es una excitación rápida, emocional, eufórica e instantánea sin ninguna comprensión del significado real del discipulado. Eso no es fe genuina.¹⁷⁷

¹⁷³ Lenski, *John*, 627.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 628.

¹⁷⁵ MacArthur, *The Gospel*, 117-27; Packer, "Conversion," *Cruce* 25:20. La mayoría de los comentaristas también toman esta interpretación. E.g., R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Luke's Gospel* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1961), 450; Norval Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, NICNT (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1951), 244; William Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to Luke*, NTC (Grand Rapids: Baker Book House, 1978), 427-28; Walter L. Liefeld, "Luke," in *The Expositor's Bible Commentary* (EBC), (8:797-1059), 907; Jacques Dupont, "La parable du semeur dans la version de Luc," en *Apophoreta: Festschrift für Ernst Haenchen*, 97-108 (Berlin: Verlag Alfred Topelmann, 1964), 103, 108.

¹⁷⁶ Curiosamente, ni MacArthur ni Packer se refieren al relato de Lucas y esta mención de creer, aunque parecería ventajoso hacerlo.

¹⁷⁷ MacArthur, *The Gospel*, 123.

Se podría argumentar que hermenéuticamente no es prudente presionar cada detalle de una parábola para sacar sutilezas teológicas. Ya sea que estos grupos creyeran genuinamente o no, puede que no tenga importancia para el punto principal de esta parábola, que simplemente enseña que las personas responden de manera diferente al evangelio y que aquellos con buen corazón dan frutos abundantes. Sin embargo, es muy importante que la palabra “creer” se use para el segundo grupo, porque se ha argumentado en pasajes estudiados hasta ahora que “creer” significa fe auténtica.

Hay evidencia que sugiere que “creer” aquí significa nada menos que fe salvadora. En primer lugar, se observa que sólo al primer grupo les es arrebatada la palabra (obviamente el evangelio) por Satanás “para que no crean y se salven” (v.12). Pero los del segundo grupo (v.13) reciben la palabra y creen sin la interferencia de Satanás.¹⁷⁸ El texto indica por contrastes gramaticales (*de*) y literarios que creer claramente asegura la salvación, algo que el diablo entiende cuando quita la palabra en el versículo 12. Siendo así, sería una parodia hermenéutica dar a “creer” en el versículo 13 un significado diferente del versículo 12 sin un apoyo abrumador.¹⁷⁹ Marshall argumenta que el uso que hace Lucas de *pisteuo* en este pasaje no se distingue de ninguna manera de otros usos soteriológicos en los sinópticos.¹⁸⁰ Además, esta fórmula de *dechomai* con *ton logon* (“recibid la palabra”) es utilizada consistentemente por la iglesia primitiva como creer que trae salvación genuina (Hechos 8:14; 11:1; 17:11; 1 Tesalonicenses 1:6 [que añade “con alegría” como lo hace Lucas]; 2:13).¹⁸¹

Lo que puede hacer que esta fe en el versículo 13 parezca falsa es la frase “por un tiempo” (*pros kairon*) que modifica *pisteuo*, y el hecho relacionado de que, en el momento de la prueba, estos creyentes “recaen” (*afistantai*). Obviamente, ambos indican una fe que no perdura, pero tampoco llegan a negar la realidad inicial de esa fe. Si se ha de insistir en estos detalles para que tengan significado en relación con la realidad de la fe, entonces también se debe admitir que la germinación y el crecimiento reales también ocurrieron, porque la semilla (la palabra del evangelio) “brotó” (v.6). Además, cabe señalar que Lucas da la razón de porqué se marchitó y se detuvo el crecimiento del segundo grupo, ya que “le faltaba humedad” (8:6) y “estos no tienen raíz” (8:13), a lo que Mateo y Marcos añaden que este grupo “no tenía mucha tierra” (Mateo 13:5; Marcos 4:5). Los conceptos están todos relacionados, pero de ninguna manera ponen en peligro la integridad de la recepción

¹⁷⁸ También Zane C. Hodges, *The Hungry Inherit* (Portland, OR: Multnomah Press, 1980), 68-69.

¹⁷⁹ Vea Robert L. Shank, *Life in the Son: A Study of the Doctrine of Perseverance* (Springfield, MO: Westcott Publishers, 1960), 32. Aunque Shank generalmente se alinea con el punto de vista del Señorío (cf. pp. 217-20), él argumenta a favor de la fe verdadera aquí. Continúa argumentando, sin embargo, la posición Arminiana de que la salvación se puede perder.

¹⁸⁰ I. Howard Marshall, “Tradition and Theology in Luke (Luke 8:5-15),” *Tyndale Bulletin* (*TynBul*) 20 (1969): 66.

¹⁸¹ Vea Marshall, *The Gospel of Luke*, NIGTC (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1978), 325-26; John Nolland, *Luke 1-9:20*, WBC (Dallas: Word Books, 1989), 385, 388.

inicial de la palabra, ya que todos se relacionan con el crecimiento, no con la germinación.¹⁸² De hecho, el concepto de estar “arraigado” se usa en otros lugares como base para la santificación continua después de la salvación (Efesios 3:17; Colosenses 2:6-7). Finalmente, la posibilidad de que la fe real pueda fallar parece estar implícita por el Señor mismo en Lucas 22:32 cuando le dice a Pedro: “He orado por ti para que tu fe no falle”.¹⁸³

Siempre debe haber precaución al enseñar doctrina por medio de parábolas, especialmente las principales doctrinas de la soteriología. La interpretación de las parábolas debe rendir cuentas a la clara enseñanza de Cristo y el resto del Nuevo Testamento.¹⁸⁴ En este contexto, Jesús está enseñando que habrá varios grados de aceptación del mensaje del evangelio. Él no está enseñando cómo se salvan las personas. Hay suficiente evidencia no sólo para cuestionar sino también para rechazar el argumento del Señorío de que la parábola de las tierras, específicamente Lucas 8:13, enseña la posibilidad de una fe espuria.

Fe como un Regalo de Dios

El concepto de fe del Señorío se basa en gran medida en la suposición de que la fe salvadora es un don de Dios que contiene una dinámica divina para sostener al creyente en una vida justa. Se dice que la fe es una “energía salvadora” que es “producida divinamente”.¹⁸⁵ Miller establece la conclusión lógica: “...si se acepta que la fe es un don de Dios, entonces parecería posible afirmar que parte integral del don de la fe es la capacidad y la voluntad de comprometer la vida de uno al objeto de la fe salvadora, Jesucristo, y no sólo la capacidad de confiar en Su promesa para tratar con la cuestión del pecado”.¹⁸⁶ Del mismo modo, MacArthur concluye: “La fe que Dios engendra incluye tanto la voluntad como la capacidad de cumplir con Su voluntad... En otras palabras, la fe abarca la obediencia”.¹⁸⁷

El apoyo a la fe como este tipo de regalo de Dios se centra en el texto de Efesios 2:8-9 que dice: “Porque por gracia sois salvos por medio de la fe, y esto no

¹⁸² El comentario de LaVerdiere es apropiado: "... la palabra que ha sido sembrada es vista desde el punto de vista de los oyentes que la han internalizado en varios grados o que la han rechazado. La palabra es vista como operativa en los creyentes, y el tipo de tierra simplemente describe la calidad de su internalización". Eugene LaVerdiere, *Luke*, New Testament Message (Wilmington, DE: Michael Glazier, Inc., 1980), 114.

¹⁸³ Cf. the thought of Acts 20:30; 1 Tim 1:19; 2 Pet 3:17.

¹⁸⁴ También Bernard Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, third revised ed. (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), 285.

¹⁸⁵ MacArthur, *The Gospel*, 28, 172-73. "Saving energy" is quoted by MacArthur from B. F. Westcott, *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (Minneapolis: Klock and Klock, 1906, reprint), 32.

¹⁸⁶ Miller, "Christ's Lordship," 36.

¹⁸⁷ MacArthur, *The Gospel*, 173.

de vosotros; pues es don de Dios, no por obras, para que nadie se gloríe”.¹⁸⁸ El problema crucial de esta interpretación es la identidad del antecedente del pronombre demostrativo *touto*, “esto”, conectado por *kai* al precedente *Th gar cariti* (gracia) este *sesosmenoi* (participio perfecto pasivo de *sozo*) *dia ths pisteos* (fe). ¿Es “gracia”, “fe” o la salvación como un todo? Menos común es la opinión de que la “gracia” es el antecedente, porque entonces sería redundante llamarlo “don”. Algunos comentaristas argumentan que la “fe” es el antecedente,¹⁸⁹ un punto de vista que acaba de demostrarse como el más propicio para la teología del Señorío. Sin embargo, esto es poco probable ya que “esto” (*touto*) es neutro, pero “fe” (y también “gracia”) es femenino.

El antecedente del pronombre demostrativo “esto” se toma mejor como el concepto de salvación presentado en el versículo. El apoyo exegético para esto es convincente. Primero, esto es consistente con la salvación por gracia como el tema principal del contexto que comienza en el capítulo uno, y especialmente en 2:4-9. En segundo lugar, como señala Hoehner, es común que el neutro *touto* se refiera a la frase o cláusula anterior, como en 1:15 y 3:1.¹⁹⁰ Tercero, existe un paralelismo entre “no de vosotros” en el versículo 8 y “no por obras” en el versículo 9 que armoniza mejor con el concepto de salvación por gracia mediante la fe en lugar de la fe solamente. Muchos comentaristas apoyan la opinión de que el antecedente es la salvación.¹⁹¹ MacArthur concede un poco, pero sostiene que, dado que la fe es parte del proceso de salvación en este pasaje, también es un regalo de Dios.¹⁹² Pero esto confunde muy fácilmente el don (salvación), la base (gracia) y el medio (fe).¹⁹³

La conclusión del Señorío de que la fe es un don de Dios es una inferencia teológica como lo admite Hoekema:

¹⁸⁸ *Ibid.*, 28, 172-73; Stott, “Yes,” *Eternity* 10:17; Miller, “Christ’s Lordship,” 36.

¹⁸⁹ Por ejemplo, Markus Barth, *Ephesians 1-3*, AB (New York: Doubleday & Company, 1984), 225; Westcott, *Ephesians*, 32; Handley C. G. Moule, *Ephesian Studies* (Grand Rapids: Kregel Publications, 1977), 77; William Hendriksen, *Exposition of Ephesians*, NTC (Grand Rapids: Baker Book House, 1967), 122-23.

¹⁹⁰ Harold W. Hoehner, “Ephesians,” in *BKC* (613-45), 624.

¹⁹¹ Además de Hoehner, también vea W. Robertson Nicoll, “Ephesians,” in *EGT* (3:16-395), 289; Robertson, *WPNT*, 4:525; Irwin J. Habek, *Ephesians* (Milwaukee: Northwestern Publishing House, 1978), 43; Rudolf Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982), 98. John Peter Lange, “Ephesians,” in *Commentary on the Holy Scriptures: Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians*, transl. and ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, n.d.), 80. Lange argumenta que los exegetas más notables han sostenido este punto de vista.

¹⁹² MacArthur, *The Gospel*, 173. Se supone que esto representa su posición más reciente, ya que en un trabajo anterior él argumentó en contra y a favor del “acto de creer” como antecedente. Vea John F. MacArthur, Jr., *Ephesians*, The MacArthur New Testament Commentary (MNTC) (Chicago: Moody Press, 1986), 61.

¹⁹³ Hodges, *Free!*, 219.

Fe y Salvación

Es difícil encontrar textos bíblicos específicos que enseñen que la fe es un don de Dios. El hecho de que dependamos completamente de Dios para nuestra salvación, así como para todo lo demás, ciertamente implica que no podemos tener una fe verdadera a menos que Dios nos permita hacerlo.¹⁹⁴

Sin embargo, existen algunos problemas teológicos con la fe como un don de Dios en la forma en que los defensores del Señorío la interpretan.¹⁹⁵ Primero, cuando a la fe se le llama dinámica (lo mismo que llamarla un poder), se le confunde con el Espíritu Santo. El Espíritu es el agente de salvación y el Poder que efectúa una vida cambiada. La fe es el instrumento de salvación que, cuando se ejerce como respuesta a la gracia de Dios, asegura la salvación que viene del Espíritu. Segundo, la idea de la fe como una sustancia infusa se asemeja al sacramentalismo católico romano y descuida el aspecto de la respuesta humana.¹⁹⁶ Tercero, si la fe es el don del poder salvador de Dios, el requisito de que la gente “crea” parece fuera de lugar. Un mandato de “aceptar el poder de Dios” sería más apropiado, pero no es así como se presenta el evangelio en la Biblia. Finalmente, si la fe se infunde como una dinámica divina que garantiza buenas obras, las muchas admoniciones a las buenas obras en el Nuevo Testamento parecen carecer de significado real.

El Espíritu Santo es el poder eficaz tanto para la salvación (Juan 3:5) como para la santificación del creyente¹⁹⁷ mediante el ejercicio de la fe. La fe no es una “energía” o una “dinámica”; estos términos deben reservarse para Dios el Espíritu. El entendimiento del Señorío de la fe como una energía infundida parece más allá de la validez bíblica, especialmente si Efesios 2:8-9 es el llamado principal.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Anthony A. Hoekema, *Saved by Grace* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1989), 143.

¹⁹⁵ See Gary L. Nebeker, "Is Faith a Gift of God?," in *The Grace Evangelical Society News (GESN)* 4 (julio 1989): 1, 4; Berkouwer, *Faith and Justification*, 191; Hodges, *Free!*, 219-20.

¹⁹⁶ Vea la discusión de Berkouwer, *Fe y Justificación*, 191.

¹⁹⁷ Por ejemplo, Él llena (Ef 5,18), intercede en la oración (Rom 8,26), ilumina y enseña (1 Cor 2,12-13), y da fruto en la vida del creyente (Gal 5,22-23).

¹⁹⁸ Aunque este escritor prefiere el punto de vista de que la fe no es un don de Dios, el punto de vista de que la fe es un don de Dios puede evitar los problemas teológicos mencionados anteriormente si no se entiende como una fe dinámica, un poder o una energía, sino simplemente como el don de la habilidad dada por Dios. Hechos 17:26-27 muestra que Dios le ha dado al hombre la habilidad de "buscarlo a tientas y encontrarlo". Otro entendimiento que evita estos problemas es cuando la fe se considera un don en el sentido de que es impulsada por el Espíritu de Dios en respuesta a escuchar la Palabra de Dios (Rom 10:17).

Una Comprensión Bíblica de la Fe

Habiendo discutido lo que no es la fe, es necesario articular una definición y descripción de la fe consistente con la evidencia bíblica. El propósito de esta sección es declarar la naturaleza de la fe de una manera que refleje la evidencia bíblica a la que deben responder los defensores del Señorío.

Fe como una Respuesta Humana

Es claro que la fe es una respuesta humana por la sencilla razón de que Dios se lo manda a los hombres (Hechos 16:31). Como se muestra arriba, el regalo de Efesios 2:8-9 es la salvación, no la fe.¹⁹⁹ La fe no viene de afuera de la persona, sino de adentro. Berkouwer dice con razón,

...la fe no es un don en el sentido de un *donum superadditum* añadido a la naturaleza humana como un nuevo órgano. Esto significaría que un incrédulo es menos humano que un creyente. Tal noción es el resultado de separar la fe de la concreción total de la vida humana.²⁰⁰

Dios el Espíritu convence a las personas de pecado, justicia y juicio (Juan 16:8-11) por Su revelación de la verdad acerca de Jesucristo en el evangelio (2 Corintios 4:6). De esta manera, Dios mueve a las personas a responder y las atrae hacia Él (Juan 6:44), pero al final la fe es responsabilidad de la persona. No es necesario aquí armonizar este lado humano de la salvación con la doctrina de la elección divina, sino sólo notar que la Biblia claramente enseña ambos, y una persona debe aceptar ambos, ya sea que el misterio pueda ser descifrado o no.²⁰¹

Fe como una Simple Respuesta

Dado que la fe no es una “dinámica divina” sino una respuesta humana, puede ser despojada de los engorrosos requisitos que le imponen los maestros del Señorío. La obediencia, las obras medibles y la sumisión, si se incluyen en la fe, dependerían de una infusión divina de poder. La fe sería el resultado de la salvación en lugar de la salvación el resultado de la fe como lo demuestra claramente Hechos 16:31. Hay muchos pasajes de la Biblia que dan evidencia de que la fe es una

¹⁹⁹ pp. 54-56.

²⁰⁰ Berkouwer, *Faith and Justification*, 191.

²⁰¹ Para una buena discusión contemporánea, vea John Feinberg, Norman Geisler, Bruce Reichenbach, and Clark Pinnock, *Predestination & Free Will*, eds. David Basinger and Randall Basinger (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986).

respuesta simple; tantos que la discusión de todos ellos sería redundante. Algunos ejemplos se mencionarán brevemente.

Dado que el propósito del Evangelio de Juan es llevar a las personas a creer en Cristo (20:30-31), este debe ser la principal fuente de instrucción sobre la naturaleza de la fe. Aquí el verbo *pisteuo* se usa casi cien veces en relación con la salvación. Un ejemplo de una invitación plena a la salvación por medio de la fe se encuentra en las sencillas palabras de 3:15 y 16: "Todo aquel que en él cree, no se pierda, sino que tenga vida eterna". No hay condiciones adjuntas aquí, sólo el sinónimo "mirar" para creer (3:14; cf. Números 21:8-9), cuya fuerza es capturada por Hogan: "En 'mirar', no hay idea de entrega de la vida, ningún pensamiento de curación merecida, ninguna pregunta sobre la vida subsiguiente del observador, ninguna posibilidad de entregarse al objeto de la visión".²⁰² Con igual sencillez, Jesús le dijo a la mujer de Sicar: "Si conocieras el don de Dios, y quién es el que te dice: 'Dame de beber', tú le habrías pedido, y él te habría dado agua viva". Si hay condiciones ocultas para la salvación además de la simple petición de fe, Jesús sería culpable de engaño.²⁰³ Otras ofertas en Juan son igual de simples y claras (1:12; 5:24; 6:47; 7:37-38; 8:24; 9:35-38; 11:25-26; 12:46), como es la declaración de propósito en 20:31: "Pero éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo, tengáis vida en su nombre".

Otro pasaje clave que argumenta explícitamente la necesidad de la fe sola para la salvación (justificación) es Romanos 4. Nada en este pasaje incluye en la fe las ideas de compromiso, sumisión u obediencia. En cambio, la fe se contrasta con cualquier cosa que haga de la justificación una recompensa por el mérito humano (Romanos 4:4-5, 16).

La naturaleza general de la fe simple se ve en la fórmula sin trabas "Pedid, y se os dará" en Mateo 7:7. Tal promesa asegura que la simple respuesta del hombre al don gratuito de Dios de la salvación también será recompensada. Como afirma Machen, "Ciertamente, en el fondo, la fe es en un sentido algo muy simple; simplemente significa que abandonando el vano esfuerzo de ganarse el camino a la presencia de Dios, aceptamos el don de la salvación que Cristo ofrece de manera

²⁰² William Hogan, "The Relationship of the Lordship of Christ to Salvation" (Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1959), 16. MacArthur critica a Hogan afirmando que Jesús usó este ejemplo del Antiguo Testamento para enseñarle a Nicodemo la necesidad del arrepentimiento, no la fe "fácil". Sólo la eiségesis pudo llevarlo a hacer la insoportable observación: "Para poder mirar a la serpiente en el poste, tuvieron que arrastrarse hasta donde pudieran verla". (MacArthur, *The Gospel*, 45-46). Jesús usó la serpiente por dos razones obvias. Primero, ser levantado representa la obra de Cristo en la cruz (cf. 8:28; 12:32, 34 donde el mismo verbo para "levantar", *hypsow*, se usa para Cristo en la cruz). Segundo, tanto con la serpiente como con Cristo, se da a entender que la simple mirada de fe salva.

²⁰³ Aun así, MacArthur encuentra condiciones de compromiso entre las palabras del relato de Juan. Por ejemplo, argumenta que "beber" "implica total conformidad y rendición", pero continúa diciendo que "intentar definir la fe con una metáfora es una selectividad injustificada" (MacArthur, *The Gospel*, 52).

plena y gratuita”.²⁰⁴ El comentario de Godet sobre el concepto de fe de Pablo es similar:

La fe, en el sentido de Pablo, es algo extremadamente simple, de modo que no menoscaba en lo más mínimo la *gratuidad* de la salvación. Dios dice: te doy; el corazón responde: acepto; así es la fe.²⁰⁵

La sencillez de la fe para recibir el don de la salvación persiste hasta las últimas palabras de la Biblia: “y el que quiera, tome del agua de la vida gratuitamente” (Apocalipsis 22:17).

La fe como Respuesta Volitiva

Si uno afirma que hay diferentes clases de fe, una vacía o intelectual y otra efectiva o volitiva, parece inseguro reclamar el apoyo de la Biblia. Los pasajes estudiados en este capítulo pueden usarse para argumentar que, en las Escrituras, la respuesta de fe en el evangelio anticipa una fe genuina. Y aunque los pasajes de la Biblia en ocasiones pueden enfatizar los aspectos de conocimiento y asentimiento (p. ej., Juan 11:26-27; 20:31; 1 Juan 5:1; 1 Corintios 15:1-11) o los aspectos volitivos (p. ej., los mandatos de creer), los tres nunca están completamente separados, ni pueden estarlo.²⁰⁶ La información acerca de la salvación es necesaria para la fe salvadora,²⁰⁷ entonces fe es estar de acuerdo con lo que se conoce, pero la respuesta al mandato de creer esta información también es esencial. Si bien podría decirse que el mero conocimiento y el asentimiento mental sin una respuesta personal no alcanzan la comprensión bíblica de la fe salvadora, es dudoso que tal psicologización de la fe deba realmente imponerse en la Biblia. La construcción de la fe como conocimiento (*notitia*), asentimiento (*assensus*) y voluntad (*fiducia*) puede usarse para describir la naturaleza de la fe psicológicamente, pero no debe usarse para distinguir bíblicamente diferentes tipos de fe.²⁰⁸

²⁰⁴ J. Gresham Machen, *What Is Faith?* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1925), 181.

²⁰⁵ Godet, *Romans*, 92.

²⁰⁶ También Hoekema, *Saved by Grace*, 143.

²⁰⁷ Véanse los comentarios de Raymond E. Brown sobre 1 Juan 5:1 y la necesidad de los hechos para tener fe en *The Epistles of John*, AB (Garden City, NY: Doubleday & Company, 1982), 534-35.

²⁰⁸ Clark observa una gran debilidad con este constructo: "El quid de la dificultad con el análisis popular de la fe en *notitia* (comprensión), *assensus* (asentimiento) y *fiducia* (creer), es que *fiducia* proviene de la misma raíz que *fides* (fe). El latín *fide* no es un buen sinónimo del griego *πιστευω*. Por lo tanto, este análisis popular se reduce a la definición obviamente absurda de que la fe consiste en comprensión, asentimiento y fe. Debe encontrarse algo mejor que esta tautología" (Clark, *Faith*, 52). En consecuencia, descarta cualquier distinción entre el conocimiento mental y el del corazón (ibid., 58-60)

Aun así, el aspecto volitivo de la fe debe ser articulado, porque aquí es donde se centra la controversia del Señorío. Hodges define la fe como “recibir el testimonio de Dios. Es la convicción interna de que lo que Dios nos dice en el evangelio es verdad”.²⁰⁹ Pero él también lo llama “un acto de apropiación”,²¹⁰ lo que parece implicar una respuesta personal de aceptar como digno de confianza el objeto (o promesa) en cuestión. Nada más que esto puede ser entendido por la fe salvadora. La fe como un compromiso de la totalidad de la vida de uno con el Señor simplemente no tiene apoyo bíblico. El único compromiso que podría decirse que caracteriza la fe es el compromiso del destino eterno de uno con Cristo para la salvación.²¹¹ Pero esto es en realidad secundario a la idea principal de apropiación pasiva. Machén dice,

La verdadera razón por la cual el Nuevo Testamento le da a la fe un lugar tan exclusivo, en lo que se refiere al logro de la salvación, frente al amor y frente a todo lo demás en el hombre... es que la fe significa recibir algo, no hacer algo o incluso ser algo. Decir, por tanto, que nuestra fe nos salva, significa que no nos salvamos nosotros mismos ni en la más mínima medida, sino que Dios nos salva.²¹²

La fe Determinada por Su Objeto

Dado que la fe en la Biblia siempre habla de fe genuina, lo que determina su validez en las Escrituras no es su calidad, sino su objeto. Warfield escribe: “El poder salvador reside exclusivamente, no en el acto de fe o la actitud de fe o la naturaleza de la fe, sino en el objeto de la fe”.²¹³ Propiamente hablando, no se salva *por la fe* como condición, sino *a través de* la fe como medio.²¹⁴ Por lo tanto, examinar la calidad de la fe de uno es un énfasis fuera de lugar. Nuevamente, las palabras de Machén son apropiadas:

La eficacia de la fe, entonces, no depende de la fe misma, considerada como un fenómeno psicológico, sino del

²⁰⁹ Hodges, *Free!*, 31.

²¹⁰ *Ibid.*, 40.

²¹¹ Veá Ryrie, *Salvation*, 121.

²¹² Machén, *What Is Faith?*, 173.

²¹³ Benjamin B. Warfield, "Faith," in *Biblical and Theological Studies*, 404-44, ed. Samuel Craig (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1952), 425.

²¹⁴ “Las expresiones *de y por la fe* nos dirigen a la objetividad de la gracia de Dios en Cristo, la cual, a través y por la fe, es reconocida y recibida como gracia enteramente divina” (Berkouwer, *Faith and Justification*, 80). Also, see Warfield, "Faith," *Studies*, 425-26.

Fe y Salvación

objeto de la fe, a saber, Cristo. La fe no se considera en el Nuevo Testamento como una obra o una condición meritoria del alma; pero se considera como un medio que usa la gracia de Dios: el Nuevo Testamento nunca dice que un hombre se salve *a causa de su fe*, sino que siempre se salva *por su fe* o *por medio de su fe*; la fe es simplemente el medio que el Espíritu Santo usa para aplicar al alma individual los beneficios de la muerte de Cristo (énfasis suyo).²¹⁵

Enfatizar la calidad de la fe de uno necesariamente significa que el objeto de la fe es menospreciado.²¹⁶ El objeto apropiado de la fe es la persona y la obra de Jesucristo como se declara en el evangelio (1 Corintios 15:1-11, 14, 17). La fe genuina en un objeto impropio no puede salvar (Santiago 2:19).

Esta verdad nace en las muchas narraciones de milagros que muestran que la fe simple asegura el poder de Dios. El más notable es el relato del muchacho con el espíritu mudo y su padre, que recibió un milagro, aunque su fe era pequeña (Marcos 9:14-29). En el relato paralelo (Mateo 17:14-21) Jesús aprovechó la ocasión para enseñar que la fe del tamaño de un grano de mostaza es suficiente para asegurar milagros (cf. Lucas 17:6). Una fe pequeña no es inferior en calidad, sino en cantidad. Tal es también el caso de la fe salvadora.

La fe débil no moverá montañas, pero por menos hay algo que sí hará; traerá al pecador a la paz con Dios. Nuestra salvación no depende de la fuerza de nuestra fe; la fe salvadora es un canal, no una fuerza.²¹⁷

La triste consecuencia de examinar la calidad de la fe en lugar de su objeto es simplemente que uno comienza a poner fe en la propia fe en lugar de en su objeto. La objetividad se entrega a la subjetividad e inevitablemente la seguridad de la salvación es imposible.²¹⁸ Machen lo dice de esta manera:

...La fe salva al hombre no es como una cualidad del alma, sino sólo es como el establecimiento de contacto con el objeto real de la fe.

²¹⁵ Machen, *What Is Faith?*, 180. Vea también Robert Preus, "Perennial Problems in the Doctrine of Justification," *Concordia Theological Quarterly* (CTQ) 45 (1981): 176.

²¹⁶ Vea el argumento de J. Kevin Butcher, "A Critique of *The Gospel According to Jesus*," *JOTGES* 2 (Spring 1989): 39.

²¹⁷ Machen, *What Is Faith?*, 251.

²¹⁸ Aunque el tema de la seguridad no se abordará directamente en este estudio, el Apéndice examinará las posiciones de ambos lados del debate.

Fe y Salvación

...La fe, en efecto, hoy en día está siendo exaltada hasta los cielos; pero lo triste es que esta misma exaltación de la fe conduce lógica e inevitablemente a un escepticismo sin fondo que es el precursor de la desesperación.²¹⁹

La Fe como una Respuesta no Meritoria

De la teología definitiva del evangelio de Pablo, ya se ha observado, en su Epístola a los Romanos, que la salvación es un regalo gratuito (Romanos 6:23) asegurado por la obediencia de Cristo, no del pecador (Romanos 5:15-21). La fe en sí misma no puede tener ningún mérito (Romanos 4:4-5, 16). La fe como una respuesta divina pero humana de ninguna manera la convierte en una obra meritoria que gana la salvación.

Conclusión

La evidencia léxica y los pasajes de la Biblia no respaldan la definición de fe del Señorío como obediencia, voluntad de obedecer o sumisión. Tampoco se puede demostrar que la fe es una “dinámica divina” que es un don de Dios o que garantiza una cierta medida de obras, aunque implica obras. Además, no existe un argumento sólido de que la Biblia contenga ejemplos de fe falsa. La fe es siempre fe real.

La evidencia léxica muestra que la fe es confianza, confianza en algo. Pasajes bíblicos demuestran su sencillez como respuesta humana. Involucra al hombre en sus capacidades intelectuales y volitivas que no deben separarse. La validez de la fe está determinada por la calidad de su objeto, no por la calidad de la fe en sí misma.

Lo que diferencia a la fe salvadora de cualquier otra fe es su objeto. Por lo tanto, la fe salvadora se define como confianza en el Señor Jesucristo como el Salvador del pecado. Es una aceptación personal de la obra del Señor Jesucristo en la cruz por el pecador. Hay pleno acuerdo con la definición de fe de Calvino:

Ahora bien, tendremos una definición completa de la fe, si decimos que es un conocimiento firme y cierto de la benevolencia divina para con nosotros, la cual, estando fundada en la verdad de la promesa gratuita de Cristo, se revela a nuestra mente a la vez, y confirmados en nuestros corazones, por el Espíritu Santo.²²⁰

²¹⁹ Machen, *What Is Faith?*, 174. Machen escribió esto en contra de las tendencias liberales de su época, pero también es una palabra adecuada para los defensores del Señorío debido a su preocupación similar por la fe de uno al descuido del objeto de la fe.

²²⁰ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2 vols., transl. Henry Beveridge (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1975), 3.2.7. Calvino enseñó que la seguridad estaba incluida en la fe (Institutos 3.2.16). Para una discusión ampliada, vea Hodges "Assurance," *JOTGES* 3:11-16; Victor

Fe y Salvación

Cuando uno cree, toma la palabra de Dios y se apropia personalmente de la provisión del regalo gratuito de salvación de Cristo para sí mismo. Esta es la fe salvadora.

A. Shepherd, *The Nature and Function of Faith in the Theology of John Calvin*, NABPR Dissertation Series, Number 2 (Macon, GA: Mercer University Press, 1983), 24-28.

ARREPENTIMIENTO Y SALVACIÓN

CAPÍTULO 3

El papel del arrepentimiento en la salvación es una segunda área de gran controversia en el debate del Señorío. En el centro del desacuerdo está el significado preciso del término particularmente la manera como se usa en el Nuevo Testamento en contextos soteriológicos. Después de examinar la controversia sobre la naturaleza del arrepentimiento en relación con la salvación, este capítulo procederá a evaluar los argumentos léxicos y los pasajes bíblicos claves usados por los defensores del Señorío. Luego, el capítulo concluirá con una comprensión bíblica del arrepentimiento.

La Controversia

La controversia sobre el arrepentimiento se refiere al alcance de su significado en los pasajes soteriológicos. Generalmente es aceptado por ambos lados que las Escrituras en algún momento se refieren específicamente a un arrepentimiento relacionado con la salvación.¹ Mientras que los defensores de la Gracia Gratuita piensan en el arrepentimiento en términos de un “cambio de opinión”,² Los defensores del Señorío abogan por una definición más estrecha de arrepentimiento como aquello que siempre está relacionado con el pecado. Gentry declara: “El elemento necesario en el arrepentimiento salvador es un verdadero reconocimiento del mal estado de uno y una determinación decidida de abandonar el pecado y entregarse a la misericordia de Cristo”.³ Asimismo, Mueller afirma: “El arrepentimiento está relacionado con *el tema del pecado*, que también incluye la incredulidad en Cristo” (énfasis suyo).⁴ MacArthur escribe que la palabra principal del Nuevo Testamento, metanoia, “*siempre* habla de un cambio de propósito, y

¹ Una excepción notable es Zane C. Hodges, de la posición Free Grace, quien cree que el arrepentimiento no es una condición para la salvación, sino una condición para una relación armoniosa con Dios. Su punto de vista se explica en *Absolutely Free!*, 143-63. Tanto Belcher como Erickson caracterizan toda la posición de la Gracia Gratuita según el punto de vista de Hodges. Vea Belcher, *A Layman's Guide*, 18, 53-55; Millard J. Erickson, "Lordship Theology: The Current Controversy," *Southwestern Journal of Theology* 33 (Spring 1991): 6-7. Sin embargo, la mayoría en la posición de la Gracia Gratuita sostiene que el arrepentimiento está involucrado en la salvación. Vea Charles C. Ryrie, *Salvation*, 91-100; Michael G. Cocoris, *Lordship Salvation: Is It Biblical?* (Dallas: Redencion Viva, 1983), 11-12; Robert N. Wilkin, "Repentance and Salvation--Part 4: New Testament Repentance: Repentance in the Gospels and Acts," *JOTGES* 3 (Spring 1990): 11-25; "Part 5: New Testament Repentance: Repentance in the *Epistles* and Revelation," 3 (Autumn 1990): 19-32; Livingston Blauveltdt, Jr., "Does the Bible Teach Lordship Salvation?" *BSac* 143 (enero-marzo 1986): 42.

² Consulte las fuentes de gracia gratuita enumeradas en la nota anterior con la excepción de Hodges.

³ Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:60. Mientras que algunos defensores del Señorío incluyen el dolor como un elemento necesario del arrepentimiento (ver más abajo), Gentry no lo hace.

⁴ Marc Mueller, "Syllabus," 21.

Arrepentimiento y Salvación

específicamente de un alejamiento del pecado” (énfasis suyo).⁵ La definición formal de Pink muestra la manera típica de cómo entienden arrepentimiento los del Señorío: “El arrepentimiento es una revelación sobrenatural e interna de Dios, que me da una profunda conciencia de lo que soy ante Sus ojos, lo que hace que me odie y me condene a mí mismo, lo que resulta en un dolor amargo por pecado, un santo horror y odio por el pecado, y un alejamiento o abandono del pecado”.⁶ Tal definición hace que alejarse del pecado, aunque declarado como resultado, sea un componente esencial y necesario del arrepentimiento.⁷

La crítica de la comprensión del arrepentimiento de la Gracia Gratuita como un cambio de mentalidad le declara MacArthur de la siguiente manera:

Este tipo de arrepentimiento no tiene nada que ver con alejarse del pecado o abandonarse a uno mismo. Está totalmente desprovisto de cualquier reconocimiento de culpa personal, cualquier intento de obedecer a Dios o cualquier deseo de justicia verdadera.⁸

MacArthur demuestra su diferencia con el punto de vista de la Gracia Gratuita cuando le da este triple significado al arrepentimiento: 1) *Intelectualmente* es un reconocimiento del pecado; 2) *Emocionalmente* incluye un elemento de tristeza; y 3) *Volitivamente* es un “cambio de dirección... una determinación: abandonar la desobediencia obstinada y rendir la voluntad a Cristo” que para MacArthur debe resultar en un cambio de comportamiento observable.⁹

⁵ MacArthur, *The Gospel*, 162.

⁶ A. W. Pink, *The Doctrine of Salvation* (Grand Rapids: Baker Book House, 1975), 58. también vea a Boice, *Discipleship*, 107-8.

⁷ Algunas personas del Señorío, como Gentry y Pink, parecen renuentes a llamar al arrepentimiento el abandono real de los pecados. Prefieren hablar de la “determinación o resolución” de abandonar el pecado. Pero como se verá, la mayoría sostiene que un cambio de conducta es un ingrediente necesario del arrepentimiento. Por ejemplo, Pink también argumenta que hay tres “fases de arrepentimiento”: un cambio de mente, corazón y vida, y que “las tres deben ir juntas para un arrepentimiento genuino”. (Pink, *Salvation*, 72). Muchos se adhieren a la *Confesión de Fe de Westminster* que dice acerca del arrepentimiento: “Por el un pecador... se aflige y odia tanto sus pecados, que se vuelve de todos ellos a Dios, proponiendo y esforzándose caminar con él en todos los caminos de sus mandamientos” (17:2). Véase también, Stott, *Basic Christianity*, 112-13; Bruce Jones, “Real Repentance,” *Moody Monthly* (MM) (octubre 1987): 23.

⁸ MacArthur, *The Gospel*, 161.

⁹ *Ibid.*, 164. MacArthur ha declarado tanto que “el arrepentimiento *siempre* implica un elemento de remordimiento” (énfasis añadido, p. 163) y que “*a menudo* ve acompañado de una abrumadora sensación de dolor” (énfasis añadido, p. 164). También aclara que el cambio de comportamiento no es arrepentimiento, sino el fruto *necesario* del arrepentimiento (p. 164).

Arrepentimiento y Salvación

Finalmente, algunos defensores del Señorío afirman que el arrepentimiento puede ser sinónimo de fe,¹⁰ una afirmación permitida por algunos en la posición de la Gracia gratuita.¹¹ Otros dicen que el arrepentimiento y la fe van juntos como un “par indisoluble” y son los elementos constitutivos de la conversión; siendo el arrepentimiento el aspecto negativo de la conversión, y la fe el positivo.¹² Cualquiera que sea la relación, existe un acuerdo general del lado del Señorío con Pink, quien dice: “Los que dejan de lado el arrepentimiento, están predicando 'otro evangelio' (Gálatas 1: 6)”.¹³

La evidencia léxica ciertamente no es el argumento principal de la posición del Señorío, pero debe ser considerada para tener una comprensión equilibrada de los parámetros del arrepentimiento. El principal argumento del Señorío se basa en una serie de pasajes de la Biblia, la mayoría de los cuales se examinarán con cierto detalle después de una evaluación de la evidencia léxica.

Una Evaluación de los Argumentos Léxicos

El argumento léxico para la comprensión del Señorío acerca del arrepentimiento involucra tres palabras del Nuevo Testamento: *metanoeo*, *metamelomai* y *epistrefo*. La palabra principal, *metanoeo*, a menudo se asocia con las otras dos para definir el arrepentimiento, en su traducción habitual. MacArthur explica cómo entiende el arrepentimiento de la siguiente manera:

El arrepentimiento tampoco es simplemente una actividad mental; el arrepentimiento genuino involucra el intelecto, las emociones y la voluntad.¹⁸ ...De las tres palabras que se usan en los evangelios griegos para describir el proceso, una enfatiza el elemento emocional de arrepentimiento, dolor por el mal curso pasado de la vida, *metamelomai*;...una segunda expresa inversión de toda la actitud mental, *metanoeo*,... el tercero denota un cambio en la dirección de la vida, siendo un objetivo sustituido por otro, *epistrefomai*.

¹⁸ Cf. Berkhof, p. 486.¹⁴

¹⁰ Marc Mueller, "Syllabus," 20; Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:61; MacArthur dice, "el arrepentimiento es el centro de la fe salvadora" (*The Gospel*, 32).

¹¹ Por ejemplo, Chafer, *Theology*, 3:373-76; Ryrie, *Salvation*, 99; Wilkin, "Repentance and Salvation, Part 3: New Testament Repentance: Lexical Considerations," *JOTGES* 2 (Autumn 1989): 18-19.

¹² Stott, "Yes," *Eternity* 10:15; Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:62. Gentry habla de una "fe arrepentida" requerida para la salvación.

¹³ Pink, *Salvation*, 73. Also, MacArthur, *The Gospel*, 22.

¹⁴ MacArthur, *The Gospel*, 163-64.

Arrepentimiento y Salvación

Esta sección del estudio examinará la relación de *metanoeo* y su traducción “arrepentimiento” con *metamelomai* y *epistrefo*. También discutirá el significado de *metanoeo* en el Nuevo Testamento.

La Asociación de *Metanoeo* con *Metamelomai*

MacArthur vincula *metamelomai* con *metanoeo*, lo que confiere a este último un significado emocional y soteriológico. La palabra *metamelomai* generalmente se define como “cambiar de opinión, lamentarse, arrepentirse”.¹⁵ y expresa tristeza emocional por una decisión o postura pasada.¹⁶ Las seis veces que se usa *metamelomai* en el Nuevo Testamento nunca se refieren al arrepentimiento asociado con la salvación.¹⁷ Laubach afirma que el término apunta hacia atrás: “Por lo tanto, no necesariamente hace que un hombre se vuelva a Dios”.¹⁸ Vincent señala que *metamelomai* tiene “un significado bastante extraño en relación con el arrepentimiento en el sentido evangélico ordinario”.¹⁹ Gentry está de acuerdo con Vincent y concluye: “Simplemente nunca se usa en el mensaje del evangelio”.²⁰ De hecho, 2 Corintios 7:8-10 muestra que el dolor, expresado por *metamelomai*, no es idéntico al arrepentimiento, expresado por *metanoeo*. En este pasaje, Pablo explica que el dolor puede conducir al arrepentimiento o a la muerte. Judas se arrepintió (*metamelomai*) de haber traicionado a Jesús, pero no encontró la salvación (Mateo 27:3).²¹

Por lo tanto, el uso de *metamelomai* para conectar el arrepentimiento soteriológico con el dolor emocional por los pecados no tiene fundamento bíblico ni léxico. Por lo general, la conexión se asume sin intentar explicar ninguna relación bíblica o léxica.

¹⁵ Fritz Laubach, “*metamelomai*,” in *NIDNTT*, 1 (1975): 356.

¹⁶ También, en la traducción en inglés, la NKJV, NASB, y NIV (excepto en Mat. 21:32) han optado por reflejar este significado de arrepentimiento en oposición al antiguo uso de la KJV de “arrepentirse”.

¹⁷ Matt 21:29, 32; 27:3; 2Cor. 7:8 (dos veces); Heb. 7:21. Mientras que la parábola de Mateo 21:28-32 está considerando la salvación, el uso de *metamelomai* en el versículo 32 habla de arrepentimiento por el error de *no haber creído antes* a Juan el Bautista, no un arrepentimiento por los pecados que asegure la salvación. (Laubach, “*metamelomai*,” *NIDNTT*, 1:356; O. Michel, “*metamelomai*,” en *TDNT*, 4 (1967): 628-29).

¹⁸ Laubach, “*metamelomai*,” *NIDNTT*, 1:354.

¹⁹ Marvin R. Vincent, *Word Studies in the New Testament*, 4 vols. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1965), 1:116.

²⁰ Gentry, “The Great Option,” *BRR* 5:59. Para otras discusiones que apoyan esta conclusión, vea Robert Nicholas Wilkin, “Repentance as a Condition for Salvation in the New Testament” (Th.D. diss., Dallas Theological Seminary, 1985), 232-235, y “Repentance: Lexical Considerations,” *JOTGES* 2:19; Stephen Mitchell Elkins, “Current Issues Concerning Lordship Salvation” (Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1984): 71-74.

²¹ Sobre esto, Laubach señala: “El ejemplo de Judas deja en claro que *metamelomai* y *metanoeo* no tienen significados idénticos en el NT”. (s.v. “*metamelomai*,” *NIDNTT*, 1:356).

La Asociación de *Metanoeo* con *Epistrefo*

El verbo *epistrefo* se usa treinta y seis veces en el Nuevo Testamento y generalmente se traduce transitivamente como “volver a alguien o algo” e intransitivamente como “dar la vuelta, regresar”. Algunos usos transmiten un contenido moral definido.²² Se usa para hablar de salvación y conversión catorce veces.²³ En los contextos de salvación, el énfasis está en el objeto de la fe como aquello a lo que uno se dirige. Sólo se menciona tres veces de qué se regresó. En estos casos son “cosas vanas” (Hechos 14:15), “tinieblas” y “el poder de Satanás” (Hechos 26:18), e “ídolos” (1 Tesalonicenses 1:9). Más que algún pecado que debe ser abandonado, lo que parece enfatizarse como aquello a lo que uno se vuelve es el objeto de su confianza.²⁴ Sin embargo, no se puede ignorar que la palabra nunca se traduce “arrepentirse”,²⁵ por lo tanto, cualquier intento de definir *metanoeo* usando *epistrefo* parece una motivación dogmática.

El Significado de *Metanoeo*

En español la palabra griega *metanoeo* se traduce con la palabra “arrepentirse”. Gentry afirma correctamente que una discusión sobre el arrepentimiento en relación con la salvación debe centrarse en el significado de *metanoeo*.²⁶ Pero ¿este término *siempre* habla de un “cambio de propósito, y específicamente de un alejamiento del pecado” como afirma MacArthur?²⁷

²² BAGD, s.v. "*epistrefhō*," 301.

²³ Mat. 13:15; Mr. 4:12; Lc. 1:16; Hchs. 3:19; 9:35; 11:21; 14:15; 15:19; 26:18, 20; 28:27; 2Cor. 3:16; 1Tes. 1:9; 1Ped. 2:25.

²⁴ Por ejemplo, en 1Tes. 1:9 y la frase "os convertisteis de los ídolos a Dios", Frame dice: "De acuerdo con el v. 8, la fe en Dios se destaca como la característica principal de los lectores, pero la idea se expresa... con una frase tal vez sugerida por el contraste con los ídolos" (James Everett Frame, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, ICC [Edinburgh: T. & T. Clark, 1912], 87). De manera similar, Best comenta que *epistrefw* en 1Tes. 1:9 "es una palabra adecuada para expresar el cambio de una fe a otra" (Ernest Best, *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians* [New York: Harper & Row, 1972], 82). Para otras discusiones que apoyan esta conclusión, vea a Wilkin, "Repentance as a Condition," 215-31; "Repentance: Lexical Considerations," *JOTGES* 2:20; Elkins, "Current Issues," 67-70.

²⁵ A pesar de este hecho, Mueller, comentando acerca de *epistrefw*, afirma que "el arrepentimiento no ha tenido lugar donde no existe un 'dar la espalda'". (Marc Mueller, "Syllabus," 21-22).

²⁶ Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:59.

²⁷ MacArthur, *The Gospel*, 162.

Arrepentimiento y Salvación

El significado básico de la palabra griega *metanoeo* es “cambiar de opinión”.²⁸ Esta es la opinión uniforme de los lexicógrafos y los defensores del Señorío por igual. Los mismos análisis de Gentry afirman,

Metanoeo proviene de la unión de *meta*, “después”, con *noeo*, “percibir, pensar” (relacionado con *nous*, “mente”). Así, “percibir después”, implica un cambio de mentalidad.²⁹

Behm establece el campo de significado pre-cristiano y extra-bíblico para *metanoeo*:

En el uso pre-bíblico y extra-bíblico, *metanoeo* y *metanoia* no están firmemente relacionados con ningún concepto específico. En la primera etapa tienen el sentido intelectual de “conocimiento subsiguiente”. Con un mayor desarrollo, el significado tanto del verbo como del sustantivo pasan a “cambio de opinión” ... El cambio de opinión o decisión, la alteración en el estado de ánimo o sentimiento, que encuentra expresión en los términos, no es ético en ningún sentido. Puede ser tanto para bien como para mal... Para los griegos la *metanoia* nunca sugiere una alteración en la actitud moral total, un cambio profundo en el rumbo de la vida, o una conversión que afecta a toda la conducta...³⁰

A la luz de esta admisión, es desafortunado que el significado básico de “cambiar de opinión” sea eclipsado por la insistencia del Señorío en algo más que la palabra misma en el Nuevo Testamento.³¹ MacArthur defiende el significado básico de “cambio de opinión” y luego dice, “pero bíblicamente, su significado no

²⁸ BAGD, s.v. "*metanoēō*," 513.

²⁹ Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:59.

³⁰ Johannes Behm and E. Würthwein, "*metanoēō, metanoia*," en TDNT, 4 (1967): 979. Es notable que Behm siga este análisis con la declaración: "Uno busca en vano en el mundo griego el origen de la comprensión del Nuevo Testamento de *metanoew* y *metanoia*" (4:980). ¡Como si los escritores del Nuevo Testamento fueran de *otro* mundo!

³¹ No sorprende la admisión de Miller de que "la *metanoia* griega y la *shWb* hebrea están llenas de importancia teológica más allá de un cambio de opinión". (Miller, "Christ's Lordship," p. 49). El lector debería volver a ver los comentarios de Barr, Brown y Silva sobre las falacias lingüísticas que importan a las palabras un nuevo significado no justificado por el contexto y el uso. (pp. 16-17).

se detiene allí”.³² De la misma manera, Mueller le hace eco: “El arrepentimiento es mucho más que un 'cambio de opinión' acerca de quién es Cristo”.³³

Tanto Behm como Goetzmann exponen una justificación para esta conclusión. Behm argumenta que *metanoeo* en la LXX “se aproxima” a la palabra hebrea *shûb*, “girar”.³⁴ Pero esta lógica es fácilmente refutada por Wilkin quien señala,

El término *shûb* se usó 1056 veces en el texto hebreo. Ninguna de esas ocurrencias se traduce como *metanoeo* en el Antiguo Testamento griego. Ni una vez. Esto es inexplicable si los traductores de la LXX sintieron que *metanoeo* era una buena traducción de *shûb*. Más bien, los traductores usaron rutinariamente *strefw* y sus diversas formas compuestas para traducir *shûb*.³⁵

Goetzmann afirma que el Nuevo Testamento también usa *metanoeo* para expresar la fuerza de *shûb*,³⁶ pero, otra vez, *epistrefo*, no *metanoeo*, es la elección de los escritores del Nuevo Testamento para transmitir el significado de “dar la vuelta”.

Así se concluye que la palabra *metanoeo* denota básicamente un cambio de mentalidad. Se sospecha que la definición que lo toma como un alejamiento de los pecados se deriva teológicamente. Por supuesto, el pecado puede ser aquello sobre lo cual la mente cambia según el contexto bíblico. Se reconoce que *nous* o “mente”, tal como lo usan los autores de las Escrituras, puede denotar más que intelecto. Puede referirse a la “actitud interior o moral total”,³⁷ del “hombre

³² MacArthur, *The Gospel*, 162.

Es interesante la frecuencia con la que los maestros del Señorío están de acuerdo con el significado de "cambio de opinión", y luego invierten el término con una teología que exige mucho más. Para otros ejemplos, vea Boice, *Discipleship*, 108; Pink, *Salvation*, 55. El comentario de Trench es revelador: "Es solo después de que la metanoia ha sido incorporada a los usos de las Escrituras... cuando llega a significar predominantemente un cambio de mentalidad, una visión más sabia del pasado... un arrepentimiento por el mal hecho en el pasado, y de todo esto para un cambio de vida mejor; ... Todo esto está importado, no etimológicamente ni se encuentra por uso primario, en la palabra" (Richard C. Trench, *Synonyms of the New Testament* [Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1979], 242).

³³ Marc Mueller, "Syllabus," 21.

³⁴ Behm and Würthwein, s.v. "*metanoēō, metanoia,*" *TDNT*, 4:989-90. Están de acuerdo Ladd, *Theology*, 38; Geldenhuys, *Luke*, 143.

³⁵ Wilkin, "Repentance: Lexical Considerations," *JOTGES* 2:16.

³⁶ Jürgen Goetzmann, s.v. "*metanoia,*" in *NIDNTT*, 1 (1975): 357.

³⁷ Johannes Behm, "*noēō,*" en *TDNT*, 4 (1967): 958.

interior”,³⁸ o la “suma total de todo el estado mental y moral del ser”.³⁹ Así, mientras que el significado básico es “cambiar de opinión”, a veces hay implicación de elementos emocionales y volitivos, pero nunca es necesario un cambio en el comportamiento en base a la palabra misma.⁴⁰

Es desafortunado que *metanoeo* se traduzca como “arrepentirse” en la Biblia, porque esta etimología denota más la idea de la penitencia como dolor, o peor aún, la doctrina católica de la penitencia, en lugar de expresar la idea más precisa de “cambio de opinión”.⁴¹ Todo lo que es seguro es que la palabra en sí no merece una definición estricta en términos de acción, pecado o emoción dolorosa, aunque estas cosas a menudo están estrechamente relacionadas y algunas veces están implícitas. El contexto debe decidir el significado de *metanoeo* en el Nuevo Testamento. Los pasajes clave que usan *metanoeo* ahora serán examinados en sus contextos.

Una Evaluación de Pasajes Bíblicos Claves

El caso del Señorío para hacer que el arrepentimiento siempre esté relacionado con el pecado, la resolución de alejarse del pecado y el apartarse de los pecados para la salvación se argumenta a partir de varios pasajes de la Biblia. Primero se examinarán los pasajes principales donde se usa el arrepentimiento en relación con la oferta de salvación, luego en relación con los pecados, su producción de frutos y su caracterización como un don de Dios. Finalmente, se examinará la idea del arrepentimiento en algunas narraciones de salvación. Los pasajes que no

³⁸ Günther Harder, "nous," in *NIDNTT*, 3 (1981): 127.

³⁹ *BAGD*, s.v. "nous," 544. Cf. Rom. 7:23, 25; Ef. 4:23; Col. 2:18. Así, Moulton y Milligan traducen *metanoew* como "un cambio completo de actitud, espiritual y moral, hacia Dios". (*The Vocabulary of the Greek Testament*, by James Hope Moulton and George Milligan, 1930, s.v. "*metanoō*," 404).

⁴⁰ En la LXX el verbo se traduce a menudo del hebreo *nāham*, "estar arrepentido, consolarse". (*A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament [BDB]*, by Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, 1980, s.v. "nāham", pp. 636-37) que muestra un elemento emocional. Es significativo, sin embargo, que *nāham* ocurre 108 veces en el Antiguo Testamento, pero se usa solo tres veces para el arrepentimiento de los hombres (Job 42:6; Jeremías 8:6; 31:19); y ninguno de estos se refiere a la salvación del juicio eterno. Para mayor discusión, vea Robert N. Wilkin, "Repentance and Salvation, Part 2: The Doctrine of Repentance in the Old Testament," *JOTGES* 2 (Spring 1989): 26.

⁴¹ AT Robertson comentó: "Es una tragedia lingüística y teológica que tengamos que seguir usando 'arrepentimiento' para *metanoia*". (*WPNT*, 6:241; ver también 1:24). Para una discusión completa sobre la inadecuación de la traducción "arrepentimiento", vea Treadwell Walden, *The Great Meaning of METANOIA* (New York: Thomas Whittaker, 1896), y William Douglas Chamberlain, *The Meaning of Repentance* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1954). Chamberlain muestra cómo *metanov* se ha malinterpretado o traducido mal desde la época de Tertuliano (finales del siglo II) hasta la actualidad. Muestra cómo Tertuliano y otros han defendido el significado de "cambio de opinión". Vea comentarios de apoyo de Berkhof, *Theology*, 480-81; Wilkin, "Repentance: Lexical Considerations," *JOTGES* 2:16-17; Harry A. Ironside, *Except Ye Repent* (New York: American Tract Society, 1937), 12-13; William Walden Howard, "Is Faith Enough to Save?--Conclusion," *BSac* 99 (enero-marzo 1942): 95-96.

tienen la idea de un arrepentimiento soteriológico sólo se pueden mencionar brevemente.

El Arrepentimiento en Relación con la Oferta de Salvación

A partir de una serie de pasajes relacionados con la oferta de salvación, los proponentes del Señorío alegan que el arrepentimiento se presentó como la resolución de abandonar los pecados, o el verdadero alejamiento de los pecados. El enfoque adoptado aquí es considerar todos los pasajes que relacionan el arrepentimiento con la oferta de salvación en la predicación de Juan el Bautista, Jesús y los apóstoles, y ver si las afirmaciones de Señorío están justificadas.

La predicación de Juan el Bautista

Juan vino predicando “¡Arrepentíos, porque el reino de los cielos se ha acercado!” (Mateo 3:2). Se dice que predicó un “bautismo de arrepentimiento” (Marcos 1:4/Lucas 3:3; Hechos 13:24; cf. Mateo 3:11). ¿Requiere su predicación que las personas decidan abandonar los pecados o que realmente se vuelvan de los pecados para ser salvos?⁴²

El comentario de Pablo en Hechos 19:4 sobre el “bautismo de arrepentimiento” de Juan es importante para comprender el uso que hace Juan del arrepentimiento. Si por “arrepentirse” Juan se refería a un cambio de mentalidad, una nueva actitud y disposición,⁴³ es fácil entender el significado de Hechos 19:4. Pablo dijo: “A la verdad, Juan bautizó con un bautismo de arrepentimiento, diciendo a la gente que creyeran en el que vendría después de él, es decir, en Jesucristo”. Los discípulos de Éfeso no habían creído en Jesucristo y por lo tanto no habían recibido el Espíritu Santo (Hechos 19:1-3). Habiendo sido bautizados por Juan, obviamente eran creyentes judíos. Sin embargo, la nueva revelación del evangelio de la gracia exigió que llegaran a la fe en Jesucristo. Por tanto, Pablo considera el bautismo de Juan como preparatorio para la fe en Cristo.

Otro comentario importante sobre el uso que hace Juan del arrepentimiento en la oferta de salvación se encuentra en Hechos 13:24, que no sólo infiere que la

⁴² La mayoría, si no todos, conectan la predicación de arrepentimiento de Juan con la predicación de *shub* del Antiguo Testamento, lo que resulta en la fuerza de "apartarse del pecado". Vea J. W. Heikkinen, "Notes on 'Epistrefw' and 'Metanoew'," *Ecumenical Review (ER)* 19 (1967): 314; Ladd, *Theology*, 38-40; y Rudolf Schnackenburg, "Typen der Metanoia-Predigt im Neuen Testament," *Munchener theologische Zeitschrift (MTZ)* 1 (1950): 1-2. Las dos ideas no son exactamente iguales, como se argumentó anteriormente (págs. 65-66). Sin embargo, *shub* puede verse como la manifestación externa o el resultado del arrepentimiento interno. También debe notarse que los usos teológicos de *shub* en el Antiguo Testamento se expresaron en el contexto de la comunidad del pacto y su regreso a Dios y, por lo tanto, no eran soteriológicos. Vea Victor P. Hamilton, s.v. "shub," in *Theological Wordbook of the Old Testament*, 2 vols., eds. R. Laird Harris, Gleason L. Archer, and Bruce K. Waltke (Chicago: Moody Press, 1981), 2:909-10.

⁴³ Vea Charles L'Eplattenier, *Lecture de L'Evangile de Luc* (Paris: Desclée, 1982), 48 en Lucas 3:3 y el uso de *metanoew* en Lucas.

Arrepentimiento y Salvación

predicación de Juan era una preparación para Cristo, sino que afirma específicamente que su audiencia era “todo el pueblo de Israel”. El arrepentimiento para Israel tenía un significado distinto bajo el pacto mosaico en el sentido de que era el medio por el cual la nación pecadora reparaba su pacto con Dios y regresaba a Su bendición (Deuteronomio 30:2, 10; 2 Crónicas 7:14).⁴⁴ Sólo en tal estado de bendición podría la nación en su conjunto aceptar a Jesús como su Mesías.

El arrepentimiento en la predicación de Juan fue diseñado para preparar a la nación de Israel para la fe en Jesucristo, su Mesías. Requería un cambio de actitud (sobre su condición actual y/o el Mesías venidero) del cual la obediencia al pacto debería fluir naturalmente y la aceptación de la fe debería seguir. El arrepentimiento de los judíos en el contexto de la predicación de Juan no puede despojarse de las implicaciones del pacto. Por lo tanto, no es aconsejable dar un énfasis similar a la predicación del arrepentimiento de Juan a Israel durante el período de transición entre la ley y la gracia a la oferta de salvación para todas las personas después de este período.⁴⁵

La predicación de Jesús

La predicación de Jesús relatada en los Evangelios normalmente usa el arrepentimiento en referencia a la salvación eterna. A veces hay un énfasis reconocible en el arrepentimiento en relación con el(los) pecado(s). Sin embargo, hay que ver si Jesús exigió una reforma de vida.

Mateo 4:17/Marcos 1:15; Mateo 11:20-21/Lucas 10:13

Al igual que Juan, la predicación de Jesús a veces se dirigía a la nación de Israel en el contexto de las obligaciones del pacto (Mateo 4:17; Marcos 1:15). Esto es más obvio en Su reproche a las ciudades judías impenitentes (Mateo 11:20-24/Lucas 10:13-16). Estas fueron las ciudades a las que fueron enviados los doce apóstoles cuando Jesús dijo: “Por camino de gentiles no vayáis, y en ciudad de samaritanos no entréis, sino id antes a las ovejas perdidas de la casa de Israel” (Mateo 10:5-6). Su negativa a arrepentirse (Mateo 11:20-21/Lucas 10:13; cf. Marcos 6:12) fue una negativa a cambiar de su actitud pecaminosa de fariseísmo y rechazo de la justicia de Dios en Cristo.⁴⁶ Las palabras de Jesús en Marcos 1:15,

⁴⁴ Cabe señalar que cada uno de estos versículos del Antiguo Testamento contiene la idea del arrepentimiento como una actitud interna (“corazón y alma”, “humillarse”) que conduce a la obediencia abierta que normalmente se espera.

⁴⁵ Una discusión sobre el énfasis apropiado del arrepentimiento en la oferta del evangelio aparece más adelante en este capítulo. El uso que hace Juan del arrepentimiento en Mat. 3:8/Lucas 3:8 también se analiza más adelante en el capítulo.

⁴⁶ También Stanley D. Toussaint, *Behold the King: A Study of Matthew* (Portland, OR: Multnomah Press, 1980), 157; A. C. Gaebelein, *The Gospel of Matthew*, 2 vols., (New York: Publication Office, Our Hope,

Arrepentimiento y Salvación

“arrepentíos, y creed en el evangelio”, pueden dar el sentido más claro de por qué Jesús predicó el arrepentimiento. Expresó en términos de pacto la forma en que los judíos podrían restaurar su relación con Dios a través del Mesías. El mandato “Arrepentíos” recordaba las obligaciones del pacto que se habían descuidado; el mandato “creed en el evangelio” anticipaba la obra de Jesús el Mesías y la fe que se apropiaría de esa obra para la salvación.

Mateo 9:13/Marcos 2:17/Lucas 5:32

El relato de la conversión de Mateo a veces se cuenta para enfatizar el llamado de Cristo al arrepentimiento en términos de volverse de los pecados para seguir a Cristo. En el relato, las únicas palabras de Jesús a Mateo son “Sígueme” (Mateo 9:9). Sin embargo, para enfatizar el arrepentimiento de los pecados, MacArthur embellece el registro de las Escrituras con la declaración: “[Mateo] fue inequívocamente el pecador más vil y desdichado de Capernaúm”.⁴⁷

Es más exacto decir que el énfasis del texto no se encuentra en los pecados en general, sino en las actitudes, es decir, el contraste entre el sentido de injusticia de Mateo y el orgullo santurrón de los fariseos.⁴⁸ El dicho del Señor: “No he venido a llamar a justos, sino a pecadores, al arrepentimiento” (Mateo 9:13; Lucas 5:32)⁴⁹ se enfoca en las autopercepciones como *actitudes* que separan a aquellos que obedecerían el llamado de Cristo de aquellos que no lo harían. Aquellos que llegan al arrepentimiento han cambiado su forma de pensar acerca de su propia falta de justicia y han llegado a reconocer su pecaminosidad y necesidad de “sanación” (Mateo 9:12; Lucas 5:31). Por lo tanto, sólo los pecadores, o aquellos que se dan cuenta de su necesidad de justicia, están dispuestos a cambiar de opinión acerca de

1910), 1: 232; Alfred Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew* (London: Robert Scott, Paternoster Row, 1909), 165.

⁴⁷ MacArthur, *The Gospel*, 62. Aunque Kent está de acuerdo con el punto de MacArthur sobre el arrepentimiento en el pasaje, afirma: "MacArthur se permite un poco de lenguaje extravagante para pintar su imagen verbal del evento, tal vez revelando sus habilidades retóricas más que su dependencia del texto

... [E]ste crítico considera que esas descripciones son un poco más fuertes de lo que requiere el pasaje bíblico [sic] mismo". Este escritor ciertamente está de acuerdo con la crítica de Kent, pero cree que es demasiado complaciente, especialmente cuando su siguiente enunciado dice: "Por supuesto, esto no tiene ningún significado real con el tema que se está discutiendo". Tiene toda relación con el tema, porque el tema es si el arrepentimiento como un alejamiento de los pecados está siendo enfatizado indebidamente en el texto. Véase Homer A. Kent, "Review Article: *The Gospel According to Jesus*," *Grace Theological Journal (GTJ)* 10 (1989): 70-71.

⁴⁸ Tal es el énfasis que aborda Lenski, *Interpretation of Matthew's Gospel* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1964), 365-67, and Willoughby C. Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1965), 90.

⁴⁹ Parece arbitrario que MacArthur llame a esta declaración "una perspectiva completa del ministerio de Jesús, un resumen del mensaje del cristianismo, un primer plano del núcleo del evangelio". (MacArthur, *The Gospel*, 60-61) cuando antes advirtió contra tal conclusión dogmática de la presentación del evangelio en Juan 4 (ibid., 49-50).

Arrepentimiento y Salvación

la oferta de perdón de Cristo. Entonces, se habla del arrepentimiento en términos del pensamiento de uno acerca de sí mismo y de la necesidad de la salvación de Cristo.

Mateo 12:41/Lucas 11:32

Al responder a la petición de los fariseos de una señal, Jesús reprende su incredulidad y los contrasta con los ninivitas de los días de Jonás que “se arrepintieron por la predicación de Jonás”. La condenación de la incredulidad de la generación contemporánea en contraste con el arrepentimiento de los ninivitas muestra que el uso que hizo Jesús del arrepentimiento también se aplicó a los gentiles. Los ninivitas cambiaron de opinión y de corazón cuando escucharon a Jonás. El cambio de mentalidad, sin embargo, no se centró en el pecado y su resolución de abandonarlo,⁵⁰ sino en Dios y su mensaje de juicio.⁵¹ Jonás 3:5 es explícito: “Entonces la gente de Nínive *creyó* a Dios”. Jesús está contrastando la incredulidad de su generación con la fe de los ninivitas, que se mostraba en actos de luto como resultado del arrepentimiento.

Lucas 13:3, 5

Jesús le dice a una “innumerable multitud” (12:1) que, así como los galileos fueron asesinados por Pilato (13:1-2) y los dieciocho fueron asesinados por la torre en Siloé (13:4), “si no os arrepentís, todos pereceréis igualmente”.⁵² El punto de la enseñanza es que los que murieron no eran más pecadores que los demás (13:2, 4). A todos los que no se arrepienten les espera el juicio. El mensaje tuvo un significado especial para la nación pecadora de Israel, como se ilustra en la siguiente parábola de la higuera estéril (13:6-9). A menos que haya evidencia de arrepentimiento (“fruto”) durante el tiempo de oportunidad (13:8), la nación sería juzgada.⁵³ Exactamente sobre lo que deben cambiar de opinión no está inmediatamente claro en el contexto, pero obviamente está relacionado con sus

⁵⁰ Contra Gentry (Gentry, “The Great Option,” *BRR* 5:61).

⁵¹ También Geldenhuys, *Luke*, 335; Caird, *The Gospel of St. Luke* (New York: The Seabury Press, 1963), 156. Además, el paralelismo de metanoew (v. 41) con akouw (v. 42) muestra que “Así como la ciudad de Nínive se arrepintió de la predicación de Jonás, así la Reina del Sur escuchó la sabiduría de Salomón. El arrepentimiento se asemeja así a escuchar y aceptar un mensaje del portavoz de Dios” (Wilkin, “Repentance as a Condition,” 110).

⁵² No cambia el significado de “arrepentirse” si “perecer” en los versículos 3 y 5 se refiere a la caída de Jerusalén en el año 70 d.C. (como Frederic Louis Godet, *A Commentary on the Gospel of St. Luke*, 2 vols. [Edinburgh: T. & T. Clark, 1952], 2:117-18), o condenación eterna (como Geldenhuys, *Luke*, 370-71). los otros usos de arrepentimiento de Jesús (con la excepción de Lucas 17:3-4) apoyan la última interpretación.

⁵³ También Liefeld, “Luke,” *EBC*, 8:970; Geldenhuys, *Luke*, 372; David L. Tiede, *Luke*, Augsburg Commentary on the New Testament (ACNT) (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1988), 248; Charles R. Erdman, *The Gospel of Luke* (Philadelphia: The Westminster Press, 1966), 149.

actitudes que rechazaron a Cristo hasta el momento. No hay una razón explícita para concluir que Él les estaba diciendo que “decidan volverse de los pecados” o “vuélvase de sus pecados”.⁵⁴ Un cambio de actitud, mente o disposición que les haría abandonar su incredulidad y hacerlos dispuestos a confiar en Jesús como Mesías y Salvador es todo lo que se puede concluir del pasaje.

Lucas 15:1-32

Jesús también destaca el arrepentimiento en las tres parábolas de Lucas 15. El punto central se establece en la parábola de la oveja perdida y la parábola de la moneda perdida: Dios y el cielo se regocijan “por un pecador que se arrepiente” (15:7, 10). Esta tesis se ilustra conmovedoramente en la parábola del hijo perdido (15:11-32). Las parábolas fueron dadas en respuesta a los fariseos santurriones, que no se veían a sí mismos como pecadores, para enseñar que el arrepentimiento de tal actitud trae la aceptación gozosa del Padre.

Debe notarse la falta de énfasis en apartarse de pecados específicos. Las parábolas de la oveja perdida, y la moneda perdida no mencionan en absoluto el apartarse de los pecados. En la parábola del hijo perdido, el arrepentimiento puede identificarse con el cambio de mentalidad del hijo en el país lejano cuando “volvió en sí” y decidió confiar en la misericordia de su padre.⁵⁵ Su regreso (v.20) fue una implicación lógica de su decisión.⁵⁶

Además, no hay razón para consignar esta enseñanza únicamente al ámbito soteriológico, ya que esto no está explícito en el pasaje. La audiencia es ambos “pecadores” (15:1), que representan a los no salvos, y los “los fariseos y escribas” (15:2), que representan a la nación del pacto de Israel en su engañosa justicia propia. Jesús simplemente estaba enseñando que cuando alguien cambia de opinión acerca de su propia injusticia y confía en la misericordia de Dios, será aceptado con gozo por Dios. La moraleja de estas historias se expresa de manera suficientemente amplia como para aplicarla a un incrédulo arrepentido o a un creyente arrepentido.⁵⁷

⁵⁴ También Enlow, "Eternal Life," AW, 4.

⁵⁵ También Geldenhuys, *Luke*, 407-08; Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1896), 371, 375. Jeremías comenta sobre la parábola: "El arrepentimiento significa... poner toda la confianza en el Padre celestial... El arrepentimiento es simplemente confiar en la gracia de Dios". (Jeremías, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, transl. John Bowden [New York: Charles Scribner's Sons, 1971], 156). Jones se equivoca en el orden cuando dice: "el hijo finalmente recobró el sentido, volvió con su padre y se arrepintió". (Jones, "Real Repentance," MM, 23).

⁵⁶ Contra Stott y Pink que hace del regreso del hijo una parte *necesaria* de su arrepentimiento (Stott, "Yes," *Eternity* 10:17; Pink, *Salvation*, 51). Vea también a Belcher, *Layman's Guide*, 61.

⁵⁷ Chafer, por ejemplo, cree que estas parábolas se refieren a la restauración de los creyentes arrepentidos (*Theology*, 6:244-50). Aunque argumentado convincentemente, no parece que la enseñanza del Señor pueda ser tan exclusiva de un modo u otro.

Arrepentimiento y Salvación

Lucas 16:30-31

Otra mención del arrepentimiento que podría interpretarse como salvífico está en la parábola del hombre rico y Lázaro. Aquí el hombre rico en el Hades le ruega a Abraham que envíe a Lázaro a sus cinco hermanos para que escapen de un destino similar. Cuando Abraham se niega, el hombre rico argumenta, “si alguno va a ellos de entre los muertos, se arrepentirán” (16:30). La respuesta de Abraham muestra que la idea de arrepentimiento aquí es principalmente la de mantener una actitud particular, porque dice que los hermanos no serán “persuadidos” (e.g., creer en Jesús, de quien escribieron Moisés y los profetas) ni siquiera por uno resucitado de entre los muertos (v.31). El arrepentimiento, entonces, es una persuasión del alma, un cambio de mente y corazón semejante a la fe. Puede referirse aquí tanto a un cambio de opinión acerca de su incredulidad como a un cambio de opinión acerca de Cristo. No hay mención de volverse de todos los pecados.

Lucas 24:47

Una mención final del arrepentimiento por parte del Señor viene después de Su resurrección cuando comisionó a los discípulos con las palabras, “que se predicase el arrepentimiento y el perdón de pecados en todas las naciones, comenzando desde Jerusalén” (Lucas 24:47). Está claro que Jesús tenía la intención de que el mensaje de arrepentimiento fuera más allá de los judíos y llegara a los gentiles, pero no se dice explícitamente cuál debe ser el enfoque de su arrepentimiento. Se puede decir con seguridad que Él quería que todas las personas en todas partes llegaran a experimentar un cambio de mentalidad, actitud y disposición hacia ellos mismos y el mensaje de Su evangelio, especialmente en vista de Su muerte y resurrección.⁵⁸ Esta parece una forma general de expresar su deseo de que todos los hombres sean restaurados al favor de Dios. El cambio de actitud incluiría la fe más específica en Cristo.

La Predicación de los Apóstoles

Pedro y Pablo predicaron o mencionaron el arrepentimiento en sus ofertas de salvación. El libro de Hechos es el registro de cómo lo hicieron en cumplimiento de Lucas 24:47.

Hechos 2:38

El sermón pentecostal de Pedro es el primer ejemplo de la predicación apostólica del arrepentimiento. En 2:38 responde a la pregunta de la multitud “¿Qué

⁵⁸ Los que están de acuerdo son Geldenhuys, *Luke*, 641; Lenski, *Luke*, 1206; y Talbert, *Reading Luke: A literary and Theological Commentary on the Third Gospel* (New York: Crossroad, 1982), 231.

haremos?" (v.37) con las palabras: "Arrepentíos, y bautícese cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo para perdón de los pecados; y recibiréis el don del Espíritu Santo". El texto describe el estado emocional de la gente: estaban "compungidos de corazón" (*katenyghsan*). Esta palabra connota un "dolor agudo relacionado con ansiedad, remordimiento".⁵⁹ Si esto describe sus sentimientos, entonces la amonestación de Pedro de arrepentirse ciertamente debe de buscar otro tipo de respuesta además del dolor emocional para que no sea superfluo. La gente fue impulsada por sus sentimientos de remordimiento a buscar una vía de cambio, por lo que Pedro dice "arrepentíos".

Hay varias pistas en el contexto sobre el enfoque de su arrepentimiento. Pedro aborda el pecado específico (de los israelitas) de la crucifixión del Señor Jesús (v.36). El versículo 37 comienza: "Al oír esto, se compungieron de corazón". Su fuente de remordimiento fue el error de crucificar al Mesías. Ahora deben arrepentirse, o cambiar de opinión acerca de quién es Él y cambiar su disposición hacia Él.⁶⁰ Talbert comenta,

La condenación de Cristo se había hecho por ignorancia (Hechos 3:17; 13:27), pero al resucitar a Jesús, Dios mostró a los judíos que habían cometido un error: habían crucificado a Cristo (Hechos 2:36). Ahora, sin embargo, a los judíos se les da la oportunidad de cambiar de opinión, de arrepentirse (2:38; 3:19; 5:31).⁶¹

Cuando cambien de opinión, verán a Cristo como su Mesías y Salvador y recibirán el perdón de los pecados y el don del Espíritu Santo.

La exhortación para que se bauticen es para mostrar los frutos del arrepentimiento invisible en un acto visible que los separaría de la nación bajo juicio y los identificaría con la nueva comunidad de creyentes.⁶² Ya habían llegado a

⁵⁹ BAGD, s.v. "*katanyssomai*," 416.

⁶⁰ Gentry afirma que los judíos ya habían cambiado de opinión acerca de Cristo (v. 37), y ahora deben "determinarse a abandonar su pecado y huir hacia Cristo". (Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:60). Pero obviamente fue su pecado lo que los golpeó con dolor en el versículo 37. Todo lo que les quedó fue la manera de encontrar el perdón en una actitud diferente hacia Cristo.

⁶¹ Talbert, *Reading Luke*, 231. Del mismo modo, Ironside dice: "El llamado al arrepentimiento fue como si hubiera dicho: '¡Cambia tu actitud! La nación ha rechazado a Jesús. Deben recibirlo'. (*Repent*, 48). Los que están de acuerdo son F. F. Bruce, *Commentary on the Book of the Acts*, NICNT (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1954), 90; Schnackenburg, "Typen der Metanoia-Predigt," *MTZ* 1:6; R. Michiels, "La Conception Lucanienne de la Conversion," *Ephemerides theologicae lovanienses (ETL)* 41 (1965): 44-46; Jacques Dupont, "Repentir et Conversion d'après les Actes des Apôtres," *Sciences Ecclésiastiques (ScEccl)* 12 (1960): 166; J. Dwight Pentecost, *Things Which Become Sound Doctrine* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1965), 67-68; Ryrie, *Salvation*, 96; Wendall Johnston, "The Soteriology of the Book of Acts" (Th.D. diss., Dallas Theological Seminary, 1961), 24, 124.

⁶² Pentecost, *Sound Doctrine*, 67-68. El bautismo en sí mismo no es una condición para la remisión de los pecados. *Metanoisate* y *lhpsese* son plurales, mientras que *baptisqhtw* se diferencia del resto de la

Arrepentimiento y Salvación

arrepentirse de su pecado, ahora Pedro los insta a cambiar de opinión acerca de Cristo. Por supuesto, el arrepentimiento que es exclusivamente para los destinatarios judíos (cf. vv. 14, 22, 36) tenía un significado especial en el sentido de que tenían que cambiar su actitud acerca de su propia justicia en contraste con la de Dios provista en el Mesías.⁶³

La progresión en Hechos 2:37-38 se expresa en 2 Corintios 7:10: “Porque la tristeza que es según Dios produce arrepentimiento para salvación”. De su dolor los judíos son llevados al punto del arrepentimiento, y estando arrepentidos creen en Cristo (v.44). El arrepentimiento, aunque motivado por su remordimiento por el pecado de crucificar a Cristo, se enfoca más en lo que piensan acerca de Cristo que en su pecado.

Hechos 3:19

Otra ocasión en la que Pedro predica el arrepentimiento es en su sermón en el pórtico de Salomón (3:11-26). La audiencia y los temas parecen similares a los del sermón pentecostal. Los judíos deben llegar a ver su error de crucificar al Mesías (3:14-15) y cambiar de opinión acerca de Él (17-19).

Bruce dice: “Todo lo que tenían que hacer para aprovechar esta salvación era cambiar su actitud anterior hacia Jesús y alinearla con la actitud de Dios”.⁶⁴ El aspecto interno y mental del arrepentimiento es enfatizado por la mención de Pedro de su “ignorancia” (v.17). No hay indicación de acciones externas necesarias como el abandono de los pecados. De hecho, el segundo mandato de Pedro, “convertíos” (v.19, de *epistrefo*), distingue el resultado lógico exterior de la actitud interior. “Denota la acción que resulta en el cambio de mente indicado por el arrepentimiento”.⁶⁵

Hechos 8:22

La predicación del arrepentimiento a Simón el mago tiene un contexto completamente diferente. Aquí Pedro se dirige a un individuo sobre un pecado específico: el de pretender comprar el poder del oficio apostólico (v.19). Además,

oración en singular. Una comparación con 10:43 muestra que el bautismo no es necesario para la remisión de los pecados. Tal vez haya un énfasis en la responsabilidad individual (cf. *jJekastos*) mientras la nación está siendo llamada al arrepentimiento. Vea Richard N. Longenecker, "Acts," in *EBC* (9:205-573), 283. Also, Stanley Toussaint, "Acts," in *BKC* (349-432), 359; Wilkin, "Repentance as a Condition," 71-73.

⁶³ Pentecost, *Sound Doctrine*, 67-68.

⁶⁴ Bruce, *Acts*, NICNT, 90.

⁶⁵ Thomas Walker, *The Acts of the Apostles* (Chicago: Moody Press, 1965), 76.

Arrepentimiento y Salvación

el asunto no es la salvación, sino la liberación del juicio temporal,⁶⁶ porque se dice claramente que Simón había creído (v.13) y no hay razón para tomar esto como algo menos que salvífico.⁶⁷ Esto muestra que se puede exigir el arrepentimiento tanto a los creyentes como a los incrédulos.

Hechos 14:15; 1 Tesalonicenses 1:9

Otro pasaje citado por los proponentes del Señorío es Hechos 14:15, donde Pablo les dice a los de Listra “que de estas vanidades os convirtáis al Dios vivo” Generalmente esto se relaciona con 1 Tesalonicenses 1:9 donde Pablo les recuerda a los tesalonicenses, “os convertisteis de los ídolos a Dios para servir al Dios vivo y verdadero”.⁶⁸ El argumento de que esto define el arrepentimiento se debilita por la simple observación de que en ninguno de los pasajes se usa ninguna forma de la palabra arrepentimiento. El verbo “girar/girar” es *epistrefo*, que nunca se traduce como “arrepentirse” en el Nuevo Testamento. Si esto hubiera sido lo que Paul quería decir, podría haber usado *metanoeo*. Pero en estos pasajes, Pablo se enfoca en el resultado deseado (Hechos 14:15) y real (1 Tesalonicenses 1:9) y la manifestación externa del arrepentimiento interno implícito y la fe⁶⁹ de las personas. Por lo tanto, convertirse está relacionado con, pero distinto a, lo que lo causó.

Hechos 17:30

El siguiente incidente de predicación del arrepentimiento en relación con la salvación ocurre en el sermón de Pablo en el Areópago de Atenas (17:22-31). Sus palabras se extienden explícitamente a todos los hombres: “En verdad, Dios pasó por alto estos tiempos de ignorancia, pero ahora manda a todos los hombres en todo lugar, que se arrepientan” (v.30). El tenor del mensaje de Pablo muestra que lo

⁶⁶ La palabra "perecer" (v. 20, *apwleia*) puede referirse a una destrucción, ruina o pérdida temporal. Para otros usos similares, vea Mateo 26:8/Marcos 14:4; Hechos 25:16 (MT); 1 Timoteo 6:9.

⁶⁷ Vea el argumento del capítulo dos acerca de que la fe bíblica anticipa la fe real. De hecho, el texto enfatiza la fe de Simón al señalarlo del grupo de los samaritanos como alguien que había creído. Además, el pecado del que hay que arrepentirse involucra el "pensamiento" de su "corazón" y "amargura", no la incredulidad en Cristo. Incluso la respuesta de Simón en el versículo 24 corresponde más a la de un hombre salvo que a la de un incrédulo. Para una discusión sobre la salvación de Simón vea James Inglis, "Simon Magus," *Waymarks in the Wilderness* 5 (1897):35-50 reprinted in *JOTGES* 2 (Spring 1989): 45-54; Wilkin, "Repentance in the Gospels and Acts," *JOTGES* 3:19; "Repentance as a Condition," 76-77; Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary*, transl. B. Noble and G. Shinn (Philadelphia: The Westminster Press, 1971), 303; I. Howard Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away* (London: Epworth Press, 1969), 87-88.

⁶⁸ También Pink, *Salvation*, 60.

⁶⁹ Cf. Hechos 17:4 donde *epeisqhsan* ("persuadido") indica la fe de los tesalonicenses.

Arrepentimiento y Salvación

adaptó a aquellos en “ignorancia” básica del mensaje del evangelio.⁷⁰ Como gentiles, fueron excluidos del molde de la teología judía. Sin embargo, se requiere el arrepentimiento de todos esos hombres en la ignorancia porque deben llegar al punto de reconocer al Dios verdadero en contraste con sus errores de idolatría. Ironside comenta,

...estos burlones altaneros del Areópago no estaban preparados para el mensaje de la gracia pura. Necesitaban darse cuenta de su verdadero estado ante Dios. A ellos les llegó el llamado: “¡Cambien de opinión! Toda su actitud es incorrecta. Arrepiéntanse y escuchen la voz de Dios.”⁷¹

En este pasaje, la yuxtaposición de “arrepentirse” con “no debemos pensar” (v.29) e “ignorancia” (v.30) denota la naturaleza interna del arrepentimiento en lugar de la caracterización del Señorío de volverse de los pecados. Aquí quiere decir un cambio de convicción y actitud acerca de adorar dioses falsos a adorar al Dios verdadero.⁷² Tal actitud es necesaria para que siga la fe en Cristo.

Hechos 20:21

El entendimiento anterior del arrepentimiento se ejemplifica en la descripción de Pablo de su ministerio a los ancianos de Éfeso (20:17-35). Él caracterizó su ministerio pasado como el de “dar testimonio a los judíos, y también a los griegos, del arrepentimiento para con Dios y de la fe en nuestro Señor Jesucristo” (v.21). Esto proporciona una idea importante de la importancia del arrepentimiento en relación con la salvación. Pablo menciona dos aspectos de obtener la salvación, el “arrepentimiento para con Dios” más general y la “fe en nuestro Señor Jesucristo” más específica. Jesucristo es el camino específico de Dios por el cual las personas pueden entrar en una relación correcta con Dios. La segunda frase añade así un contenido específico a la primera y muestra que a veces hay una estrecha relación entre las ideas de arrepentimiento y fe en relación con la salvación.⁷³ También cabe destacar que el arrepentimiento es hacia Dios, no para apartarse de los pecados.

⁷⁰ Por ejemplo, él comienza con un conocimiento básico del Creador (v. 24), y la unidad de la raza humana como Su “descendencia” (vv. 25-29). Claramente, no se asume ningún antecedente de teología judía.

⁷¹ Ironside, *Repent*, 60.

⁷² Esta comprensión de metanoew es sugerida por Jacques Dupont, “Le Discours a l’Areopagé (Acts 17, 22-31) lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme,” *Biblica (Bib)* 60 (1979): 542; Michiels, “La Conception Lucanienne,” *ETL* 41:49; Bruce, *Acts*, NICNT, 361; Haenchen, *Acts*, 525-26.

⁷³ La relación entre el arrepentimiento y la fe se discutirá más adelante en este capítulo.

Arrepentimiento y Salvación

Concluyendo esta sección, estos pasajes que hablan del arrepentimiento en relación con la oferta de salvación muestran que el arrepentimiento es un cambio interior de mente y corazón. Aquello de lo que uno se arrepiente varía, es acerca del pecado, de Dios, o de la opinión de uno acerca de Jesucristo. A veces el texto bíblico muestra que el resultado del arrepentimiento es la fe en Cristo; en otras ocasiones el resultado es apartarse de los pecados. Pero estos resultados no están propiamente en el ámbito del término mismo, aunque a menudo están implícitos.

Arrepentimiento en Relación con los Pecados

En otros pasajes, es obvio que los actos específicos de pecado están estrechamente relacionados con el arrepentimiento. No hay nada, sin embargo, que sugiera que el arrepentimiento mismo exige más que sólo un cambio de actitud acerca de los actos, aunque esto lleva a un cambio de conducta. También se debe tener en cuenta que estos versículos, en su mayor parte, no se refieren al arrepentimiento soteriológico y, por lo tanto, son de poca ayuda para este estudio.

2Corintios 12:21

En 2 Corintios 12:21 Pablo atemoriza a los lectores cristianos ⁷⁴ “y no se han arrepentido de la inmundicia y fornicación y lascivia que han cometido”. Su actitud no había cambiado como lo demuestra su continuación en estos pecados. Este pasaje no habla de arrepentimiento en referencia a la salvación.

Hebreos 6:1

Este versículo habla de cristianos⁷⁵ que necesitan progresar en su crecimiento cristiano “no echando otra vez el fundamento del arrepentimiento de obras muertas, de la fe en Dios”. Las obras muertas probablemente se refieren a aquellas obras por las cuales uno trata de ganar la salvación y resultar en la muerte, no los pecados *per se*. Para ser salvos tuvieron que cambiar sus actitudes acerca de la eficacia de sus obras y creer en el evangelio.⁷⁶ Ahora el autor quiere que pasen a asuntos más allá de lo básico relacionado con su salvación.

⁷⁴ En el contexto, Pablo se refiere a ellos como "hijos" (12:14), habla del compañero de Tito como "al hermano" (12:18) y los llama "amados" (12:19).

⁷⁵ La evidencia de que los lectores eran cristianos es abrumadora, y de hecho parece ser el punto central del autor en los versículos 4 y 5. Marshall llama a esta conclusión de los versículos 4 y 5 "irresistible" (Marshall, *Kept by the Power*, 138). Vea el argumento anterior en la página 29, n.71.

⁷⁶ También Donald Guthrie, *Hebrews*, TNTC (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1983), 138; Philip Edgcumbe Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1977), 197-98; Brooke Foss Westcott, *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1970), 144; Kent, *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Baker Book House, 1972), 106; Ironside, *Repent*, 83.

Arrepentimiento y Salvación

Apocalipsis 2 y 3

Las cartas a las iglesias en Apocalipsis 2 y 3 están dirigidas principalmente a los cristianos, aunque es posible que haya incrédulos presentes. No obstante, la fuerza de los mandamientos de Juan acerca de arrepentirse está destinada a los cristianos que necesitaban cambiar su forma de pensar acerca de tolerar las falsas enseñanzas y las malas acciones en medio de ellos (2:5, 16, 21, 22; 3:3, 19). Él no los está instruyendo en la salvación.⁷⁷

Apocalipsis 9:20-21; 16:9, 11

Estos pasajes hablan del arrepentimiento en relación con aquellos que no son salvos y están experimentando los juicios del período de la Tribulación. Como en Apocalipsis 2 y 3, los juicios aquí son los juicios temporales de las trompetas y las copas de la Tribulación. La implicación del contexto es que, si estas personas se arrepintieran, los juicios cesarían, aunque su destrucción eterna parece ya sellada por la marca de la bestia (14:16-18).

Aquello de lo cual estos incrédulos se arrepienten en 9:20-21 son “las obras de sus manos” (refiriéndose a los ídolos), y “homicidios”, “hechicerías”, “inmoralidad sexual” y “hurtos”. Aunque 16:9 no menciona nada específico de lo que la gente deba arrepentirse, 16:11 afirma que “no se arrepintieron de sus obras”. Estos pasajes muestran que el arrepentimiento puede enfocarse en actos específicos de pecado como lo que revela el corazón y la mente. Los relatos enfatizan la dureza de corazón de estos incrédulos en el sentido de que nunca cambiaron sus mentes obstinadas acerca de sus pecados, como lo demuestra su persistencia en las malas acciones. Sin embargo, la declaración sobre su negativa a arrepentirse de las malas acciones no implica una oferta de salvación eterna, sino que sirve como una observación que confirma sus malas disposiciones y prueba que el juicio de Dios está justificado.

El Arrepentimiento en Relación con Su Fruto

Varios pasajes hablan del arrepentimiento y los frutos del arrepentimiento juntos. Esto ha llevado a los maestros del Señorío a equiparar el arrepentimiento con el trabajo real de abandonar los pecados o cambiar de conducta. Aunque algunos dicen que el arrepentimiento sólo conduce a estas obras, otros realmente definen el arrepentimiento en términos de sus frutos externos.

⁷⁷ Otros con esta opinión incluyen a John F. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ* (Chicago: Moody Press, 1966), 57; Merrill C. Tenney, *The Book of Revelation* (Grand Rapids: Baker Book House, 1963), 13; Donald Grey Barnhouse, *Revelation: An Expository Commentary* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1971), 41-42; Wilkin, "Repentance as a Condition," 162-69.

Mateo 3:8/Lucas 3:8

Stott cita Lucas 3:8 para argumentar que el arrepentimiento debe incluir un cambio de conducta.⁷⁸ Estas son las duras palabras de Juan el Bautista para los que acuden a su bautismo. Tanto Mateo como Lucas registran las palabras: “¡Generación de víboras! ¿Quién os enseñó a huir de la ira venidera? Haced, pues, frutos dignos de arrepentimiento”.

Inmediatamente surge la pregunta de cómo “frutos dignos de arrepentimiento” pueden ser lo mismo que arrepentimiento. Lenski observa,

...el arrepentimiento no puede describir su significado por “frutos” ... “Frutos” indican una conexión orgánica entre estos y el arrepentimiento, así como el árbol produce el fruto que es peculiar a su naturaleza... [el arrepentimiento] es invisible; por eso juzgamos su presencia por los...[frutos], que son visibles.⁷⁹

Como ha propuesto Lenski, el fruto visible no debe confundirse con la raíz invisible, aunque existe una conexión innegable. Cuando la gente pregunta “¿Qué haremos?” (Lucas 3:10, 12, 14a), están pidiendo una ampliación del pensamiento más cercano: la exhortación de Juan a dar frutos dignos de arrepentimiento (Lucas 3:8).⁸⁰ Juan responde con una triple instrucción para las buenas obras (Lucas 3:11, 13, 14b). Así, las acciones son el resultado y la evidencia del arrepentimiento.

Aquí, Juan está evaluando la evidencia del arrepentimiento interior en aquellos que han venido a ser bautizados. El hecho de que Mateo registre a Juan diciendo estas palabras “cuando vio a muchos de los fariseos y saduceos que venían a su bautismo” (v.7) sugiere que Juan pudo discernir la hipocresía santurrón de los líderes judíos que se hicieron pasar por candidatos para el bautismo. Ellos continuaron confiando sólo en su descendencia física de Abraham por mérito ante Dios (Mateo 3:9/Lucas 3:8). Presumían huir del juicio venidero por sus pecados, pero realmente no habían cambiado de opinión ni de corazón acerca de su pecaminosidad.⁸¹ Juan los reprendió en la base a la evidencia externa. “Frutos dignos de arrepentimiento” sólo puede hablar de los resultados de la actitud interior de arrepentimiento y no puede definir el arrepentimiento en sí mismo.

⁷⁸ Stott, "Yes," *Eternity* 10:17. Also, Marc Mueller, "Syllabus," 22.

⁷⁹ Lenski, *Luke*, 188.

⁸⁰ También Nolland, *Luke 1-9:20*, 149; John A. Martin, "Luke," in *BKC* (199-265), 211; Alexander Balmain Bruce, "The Synoptic Gospels," in *EGT* (1:3-651), 482.

⁸¹ También Geldenhuys, *Luke*, 138-39.

Hechos 26:20

De la misma manera, cuando Pablo testificó delante del rey Agripa y declaró a los judíos y gentiles “que se arrepintieran (*metanoein*), se convirtieran (*epistrephain*) a Dios e hicieran (*prassontas*) obras dignas de arrepentimiento (*metanoias*)”, está claro que hay una relación lógica y estrecha entre el arrepentimiento y sus frutos, pero no necesaria. El participio acusativo plural *prassontas* parece implicar el sujeto autous para los dos infinitivos *metanoein* y *epistrephain*⁸² e indica una acción contemporánea, pero no una acción idéntica. El participio muestra que las obras deben acompañar al arrepentimiento y volverse a Dios en una estrecha relación, pero no puede equiparar el hacer obras con el arrepentimiento mismo porque se distinguen como “obras propias (*axia*) del arrepentimiento”. Hay una distinción aquí entre la raíz (arrepentimiento) y el fruto (obras).⁸³ El arrepentimiento es el cambio subyacente de disposición sobre la condición de uno que conduce a uno a volverse hacia Dios y que también tiene la expectativa de ir acompañado de obras.

En conclusión, no hay evidencia en estos pasajes de que el arrepentimiento deba ser definido por sus obras. Como señala Berkhof,

Según las Escrituras, el arrepentimiento es un acto totalmente interior y no debe confundirse con el cambio de vida que procede de él. La confesión de los pecados y la reparación de los agravios son frutos del arrepentimiento.⁸⁴

Normalmente se esperan frutos consistentes con una actitud de arrepentimiento, pero ningún texto de la Escritura ha mostrado que los frutos sean inherentes o esencialmente requeridos en la definición de la palabra misma. Por el contrario, los pasajes examinados hasta ahora distinguen las obras externas del arrepentimiento interno. “Así como los dones traídos a la madre no constituyen el amor en sí mismo sino una demostración del amor, así las buenas obras son la demostración del arrepentimiento...”⁸⁵

Arrepentimiento como un Don de Dios

⁸² Robertson, *WPNT*, 3:450.

⁸³ También Bruce, *Acts*, 493; Gerhard A. Krodel, *Acts*, ACNT (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986), 465; John Calvin, *Commentary upon the Acts of the Apostles*, 2 vols., trans. Christopher Fetherstone, ed. Henry Beveridge (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1949), 2:383.

⁸⁴ Berkhof, *Theology*, 487. Also, see Emery H. Bancroft, *Christian Theology: Systematic and Biblical* (Grand Rapids: Zondervan, 1976), 231.

⁸⁵ Theodore Mueller, "Repentance and Faith: Who Does the Turning?" *Concordia Theological Quarterly* (CTQ) 45 (1981): 31.

Arrepentimiento y Salvación

Se han utilizado cuatro pasajes (Hechos 5:31; 11:18; 2 Timoteo 2:25; a veces Romanos 2:4) para argumentar que el arrepentimiento es un don de Dios con la implicación de que sus obras son obra de Dios y por lo tanto una evidencia necesaria para la salvación. Citando estos pasajes, Gentry afirma: "El arrepentimiento, o la habilitación para arrepentirse, es un don de Dios".⁸⁶ De la misma manera MacArthur dice,

El arrepentimiento tampoco es meramente una obra humana. Es, como todo elemento de redención, un don soberano de Dios... Si Dios es el que concede el arrepentimiento, no puede ser visto como una obra humana.⁸⁷

Así, MacArthur puede argumentar que uno se salva por las obras, pero no por las propias, porque las obras que uno produce son obras divinas: "Como parte de Sus obras salvadoras, Dios producirá arrepentimiento, fe, santificación, sumisión, obediencia y, en última instancia, glorificación".⁸⁸

Hechos 5:31; 11:18

En el primer pasaje, Pedro les dice a los líderes judíos que Dios exaltó a Jesucristo "para dar a Israel arrepentimiento y perdón de pecados". El hecho de que sólo una pequeña parte de la nación de Israel se arrepintiera muestra que lo que probablemente quiso decir es que Dios le dio a Israel *una oportunidad* para arrepentirse.⁸⁹

Casi del mismo pensamiento aparece en Hechos 11:18, excepto que los gentiles están en vista. Después de que Pedro defendió su visión y la conversión de Cornelio, los apóstoles en Jerusalén concluyen: "Así que también a los gentiles ha concedido Dios arrepentimiento para vida".⁹⁰ La concesión del arrepentimiento parece referirse a la oportunidad de arrepentirse como en 5:31. Esto es ciertamente discutible en el contexto del evangelio que va a los gentiles por primera vez.

⁸⁶ Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:62.

⁸⁷ MacArthur, *The Gospel*, 163.

⁸⁸ *Ibid.*, 33. Los que comparten esta opinión son Stott, "Yes," *Eternity* 10:17; ten Pas, *Lordship*, 12; Hoekema, *Saved by Grace*, 129.

⁸⁹ También Haenchen, *Acts*, 251; Marshall, *Acts*, 120; Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, transl. G. Buzwell (London: Faber & Faber, 1960), 101; Wilkin, "Repentance as a Condition," 75;

⁹⁰ Es importante notar que Cornelio fue llamado "varón justo, temeroso de Dios, y de buena reputación entre toda la nación de los judíos" (10:22). No tenía nada que cambiar excepto su forma de pensar acerca de Cristo. (Vea J. Edwin Orr, "Playing the Good News Melody Off-Key," *CT* 10 [enero 1, 1982], 25). Por lo tanto, el problema no es apartarse del pecado sino la fe en Cristo (10:43), lo que comprende un cambio de mentalidad acerca de Él, o arrepentimiento.

2 Timoteo 2:25

Estas instrucciones de Pablo a Timoteo incluyen el consejo de corregir a los que están en oposición, “quizá Dios les conceda que se arrepientan para conocer la verdad”. Aunque estas personas problemáticas son probablemente creyentes,⁹¹ parece que Dios debe darles el arrepentimiento.⁹² Pentecostés sugiere cómo se puede entender esto:

A medida que el siervo de Dios enseña la Palabra de Dios, el Espíritu traerá a la mente del oyente la verdad de la Palabra de Dios, y el oyente cambiará de opinión debido a la verdad que se le ha presentado. Este cambio de mentalidad, con respecto a una verdad revelada de la Palabra de Dios, se llama en II Timoteo 2:25 “arrepentimiento”.⁹³

Por lo tanto, el arrepentimiento puede verse como un don de Dios porque es producido por el Espíritu de Dios a través de la Palabra de Dios. Este versículo sería un ejemplo de metonimia de efecto por causa: El Espíritu Santo (causa) promueve el arrepentimiento (efecto) a través de la Palabra (medio).

Si el arrepentimiento se origina como un don de Dios o se considera una obra divina que afecta el cambio, entonces no es totalmente una respuesta del hombre. Esto plantea problemas:⁹⁴ ¿Por qué Dios ordena a los hombres que se arrepientan si Él mismo es el responsable de otorgarlo? ¿No sería más apropiado invitar a la gente a recibir el arrepentimiento de Dios? ¿Por qué se les dice a las personas que “produzcan frutos dignos de arrepentimiento” (Mateo 3:8; Lucas 3:8; Hechos 26:20) si el arrepentimiento dado por Dios garantiza dicho fruto? ¿No se vuelven superfluas las exhortaciones bíblicas a abandonar el pecado y hacer buenas obras?

⁹¹ Vea George Billingslea, "The Identity of Timothy's Opposition in 2 Timothy 2:25-26" (Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1983), 32-72 Para una discusión en profundidad. Wilkin resume los argumentos de Billingslea en "Repentance as a Condition," 135-36.

⁹² El comentario de Guthrie sobre este versículo apoya la comprensión de este escritor del significado de *metánoia*: "Se requiere un cambio de mente (*metánoia*) para llegar a un reconocimiento de la verdad cuando la mente ya está atrapada. La misma expresión para el reconocimiento de la verdad se encuentra en I Tim. ii. 4 denotando el deseo divino para todos los hombres". Donald Guthrie, *The Pastoral Epistles*, TNTC (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1957), 154.

⁹³ Pentecost, *Sound Doctrine*, 63.

⁹⁴ El autor reconoce la antinomia que acompaña a la convergencia de la soberanía de Dios y la responsabilidad del hombre y no niega ninguna de las dos (cf. Packer, *Evangelism*, 18-36). Sin embargo, este no parece ser el problema aquí. Más bien, es cómo se entiende el don del arrepentimiento: como un poder divino para efectuar cambios, o algo más.

Arrepentimiento y Salvación

Hay varias formas en que las Escrituras pueden considerar el arrepentimiento como un regalo. Más importante aún, debe notarse que, si bien el arrepentimiento es un don divino en los pasajes examinados arriba, nada se dice de abandonar todos los pecados. Como ya se sugirió en Hechos 5:31 y 11:18, es probable que la oportunidad para el arrepentimiento sea la idea del don. En 2 Timoteo 2:25, el don divino que produce el cambio es el Espíritu Santo usando la Palabra de Dios.⁹⁵ Otro sentido en el que el arrepentimiento puede ser considerado un don es que Dios obra de una manera tan abrumadora para convencer a las personas de Su bondad y llevarlas al punto de cambiar sus mentes y corazones, que toda esta acción, incluyendo el resultado del arrepentimiento, es descrito simplemente como un regalo. Esta parece ser la idea de Romanos 2:4, "...la bondad de Dios os guía al arrepentimiento".

Arrepentimiento en Testimonios de la Salvación

A veces, los defensores del Señorío argumentan a partir de los relatos evangélicos de la salvación que el arrepentimiento se enfatiza en la conversión del sujeto involucrado. No hay argumento en contra de que muchos de sus ejemplos ilustran verdaderamente el arrepentimiento, pero es muy cuestionable si las historias *enfatan* el arrepentimiento de la manera explícita que se les atribuye, y mucho menos como el abandono de los pecados. De hecho, milita en contra de tal énfasis el hecho de que los términos "arrepentirse" y "arrepentimiento" no se encuentran en los relatos. Aun así, se examinarán algunos ejemplos y se responderá al argumento. Aunque aquí se podría usar como ejemplo el relato del joven gobernante rico, su discusión se reservará para el capítulo cuatro.

Nicodemo, Juan 3

En un esfuerzo por contrarrestar el argumento de la Gracia Gratuita de que la fe, no el arrepentimiento, es el énfasis del Nuevo Testamento y especialmente del Evangelio de Juan, MacArthur ha interpretado el relato de Nicodemo en Juan 3 para crear un énfasis en el arrepentimiento. Afirma que "Jesús estaba exigiendo que Nicodemo abandonara todas sus ideologías, y Nicodemo lo sabía".⁹⁶ Acerca del uso de Jesús de Números 21, MacArthur dice:

Jesús no estaba pintando un cuadro de fe fácil. Le estaba mostrando a Nicodemo la necesidad del arrepentimiento.

...Para poder mirar la serpiente de bronce en el poste, tenían que arrastrarse hasta donde pudieran verla. No estaban en

⁹⁵ "[El arrepentimiento] es la obra interior del Espíritu Santo efectuada por la fiel predicación de la Palabra" (Ironsides, *Repent*, 39).

⁹⁶ MacArthur, *The Gospel*, 40.

posición de mirar frívolamente al poste y luego continuar con vidas de rebelión.⁹⁷

Es difícil ver cómo alguien podría encontrar este énfasis sin que el Señor dijera aquí ni una palabra acerca del arrepentimiento.

Un análisis del relato muestra un énfasis en la fe tanto por su mención explícita como por su ilustración en Números 21.⁹⁸ Como en todo Juan, “creer” es la palabra clave para la salvación (3:15-16, 18). Jesús no le exige nada a Nicodemo, y ciertamente no señala nada específico de lo que deba arrepentirse. La fe en Jesucristo como el Mesías supondría para Nicodemo un cambio de mentalidad sobre su condición actual y un cambio de disposición hacia Cristo, pero eso se asume en la invitación a creer. Para Nicodemo, el tema principal no es el pecado, sino una comprensión precisa de la persona y obra de Jesucristo.

La mujer en el pozo, Juan 4

MacArthur se toma una libertad similar al enfatizar el arrepentimiento con el relato de la conversión de la mujer samaritana en Juan 4. Si bien admite que “sólo se nos dice lo esencial de la conversación del Señor con la mujer” y advierte que “este pasaje en y de sí mismo no es un fundamento apropiado sobre el cual basar una comprensión de lo que constituye el evangelio”,⁹⁹ sin embargo, llega aquí a algunas conclusiones significativas sobre el arrepentimiento y el pecado. Él dice: “Para llamarla a sí mismo, Jesús tuvo que obligarla a enfrentar su indiferencia, lujuria, egocentrismo, inmoralidad y prejuicio religioso”.¹⁰⁰ Continúa con afirmaciones como: “Es inconcebible que [Jesús] sirva a alguien un trago de agua viva sin desafiar y alterar el estilo de vida pecaminoso de ese individuo”.¹⁰¹ y, “Aquellos que confiesan y abandonan su pecado... encontrarán un Salvador deseoso de recibirlos, perdonarlos y liberarlos de su pecado”.¹⁰² De manera similar,

⁹⁷ Ibid., 46. Kent apoya a MacArthur, pero no entiende su punto cuando dice: “Es difícil ver cómo un cambio de actitud hacia el pecado (es decir, el arrepentimiento) puede ser excluido de esta mirada salvadora...” (Kent, “Review Article, *GTJ* 10:70). Un “cambio de actitud” es mucho menos de lo que afirma MacArthur.

⁹⁸ Vea la discusión acerca de Números 21 en p. 61.

⁹⁹ MacArthur, *The Gospel*, 49-50. MacArthur basa su conclusión en lo que *no se* proporciona en el pasaje, lo cual no es prudente. Los “elementos básicos” que *están presentes* son cuidadosamente seleccionados tanto por el autor divino como por el autor humano para describir la salvación de la mujer.

¹⁰⁰ Ibid., 49.

¹⁰¹ Ibid., 54.

¹⁰² Ibid., 58. Esta declaración parece contradictoria porque dice que uno debe abandonar el pecado para ser salvo, pero sólo sobre esta base Jesús nos liberará del pecado. Es difícil reconciliar la primera mitad de su declaración con una declaración posterior de que “el arrepentimiento *no es* un intento previo a la salvación para poner la vida de uno en orden... para corregir el pecado *antes* de volverse a Cristo en la fe” (énfasis suyo; *ibid.*, 163).

Arrepentimiento y Salvación

Chantry afirma: "El evangelio [de Jesús] insistía en que ella se apartara de su adulterio".¹⁰³

Todos estos argumentos, diseñados para probar un énfasis en el arrepentimiento como abandono del pecado, son respondidos por las propias palabras del Señor a la mujer: "Si conocieras el don de Dios, y quién es el que te dice: 'Dame un beber', le habrías pedido, y él os habría dado agua viva" (4:10). Simplemente, Jesús no le hizo demandas a la mujer. Su mención de sus maridos (vv. 16-18) no fue para exigirle que reformara su vida, sino que sirvió para señalarle a la mujer su necesidad espiritual de agua viva (cuando estaba incorrectamente obsesionada con sus necesidades físicas, v.15) y convencerla a ella, y a los samaritanos más tarde, de que Jesús era el Profeta mesiánico (vv. 19, 25, 29, 39).¹⁰⁴ Este reconocimiento los llevó a "creer" (vv. 41-42). No se menciona el arrepentimiento o el abandono de los pecados, por lo que este no debería ser el énfasis.

La mujer pecadora, Lucas 7:37-50

En este relato de la mujer etiquetada como "pecadora" (v.37) que lavó y ungió los pies de Jesús con sus lágrimas, cabello y aceite fragante, algunos insisten en que hay un énfasis en el arrepentimiento. Verdaderamente, el arrepentimiento está presente en el pasaje, pero ¿merece el enfoque central dado por Gentry cuando dice: "Su llanto no era necesario para la salvación, pero el arrepentimiento que ejemplificaba sí lo era"?¹⁰⁵

Las propias palabras de Jesús son suficientes para enfatizar lo que trajo la salvación de la mujer. Él le dice al fariseo que objetaba que "sus muchos pecados le son perdonados, porque amó mucho" (v.47). Su amor era una expresión de su fe, porque luego Jesús se vuelve hacia la mujer y le dice: "Tu fe te ha salvado" (v.50). El arrepentimiento, nunca mencionado por el Señor, no es el énfasis, sino la fe. Su fe que abrazó a Cristo como Salvador incluyó un cambio de actitud sobre su condición y el dolor resultante, y de esta manera el arrepentimiento está presente, pero no enfatizado.

El Fariseo y el publicano, Lucas 18:9-14

Esta historia también se usa para señalar la naturaleza del arrepentimiento.¹⁰⁶ Mientras que el fariseo se presenta como orgulloso y santurrón (vv. 9, 11-12, 14), el publicano tiene una actitud humilde y una aguda conciencia de su pecaminosidad (13). Aunque no se usan las palabras *metanoia* y *metanoeo*, esta es una imagen

¹⁰³ Chantry, *Gospel*, 48-49.

¹⁰⁴ Bultmann, *John*, 187-88; Tenney, *John*, 94-95; Hendriksen, *John*, 165.

¹⁰⁵ Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:61.

¹⁰⁶ MacArthur, *The Gospel*, 90-91; Pink, *Salvation*, 59.

Arrepentimiento y Salvación

precisa del arrepentimiento porque se enfoca en las diferentes actitudes de los dos hombres. Con respecto al fariseo, Schnackenburg comenta, “la actitud mental que con mayor frecuencia milita en contra del arrepentimiento es la autojustificación y la presunción”.¹⁰⁷ En cambio, el publicano arrepentido es justificado.¹⁰⁸ Wilkin señala que los contextos anteriores y posteriores se refieren a la fe (18:8 y 15-17), y esto vincula el arrepentimiento implícito en los versículos 9-14 con el mismo motivo de la fe. Él observa: “El arrepentimiento salvador de acuerdo con el entendimiento que tiene Lucas acerca de Jesús termina en la fe salvadora”.¹⁰⁹ Aunque se ilustra el arrepentimiento, el contexto más amplio enfatiza la fe.

La conversión de Zaqueo, Lucas 19:1-10

El enfoque crucial de esta historia es la declaración de Jesús acerca de Zaqueo de que “Hoy ha llegado la salvación a esta casa” (v.9). Hay algunos que hacen que la salvación de Zaqueo dependa de su arrepentimiento, lo que incluía hacer restitución. Usando el ejemplo de Zaqueo, Stott argumenta: “A veces, el verdadero arrepentimiento tendrá que incluir la restitución” y Jones está de acuerdo, “no hay arrepentimiento a menos que haya *restitución por el pecado*” (énfasis suyo).¹¹⁰

El texto, sin embargo, indica que la recepción de Zaqueo de Jesucristo en su casa (vv. 6-7) fue también una recepción espiritual de Jesús y Su mensaje.¹¹¹ La respuesta gozosa de Zaqueo a las palabras de Jesús (v.7) indican una actitud de arrepentimiento y fe. Entonces sus actos de restitución demuestran arrepentimiento que es lo que Juan el Bautista llamó “frutos dignos de arrepentimiento” (Mateo 3:8/Lucas 3:8).¹¹² Los frutos no son el arrepentimiento, sino la manifestación externa del mismo.¹¹³

Los pasajes estudiados hasta ahora muestran que el arrepentimiento es básicamente un cambio de mente, corazón y disposición. Cuando se predica en la oferta de salvación, no se exige un cambio de conducta, sino un cambio de pensamiento acerca de la necesidad de uno de la justicia de Dios y la provisión de

¹⁰⁷ Rudolf Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, transl. J. Holland-Smith and W. J. O'Hara (Freiburg: Herder and Herder, 1965), 29.

¹⁰⁸ Esto se entiende en el sentido de la justificación paulina. Vea Geldenhuys, *Luke*, 451; Caird, *Luke*, 203.

¹⁰⁹ Wilkin, "Repentance as a Condition," 62.

¹¹⁰ Stott, *Basic Christianity*, 112; Jones, "Real Repentance," *MM*, 23.

¹¹¹ También Marshall, *Luke*, 697; Talbert, *Reading Luke*, 177; Geldenhuys, *Luke*, 471.

¹¹² El fruto que Juan advirtió a los recaudadores de impuestos fue: "No recogáis más de lo que os está ordenado" (Lucas 3:13).

¹¹³ Esta interpretación es tomada por Lenski, *Luke*, 943; Marshall, *Luke*, 697; A. H. Strong, *Systematic Theology* (Philadelphia: The Judson Press, 1912), 834-35.

Arrepentimiento y Salvación

Dios en Jesucristo. Además, aunque los pecados son a veces el centro del arrepentimiento, no todos los usos exigen tal significado. El enfoque del arrepentimiento debe determinarse a partir del contexto, si es posible.

Una Comprensión Bíblica de Arrepentimiento

Ahora es necesario declarar brevemente una comprensión del arrepentimiento que refleje todas las observaciones de la evidencia bíblica considerada anteriormente. Esta sección está diseñada para presentar un punto de vista bíblico del arrepentimiento y también presentar los argumentos que necesitan una respuesta por parte del punto de vista de la Salvación por Señorío.

Arrepentimiento como una Actitud Interior

Tanto por la etimología como por la evidencia bíblica, parece que el arrepentimiento de cualquier tipo se refiere a una actitud interior. Básicamente, es un “cambio de mente”, pero como se ha visto, “mente” denota el corazón y el alma del hombre junto con el intelecto y la voluntad. Es un error por descuido hacer que el fruto exterior del arrepentimiento sea el mismo arrepentimiento interior. El fruto debe distinguirse de la raíz, la causa del efecto.

A veces, el arrepentimiento estará acompañado de tristeza y gran emoción, pero esto no es esencial para el arrepentimiento que salva. Se ha demostrado que puede haber un arrepentimiento doloroso que no lleva a la salvación (2 Corintios 7:10). Otro argumento que aún no se menciona es que en el Antiguo Testamento Dios se arrepiente. Cocoris explica la implicación:

En la versión King James, la palabra arrepentirse aparece cuarenta y seis veces en el Antiguo Testamento. Treinta y siete de estas veces, Dios es el que se arrepiente (o no se arrepiente). Si el arrepentimiento significara dolor por el pecado, Dios sería un pecador (énfasis suyo).¹¹⁴

Tampoco se debe hacer de la conducta de uno un elemento necesario del arrepentimiento. Se está de acuerdo en que el verdadero arrepentimiento *debe y probablemente resultará* en un cambio visible de conducta porque es la nueva disposición interior de una persona e indica un nuevo deseo y actitud. Sin embargo, hacer que la transformación exterior sea esencial para el significado del arrepentimiento mismo es confundir los dos más allá de la validez bíblica. Chamberlain lo explica bien:

La objeción en contra de enfatizar el “cambio de conducta” o la “reforma” es que tendemos a desviar la mente de

¹¹⁴ Cocoris, *Evangelism: A Biblical Approach* (Chicago: Moody Press, 1984), 68-69.

Arrepentimiento y Salvación

las personas del hecho de que *metanoeo* trata principalmente con las “fuentes de la acción”, más que con las acciones mismas. *Metanoeo* trata de la fuente de nuestros motivos, no de la conducta, ni siquiera de los motivos mismos.¹¹⁵

Hacer que la conducta externa sea esencial para el significado del arrepentimiento también conduce lógicamente a la conclusión de que uno es salvo por las obras, las obras del verdadero arrepentimiento.¹¹⁶ Además, uno puede atascarse fácilmente en la subjetividad al tratar de determinar si su arrepentimiento es suficiente para la salvación. El fruto es a menudo sutil e invisible para los observadores, incluido el sujeto mismo.

Un claro apoyo bíblico de que el cambio exterior no es la idea básica del arrepentimiento viene de Lucas 17:3-4. Aquí Jesús enseña que uno debe perdonar a un ofensor “si se arrepiente” (v.3). Además, Jesús dice que “si siete veces en el día peca contra ti, y siete veces en el día vuelve a ti, diciendo: 'Me arrepiento', lo perdonarás” (v.4). Sería artificial exigir del pasaje que el comportamiento del infractor cambie incluso siete veces en un día. Además, el Señor condiciona el perdón a la confesión verbal de arrepentimiento del ofensor, no al escrutinio de sus obras.

Arrepentimiento como una Respuesta Volitiva

El estudio hasta ahora también ha inferido que el arrepentimiento es una decisión voluntaria. Si esto no fuera cierto, o si Dios impartiera el arrepentimiento aparte de la respuesta del hombre, los mandatos de arrepentimiento serían superfluos.

A veces se argumenta que una persona no puede responder a Dios en arrepentimiento (y fe, para el caso) porque está muerta espiritualmente. Sin embargo, está claro que una persona puede arrepentirse del pecado y cambiar de opinión acerca de otras cosas que no conducen a la salvación, sin la ayuda de Dios. ¿Por qué uno no puede cambiar de opinión acerca de quién es Cristo y su necesidad de Él para la salvación del pecado aparte de una impartición divina de poder? Lo que está en juego aquí es la comprensión que uno tiene de la muerte espiritual. Ironside hace un punto excelente en su discusión sobre el arrepentimiento:

Decir que debido a que un pecador, ya sea judío o gentil, está muerto para con Dios, por lo tanto, no puede arrepentirse, es malinterpretar la naturaleza de la muerte. Es una muerte judicial,

¹¹⁵ Chamberlain, *Repentance*, 41.

¹¹⁶ Vea otra vez, MacArthur, *The Gospel*, 33. Él afirma que el arrepentimiento no es “*simplemente* una obra humana” (énfasis añadido), sino un don de Dios. También niega que sea un “intento anterior a la salvación para poner en orden la propia vida”, aunque claramente hace que el alejamiento del pecado coincida con la fe en Cristo (p. 163).

Arrepentimiento y Salvación

no real. El hombre incrédulo se identifica con el pecador de Adán por naturaleza y práctica, por lo que Dios lo considera muerto en sus delitos y pecados. Está muerto espiritualmente, porque el pecado lo ha separado de Dios. Pero en realidad es una criatura viviente y responsable a quien Dios se dirige como a una personalidad razonadora.¹¹⁷

La muerte espiritual es una separación de Dios y Su vida, no la cesación o ausencia del principio de vida. En Su soberanía, Dios le ha dado al hombre la habilidad y por lo tanto la responsabilidad de responder al mandato de arrepentirse. Si no fuera así, los mandatos de arrepentimiento no tendrían sentido.

Arrepentimiento Determinado por su Contexto

El contexto debe determinar el significado exacto del arrepentimiento. Dado que los contextos de los pasajes estudiados han mostrado diferentes enfoques para el arrepentimiento, es negligente insistir en que incluso el arrepentimiento salvífico tiene siempre como centro al pecado.¹¹⁸

A veces, una actitud pecaminosa es el foco del cambio de mentalidad requerido. Esto se vio en la historia del fariseo que tenía una actitud de superioridad moral y publicano arrepentido (Lucas 18:9-14). En Hebreos 6:1 el enfoque del arrepentimiento no el pecado per se, sino las obras ineficaces. Por otro lado, Hechos 2:38 muestra que el cambio de mentalidad involucra el reconocimiento apropiado de Jesús como el Mesías. Además, Hechos 17:30 involucró un cambio de mentalidad acerca de confiar en ídolos paganos en lugar de confiar en el Dios verdadero. En Hechos 20:21, el enfoque del arrepentimiento es Dios mismo.

Por lo tanto, el arrepentimiento no siempre significa un cambio de mentalidad sobre el pecado, y mucho menos el abandono de los pecados. Es un término general en donde sólo por el contexto se puede determinar su significado exacto.

Arrepentimiento como un Énfasis en el Evangelio

Que el arrepentimiento se predica en algunas presentaciones del evangelio está claro en los pasajes que se han discutido anteriormente. Pero la acusación de que “Nadie está predicando el evangelio según Jesús si no llama a los pecadores al arrepentimiento”¹¹⁹ es irresponsable. Tal acusación general ataca la integridad de los autores bíblicos, los apóstoles y el mismo Jesús, quienes a menudo presentaron el evangelio sin mencionar el arrepentimiento. Se reconoce que el arrepentimiento

¹¹⁷ Ironside, *Repent*, 54.

¹¹⁸ Como dice MacArthur, *The Gospel*, 162.

¹¹⁹ *Ibid.*, 66, también, 167.

puede expresar la condición para la salvación hasta cierto punto, pero claramente no es el énfasis del evangelio del Nuevo Testamento.

No se puede enfatizar lo suficiente que Dios le ha dado a la iglesia y al mundo un libro explícitamente dedicado a mostrar a los pecadores el camino de la salvación; ese es el evangelio de Juan. Esta es la Escritura determinante para definir la presentación del evangelio porque sólo afirma que su propósito es llevar a las personas a la fe en Cristo (20:31). Sin embargo, ni una sola vez se le dice a un pecador que se “arrepienta”.¹²⁰ De hecho, las palabras para arrepentirse y sus similares no se encuentran en el libro.¹²¹ ¿Debe Juan ser acusado así de enseñar un evangelio falso? ¿O Jesús mismo, ya que gran parte del libro describe sus palabras y testimonio?

Además, el gran teólogo del evangelio, Pablo, no hace del arrepentimiento un énfasis de su evangelio. Su presentación clásica y más breve del evangelio se encuentra en la respuesta a la pregunta: "¿Qué debo hacer para ser salvo?" Él no dice nada de arrepentimiento, sólo dice, “Cree en el Señor Jesucristo, y serás salvo” (Hechos 16:30-31). En todas las referencias de Pablo citando explícitamente condiciones para la salvación en Hechos, encontramos, a través de la fe en Cristo cinco veces (Hechos 16:30-31; 17:2-3 [cf. v. 12]; 18:4-5 [cf. v. 8]; 22:19; 28:24), fe y arrepentimiento cuatro veces (13:24 y 13:38-39; 19:4; 20:21; 26:20), y sólo una vez el arrepentimiento (17:30). En las Epístolas, las numerosas referencias a la fe-sola¹²² se comparan con sólo una referencia al arrepentimiento-solo (Romanos 2: 4). En cuanto a esto último, es muy significativo que el libro de Romanos, reconocido como un tratado teológico definitivo sobre el evangelio, mencione el arrepentimiento sólo una vez en relación con la salvación eterna.¹²³ Es obvio que,

¹²⁰ Si alguna vez hubo una oportunidad de predicar el arrepentimiento a alguien en pecado, fue el incidente con la mujer samaritana en Juan 4. Pero Jesús sólo habla de pedir y creer. De hecho, la afirmación de Hodges de que Juan *evita* la doctrina del arrepentimiento parece estar bien respaldada por su observación de que Juan el Bautista, cuando se le pregunta por qué bautiza, no responde ni una palabra sobre un "bautismo de arrepentimiento", como Mateo, Marcos y Lucas le hacen responder. (Hodges, *Free!*, 147). Para Juan, el concepto de "creer" debe transmitir adecuadamente el concepto de arrepentimiento. Véase la discusión posterior sobre el arrepentimiento en relación con la fe.

¹²¹ Pink responde a este argumento declarando que el Evangelio de Juan fue escrito para los creyentes para fortalecer su fe. Él basa esto en 20:31 (Pink, *Salvation*, 52). Si bien está de acuerdo en que este era un propósito, y que esto posiblemente puede ser respaldado por 20:31, se insiste sin embargo en que 20:31 habla primero de la fe inicial como el propósito del libro ("para que creáis que Jesús es el Cristo"). No es necesario citar a comentaristas que están de acuerdo con este propósito principal de Juan.

¹²² E.g. Rom. 3:21--5:1; 9:30-33; 10:4-14; 13:11; 1Cor. 1:21-24; 15:1-11; 2Cor. 4:4; Gal. 2:16; 3:5-14, 24; Ef. 1:13; 2:8; Fil. 1:29; 3:9; 1Tim. 1:16; 4:10; 2Tim. 1:12.

¹²³ En Rom. 2:4 Pablo se dirige al moralista que, en su fariseísmo, rechaza la necesidad de la justicia de Dios y, por lo tanto, los intentos de Dios de llevarlo al arrepentimiento, "ignorando que la bondad de Dios te lleva al arrepentimiento". El arrepentimiento aquí no puede referirse a volverse de los pecados porque todo el argumento de Pablo es que la justicia viene por la fe en Cristo, no por las obras de la ley (3:21-5:21). Nadie puede guardar la ley perfectamente (2:13; 3:20). El significado más consistente con los contextos inmediatos y más amplios es que Pablo habla del arrepentimiento al moralista como un

Arrepentimiento y Salvación

en el argumento de Pablo a favor del evangelio en Romanos, la condición enfatizada es la fe, mencionada más de cincuenta veces en referencia a la salvación.

En sus otras epístolas, Pablo se refiere al arrepentimiento en relación con la salvación sólo una vez (2 Corintios 7:10).¹²⁴ Bultmann se da cuenta de la escasez de la mención del arrepentimiento en las epístolas de Pablo, quien comenta: "en los propios escritos de Pablo, la idea de 'arrepentimiento' juega sólo un papel insignificante".¹²⁵ Schnackenburg razona que Pablo, como Juan, fusiona el arrepentimiento con la fe.¹²⁶ La razón es que Pablo enfatizó la fe como la forma de obtener la gracia de Dios.

El mayor énfasis de la fe en la predicación apostólica se debe sin duda en algún grado al significado único del arrepentimiento para el judío. Dunn también comenta sobre la escasa mención de Pablo del arrepentimiento en relación con la salvación:

El arrepentimiento ocupaba un lugar muy importante dentro de la enseñanza judía sobre la salvación, que Dios había provisto una forma de lidiar con el pecado para su pueblo del pacto a través del arrepentimiento y la expiación... Era un principio fundamental para el judío piadoso de la época de Pablo. "el arrepentimiento" como concepto estaba demasiado ligado a la comprensión aceptada de la bondad del pacto de Dios, de modo que Pablo prefiere el concepto más amplio de "fe" ...¹²⁷

Para los gentiles, la fe significa más claramente el cambio de mentalidad que confía en la justicia propia a la que confía en la justicia de Cristo. Para los gentiles, no hay condiciones de pacto de la ley Mosaica (cf. Deuteronomio 28-30) que deban ser reparadas por el arrepentimiento. Así como el evangelio apostólico se difunde en Hechos y se articula en las Epístolas, la mención del arrepentimiento disminuye mientras predomina la fe.

Desde una perspectiva teológica, el énfasis del evangelio es que Jesucristo reconcilió al mundo (2 Corintios 5:19) y eliminó la pena del pecado (Colosenses

cambio de mentalidad acerca de su actitud farisaica que le impide aceptar la justicia de Cristo a través de la fe.

¹²⁴ Como se discutió, 2Cor. 12:21 y 2 Ti. 2:25 no debe tomarse como usos soteriológicos (Vea págs. 87, 94-95).

¹²⁵ Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols., transl. Kendrick Grobel (New York: Charles Scribner's Sons, 1951 and 1955), 1:73. Vea la discusión de Wilkin y la cita de otros que hacen la misma observación. ("Repentance as a Condition," 118-19).

¹²⁶ Schnackenburg, *John*, 1:559.

¹²⁷ Dunn, *Romans 1-8*, 82. Otros han reconocido la distinción entre el concepto de arrepentimiento en general y el arrepentimiento en relación con el judío. (Lewis Sperry Chafer, *Salvation* [Wheaton: Van Kampen Press, 1917], 49, y *Theology*, 3:375-76; Pentecost, *Sound Doctrine*, 67-68).

Arrepentimiento y Salvación

2:13-14). El tema de la salvación no es lo que el hombre debe hacer con su pecado, sino lo que Cristo ya ha hecho con el pecado del hombre. El pecado que condena eternamente es negarse a creer en la provisión de Dios para el castigo del pecado, que es Cristo (Juan 3:18). Por lo tanto, el énfasis del evangelio está en Cristo, como Aquel que pagó por el pecado, y la fe en Él, no el arrepentimiento de los pecados.

Arrepentimiento con Relación a la Fe

Incluso cuando se menciona únicamente el arrepentimiento como condición para la salvación, esto no excluye la fe. En varios pasajes, el arrepentimiento se usa obviamente como sinónimo de fe o salvación por medio de la fe.

Por ejemplo, el arrepentimiento es evidentemente un sinónimo de fe (o salvación a través de la fe) en Lucas 5:32 donde Jesús declara: “No he venido a llamar a justos, sino a pecadores, al arrepentimiento”. Todo el tenor del ministerio de Jesús fue llamar a los hombres a la fe en el evangelio, por lo que Él dice: “Arrepentíos y creed en el evangelio” (Marcos 1:15). Asimismo, cuando los apóstoles declaran en Hechos 11:18 que “también a los gentiles ha concedido Dios arrepentimiento para vida”, queda claro por el contexto que se refieren a la fe en Cristo de los gentiles (10:43; 11:17). Además, cuando Pablo llamó a todos los hombres a “arrepentirse” en su sermón en el Areópago (Hechos 17:30), el comentario resumido es, “algunos hombres... creyeron” (17:34). La idea del arrepentimiento está así incluida en la fe. Hebreos 6:6 también representa la salvación a través de la fe.¹²⁸ La convergencia del arrepentimiento y la fe se ve claramente en la declaración de Pedro en 2 Pedro 3:9: “El Señor... no quiere que ninguno perezca, sino que todos procedan al arrepentimiento”. Los hombres perecerán a menos que vengan a la fe en Cristo, por lo que esto debe incluirse en el uso que hace Pedro del arrepentimiento. Pero los hombres no llegarán a la fe en Cristo a menos que haya un cambio de actitud acerca de Él y Sus promesas.¹²⁹

En relación con la fe, el arrepentimiento parece ser la idea más general de cambiar de opinión. Cuando el enfoque del arrepentimiento es específicamente la injusticia de uno ante Dios, la necesidad de salvación y la suficiencia de Cristo para lograr esta salvación, entonces el arrepentimiento se expresa más apropiadamente con el término fe. Hechos 20:21 es un ejemplo del término general dando paso a uno más específico: “arrepentimiento para con Dios y fe en nuestro Señor Jesucristo”. El arrepentimiento es la esfera más grande de una relación correcta con

¹²⁸ F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1964), 124; Simon J. Kistemaker, *Hebrews*, NTC (Grand Rapids: Baker Book House, 1984), 161; Kent, *Hebrews*, 110-11.

¹²⁹ Vea Chafer, *Theology*, 3:377; Wilkin, “Repentance: Lexical Considerations,” *JOTGES* 2:18; R. C. H. Lenski, *The Interpretation of the Epistles of St. Peter, St. John and St. Jude* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1966), 346.

Arrepentimiento y Salvación

Dios. La fe entra dentro de esta esfera como aquello que asegura específicamente la vida eterna a través de Cristo. Chafer comenta,

Es muy posible reconocer el propósito de Dios, como muchos lo hacen, y no recibir a Cristo como Salvador. En otras palabras, el arrepentimiento hacia Dios no podría constituir en sí mismo, en este caso, el equivalente de “fe hacia nuestro Señor Jesucristo”, aunque puede preparar para esa fe”.¹³⁰

El entendimiento de Chafer parece validado por la frase de Pablo “arrepentimiento para salvación” (2 Corintios 7:10), siendo la salvación la que viene sólo por la fe y, sin embargo, también es el resultado del arrepentimiento. Por lo tanto, la fe puede verse como un tipo específico de arrepentimiento en el sentido de que es un cambio de mente y de corazón que acepta y confía en la provisión de salvación de Dios. Constable escribe,

Cada vez que una persona cree en Cristo, se arrepiente, es decir, cambia de parecer acerca de quién es Cristo y qué hizo... La fe salvadora implica arrepentimiento, pero el arrepentimiento no implica necesariamente la fe salvadora.¹³¹

Por lo tanto, al aplicar al significado de arrepentimiento, la fe es sinónimo de arrepentimiento hasta cierto punto, aunque cuando se predica la fe, no es necesario enfatizar el requisito más general del arrepentimiento.

Conclusión

La posición de la Gracia Gratuita sostiene que el arrepentimiento es necesario para la salvación.¹³² En esto hay acuerdo con la posición de Salvación por Señorío. Sin embargo, la comprensión de lo que significa el arrepentimiento difiere significativamente. El principio básico del Señorío de que el arrepentimiento siempre involucra pecado y que el arrepentimiento es apartarse de los pecados o la resolución de apartarse de los pecados no está respaldado por la evidencia léxica y bíblica.

¹³⁰ Chafer, *Theology*, 3:377-78.

¹³¹ Thomas Constable, "The Gospel Message," in *Walvoord: A Tribute*, ed. Donald K. Campbell, 201-17 (Chicago: Moody Press, 1982), 208.

¹³² La excepción es Hodges, como se indica en la p. 63. De nuevo, vea Hodges, *¡Free!*, 143-63 para su punto de vista. A la luz del estudio anterior, este escritor no está de acuerdo con Hodges. Si bien es cierto que el arrepentimiento es un llamado más amplio que la fe en Cristo, esto no debe excluir la fe como una forma de arrepentimiento. Después de todo, la fe en Cristo es la condición más esencial de una relación armoniosa con Dios.

Arrepentimiento y Salvación

El estudio ha concluido que los argumentos léxicos de la posición del Señorío no lograron mostrar que metanoia abarcara los significados de *metamelomai* y *epistrefo*. De hecho, se observaron distintos significados y usos. Tampoco se encontró que *metanoeo*/metanoia tenga un significado esencial de volverse de los pecados. La desafortunada traducción al español apenas refleja el sentido básico de “cambiar la mente, la actitud, la disposición”.

Los pasajes estudiados apoyan esta definición de arrepentimiento. En el ofrecimiento de salvación de Juan el Bautista, Jesús y los apóstoles, se distingue entre el arrepentimiento y el resultado del cambio de conducta. Cuando están a la vista actos específicos de pecados, el mandato de arrepentirse casi siempre pertenece a los cristianos (con la excepción de Apocalipsis 9:20-21 y 16:9, 11) e indica un cambio de mentalidad que conduce a un cambio de conducta. Los frutos del arrepentimiento pueden y deben distinguirse del arrepentimiento como actitud interior. La conexión entre la actitud interna y las obras externas no puede sustentarse en la idea de que el arrepentimiento es un poder divino dado por Dios. Finalmente, se mostró por qué el arrepentimiento no merece el énfasis exigido por los defensores del Señorío.

El punto de vista de la Gracia Gratuita sostiene que el arrepentimiento es un cambio de mentalidad, actitud y disposición que implica y normalmente conduce a un cambio externo en la vida y la conducta, aunque este último no es esencial para el término en sí. El enfoque del arrepentimiento debe ser determinado por el contexto. En cuanto a la salvación, el arrepentimiento está implícito en el llamado a creer en Cristo. Por lo tanto, no encuentra el mismo énfasis que la fe en la predicación del evangelio.

En una nota final, el punto de vista del arrepentimiento del Señorío no puede ofrecer una seguridad absoluta de salvación (como con su punto de vista de la fe) porque uno nunca puede estar absolutamente seguro de que todos los pecados han sido abandonados. Si se afirma que el arrepentimiento significa decidirse a abandonar todo pecado conocido, entonces surge el escenario absurdo en el que sería mejor mantener a las personas ignorantes de sus pecados al predicar el evangelio. Por el contrario, la posición de la Gracia Gratuita cree que a los pecadores se les debe informar de su situación precaria e instarlos a cambiar de opinión con respecto a su capacidad para salvarse a sí mismos y creer en Aquel que puede salvarlos, el Señor Jesucristo.

EL SEÑORÍO DE CRISTO Y LA SALVACIÓN

CAPÍTULO 4

Ambos lados del debate del Señorío creen que Jesús es el Señor Dios de todos. El conflicto de opinión surge en cómo esto se aplica a la salvación, o más específicamente, cuál debe ser la respuesta de una persona no salva al hecho de que Jesús es el Señor.

Después de aclarar el asunto que rodea el señorío de Cristo, este capítulo considerará la posición de Salvación por Señorío primero léxicamente, luego bíblicamente. Se ofrecerá una respuesta que evalúe la evidencia bíblica.

El Tema Central

El tema central de esta controversia no es la deidad de Cristo, sino las implicaciones de Su soberanía divina en la aplicación de la salvación. ¿El título y la posición de Jesús como Señor conllevan la exigencia de que la persona no salva someta su vida a esa autoridad para obtener la salvación? La posición del Señorío argumenta que sí.

Hay muchos ejemplos de declaraciones explícitas del Señorío en este sentido. Por ejemplo:

El Señor no salvará a aquellos a quienes Él no puede mandar. Él no dividirá Sus oficios. No se puede creer en un medio Cristo. Lo tomamos por lo que Él es: ¡el Salvador ungido y Señor que es Rey de reyes y Señor de señores!¹

Él es el Señor, y aquellos que lo rechazan como Señor no pueden usarlo como Salvador. Todo el que lo recibe debe rendirse a Su autoridad, porque decir que recibimos a Cristo cuando en realidad rechazamos Su derecho a reinar sobre nosotros es un completo absurdo.²

Pero también debemos insistir en que cualquier intento de divorciar a Cristo como el Salvador de Cristo como el Señor también pervierte el evangelio, porque cualquiera que cree en un Salvador que no es el Señor no cree en el verdadero Cristo y no es regenerado.³

¹ Tozer, *Heresy!*, 18-19.

² MacArthur, *The Gospel*, 210

³ James Montgomery Boice, "The Lord Christ," *Tenth* 10 (octubre 1980): 9.

El Señorío de Cristo y la Salvación

En algunos círculos circula hoy la asombrosa idea de que podemos disfrutar de los beneficios de la salvación de Cristo sin aceptar el desafío de su Señorío soberano. Una noción tan desequilibrada no se encuentra en el Nuevo Testamento.⁴

El apoyo a estas afirmaciones generalmente comienza con un estudio léxico sobre el término "Señor". Se argumenta que este título implica no sólo deidad, sino también autoridad y gobierno. Los argumentos bíblicos usados por Señorío también intentan mostrar que los oficios de Señor y Salvador están tan conectados que la persona inconversa debe reconocer ambos en una fe sumisa. De esta manera, el tema del Señorío de Cristo está relacionado con la comprensión de la fe y el arrepentimiento por parte de la Salvación por Señorío.⁵ Además, se argumenta que la proclamación del evangelio exige la entrega a Cristo como Gobernante de la propia vida y la confesión exterior de Cristo como Amo. Estos argumentos serán ahora presentados y evaluados.

Una Evaluación de los Argumentos Léxicos

Hay un impulso importante en el argumento léxico de la posición del Señorío. Se argumenta que el término para Señor, "*kurios*", denota "gobernante". A partir de esto, los adherentes del Señorío argumentan que la sumisión a Cristo como Gobernante es esencial para el evangelio.

El argumento comienza con el reconocimiento de que Jesucristo es llamado *kurios* en 688 versículos del Nuevo Testamento (RV1960), por lo que "debe haber algún significado especial detrás del empleo de este término en particular".⁶ Los defensores del Señorío creen que esto no se refiere simplemente a la deidad de Cristo, sino a su autoridad soberana y gobierno.⁷ Apoyan esta conclusión con un estudio del término *kurios* en el uso anterior al Nuevo Testamento y en el Nuevo Testamento.

Su Uso Antes del Nuevo Testamento

La LXX traduce Yahweh (*YHWH*) con *kurios* 6156 veces,⁸ que es aproximadamente el 90% del tiempo. Miller afirma: "El significado especial del

⁴ Stott, *Basic Christianity*, 114.

⁵ MacArthur, *The Gospel*, 28; Chantry, *Gospel*, 60; Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:54; ten Pas estructura todo su argumento de Salvación por Señorío en torno al tema del Señorío de Cristo (ten Pas, *Lordship*, 3-18).

⁶ Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:63.

⁷ Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:66; Marc Mueller, "Syllabus," 17; Miller, "Christ's Lordship," 59.

⁸ Gotfried Quell, s.v. "*kyrios*," en TDNT 3 (1965): 1058.

El Señorío de Cristo y la Salvación

nombre *YHWH* que es crucial para los partidarios del Señorío es la autoridad ligada a ese nombre".⁹ Él se basa en la comprensión de Bietenhard de *kyrios* como una traducción de *Yahweh* que enfatiza la creación, el señorío, la relación de pacto con Israel y la autoridad legal para controlar el mundo.¹⁰ Asimismo, la LXX traduce *'Ādōn*, que se convirtió en el título sustituido por el nombre sagrado *Yahweh*, con *kyrios* exclusivamente. La idea de gobierno y control también se argumenta a partir de esta traducción.¹¹ También se afirma que algunas apariciones raras de *kyrios* en griego clásico denotan propiedad, por lo tanto, autoridad.¹²

Lawrence, sin embargo, argumenta que *Yahweh* no denota tanto el gobierno de Dios como su fidelidad redentora. El escribe,

Dios hizo una revelación especial de Su nombre en el momento del éxodo que lo mostró como el Creador Eterno actuando de manera redentora para liberar a Israel de Egipto. Este acto llegó a ser básico para la revelación de Dios de sí mismo y de su nombre, *Yahweh*, con el resultado de que cada vez que se veía o escuchaba el nombre, este le recordaba a Israel la liberación redentora de Dios.¹³

Lawrence está de acuerdo en que la idea de gobierno también está presente, pero de la siguiente manera:

Sobre la base de Su gracia redentora, Dios hizo ciertas demandas soberanas (Éxodo 20) y esto es típico de la forma en que Dios ha elegido actuar. Primero, Él ejerce Su gracia hacia el hombre que no la merece, y luego, sobre la base de esta bendición, Él requiere sumisión para que esta gracia pueda disfrutarse plenamente. El Nuevo Testamento sigue este patrón.¹⁴

Parece restrictivo decir que *kyrios* antes del Nuevo Testamento se usaba exclusivamente para denotar gobierno. Su asociación con *Yahweh* involucraba la idea de deidad y mucho de lo que eso implicaba, es decir, creación, redención, propiedad y gobierno.

⁹ Miller, "Christ's Lordship," 59.

¹⁰ Ibid., 59-60. See Hans Bietenhard, "kyrios," in *NIDNTT* 2 (1976): 512.

¹¹ Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:64.

¹² Ibid.

¹³ William D. Lawrence, "The New Testament Doctrine of the Lordship of Christ" (Th.D. diss., Dallas Theological Seminary, 1968), 43.

¹⁴ Ibid., 43.

Su Uso en el Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento, los partidarios del Señorío están de acuerdo en que *kurios* se usó de varias maneras que denotaban menos que deidad o gobierno soberano.¹⁵ Se usaba para designar “dueño” (Mateo 12:9; 15:27; Lucas 19:33; Hechos 16:16, 19) y “amo” como dueño de esclavos (Colosenses 3:22). Jesús fue llamado *kurios* 747 veces, a veces simplemente como un título cortés de respeto (Juan 4:11ff.; 5:7; 6:4; 9:36;¹⁶ 13:6), pero también como una referencia a su deidad y gobierno (Juan 20:28). Ciertamente, el contexto debe determinar el significado del término.¹⁷ Sin embargo, la conclusión de algunos defensores del Señorío es que el significado abrumador de *kurios* es el de gobierno:

La adscripción de *kurios* como un apelativo divino se entiende correctamente sólo sobre la base de este gobierno supremo. Por lo tanto, cuando se llama *kurios* a Dios el Padre o a Dios el Hijo, debe ser en reconocimiento del hecho del gobierno soberano.¹⁸

El significado de *kurios* en el Nuevo Testamento no puede dissociarse de la influencia de la LXX y su significado de Yahvé, el nombre divino. La conclusión de Turner de que “En griego bíblico, . . . *kurios* es un título divino, la traducción LXX de YHWH (el santo Nombre de Dios) y de *Āadōni*, (mi Señor)”¹⁹ es reforzada por Machen que dice:

Así, cuando los misioneros cristianos usaron la palabra “Señor” acerca de Jesús, sus oyentes supieron de inmediato lo que querían decir. Ellos supieron de inmediato que Jesús ocupaba un lugar que sólo es ocupado por Dios...

¹⁵ Por ejemplo, Miller, "Christ's Lordship," 60; Maurice Irvin, "His Name: Lord," *AW* 112 (septiembre 7, 1977): 3-4. Curiosamente, Carson comenta: "En los días de Jesús, es dudoso si 'Señor', cuando se usaba para dirigirse a él, significaba más que 'maestro' o 'señor'. Pero en el período posterior a la resurrección, se convierte en una apelación de adoración y una confesión de la deidad de Jesús." (D. A. Carson, "Matthew," in *EBC* (8:1-599): 192).

¹⁶ En Juan 9:36, el ciego sanado obviamente usa "Señor" como un título de respeto porque aún no se había dado cuenta de que Jesús era el Hijo de Dios. Cuando Jesús revela que Él es el Hijo de Dios, el hombre dice: "¡Señor, creo!" y lo adora (v. 38). En contra de MacArthur, la exclamación del hombre no prueba ningún elemento necesario de sumisión personal. Adora a Cristo porque ahora lo ve como Dios el Hijo (vv. 35-37). El asunto es claramente su fe ("¿Crees?" [v. 35]; "¡Yo creo!" [v. 38]), no sumisión. Vea MacArthur, *The Gospel*, 75-76.

¹⁷ También Lawrence, "Lordship of Christ." 55.

¹⁸ Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:66.

¹⁹ Nigel Turner, *Christian Words* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1981), 257-58.

El Señorío de Cristo y la Salvación

...La investigación moderna ha establecido más firmemente un hecho importante: el hecho de que la palabra griega “kurios” en el primer siglo de nuestra era fue, dondequiera que se extendió el idioma griego, distintivamente una designación de divinidad. De hecho, el uso común de la palabra persistió; la palabra todavía expresaba la relación que un amo sostenía hacia sus esclavos. Pero la palabra había llegado a ser un término característicamente religioso, y es en un sentido religioso, especialmente como lo establece la Septuaginta, que aparece en el Nuevo Testamento.²⁰

Hablando de la influencia de la LXX en el apóstol Pablo, Warfield afirma que “el título 'Señor' se convierte en manos de Pablo en casi un nombre propio, la designación específica de Jesús concebido como una persona divina a diferencia de Dios el Padre”.²¹ Él también escribe,

Nunca debemos perder de vista el hecho sobresaliente de que para los hombres familiarizados con la LXX y el uso de “Señor” como el nombre personal de Deidad allí ilustrado, el término “Señor” estaba cargado de asociaciones de deidad, de modo que el hábito de hablar de Jesús como el “Señor”... era apto para llevar consigo implicaciones de deidad.²²

Incluso Boice, un ferviente maestro de Salvación por Señorío está de acuerdo:

...en la versión griega del Antiguo Testamento, que era bien conocida por la comunidad judía en el primer siglo y de la cual citaron la mayoría de los escritores del Nuevo Testamento al citar las Escrituras, la palabra *kurios* (“Señor”) se usa para traducir la palabra hebrea “Jehová” y “Yahvé”. Esa es la razón por la que la mayoría de nuestras Biblias en [*español*] no tienen el nombre Jehová, sino que en su lugar utilizan Señor. Los discípulos de Cristo sabían que este título se usaba repetidamente para Dios. Pero sabiendo esto, no dudaron en transferir el título a Jesús, acto equivalente a decir que Jesús es Jehová.²³

²⁰ J. Gresham Machen, *The Origin of Paul's Religion* (New York: The MacMillan Company, 1921), 308.

²¹ Benjamin B. Warfield, *The Lord of Glory* (Grand Rapids: Baker Books House, 1974).

²² *Ibid.*, 95.

²³ Boice, "The Lord Christ," *Tenth* 10:3. Otros maestros de Señorío están de acuerdo: Vea John R. W. Stott, "The Sovereignty of God the Son," in *Our Sovereign God*, ed. James M. Boice, 17-27 (Grand Rapids: Baker Book House, 1977), 17-18; Irvin, "His Name," *AW*, 4.

El Señorío de Cristo y la Salvación

Antes y durante la era del Nuevo Testamento, *kurios* denotaba deidad antes que cualquier otra cosa. Por supuesto, la deidad incluye muchas cosas, incluyendo que Dios es Gobernante, pero también que Él es Creador, Redentor, Juez, etc. A la luz de la etimología de *kurios*, es cuestionable si la cuestión puede resolverse únicamente en su significado objetivo. El problema real no son las implicaciones del título *kurios* para la posición de Jesús, sino las implicaciones, si las hay, con respecto a las condiciones de la salvación. Para esto, se deben estudiar varios pasajes bíblicos claves.

Una Evaluación de Pasajes Bíblicos Claves

El significado del título *kurios* en relación con la salvación exige un estudio de pasajes bíblicos claves a la luz de sus contextos. Los defensores del Señorío usan varios pasajes que relacionan el término *kurios* con la salvación de alguna manera. Primero, este estudio examinará cómo se usa el título *kurios* en relación con la posición de Jesús como Señor. Segundo, se estudiará el uso de *kurios* en la proclamación evangelística para ver si la sumisión al gobierno de Cristo era una condición para la salvación. En tercer lugar, se considerará la confesión de Jesús como Señor en relación con la salvación.

La Posición de Jesús como Señor

Como se citó anteriormente, la posición de Salvación por Señorío argumenta que, en el entendimiento de la persona no-salva que desea la salvación, no puede separarse el gobierno de Cristo de la condición de Salvador de Cristo. Se usan varios pasajes que hablan de Jesús como Señor y Salvador para apoyar esto. Los principales pasajes son Lucas 2:11; Filipenses 2:5-11; y 2 Pedro 1:11 y 3:18.

Antes de considerar estos pasajes, se debe notar que la posición de la Gracia Gratuita reconoce que Jesús es el Salvador porque Él es el Señor Dios. Ryrie afirma,

...ningún otro tipo de salvador puede salvar excepto un Dios-Hombre. La deidad y la humanidad deben combinarse para proporcionar una salvación satisfactoria... Debe ser Dios para que esa muerte sea efectiva para un número infinito de personas.²⁴

La deidad y el gobierno soberano de Cristo hacen que Su obra de redención sea provisoria para todas las personas, porque Su naturaleza eterna, Su poder soberano y Su autoridad le confieren un significado eterno.

Sin embargo, los defensores del Señorío enfatizan la importancia de la deidad y el gobierno de Cristo no sólo en la obra de redención, sino también en la

²⁴ Ryrie, *Balancing*, 175.

El Señorío de Cristo y la Salvación

aplicación de la redención. El acoplamiento de los títulos de Jesús en pasajes como los que se van a considerar se usa para argumentar que

...no hubo disyunción entre la relación del cristiano con Jesús como Señor y su relación con Jesús como Salvador. 2 Pedro 1:11 y 3:18 hablan de 'nuestro Señor y Salvador Jesucristo'... Pedro aparentemente considera que todos los cristianos mantienen esta relación dual con Jesús, y espera nada menos que el reconocimiento instantáneo de esta designación y el asentimiento de todo corazón a su contenido.²⁵

De la misma forma, MacArthur dice,

...Jesús es tanto Salvador como Señor (Lucas 2:11), y ningún verdadero creyente lo disputaría jamás. "Salvador" y "Señor" son oficios separados, pero debemos tener cuidado de no dividirlos de tal manera que terminemos con un Cristo dividido (cf. 1 Corintios 1:13). Sin embargo, fuertes voces del campo dispensacionalista están presentando la enseñanza de que es posible rechazar a Cristo como Señor y, sin embargo, recibirlo como Salvador.²⁶

Si bien se acepta que la posición objetiva de Jesús como Señor, Gobernante y Dios es esencial para Su obra como Salvador, debe determinarse si los versículos utilizados por los defensores de la Salvación por Señorío abordan la aplicación personal de la redención.

Lucas 2:11

Lucas registra el anuncio de los ángeles a los pastores en el nacimiento de Cristo con la declaración de que "hoy os ha nacido en la ciudad de David un Salvador, que es Cristo el Señor" (Lucas 2:11). En lugar de Señorío, Lucas parece enfatizar que el significado del nacimiento de Jesús para estos pastores es que nace un Salvador. Después de que se declara eso, la cláusula relativa (*hos este . . .*) lo identifica como "Cristo el Señor", la única identidad y posición profética de este Salvador como Dios.²⁷ Arndt escribe: "Al agregar 'el Señor' al título 'Cristo', 'el

²⁵ T. Alan Chrisope, *Jesus Is Lord* (Hertfordshire, England: Evangelical Press, 1982), 70.

²⁶ MacArthur, *The Gospel*, 27. MacArthur acusa a los dispensacionistas de una obsesión por dividir las Escrituras y siente que este es el resultado. Como dispensacionalista, este escritor afirmaría que "dividir" las Escrituras para llegar a la verdad no es incorrecto en sí mismo, sino bíblico (2 Timoteo 2:15).

²⁷ También Darrell L. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology*, Journal for the Study of the New Testament, supplement series 12 (Sheffield: JSOT Press, 1987), 81; Godet, *Luke*, 81; Marshall, *Luke*, 110; Geldenhuys, *Luke*, 111; François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (Zürich:

El Señorío de Cristo y la Salvación

Ungido', el ángel anuncia el hecho asombroso de que el Salvador es Dios".²⁸ A continuación Warfield explica el uso de *kurios*:

Pero ¿qué puede agregar el término “Señor” como culminación de “Cristo”? En “Cristo” mismo, el Rey Ungido, ya se expresa la altura de la soberanía y autoridad como delegado de Jehová. La apariencia es muy fuerte de que la adjunción de "Señor" tiene la intención de transmitir la inteligencia de que el "Cristo" ahora nacido es un Cristo divino.²⁹

Objeciones por las que parece que el principal interés de los hombres que necesitan salvación, como los pastores, no es que Jesús sea el Gobernante divino, sino que Él es el Salvador divino, el énfasis aparente del anuncio angélico

Filipenses 2:5-11

En este pasaje, Jesús el Salvador (vv 5-8) es exaltado como Señor ante Quien toda la creación se inclinará en el futuro (vv 9-11). Jesús es seguramente identificado aquí como Señor y Salvador, pero sólo la confesión “Jesús es el Señor” (v 11) sale de la boca de toda la creación, de salvos y *no-salvos*.³⁰ Esto muestra que el gobierno involuntario, objetivo y posicional de Cristo puede ser diferente al gobierno voluntario, subjetivo y relacional de Cristo en la vida de una persona. Calvino declara: “Pablo no está hablando aquí de obediencia voluntaria”.³¹ Chrisope, cuyo trabajo argumenta en contra de la comprensión de Ryrie del término "Señor" en relación con la salvación, admite sin embargo el significado objetivo en el pasaje de Filipenses:

Dado que esta aclamación, al menos por parte de aquellos seres que son hostiles hacia Dios, se hará obedientemente más que voluntariamente, el verbo 'confesar' (*exomologeō*) debe entenderse como un reconocimiento de hecho

Benziger Verlag, 1989), 125-26. Boice también reconoce el título "Señor" aquí para denotar la deidad de Jesús. (Boice, "The Lord Christ," *Tenth* 10:4).

²⁸ William F. Arndt, *Luke*, Concordia Classical Commentary Series (St. Louis: Concordia Publishing House, 1956), 82.

²⁹ Warfield, *Lord of Glory*, 144.

³⁰ Entre los que ven esto como una confesión de salvos y no salvos incluyen a Ralph P. Martin, *The Epistle of Paul to the Philippians*, TNTC (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1959), 105; Jac. J. Müller, *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon*, NICNT (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1955), 88; John Calvin, *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians, and Colossians*, transl. T. H. L. Parker, Calvin's Commentaries (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1965), 252.

³¹ Calvin, *Philippians*, 252.

El Señorío de Cristo y la Salvación

más que necesariamente una confesión que surge de fe. La confesión es, para esos seres hostiles, el reconocimiento del hecho innegable de su sujeción a Jesús como Señor, y contrasta con la sumisión humilde y adoradora de los creyentes.³²

Incluso MacArthur está de acuerdo: "Incluso aquellos que mueren en la incredulidad serán obligados a confesar el señorío de Cristo".³³ Por lo tanto, si se refiere a la sumisión voluntaria, Miller no puede estar en lo cierto cuando dice: "En Filipenses 2:6-11, la confesión del Señorío aquí lleva consigo la sumisión".³⁴ Este pasaje demuestra claramente lo contrario: que la posición de Cristo como Señor sobre todo puede ser confesada en un sentido objetivo aparte de una sumisión personal voluntaria.

2 Pedro 1:11 y 3:18

Segunda de Pedro 1:11 habla del "reino de nuestro Señor y Salvador Jesucristo" y 3:18 exhorta a los lectores a "crecer en la gracia y el conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo". El contexto y el contenido de ambos pasajes no dan ninguna indicación de que el tema sea la salvación eterna. Cabe señalar que Pedro, hablando como cristiano, habla de Jesús como Señor en un sentido personal y posesivo ("nuestro").³⁵ En 1:11 el asunto no es la condición para la entrada *inicial* al reino, sino la condición para la entrada *abundante* al reino. Mediante el uso del término superlativo *plousios epichorhghthsetai*, "se os dará abundantemente", el énfasis parece ser la calidad de la entrada de uno.³⁶ Además, Pedro simplemente describe el reino como poseído por el Señor y Salvador Jesucristo, porque *tou Kuriou y Sotêros Iêsou Christou* son genitivos de posesión. En 3:18 Pedro muestra explícitamente que el tema es el crecimiento cristiano o la santificación. Por lo tanto, estos versículos no son aplicables a la experiencia de salvación inicial del incrédulo.

³² Chrisope, *Jesus Is Lord*, 30. Mueller también reconoce que en este pasaje "el Señorío de Cristo se extiende mucho más allá del ámbito de los 'salvos'", sin embargo, en el mismo párrafo argumenta que "el Señorío en el Nuevo Testamento, tal como se le aplica a Cristo, significa claramente Gobernante Soberano, Amo, etc., evocando los matices correspondientes de servicio obediente y sumisión" (Marc Mueller, "Syllabus," 19). Él, o no ve la falla en su lógica o no explica cómo los no salvos voluntariamente prestan servicio obediente y sumisión.

³³ MacArthur, *The Gospel*, 205.

³⁴ Miller, "Christ's Lordship," 61. Tal lógica debe conducir a la conclusión inverosímil de Barth de que incluso los poderes malignos finalmente se someten en humildad y obediencia voluntarias. Vea Gerhard Barth, *Der Brief an die Philipper*, Züricher Bibelkommentar (Zürich: Theologischer Verlag, 1979), 44.

³⁵ Vea Rich Wager, "Lordship Salvation: Another Gospel?," *Signal* (noviembre/diciembre 1986): 12.

³⁶ También Michael Green, *The Second Epistle General of Peter and the General Epistle of Jude: An Introduction and Commentary*, TNTC (Grand Rapids: InterVarsity Press, 1987), 86; Hodges, *Free!*, 230-31.

El Señorío de Cristo y la Salvación

Parece que los proponentes del Señorío, en su esfuerzo por hacer de la sumisión una condición para la salvación, no han logrado distinguir entre la posición objetiva involuntaria de Cristo como Gobernante de la sumisión relacional, subjetiva y voluntaria a Cristo como Gobernante. Por supuesto que Jesús es el Señor, y Su señorío es esencial para asegurar la salvación del hombre, pero no se prueba que la sumisión voluntaria a Su gobierno sea el problema en estos pasajes.

La Proclamación de Jesús como Señor

Un argumento importante de la posición del Señorío es que la sumisión a Jesucristo se exigía en la predicación apostólica. Se apela al registro de Hechos donde se usa el término “Señor” en presentaciones evangelísticas, y a 2 Corintios 4:5. Chrisope argumenta a partir de la observación de que “prácticamente todos los discursos evangelísticos que se encuentran en Hechos incluyen la mención de la exaltación y el señorío de Jesús”.³⁷ Gentry concluye: “Cuando se usa de Cristo en la predicación frecuente del Evangelio de Hechos y las Epístolas, *kurios* ciertamente tiene que ver con la aceptación de Jesucristo como Señor para ser Salvador”.³⁸ Esta afirmación será ahora evaluada a la luz de los principales pasajes que se suelen citar.

Hechos 2:36

Este versículo se cita con frecuencia para argumentar que la sumisión a Jesús como Amo es una condición para la salvación.³⁹ En su sermón pentecostal, Pedro concluye su presentación sobre la identidad de Jesús con las palabras: “Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel, que a este Jesús a quien vosotros crucificasteis, Dios lo ha hecho Señor y Cristo”. Citando el versículo, MacArthur argumenta: “El Cristo que Pedro predicó no era simplemente un Salvador con los brazos abiertos, sino también un Señor que exigía obediencia”.⁴⁰

Debe notarse que no hay una demanda de conducta obediente o una promesa de obedecer en el pasaje o contexto. Uno debe inferir esto ya sea del título “Señor” en el versículo 36, o del mandato de arrepentirse en el versículo 38. Ya se discutió en el último capítulo que el arrepentimiento no puede ser una demanda de obediencia práctica.⁴¹ Por lo tanto, la pregunta es, ¿la declaración de que Dios ha hecho a Jesús Señor y Cristo constituye una demanda de obediencia?

³⁷ Chrisope, *Jesus Is Lord*, 55.

³⁸ Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:66; See also, Stott, "Yes," *Eternity* 10:18; ten Pas, *Lordship*, 6.

³⁹ Veá MacArthur, *The Gospel*, 217; Marc Mueller, "Syllabus," 18; Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:67-68; ten Pas, *Lordship*, 5; Chrisope, *Lordship*, 33-37; Stott, "Yes," *Eternity* 10:18.

⁴⁰ MacArthur, *The Gospel*, 217.

⁴¹ Especialmente páginas 81-83.

El Señorío de Cristo y la Salvación

Como ya se señaló, el título “Señor” ciertamente incluye el gobierno soberano, pero sólo porque primero denota deidad. Esto es confirmado por el contexto de todo el sermón de Pedro que comienza con la promesa de que “todo aquel que invocare el nombre de Jehová, será salvo” (2:21). Esta cita de Joel 2:32 usa el título “SEÑOR” para traducir el nombre hebreo de Dios, *Yahweh*. Al citar esto, Pedro inmediatamente se refiere a Jesús como estos israelitas lo habían conocido en Su humanidad. El versículo 22 lo llama “Jesús de Nazaret” y “un hombre”.

Pedro luego expone las palabras de David del Salmo 16:8-11 (vv 25-33) para mostrar que Dios ha levantado y exaltado a Jesús Quien tiene autoridad para otorgar los beneficios de la salvación mediada por el Espíritu Santo (vv 32-33), y Salmo 110:1 (vv 34-35) para mostrar que Jesús ha sido instalado como Señor a la diestra de Dios Padre en el tiempo presente. No se debe pasar por alto el argumento concluyente del del Salmo 110:

La conclusión que se extrae de este Salmo debe haber sido sentida por los mismos fariseos, que el Mesías, por ser Hijo de David y Señor a la vez, era de naturaleza humana y al mismo tiempo sobrehumana; que por lo tanto estaba de acuerdo con la Escritura que este Jesús, que se representaba a sí mismo como el Cristo predicho, profesara ser el Hijo de Dios y de naturaleza divina.⁴²

La conclusión del versículo 36 surge de la teología de estos Salmos y, por lo tanto, contrasta la comprensión anterior de Jesús como un mero hombre con la verdad de que verdaderamente Él es el Señor Dios: es "este Jesús" (es decir, "Jesús de Nazaret", "un Hombre", v 22) que fue crucificado, pero ahora resucitado y exaltado como “Señor y Cristo” (el Mesías divino que gobierna). Ryrie comenta:

Ahora, la conclusión ineludible es: Jesús es ambos Señor o Dios, y Cristo o Mesías (versículo 36). Una audiencia judía tuvo una gran dificultad para reconocer estas dos afirmaciones de Jesús. Un obstáculo casi insuperable era declarar que el hombre Jesús era Dios y también el Mesías de Israel y pedirle a la gente que creyera eso.⁴³

⁴² C. F. Keil and F. Delitzsch, *Psalms*, Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1980), 185.

⁴³ Ryrie, *Salvation*, 95-96.

El Señorío de Cristo y la Salvación

La conclusión es, como señala Bruce, que el título *kyrios* aquí “representa el Nombre Inefable de Dios”.⁴⁴ El darse cuenta de que crucificaron al Dios-Hombre trajo gran dolor a los judíos (v 37). Finalmente, debe notarse que Pedro lo llama “el Señor nuestro Dios” denotando la posición divina de Jesús (v 39).

El argumento de Mueller de que la cita del Salmo 110:1 en los versículos 34-35 “denota un gobierno soberano”⁴⁵ podría estar correcto en la medida en que se trata de una prerrogativa de la deidad. El Salmo ciertamente habla de la autoridad y el gobierno del Mesías. Pero hay que hacer varias observaciones. Primero, debe notarse que Dios el Padre hizo a Jesús Señor sobre todos—creyentes e incrédulos—sin importar si es creen o no dicho hecho. Hablando con propiedad, ningún ser humano puede realmente “hacer a Jesús Señor” en el sentido de otorgarle a Él la posición. En segundo lugar, el Salmo 110:1 indica que esta regla tiene un tiempo determinante de realización: “Hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies”. El cumplimiento futuro indica que la actual posición objetiva de Jesús como Señor no garantiza la sumisión subjetiva de sus súbditos. Finalmente, el comentario de Lawrence es perspicaz:

La soberanía de un Mesías no puede salvar. Según el Antiguo Testamento, Yahvé salva y, como afirmó Jonás, la salvación pertenece a Yahvé (Jonás 2:9). A menos que Jesús fuera Yahvé, no serviría de nada depender de Su nombre para la salvación. Por esta razón, Señor en Hechos 2:36 debe referirse a la deidad de Jesús.⁴⁶

Que Jesús es el Señor ciertamente tiene implicaciones morales. Es deseable que todas las personas se sometan a Jesús como Gobernante en el momento de la salvación inicial, así como también después de la salvación. Pero no se puede demostrar a partir de este pasaje que la sumisión a Su gobierno es una condición para la salvación.⁴⁷

⁴⁴ Bruce, *The Acts of the Apostles*, NINCT, 96. So also, J. C. O'Neill, "The Use of *Kyrios* in the Book of Acts," *Scottish Journal of Theology (SJT)* 8 (marzo 1955): 161; Darrell L. Bock, "Jesus as Lord in Acts and in the Gospel Message," *BSac* 143 (abril-junio 1986): 148, and *Lucan Christology*, 273.

⁴⁵ Marc Mueller, "Syllabus," 18.

⁴⁶ Lawrence, "Lordship of Christ," 70-71.

⁴⁷ Los defensores del señorío a veces citan Hechos 5:31 de la misma manera que 2:36. (See MacArthur, *The Gospel*, 217; Stott, "Yes," *Eternity* 10:18; Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:68), aunque el término *kyrios* no se usa sino Archhgon, o "Príncipe". El gobierno soberano del Mesías parece enfatizado. Sin embargo, se aplica el mismo argumento que con 2:36. La afirmación de la posición de Cristo no es prueba de una exigencia de sumisión individual como condición para la salvación.

Hechos 10:36

El argumento del Señorío de este pasaje es muy similar al de 2:36.⁴⁸ Al predicar a Cornelio, Pedro habla de “La palabra que Dios envió a los hijos de Israel, predicando la paz por medio de Jesucristo: Él es Señor de todos”. Se infiere de esto que Pedro hizo de la sumisión al gobierno de Cristo una condición para la salvación de Cornelio.

Tres observaciones cuestionan esta afirmación. Primero, el texto no muestra explícitamente que Pedro exija la sumisión de Cornelio, sino que Pedro hace una declaración objetiva acerca del Señor. Más bien, su invitación explícita es “todo aquel que en él creyere, recibirá perdón de pecados” (10:43).⁴⁹ Segundo, la interjección de Pedro “Él es el Señor de todo” es contextualmente significativa y no debe ser aislada. La evangelización de Cornelio marca un punto de inflexión en el libro de los Hechos, ya que el evangelio ahora pasa de los judíos a los gentiles. La aceptación de los gentiles por parte de Dios es un motivo principal de la narración. La naturaleza universal de la salvación de Dios se enfatiza en la visión (v 15), en la explicación inicial de Pedro a Cornelio (v 28) y en el sermón mismo (vv 34-43). En el sermón, Pedro explica que Dios no muestra acepción de personas (v 34), sino que acepta a los de todas las naciones (v 35). Luego, en el versículo 36, Pedro argumenta que el destino judío inicial del evangelio a través de Jesucristo (“que Dios envió a los hijos de Israel”) está destinado a todos porque “Él es el Señor de todos”. Así, el sermón concluye con una promesa universal para “todo el que cree”, ya sea judío o gentil. Pedro no exige sumisión, pero muestra que la salvación es tanto para los gentiles como para los judíos porque Jesús es el Señor de todos.⁵⁰

El tercer argumento que debilita la interpretación del Señorío es uno que ya se ha expuesto. La aclamación de Jesús como Señor es una aclamación de su posición soberana como Dios sobre todo y no una demanda de sumisión individual. La verdad objetiva debe distinguirse del requisito subjetivo.

⁴⁸ Vea MacArthur, *The Gospel*, 217; Gentry, “The Great Option,” *BRR* 5:68; Stott, “Yes,” *Eternity* 10:18; ten Pas, *Lordship*, 6.

⁴⁹ Los partidarios del Señorío podrían replicar que Pedro quiso decir que Cornelio debía creer en Él como Señor de la vida de uno. Sin embargo, contextualmente, la aclamación más cercana de Cristo es el versículo anterior (v. 42) que dice que Él fue “puesto por Dios para ser juez de vivos y muertos”. Para ser coherentes, los partidarios del Señorío también deberían exigir que uno se someta a Jesús como Juez, pero esto nunca se escucha.

⁵⁰ Haenchen, *Acts*, 352; Marshall, *The Acts of the Apostles*, TNTC (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1982), 191; Jacques Dupont, *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1981), 323-25; Lawrence, “Lordship of Christ,” 73.

Hechos 16:31

La respuesta del apóstol Pablo a la pregunta del carcelero de Filipos: “Señores, ¿qué debo hacer para ser salvo?” (16:30) es conciso: “Cree en el Señor Jesucristo, y serás salvo” (v 31). Los maestros del señorío insisten en que esta condición no sólo demanda fe en Cristo como Salvador, sino también sumisión a Él como Gobernante de la vida de uno. MacArthur afirma que este pasaje prueba que el señorío de Cristo era una parte del evangelio que se debía creer para la salvación:

Todos estos pasajes [Hechos 2:21; 2:36; 16:31; Romanos 10:9-10] incluyen indiscutiblemente el señorío de Cristo como parte del evangelio que se debe creer para salvación. Vimos que el señorío de Jesús incluye las ideas de dominio, autoridad, soberanía y el derecho de gobernar... [E]s claro que las personas que vienen a Cristo para salvación deben hacerlo en obediencia a Él, es decir, con una disposición rendirse a Él como Señor.⁵¹

De la misma manera, Stott pregunta: “si el carcelero de Filipos sólo debe creer en Él como *Salvador* ¿Por qué Pablo le dice que debe creer en 'el *Señor* Jesucristo' para ser salvo? (16:31, cf. 11:17)” (énfasis suyo).⁵²

Sin embargo, el argumento del Señorío de este versículo depende de una inferencia no demostrable. El título “Señor” puede denotar la autoridad de Cristo, pero aquí no se dice nada acerca de la sumisión. Los defensores del Señorío podrían responder que la sumisión es inherente al concepto de “creer”, pero ya se ha argumentado que esto es insostenible.⁵³

Al señalar al carcelero “el Señor Jesucristo”, Pablo está identificando a la persona que es el objeto de la fe. Se le llama “Señor” porque ese es el título que más fácilmente denota deidad para un gentil. Bruce escribe,

Cuando el mensaje de Jesús fue llevado al mundo de los gentiles, la designación “Mesías” no tenía la misma relevancia que tenía para los judíos, y Cristo (el equivalente griego de Mesías) comenzó a usarse cada vez más como un nombre personal y ya no como un título. Pero sus sinónimos “Hijo de Dios” y “Señor” no sólo retuvieron su relevancia, sino que la

⁵¹ MacArthur, *The Gospel*, 207. In agreement is Kent, "Review Article," *GTJ* 10:69.

⁵² Stott, "Yes," *Eternity* 10:18; also Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:68; ten Pas, *Lordship*, 6.

⁵³ Vea capítulo dos, especialmente pp. 58-59.

El Señorío de Cristo y la Salvación

realzaron... El título "Hijo de Dios" dio testimonio de Jesús como ser divino, al igual que el título "Señor".⁵⁴

De hecho, el versículo 34 dice que el carcelero "se regocijó por haber creído en Dios". La deidad denota naturalmente la capacidad de salvar.

Este no es un simple hombre judío en quien se le pide al carcelero de Filipos que crea para su bienestar eterno. En cambio, Él es el Señor, con todo el poder y los recursos que implica este ilustre título. En el ámbito de la salvación, Él puede entregar lo que sea necesario para satisfacer la necesidad del pecador (énfasis suyo).⁵⁵

Además, se le llama "Jesús" porque ese era su nombre humano que literalmente significaba "Salvador" (Mateo 1:21; Hechos 13:23). Finalmente, se le llama "Cristo" debido a Su papel como el ungido por Dios para traer la salvación, o posiblemente, como sugiere Bruce, simplemente como parte de Su nombre.⁵⁶

En el razonamiento del Señorío, el carcelero tendría que comprender y conceder las implicaciones no sólo del señorío de Jesús, sino también de la humanidad de Jesús, así como de la teología mesiánica judía para ser salvo. Del último concepto en este verso, Ryrie pregunta:

Por cierto, ¿por qué los que enseñan que no se puede recibir a Jesús sin recibir Su dominio personal a lo largo de los años de la vida no insisten también en que debemos recibirlo como Mesías (el significado de Cristo) con todo lo que conlleva el concepto de Mesías? Eso significaría, para empezar, que para ser salvo uno debe creer que Jesús es el libertador prometido de Israel, Aquel que cumple muchas profecías del Antiguo Testamento, y Aquel que es el Rey venidero sobre la tierra. El reconocimiento de todo lo que significa el Mesías, ¿es parte del contenido necesario de la fe para una genuina experiencia de salvación?⁵⁷

⁵⁴ F. F. Bruce, *The Message of the New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1972), 112-13. El hecho de que, por respeto, el carcelero (v. 30) también llama "señores" (*Kyrioi*) a Pablo y Silas muestra la relación del contexto con el significado de este término. Sería absurdo suponer que el carcelero estaba sometiendo o prometiendo someter su vida a Pablo y Silas como sus amos.

⁵⁵ Hodges, *Free!*, 170. Also, see Bock, "Jesus as Lord," *BSac* 143:150.

⁵⁶ Bruce, *Message of the New Testament*, 112-13.

⁵⁷ Ryrie, *Salvation*, 106.

El Señorío de Cristo y la Salvación

Por lo tanto, lo que los adherentes al Señorío argumentan por implicación no abarca todo lo que Cristo es en el título “el Señor Jesucristo”.

También debería ser evidente que pedirle a un soldado gentil pagano que comprenda, y mucho menos que se someta a, las implicaciones del Señorío de Jesucristo, podría considerarse irrazonable y teológicamente defectuoso. Se espera de los creyentes la sumisión de la propia vida sobre la base de una comprensión de la gracia de Dios (Romanos 12:1; Tito 2:11-12). El carcelero, como cualquier incrédulo muerto en pecado, fue incapaz de tomar una decisión tan madura.

2 Corintios 4:5

Este versículo se incluye porque es una descripción de la proclamación apostólica. Pablo escribió a los corintios: “Porque no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús el Señor, y a nosotros como vuestros siervos por amor de Jesús”. Gentry dice de esto, “la iglesia apostólica afirmó directamente que su predicación estaba en la línea con la predicación del Señorío”.⁵⁸

Ya sea que se traduzca “Jesucristo como Señor” (RV1960, NVI) o “Cristo Jesús, el Señor” (RVA, JBS), las palabras *Christon Iesoun Kurion* pueden simplemente referirse a Jesucristo por Su título divino.⁵⁹ Dado que ninguna de las traducciones determina el contenido o las demandas del evangelio, parece que los defensores del Señorío argumentan implícitamente que el gobierno está en el contenido y las demandas del evangelio.

Hay otros matices significativos en la predicación de Pablo sobre Jesús como Señor. Primero, Pablo simplemente está afirmando que, en contraste con los falsos apóstoles, él y sus seguidores no se anuncian a sí mismos, sino a Jesucristo. Se lo había dicho a los corintios en su primera carta. Allí, dijo, “predicamos a Cristo crucificado” (1 Corintios 1:22) y “Me propuse no saber entre vosotros cosa alguna sino a Jesucristo y éste crucificado” (1 Corintios 2:2). Por lo tanto, Pablo tenía la intención de mantener la obra redentora del Señor Jesucristo como el centro de su predicación y refutar las acusaciones de motivos egoístas.⁶⁰ Pablo declara que cuando hablan de sí mismos, es como sirvientes. Además, predicar a “Cristo Jesús,

⁵⁸ Gentry, “The Great Option,” *BRR* 5:68. See also Marc Mueller, “Syllabus,” 18-19, and ten Pas, *Lordship*, 7.

⁵⁹ Es útil notar que *kyrios* es un predicado acusativo en yuxtaposición a *Christon Iesoun*. Robertson, *WPNT*, 4:225; Lenski, *The Interpretation of St. Paul's First and Second Epistles to the Corinthians* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1963), 965; Rudolf Bultmann, *Der Zweite Briefe an die Korinther*, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neuen Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976), 109. Predicar a Jesucristo es predicarlo como deidad.

⁶⁰ También Ralph P. Martin, *2 Corinthians*, WBC (Waco, TX: Word Books, 1986), 79; Philip Edgcumbe Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1982), 130-31; Bultmann, *Korinther*, 109; Friedrich Lang, *Die Briefe an die Korinther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 278.

el Señor” o “Jesucristo como Señor” es simplemente otra forma de decir que los apóstoles predicaban el evangelio.⁶¹

Segundo, el énfasis en el señorío de Cristo en el contexto forma un contraste con “el dios de este siglo” que estorba a los hombres para que no sean salvos (4:4)⁶² y la insuficiencia de los apóstoles mismos para efectuar la salvación (3:5; 4:6-7). El título “Señor” significa la deidad de Cristo, y como tal, Su autoridad en la salvación. Plummer comenta: “Predicar a Cristo como Señor’ es predicarlo como crucificado, resucitado y glorificado, el Señor a quien se le ha dado toda autoridad en el cielo y en la tierra”.⁶³ Por lo tanto, no es una demanda de sumisión personal sino una declaración de Su posición exaltada y la consiguiente autoridad para salvar.

El argumento del Señorío de Hechos y 2 Corintios 4:5 no parece viable. Sólo la implicación puede hacer que la sumisión al señorío de Cristo sea una condición para la salvación. Sin embargo, una implicación tan grave no puede validarse exegéticamente. La conclusión de Harrison parece precisa: “Una lectura fiel de todo el libro de los Hechos no revela ni un solo pasaje en el que se presione a las personas para que reconozcan a Jesucristo como su Señor personal a fin de ser salvos”.⁶⁴

La Confesión de Jesús como Señor

Varios pasajes asocian, o parecen asociar, la confesión de Jesús como Señor con la salvación. La palabra traducida “confesar” (homólogo) significa “estar de acuerdo, admitir, declarar, reconocer”⁶⁵ o literalmente “decir lo mismo” o “estar de acuerdo en una declaración”.⁶⁶ Los maestros de Señorío también entienden “confesar” en un sentido religioso como “hacer una declaración solemne de fe” o “confesar algo con fe”.⁶⁷ Por lo tanto, se argumenta que uno se salva confesando religiosamente o jurando lealtad a Jesús como el Señor de la vida de uno. Como escribe Irvin,

⁶¹ También Lenski, *Corinthians*, 966; William Herbert Smith, Jr., “The Function of 2 Corinthians 3:7--4:6 in Its Epistolary Context” (Ph.D. diss., Southern Baptist Seminary, 1983), 135.

⁶² Maurice Carrez, *La Deuxième Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Commentaire du Nouveau Testament (CNT), deuxième série (Genève: Labor et Fides, 1986), 109.

⁶³ Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1966), 118.

⁶⁴ Everett F. Harrison, “Must Christ Be Lord to Be Savior--No,” *Eternity* 10 (septiembre 1959): 16. También, S. Lewis Johnson, “How Faith Works,” *CT* 33 (septiembre 22, 1989): 25.

⁶⁵ BAGD, s.v. “homologeō,” 571.

⁶⁶ Otto Michel, s.v. “homologeō,” en TDNT 5 (1967): 200.

⁶⁷ Chrisope, *Jesus Is Lord*, 61-62. Él cita a Michel, s.v. “homologeō,” TDNT 5:209, para apoyarse.

El Señorío de Cristo y la Salvación

El confesar realmente que Jesús es el Señor, e invocar a Jesús como Señor es responder con nuestros corazones y vidas a aquel quien es todo lo que el nombre "Señor" quiere decir que Él es. El confesar que Jesús es el Señor es responderle a Él como el mismo Dios en quien se puede confiar, como el Amo supremo para ser obedecido y como el que fue exaltado para ser adorado (énfasis suyo).⁶⁸

El pasaje principal, de hecho, un pasaje clave para todo el debate sobre la Salvación por Señorío, es Romanos 10:9-10.⁶⁹ Hasta cierto punto, Juan 20:28 y 1 Corintios 12:3 también se usan y por lo tanto serán discutidos.

Romanos 10:9-10

Este pasaje declara la condición de la salvación:

Que si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios le levantó de los muertos, serás salvo. Porque con el corazón se cree para justicia, y con la boca se confiesa para salvación.

En torno a este pasaje ha girado mucha controversia. Tanto la posición de la Gracia Gratuita como la posición de la Salvación por Señorío encuentran algunas áreas de acuerdo, como lo indica Stott:

Confesar a Jesús como Señor, que en Romanos 10:9 se hace tan claramente una condición para la salvación significa más que "suscribir al anuncio evangélico de que un Señor vivo testifica la eficacia de su muerte". *Es* eso. Pero también es un reconocimiento de la deidad de Jesús (énfasis suyo).⁷⁰

Sin embargo, Stott también muestra que las interpretaciones se separan sobre el tema del señorío de Cristo en relación con el que cree. Continúa: "Pero implica tanto que Jesús es '*mi* Señor' como que Él *es* 'el Señor'" (énfasis suyo).⁷¹ Enlow afirma: "Confesar a Jesús como Señor seguramente significa más que

⁶⁸ Irvin, "His Name," *AW*, 5.

⁶⁹ También Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:66; Harrison, "No," *Eternity* 10:14; Blauvelt, "Lordship Salvation?" *BSac* 143:38.

⁷⁰ Stott, "Yes," *Eternity* 10:18.

⁷¹ *Ibid.*

admitir que Él es el Señor: significa someterse a Él como el propio Señor".⁷² Stott también equipara la confesión con el bautismo público.⁷³

La posición de Gracia Gratuita ofrece dos interpretaciones diferentes para refutar el punto de vista del Señorío. Cada uno será explicado en relación con su interpretación del significado de salvación, confesión y "Señor".

Confesión para salvación eterna

Aquellos de la posición de la Gracia Gratuita que están de acuerdo con que este pasaje habla de la salvación eterna incluyen a Ryrie, Harrison y Chafer.⁷⁴ Sin embargo, su punto de vista difiere con la de la Salvación por Señorío en que el concepto de confesión no incluye la sumisión personal o subjetiva. Su significado aquí es más cercano al reconocimiento o acuerdo de que algo es verdad;⁷⁵ "Es simplemente una admisión de hecho".⁷⁶ Esta definición es apoyada por Wuest quien escribe,

La palabra "confesar" es Jomologew, compuesta de *homos*, "mismo" y *legw*, "hablar", por lo tanto, "hablar lo mismo", por lo tanto, "estar de acuerdo con alguna persona con referencia a algo". Confesar al Señor Jesús significa, por tanto, estar de acuerdo con todo lo que la Escritura dice acerca de Él, lo que incluye todo lo que implican estos dos nombres.⁷⁷

⁷² Enlow, "Eternal Life," *AW*, 3-4. Este entendimiento es representativo de los proponentes del Señorío. Vea también, MacArthur, *The Gospel*, 28, 199, 207-8; Marc Mueller, "Syllabus," 17-18; Miller, "Christ's Lordship," 60ff.; Chrisope, *Jesus Is Lord*, 59ff.; ten Pas, *Lordship*, 6.

⁷³ Stott, *Basic Christianity*, 117. Tal interpretación de la confesión en Rom. 10:9-10 tiene un final inquietantemente abierto, como muestra Stott cuando continúa diciendo: "Pero la confesión abierta del cristiano no termina con su bautismo. Debe estar dispuesto a que su familia y amigos sepan que es cristiano, tanto por la vida que lleva y por su testimonio hablado... Al mismo tiempo, se unirá a una iglesia, se asociará con otros cristianos... y comenzará a buscar ganar a sus amigos para Cristo por medio de la oración, el ejemplo y el testimonio ". Es difícil no considerar esto como una intrusión de las obras en la salvación.

⁷⁴ Ryrie, *Salvation*, 70-73; Everett F. Harrison, "Romans," in *EBC* (10:1-171): 112, and "No," *Eternity* 10:16; Chafer, *Theology*, 3:379-80.

⁷⁵ Esta posibilidad se encuentra en *BAGD*, s.v. "*homologeō*," 571. Cf. 1 John 4:15.

⁷⁶ Harrison, "No," *Eternity* 10:16.

⁷⁷ Kenneth S. Wuest, *Wuest's Word Studies From the Greek New Testament*, 3 vols. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1944-55), 1:177-78. See also Charles Hodge, *Commentary on the Epistle to the Romans* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1967), 341, and the word study and conclusion of Wesley L. Uplinger, "The Problem of Confession in Romans 10:9-10" (Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1968), 26-37.

El Señorío de Cristo y la Salvación

Junto con este entendimiento, algunos proponen que la confesión es silenciosa para Dios, en oposición a una exhibición pública.⁷⁸ La confesión a Dios se ve en 14:11 y 15:9.

Más importante aún, la confesión se considera idéntica a la fe, no distinta de ella.⁷⁹ Es inconcebible que después de defender la naturaleza exclusiva de la fe para la salvación (3:21–4:25), Pablo sugiera otra condición. Además, la fe es prominente en el contexto inmediato (10:4, 6, 11, 14, 17). La mención inesperada de la confesión se debe al pasaje citado anteriormente de Deuteronomio 30:14 que habla de la palabra “en tu boca y en tu corazón” (10:8). El *joti* inicial en el versículo 9 muestra que se está explicando la cita del versículo 8.⁸⁰ El versículo 10 luego muestra apoyo (*gar*) para la referencia de la boca y el corazón a la confesión y la fe en el versículo 9.⁸¹ El orden inverso (fe...confesión) del versículo 9 (confesión...fe) muestra que en la mente de Pablo fe y confesión eran idénticas.⁸² Las figuras de la boca y el corazón se usan para hablar de obtener la salvación en el versículo 9, sin embargo, se fusionan en una respuesta de fe en el versículo 11, y nuevamente en la idea de invocar al Señor en los versículos 12-13.⁸³ En contra del sentido que a menudo le dan a este pasaje los que tienen la perspectiva de la Salvación por Señorío, la respuesta del corazón y la boca se usan para representar la sencillez de

⁷⁸ H. A. Ironside, *Lectures on the Epistle to the Romans*, 131; Howard, "Is Faith Enough?" *BSac* 99:91. Howard escribe, "El corazón cree, pero esta fe no se dirige hacia el hombre sino hacia Dios. ¿Quién entonces dirá que la confesión no es también hacia Dios? ¿Cómo podemos introducir un pensamiento ajeno a la preocupación de Pablo de un corazón que confiesa su fe a Dios y decir que ¿Es ésta una confesión delante de los hombres? Es más bien la transacción de un corazón creyente con Dios". Este parece ser también el sentido de 1 Juan 1:9.

⁷⁹ También Bultmann, s.v. "*pisteuo*," *TDNT*, 6:209; Nygren, *Romans*, 383-84; Morris, *Romans*, 386; William G. T. Shedd, *A Critical and Doctrinal Commentary upon the Epistle of St. Paul to the Romans* (New York: Charles Scribner's Sons, 1879), 318; Howard, "Is Faith Enough?," 92; Paul L. Dirks, "The Biblical Doctrine of Confession" (Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1955), 32; Uplinger, "Romans 10:9-10," 50-51.

⁸⁰ Cranfield, *Romans*, 2:526.

⁸¹ *Ibid.*, 2:530.

⁸² *Ibid.*, 2:527.

⁸³ El verbo *epikalew*, "invocar", significa el acto de fe como confesión. También Robert Haldane, *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Kregel Publications, 1988), 518-19; Heinrich Schlier, *Der Römerbrief*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament (Friburg: Herder, 1979), 248; Hans Asmussen, *Der Römerbrief* (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1952), 215-16; Uplinger, "Romans 10:9-10," 46-48.

De acuerdo con la figura de la "boca" de Deut. 30:14 en el v. 8, "invocar" enfatiza la oración que transmite esa fe, o una invocación para la salvación. También Shedd, *Romans*, 320-21; Cranfield, *Romans*, 2:532; Godet, *Romans*, 385. La oración como llamamiento o invocación es un sentido básico de *epikalew*. Vea Karl Ludwig Schmidt, s.v. "*epikaleō*," en *TDNT* 3 (1965): 497; *BAGD*, s.v. "*epikaleō*," 294.

El Señorío de Cristo y la Salvación

la fe en oposición al arduo esfuerzo requerido por aquellos que tratan de establecer su propia justicia (cf. .v 3).⁸⁴

Sin embargo, el argumento principal de esta primera interpretación de la Gracia Gratuita de Romanos 10:9-10 es el significado que se le da al contenido de la confesión, "Jesús es el Señor".⁸⁵ Mientras que la posición del Señorío sostiene que esto indica la sumisión personal de uno al gobierno de Cristo, este punto de vista de la Gracia Gratuita argumenta con fuerza que denota principalmente la deidad de Cristo. "Jesús es el Señor", tal como lo usaba la iglesia primitiva, hablaba de la posición de Jesucristo, no de Su obra. Harrison nota:

[L]a declaración del credo que tenemos ante nosotros se refiere a la persona de Cristo más que a su obra redentora. "Jesús es el Señor" fue la primera declaración de fe formulada por la iglesia (Hechos 2:36; 1 Corintios 12:3). Esta gran verdad fue reconocida primero por Dios al resucitar a su Hijo de entre los muertos, un acto que luego reconoció la iglesia y que un día será reconocido por todos (Filipenses 2:11).⁸⁶

Ryrie cita el entendimiento de aquellos que generalmente no están dispuestos a aceptar la posición de la Gracia Gratuita de que la deidad es el centro de la confesión y señala un significado similar aquí como en Hechos 2:36:

Jesús el Hombre había comprobado, por la resurrección y la ascensión, ser Señor, Dios y Cristo, el Mesías. Ellos tuvieron que poner su fe en más de un hombre; tenía que ser en Uno que también era Dios y el Mesías prometido del Antiguo Testamento.⁸⁷

⁸⁴ Langevin señala que Deuteronomio 30:14 citado en el versículo 8 responde a Deuteronomio 30:12-13 citado en los versículos 6-7 que pude que haya sido un proverbio usado para expresar algo que es imposible. Este escritor cree que este es un fuerte argumento contra el punto de vista del Señorío de que la salvación de uno debe ser "confesada" por un estilo de vida justo si se la considera genuina. Al igual que el antiguo Israel, la Salvación por Señorío parece buscar una salvación difícil. Pero tanto Moisés como Pablo afirman la sencillez y disponibilidad de la fe. Veá P. E. Langevin, "La Salut par la foi. Rm 10, 8-13," *Assemblées du Seigneur (AS)* 14 (1973): 51-52.

⁸⁵ La frase *Kyrion Ihsoun* se traduce de forma variable como "Jesucristo como Señor" (RV1960, NVI) o "Cristo Jesús, el Señor" (RVA, JBS). La construcción anartrosa (sin artículo) favorece a los primeros dos. El hecho de que "Jesús es el Señor" era la confesión central de la iglesia primitiva (cf. 1Cor. 12:3; James D. G. Dunn, *Romans 9-16*, WBC [Dallas: Word Books, 1988], 607; Chrisope, *Jesus Is Lord*, 61) argumenta a favor de la primera traducción.

⁸⁶ Harrison, "Romans," *EBC*, 10:112.

⁸⁷ Ryrie, *Balancing*, 175.

El Señorío de Cristo y la Salvación

El acuerdo también proviene de Morris, quien dice que la frase "Jesús es el Señor" "apunta a la deidad de Cristo".⁸⁸ y Cranfield, quien señala: "Pablo aplica a Cristo, sin el menor sentido de ser impropio, el *kurios* de los pasajes LXX en los que queda perfectamente claro que el *kurios* al que se refiere es Dios mismo (p. ej., 10:13; I Tesalonicenses 5: 2; 2 Tesalonicenses 2:2).⁸⁹ Incluso Stott está de acuerdo en que "Señor" aquí denota que Jesús es Dios.⁹⁰ Se encuentra apoyo adicional en la cita de Joel 2:32 en el versículo 13: "todo aquel que invocare el nombre de Jehová, será salvo". La traducción "SEÑOR" representa el nombre de Dios, *Yahweh*, usado por Joel. Un defensor del Señorío está de acuerdo: "Claramente llamaron a Jesús 'Señor' porque lo vieron como Dios que vino del cielo para traer la salvación real".⁹¹

Cabe señalar que, aunque Romanos 10:9-13 tiene una aplicación universal ("cualquiera", v 11, 13; "judío y griego", "todos", v 12), la confesión de la deidad de Cristo tenía un significado especial para los judíos, que eran los principales sujetos en cuestión.⁹² Lo que era particularmente ofensivo para ellos, no era su dominio sino la deidad de Jesús (Juan 5:18; 10:33). Admitir Su deidad era reconocer Su identidad como Mesías, Salvador y Rey de los judíos.

Parece sólo por implicación que los maestros de Salvación por Señorío encuentran aquí la condición de sumisión.⁹³ Como ya se reconoció, el gobierno está implícito en la deidad de Cristo, pero también lo están muchas otras funciones. Harrison señala correctamente que se debe mantener la distinción entre la posición objetiva de Jesús como Señor y la respuesta subjetiva a Él como Gobernante de la vida de uno:

La declaración de Pablo en los vv. 9, 10 se malinterpreta cuando se hace para apoyar la afirmación de que uno no puede ser salvo a menos que haga de Jesús el Señor de su vida mediante un compromiso personal. Tal compromiso es muy importante; sin

⁸⁸ Morris, *Romans*, 385.

⁸⁹ Cranfield, *Romans*, 2:529. Vea también, Wuest, 1:178; R. V. Foster, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (Nashville: Cumberland Presbyterian Publishing House, 1891), 294; Robertson, *WPNT*, 4:389; Clifton Joe Barrow, "An Exegetical Consideration of the Doctrine of Lordship in Salvation from Three Passages: John 11:25-27, Acts 16:30-32, and Romans 10:9-10" (Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1977), 43-46. Para una excelente discusión extensa, vea Paul-Émile Langevin, "Sur la Christologie de Romains 10,1-13," *Laval Theologique et Philosophique* 35 (enero 1979): 35-54, especialmente 48-53.

⁹⁰ John R. W. Stott, "Jesus Is Lord," *Tenth* (julio 1976): 3.

⁹¹ Irvin, "His Name," *AW*, 5.

⁹² Ver el argumento de Blauvelt, "Lordship Salvation," *BSac* 143:39-40.

⁹³ Por ejemplo, al defender la comprensión de MacArthur de Rom. 10:9-10 Kent dice: "Después de todo, que un creyente confíe en Jesucristo como Dios implica también un reconocimiento de su responsabilidad ante su Dios". (Kent, "Review Article," *GTJ* 10:69). Si bien esta puede ser una declaración verdadera, no respalda la opinión de MacArthur de que este pasaje exige explícitamente la sumisión.

El Señorío de Cristo y la Salvación

embargo, en este pasaje, Pablo está hablando del señorío objetivo de Cristo, que es la piedra angular de la fe, algo sin lo cual nadie podría salvarse. Íntimamente conectado como está con la resurrección, que a su vez validaba la muerte salvadora, proclamaba algo que era verdad sin importar si alguien lo creía o no, y si alguien construía su vida sobre eso o no.⁹⁴

Confesión para liberación temporal

Algunos partidarios contemporáneos de la Gracia Gratuita, encabezados por Hodges, sostienen un punto de vista diferente acerca de Romanos 10:9-10.⁹⁵ En él, el concepto de salvación es clave. Se argumenta que la “salvación” en los vv. 9-10 no es justificación (entendida por “creer para justicia” en el v 10), sino liberación del poder del pecado y su consecuencia de la ira temporal de Dios. Aplican aquí el significado general de *sothria/sozo* que se usa a menudo para la liberación temporal en la Biblia.⁹⁶ De hecho, en 5:9-10 parece haber una distinción entre la justificación posicional y la liberación práctica de la ira en la vida del creyente. Es “a través de Él” que aquellos que han sido “justificados en Su sangre” pueden ser salvos de la ira (5:9), o literalmente “la ira” (*thi orghs*) que incluye la ira que se derrama actualmente sobre la humanidad (1:18). La vida de Jesús provee el poder para liberar del pecado y sus efectos (5:10).⁹⁷ Esto parece anticipar exactamente el tema de los capítulos 6-8. El poder del pecado es vencido en la vida del creyente por la vida de resurrección de Jesucristo (6:5, 8, 11, 23; 7:25; 8:2, 10-11).

Esta idea de la salvación presente se aplica luego a Romanos 10:9-10. Aunque se reconoce que la fe trae aquí la justicia de Dios, la confesión trae liberación o “salvación” en el sentido de la ayuda de Dios de algún problema o peligro. La confesión y la fe son, pues, dos actividades separadas. En los versículos 12 y 13 invocar al Señor es la misma idea que la confesión. Es una identificación pública con Él, vivir por fe en Él y llamarlo para que lo ayude o lo libere.⁹⁸ Esto

⁹⁴ Harrison, "Romans," *EBC*, 10:112.

⁹⁵ Para una presentación completa de este punto de vista, vea: Hodges, *Free!*, 193-99; Gordon Andrew Brunott, Jr., "An Interpretation of Romans 10:1-15 and the Problem of Faith and Confession" (Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1975); William LeGrange Hogan, "The Relation of the Lordship of Christ to Salvation" (Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1959), 36-42; Robert N. Wilkin, "Has This Passage Ever Bothered You? (Romans 10:9-10)," *GESN* (septiembre 1987): 2.

⁹⁶ Vea la discusión en Brunott, "Romans 10:1-5," 25-32.

⁹⁷ El aspecto de la salvación presente encuentra cierto apoyo en otros comentaristas. En Rom. 5:9-10 vea Nygren, *Romans*, 202-06; W. Ian Thomas, *The Saving Life of Christ* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1961), 13. Sobre la salvación presente en Rom. 10:9-10, vea Langevin, "Rm 10, 8-13," *AS* 14:48-49. Sobre la salvación actual en el libro de Romanos como un todo, vea Daniel C. Esau, "Paul's Concept of *SŌTĒRIA* in Romans" (Th.M thesis, Dallas Theological Seminary, 1969).

⁹⁸ Hodges, *Free!*, 193-95.

parece estar respaldado por la progresión inversa del v.14. Uno invoca al Señor *después* de creer en Él.⁹⁹

En conclusión, ambas interpretaciones de Romanos 10:9-10 son convincentes en su argumentación e intentan ser responsables en su manejo de las Escrituras. Sin embargo, este escritor prefiere la primera interpretación.¹⁰⁰ Aun así, ambos ofrecen una respuesta a la interpretación del Señorío que argumenta por la implicación de que se exige la sumisión personal del incrédulo. Si hay algún indicio de sumisión, se ve en Romanos 10:3 que declara que los judíos "buscando establecer su propia justicia, no se han sometido a la justicia de Dios". Por lo tanto, el tema de la sumisión está relacionado con la cuestión de la justicia de uno, no con cómo se vive la vida de uno.¹⁰¹ Cuando uno cree en Jesús como el Señor que aseguró y ofrece la salvación, esa persona está cambiando la justicia personal por la de Dios, y de esta manera se somete a la justicia de Dios.

1Corintios 12:3

Esta advertencia de Pablo a los corintios también es utilizada por la posición de Salvación por Señorío.¹⁰² Pablo dice: "Por tanto, os hago saber que nadie que hable por el Espíritu de Dios llama anatema a Jesús, y nadie puede decir que Jesús es Señor, sino por el Espíritu Santo". El argumento del Señorío entiende que esto significa que sólo un verdadero cristiano confesará que Jesús es el gobernante de su vida. El argumento de Gentry es doble: primero, la construcción anartrosa (*sin artículo*) *Kyrion Ihsoun* es "cualitativa" en el sentido de que "Jesús es realizado cualitativamente como Señor o Amo sólo por aquellos en los que habita el Espíritu de Dios". En segundo lugar, el pronunciamiento de que Jesús es "maldito" apunta a aquellos que no quieren tener a Jesús como su Amo y, por lo

⁹⁹ Hodges (*Free!*, 193-94) y Brunott ("Romans 10:1-15," 57-58) citan Hechos 9:14, 21; 1Cor. 1:2; 2Tim. 2:22; y 1Pedro 1:17 para mostrar que esta es una actividad cristiana.

¹⁰⁰ Una razón de esto es que la separación de la fe y la confesión no parece justificada por las razones dadas en las páginas 114-115. Otra razón es que, aunque el punto de vista de la "Confesión para liberación temporal" parece correcto al encontrar algún significado temporal para la salvación en 5:9-10 y los capítulos 6-8, la salvación de 10:9-10 aparentemente tiene un significado escatológico en los capítulos 9-11 (cf. 9:27; 10:1, 13; 11:11, 14 y 26-27 donde se asocia con el perdón del Nuevo Pacto). Además, en 13:11 Pablo declara, "nuestra salvación está más cerca que cuando creímos por primera vez". La justicia de Dios y el fracaso de Israel en alcanzarla debido a la incredulidad parece ser el énfasis de los capítulos 9-11 (cf. 9:30-33; 10:3-6; 11:5-6, 20, 23). Aun así, la interpretación de Hodges es persuasiva y merece mayor consideración y respuesta. Hasta el momento no ha habido respuesta de los maestros del Señorío aparte de un tratamiento superficial por parte de Belcher. (Belcher, *Layman's Guide*, 83-86).

¹⁰¹ El verbo *Jyypotassw* en el v. 3 tiene el sentido básico de "sujetarse, estar sujeto" y en este sentido implica obediencia (BAGD, s.v. "*Jyypotassw*", 855). Esto puede explicar la frase "no todos obedecieron al evangelio" en 10:16. Los judíos no se sometieron a la demanda de Dios de recibir Su justicia a través del evangelio.

¹⁰² MacArthur, *The Gospel*, 95, 203, 209; Stott, "Yes," *Eternity* 10:18; Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:68; Marc Mueller, "Syllabus," 18.

tanto, no son salvos.¹⁰³ Mueller también argumenta a partir del contexto que “los versículos 4-6 exigen que el término Señor tenga una connotación de dirección soberana”.¹⁰⁴

Parece dudoso que esta advertencia sea dada por el Apóstol Pablo como una prueba de salvación. Aparece en el contexto de los dones espirituales, especialmente las lenguas, y el problema de su mal uso en la congregación. Evidentemente, el fervor indisciplinado y sin discernimiento de algunos *cristianos* en la congregación de la iglesia permitió la influencia de otros espíritus que maldijeron a Jesús en otras lenguas, un posible remanente de la adoración de ídolos (cf. v 2).¹⁰⁵ Pablo advierte que hay dos fuentes espirituales contrarias para este discurso sobrenatural. Sólo el Espíritu Santo puede decir “Jesús es el Señor”. Por lo tanto, el tema no es el dominio de la propia vida como prueba de salvación, sino la autenticidad espiritual de la experiencia de adoración de uno.

Además, si la construcción anartrosa (sin artículo) indica un significado cualitativo, parece más probable que denote la cualidad más fundamental asociada con *kyrios*, es decir, deidad.¹⁰⁶ Podría decirse que “Jesús es el Señor” denota tanto la humanidad como la deidad¹⁰⁷ y todo lo que está incluido, como la salvación y el gobierno. De hecho, “Esta breve fórmula expresa toda la fe cristiana de la Iglesia primitiva”.¹⁰⁸ Aquí, es el reconocimiento de que Jesús es Dios, y Señor, y Salvador, y Gobernante, y todo lo que Él es, en contraste con la falsa seguridad de los dioses falsos y los “ídolos mudos” (v 2). Así, ciertamente, los vv. 4-6 connotan gobierno en el sentido de que Jesús, como Dios, es el gobernante soberano que dirige a su iglesia, pero no hay ningún indicio de que en esta confesión se exija una sumisión personal.

¹⁰³ Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:68.

¹⁰⁴ Mark Mueller, "Syllabus," 18.

¹⁰⁵ También Gordon Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1987), 579-81; Grosheide, *Commentary on The First Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1953), 279-80; así como los defensores del Señorío John MacArthur, Jr., *1 Corinthians*, MNTC (Chicago: Moody Press, 1984), 278-81, 284-85; y Chrisope, *Jesus Is Lord*, 66-67.

¹⁰⁶ Para *kyrios* como una adscripción de deidad aquí, vea Fee, *1 Corinthians*, 581-82; MacArthur, *1 Corinthians*, 286; W. Harold Mare, "1 Corinthians," en *EBC* (10:173-297): 261.

¹⁰⁷ "La confesión incluye el reconocimiento de que él es verdaderamente Dios y verdaderamente hombre". Charles Hodge, *An Exposition of the First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1950), 241.

¹⁰⁸ Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, transl. Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall (Philadelphia: The Westminster Press, 1959), 216.

El Señorío de Cristo y la Salvación

Juan 20:28

Después de ver a Cristo resucitado y estar convencido de su realidad, Tomás exclama: “¡Señor mío y Dios mío!”. MacArthur argumenta en contra de la opinión de que Tomás simplemente atribuye deidad a Jesús: “Él no estaba diciendo, 'Dios mío y Dios mío'; estaba afirmando que Jesús es tanto Dios como Amo”.¹⁰⁹

Nuevamente, se debe observar que el pasaje no es soteriológico, pues los discípulos que estaban presentes ya se eran salvos (Juan 2:11; 13:10; 14:7; 15:3; 16:27; 17:6-16) y habían sido enseñados como cristianos (Juan 13-17). La exclamación de Tomás sólo prueba que llegó a una realización más plena del ministerio de Jesús después de la resurrección. La personalización “mío” puede indicar la sumisión subjetiva de Tomás al Cristo resucitado como Señor, pero este significado viene a través de los pronombres “mío” y no de los títulos mismos.¹¹⁰ Warfield reconoce la respuesta subjetiva de Tomás, pero concluye que “los dos términos expresan con la mayor fuerza posible la deidad de Jesús”.¹¹¹ “Señor”, en particular, es una confesión de la singularidad del Dios resucitado.¹¹² Boice, un defensor del señorío, está de acuerdo en que *kurios* aquí denota a *Yahweh*.¹¹³ Por lo tanto, “Señor” denota tanto la deidad como el gobierno posicional que se incluye, pero en el término mismo no hay demanda de sumisión.

Una Comprensión Bíblica del Señorío de Cristo

Aunque ya se ha ofrecido mucho en respuesta a la comprensión de la Salvación por Señorío acerca del señorío de Cristo en relación con la salvación, se pueden desarrollar argumentos más positivos. Los argumentos se refieren al tema de la salvación, la naturaleza subjetiva de la sumisión a Cristo, la distinción entre los aspectos objetivos y subjetivos del Señorío de Cristo y ejemplos de personajes bíblicos salvos que no se entregaron a Cristo como Señor.

El Tema en la Salvación

La mayor necesidad del pecador es la salvación de la pena del pecado: “Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores” (1 Timoteo 1:15); “Confiamos en el Dios vivo, que es el Salvador de todos los hombres, y mayormente de los que creen” (1 Timoteo 4:10). La función de Jesús como Salvador ofrece esto

¹⁰⁹ MacArthur, *The Gospel*, 208. So also, Marc Mueller, Syllabus, "17; Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:68; Miller, "Christ's Lordship," 61.

¹¹⁰ Boice, "The Lord Christ," *Tenth* 10:10.

¹¹¹ Warfield, *Lord of Glory*, 182.

¹¹² Siegfried Schulz, *Das Evangelium nach Johannes* (Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht, 1983), 246.

¹¹³ Boice, "The Lord Christ," *Tenth* 10:4.

El Señorío de Cristo y la Salvación

y lo efectúa cuando el pecador confía en Él como tal. Esto, a su vez, hace posible la liberación del poder presente del pecado a través de la función de Jesús como Amo a medida que el creyente aprende a someterse a Él.¹¹⁴

Como se argumentó anteriormente, la salvación de Cristo es eficaz debido a Su posición como Señor divino. Pero Su función como Gobernante en sí misma no salva a nadie. Hipotéticamente, Jesús puede ser Gobernante y todos los hombres podrían ir al infierno eterno.

El reconocimiento crucial para un futuro creyente no es el señorío de Cristo, sino la deidad de Cristo. El señorío es sólo un subconjunto de la deidad. Dios es siempre un amo, pero un amo no siempre es Dios. Cristo es el único señor que cualquiera puede tener, que es también Dios.¹¹⁵

La teología de la salvación no debe basarse en títulos. Jesús es el Señor, pero también se le llama Mesías o Cristo, el Hijo de Dios, el Hijo del Hombre y muchas otras adscripciones. Sería absurdo pedirle al pecador que reconozca y se someta a las implicaciones de cada uno de los títulos de Jesús.¹¹⁶ Por ejemplo, Ryrie señala que el nombre "Jesús" se enfoca en la humanidad del Salvador, que es importante como ejemplo de vida, pero ni siquiera los predicadores del Señorío se enfocan en Su ejemplo de vida cuando predicán el evangelio. Sería arbitrario enfatizar el papel de la humanidad de Jesús en su obra salvadora, pero no enfatizar su humanidad como ejemplo de vida.¹¹⁷ Así también, se puede argumentar acerca de Sus funciones, ya que no sólo es Salvador y Señor, Él es Creador, Maestro, Juez, Profeta, Rey y más. Aunque cada uno puede tener implicaciones para la obra de redención, Jesús como Salvador es el objeto de la fe que salva. Esto no podría ser más claro que en la comisión de Lucas 24:46-47: "Entonces les dijo: Así está escrito, y así fue necesario que el Cristo padeciese y resucitase de los muertos al tercer día, y que se predicase en su nombre el arrepentimiento y la remisión de pecados en todas las naciones, comenzando por Jerusalén..." Aquí la proclamación del evangelio se resume en términos de la respuesta del hombre (arrepentimiento) y la provisión de Dios (remisión de los pecados), que fue realizada por la obra salvadora de Cristo.

El registro de Hechos confirma esto, no sólo presentando a Jesús como Señor, sino como el Cristo que salva. En Hechos 8:5, se dice que Felipe fue a

¹¹⁴ Es desconcertante por qué un maestro del Señorío como Stott hablaría de su propia salvación en términos de "una aceptación personal de Él como *mi* Salvador" (énfasis suyo; Stott, *Basic Christianity*, 123), y al mismo tiempo demandar de otros una sumisión a Jesús como Gobernante.

¹¹⁵ William Johnson, "Jesus Is Lord," *Signal* (marzo/abril 1987): 17.

¹¹⁶ Ver los argumentos lógicos de Paul Holloway, "Evaluation of Some Evidences for 'Lordship Salvation,'" *JOTGES* 2 (Autumn 1989): 28-32. Also, Lawrence, "Lordship of Christ," 181.

¹¹⁷ Ryrie, *Balancing*, 176-77.

El Señorío de Cristo y la Salvación

Samaria y “les predicaba a Cristo”.¹¹⁸ Este título denota suficientemente la obra salvadora de Jesús como el Mesías. Además, Felipe llevó al eunuco etíope a la fe al explicar el significado soteriológico de Isaías 53:7-8 (Hechos 8:32-35). Green señala: “De hecho, con bastante frecuencia se hace referencia al evangelio simplemente como de Jesús o Cristo: ‘Él le predicó a Jesús’”.¹¹⁹ De la misma manera, Saulo “predicaba al Cristo... que es el Hijo de Dios” (9:20). Su preocupación era demostrarles a los judíos que Jesús era el Cristo (9:22; 17:3; 18:5, 28), lo que implica que debían aceptarlo como tal, no rendirse a Él como Gobernante de sus vidas. En lo que parece bastante contrario al pensamiento del Señorío, Pablo también predicó el evangelio diciendo, “por medio de este Hombre os es anunciado el perdón de los pecados” (13:38; cf. 17:31).¹²⁰ En Hechos, por lo tanto, se esperan muchos usos para el título “Señor” porque ese es Jesús y porque era una forma popular de respetar su persona y posición.

Por lo tanto, el gobierno no es el tema de la salvación; es el tema de la santificación. Showers lo dice claramente:

Las funciones de un “salvador” y un “amo” no son las mismas. Un salvador salva, pero un amo gobierna. Cuando se trata del tema de ser salvo del castigo del pecado y la ira divina, una persona necesita la función de Cristo como Salvador, no Su función como gobernante sobre todas las áreas de la vida de una persona.¹²¹

Mucho se dice en las epístolas acerca de la sumisión y la entrega al gobierno de Jesús, pero esto fue escrito para los cristianos.¹²² A los cristianos se les dice que “santifiquen a Cristo como Señor en sus corazones” (1 Pedro 3:15). Por lo tanto, los no salvos reciben la salvación como resultado de creer en Jesús como *Salvador*.

La Subjetividad de la Sumisión

Cuando se quita el foco de atención de la persona y obra de Cristo como objeto de salvación y se pone en el grado de la propia sumisión, la certeza de alcanzar la salvación cae víctima de la subjetividad de la experiencia humana.

¹¹⁸ Cf. también Fil. 1:15-18.

¹¹⁹ Michael Green, *Evangelism in the Early Church* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1982), 150.

¹²⁰ Cf. Luke 23:41-42 (UBS text) donde el ladrón en la cruz se refirió a Jesús como “este Hombre” y por su nombre humano “Jesús”.

¹²¹ Renald Showers, “The Trouble with Lordship Salvation,” *Word of Life: 1990 Annual* 6 (1990): 19.

¹²² E.g., Rom. 6; 12:1; 2Cor. 8:5; 10:5; Ef. 6:5-6; Fil. 2:5ff.; Col. 3:17, 23-24; Santiago 4:7; 1Ped. 4:2; 5:6.

El Señorío de Cristo y la Salvación

Algunos defensores del Señorío hablan sólo de la voluntad de someterse,¹²³ pero esto trae el mismo destino. ¿Cuándo sabe uno cuándo se ha sometido lo suficiente o si está lo suficientemente dispuesto? Así enseña Stott,

Debemos rendirnos absoluta e incondicionalmente al señorío de Jesucristo. No podemos poner nuestros propios términos. ¿Qué implicará esto? *En detalle no te lo puedo decir.* En principio, significa una determinación de abandonar el mal y seguir a Cristo (énfasis añadido).¹²⁴

Si Stott no puede decirle a otra persona qué se debe entregar, uno se pregunta cómo puede hacerlo en la suya propia y cómo sabrá que se ha rendido por completo.

La Diferencia entre las Naturalezas Objetiva y Subjetiva del Señorío

Se ha sugerido que la debilidad del argumento del Señorío para la sumisión a Cristo como Gobernante de la vida de uno es que han fallado al no distinguir entre la posición objetiva de Jesús como el Divino Gobernante de todo y entre el reconocimiento personal de esa posición por parte del individuo. Uno puede estar de acuerdo con Stott, quien dice:

Sólo [Jesucristo] puede ser nuestro Salvador porque él es Señor. Es desde esa posición a la diestra del Padre que él justifica al pecador creyente y nos otorga el Espíritu Santo; porque tiene la autoridad para hacerlo (énfasis suyo).¹²⁵

Pero se está diciendo más de lo que se puede validar bíblicamente cuando se afirma que el uso del título “Señor” en los relatos de salvación o en referencia a la proclamación del evangelio es una demanda de sumisión personal. Harrison argumenta,

Cuando un converso proclamaba con sus labios: “Jesús es el Señor”, estaba suscribiéndose al anuncio evangélico de que un Señor vivo atestigua una muerte eficaz (Romanos 4:25). Este es el aspecto objetivo del señorío de Jesús.¹²⁶

¹²³ E.g. MacArthur, *The Gospel*, 87, 139-40.

¹²⁴ Stott, *Basic Christianity*, 128.

¹²⁵ John R. W. Stott, "The Lordship of Jesus Christ," *Decision* 27 (mayo 1986): 26.

¹²⁶ Harrison, "No," *Eternity* 10:16.

El Señorío de Cristo y la Salvación

Parece probable que, si la sumisión fuera un requisito para la salvación, entonces los ejemplos de la predicación apostólica lo declararían siempre y en términos inequívocos. Pero como se ha demostrado, claramente este no es el caso. Que no hay nada inherente en el término “Señor” que demande sumisión personal es obvio por su uso en Hebreos 1:10 donde Dios el Padre llama al Hijo “Señor”.

La distinción entre el señorío objetivo de Cristo y la sumisión subjetiva del creyente a ese señorío corresponde a la relación posicional del creyente como bajo un nuevo Amo (Dios) y la práctica más subjetiva de servir a Dios como esclavo. Esto se muestra en Romanos 6 donde los versículos 1-10 declaran la unión posicional del creyente con Cristo y su libertad del pecado en principio (6:2, 5-7, 11). Pero esto es seguido inmediatamente por los imperativos que buscan sacar a la luz esta verdad en la experiencia. Así Pablo dice, “no dejéis que el pecado reine en vuestro cuerpo mortal” (6:12) y “así que ahora presentaos como esclavos de la justicia” (6:19). Aunque no se indica ningún elemento de tiempo, la lógica del pasaje exige que la sumisión comience al inicio de la vida cristiana. Sin embargo, el hecho de que sea ordenado implica la posibilidad de que no sea así. Por lo tanto, Pablo debe decir más adelante a estos mismos cristianos: “Así que, hermanos, os ruego por las misericordias de Dios, que presentéis vuestros cuerpos en sacrificio vivo” (Romanos 12:1).¹²⁷

Si bien se puede conceder que el reconocimiento de Jesús como Salvador y/o Cristo conlleva un reconocimiento implícito de su deidad y gobierno soberano, esto está lejos de hacer que la sumisión a su gobierno sea una condición explícita del evangelio. Uno podría aventurarse a argumentar que depositar la fe en Jesús como Salvador es implícitamente una decisión de "señorío" en la que el pecador está reconociendo y sometándose a la autoridad de Jesús en este tema de la salvación personal, una autoridad que lógicamente debe ser de Dios. Como argumenta correctamente Bock,

...lo que se confesaba era que Jesús era el Señor en cuanto que era el divino Mediador de salvación con total capacidad y autoridad para perdonar los pecados y juzgar a los hombres. Él es el Señor sobre la salvación a quien los hombres acuden en busca de salvación porque se han apartado de sí mismos o de sus propios méritos hacia el Señor ascendido. Él es el Dispensador divino de la salvación.¹²⁸

Sin embargo, permanece que el foco explícito de la fe es la salvación y la autoridad para perdonar los pecados (Mc 2, 5-12), no la vida posterior del cristiano.

¹²⁷ Vea la discusión de Rom. 6:17 y el contexto en pp. 24-25.

¹²⁸ Bock, "Jesus as Lord," *BSac* 143:151.

Además, es difícil ver cómo un compromiso de someterse a Jesús como Amo no puede ser visto como una obra meritoria que gana la salvación.¹²⁹

El Ejemplo de los Creyentes No Comprometidos

En respuesta a la Salvación por Señorío, no servirá simplemente argumentar que los creyentes pueden ser culpables de no tener una sumisión total. Los adherentes al Señorío están de acuerdo en que pueden ser culpables de eso. Sin embargo, los defensores de la Salvación por Señorío negarían que una persona no pueda estar completa o conscientemente comprometida en el momento de la salvación.

En contra de este punto de vista está el ejemplo de los creyentes de Éfeso que quemaron sus libros de magia hasta dos años después de haber creído (Hechos 19:10-19).¹³⁰ Ryrie observes,

Podría ser posible imaginar que los primeros conversos en Éfeso no se dieron cuenta de que la magia de Éfeso era incompatible con el cristianismo. Pero sería muy difícil, si no imposible, decir que alguien que se convirtió doce o quince meses después de que Pablo había estado ministrando y enseñando allí, no hubiera sabido que si se hacía cristiano debería deshacerse de los amuletos y los libros de magia. Y, sin embargo, aparentemente muchos se convirtieron en verdaderos creyentes en Cristo sabiendo que estaba mal que continuaran dependiendo y siendo guiados por sus libros de magia.¹³¹

Ya se han considerado otros ejemplos en relación con sus expresiones de fe en Cristo. Los creyentes en Juan 2:23-24 no eran dignos de la confianza de Jesús. También es obvio que Nicodemo y José de Arimatea retrasaron la confesión pública de su fe (Juan 19:38-39). Además, Simón el Hechicero parece haberse salvado a

¹²⁹ Los defensores del Señorío, por supuesto, negarían cualquier mérito en la sumisión, como afirma MacArthur: "Entregarse a Jesús como Señor no es una obra humana más meritoria que creer en Él como Salvador. Ninguno de los dos actos es una buena obra realizada para ganar el favor de Dios. Ambos son la obra soberana de Dios en el corazón de todo aquel que cree" (MacArthur, *The Gospel*, 209). Su error, por supuesto, es que el tema de la salvación es la fe, no la sumisión. Los 150 usos de fe o creer para describir la condición de salvación deben reemplazar el uso del término no bíblico "sumisión". En otra parte, MacArthur reprende apropiadamente a aquellos que usan términos no bíblicos para describir la condición de salvación diciendo que diluye el evangelio (por ejemplo, "pide a Jesús en tu corazón", "acepta a Jesús como tu Salvador personal", "invita a Cristo a tu vida"; MacArthur, *The Gospel*, 21, 106).

¹³⁰ El tiempo perfecto en el versículo 18 indica que los efesios habían creído antes de la quema de libros, más obviamente durante la estadía de dos años de Pablo en Éfeso.

¹³¹ Ryrie, *Balancing*, 172.

pesar de su defecto moral de codicia y ambición egoísta (Hch. 8:13ss.).¹³² Lo mismo parece ser cierto de Ananías y Safira (Hechos 5:1-11). También hay pocos indicios de que Pedro alguna vez entregó por completo su voluntad propia (cf. Hechos 10:14).

¿Se necesita decir algo más que “Jesús salva a los pecadores”? Él salva a los pecadores de la pena del pecado y a pesar del pecado. Luego, como creyentes, aprenden a vencer el pecado y crecer en santidad al someterse a Jesús como Maestro.

Conclusión

Con base en el estudio de este capítulo, se concluye que los argumentos de la Salvación por Señorío acerca del señorío de Cristo no prueban que un pecador deba someterse, o intentar someterse, al dominio de Jesús para ser salvo. Léxica y bíblicamente, la evidencia parece incompleta.

Uno puede ver que hay acuerdo en una serie de cosas entre aquellos que mantienen la Salvación por Señorío y aquellos que tienen el punto de vista de la Gracia Gratuita. Ambos lados están de acuerdo en que Jesús es Dios y que debido a que Él es Dios, también puede ser Salvador. Ambas partes están de acuerdo en que el término *kurios* denota deidad y que deidad denota gobierno. Además, ambas partes están de acuerdo en que, como Señor, Jesucristo tiene la posición y la autoridad para otorgar la salvación, y que quien viene a Cristo para la salvación se somete implícitamente a esa autoridad en el tema de la salvación. La división surge sobre si la posición y la autoridad de Jesús como Señor exige la sumisión del pecador a Cristo como el Amo del resto de su vida como condición para la salvación.

En el estudio léxico, se concluyó que *kurios* denota gobierno, pero sólo porque primero denota deidad. Como deidad, *kurios* también denota muchas otras funciones de Cristo. El argumento del Señorío que insiste en el gobierno como condición de salvación excluyendo las otras funciones de Cristo como Dios es inconsistente con los datos bíblicos que también lo llaman Juez, Hijo del Hombre, Creador, Salvador, Cristo, etc.

Pero el principal defecto del argumento del Señorío es su insistencia en que el uso del título “Señor” en los pasajes de salvación exige la sumisión personal del incrédulo en cada área de la vida. A partir de los pasajes estudiados en este capítulo, no se puede apoyar que se pase del significado objetivo del término al subjetivo. Jesús es el Señor, se doblen o no las rodillas.

Se concluye que los pasajes que hablan de Jesús como Señor y Salvador no justifican la exigencia subjetiva de una sumisión personal al señorío de Cristo. Jesús debe ser el Señor posicionalmente (como Dios soberano) si también ha de ser el Salvador. El anuncio evangelizador de Jesús como Señor tampoco constituye una exigencia de sumisión de la propia vida. Puede simplemente referirse a Su título, o

¹³² Vea la discusión de “fe falsa”, pp. 47-54.

El Señorío de Cristo y la Salvación

polémicamente a Su deidad, o a Su autoridad soberana para salvar. Asimismo, la confesión de que Jesús es el Señor puede ser un reconocimiento de su deidad y autoridad para salvar, pero sin una razón explícita no exige la sumisión de la propia vida para la salvación.

Cuando un pecador confía en Jesús como Salvador, se puede afirmar que implícitamente se somete a la autoridad de Jesucristo para perdonar los pecados. Por lo tanto, no se niega que las implicaciones lógicas y bíblicas de confiar en el divino Salvador para la salvación deberían llevar a uno también a someterse a Él como divino Amo. Sin embargo, el tema de la salvación sigue siendo la salvación, no el dominio.

DISCIPULADO Y SALVACIÓN

CAPÍTULO 5

El tema del discipulado entra en el debate de la Salvación por Señorío a través de diferentes interpretaciones de su significado en relación con la salvación. Se convierte en un concepto significativo debido a su importancia tanto para la salvación como para la santificación. Aunque a menudo se da por sentado, el significado del discipulado es considerado por algunos esquivo o poco claro, lo que ha suscitado llamados para un estudio más profundo.¹

El propósito de este capítulo es considerar la controversia sobre el discipulado en relación con la salvación y evaluar los argumentos de la posición del Señorío. Después de una evaluación de los argumentos léxicos y bíblicos, el capítulo concluye con una propuesta de comprensión bíblica del discipulado.

El Desacuerdo

El desacuerdo entre las posiciones de Salvación por Señorío y Gracia Gratuita se enfoca en lo que significan los términos “discípulo” y “seguir” en referencia a la relación de uno con el Señor Jesucristo. Los adherentes a la Salvación por Señorío generalmente consideran el discipulado como sinónimo de salvación en el sentido de que ser salvo es ser un discípulo en todos los sentidos del entendimiento bíblico.² Como tal, el término “discípulo” enfatiza la obediencia y el “costo” de la salvación en contraste con la “gracia barata”³ supuestamente se encuentra en la “creencia fácil”. Asimismo, el término “seguir” denota un compromiso de fidelidad y obediencia que identifica a todos los verdaderos creyentes.⁴

Estas afirmaciones de la Salvación por Señorío están claramente establecidas por sus proponentes. MacArthur afirma: “El evangelio que Jesús

¹ Kent, "Review Article," *GTJ* 10:75; C. Peter Wagner, "What Is Making Disciples?" *Evangelical Missions Quarterly (EMQ)* 9 (Fall 1973): 285; Schnackenburg, *Moral Teaching*, 53; J. Dwight Pentecost, *Design for Discipleship* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1971), 11.

² E.g., MacArthur, *The Gospel*, 29-30, 196-98; Boice, *Discipleship*, 13-23; Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:76. Este punto de vista en este estudio a veces se denomina discipulado-salvación.

³ Los defensores del Señorío utilizan con frecuencia el término de Bonhoeffer "gracia barata" en la discusión sobre el significado del discipulado. Él lo describió así: "La gracia barata es la predicación del perdón sin necesidad de arrepentimiento, el bautismo sin disciplina eclesiástica, la comunión sin confesión, la absolución sin confesión personal. La gracia barata es la gracia sin discipulado, la gracia sin la cruz, la gracia sin Jesucristo vivo y encarnado". Lo opuesto a "gracia barata" es, por supuesto, "gracia costosa". Bonhoeffer, *Discipleship*, 47.

⁴ E.g., MacArthur, *The Gospel*, 196-97, 202; Boice, *Discipleship*, 16-23.

Discipulado y Salvación

proclamó fue un llamado al discipulado, un llamado a seguirlo en obediencia sumisa”.⁵ Asimismo, Merritt afirma,

El hecho es que Jesús buscó más que seguidores superficiales; Él buscó discípulos. En resumen, el llamado evangelístico de Jesús fue esencialmente un llamado al arrepentimiento y al discipulado radical.⁶

Stott también escribe,

Jesús nunca ocultó el hecho de que en Su religión había tanto demanda como oferta. De hecho, tan total fue la demanda como gratuita fue la oferta. Si Él ofreció a la humanidad Su salvación, Él exigió su sumisión. Jesús no animó en absoluto a los desconsiderados solicitantes del discipulado.⁷

Se deduce, por lo tanto, que la fe es obediencia sumisa:

La respuesta de fe siempre abraza el llamado del discipulado, el llamado a mostrar la realidad de la libertad y de una nueva vida siguiendo a Cristo en obediencia. El llamado a la fe y al discipulado son el mismo y no pueden separarse”.⁸

El descuido del énfasis en las demandas del discipulado se considera una debilidad de la posición de la Gracia Gratuita y de la iglesia contemporánea.⁹ El interés del Señorío en el discipulado costoso es una respuesta al creciente número de personas que profesan ser cristianos pero que no viven a la altura de su profesión. Poe afirma: “La preocupación por el discipulado no surgió como un concepto teórico en un entorno académico, sino que resultó del fenómeno de personas que afirman ser cristianas y que no tienen ningún interés en las cosas de Cristo”.¹⁰ Este problema se puede resolver exigiendo que los pecadores paguen un precio por su salvación, el precio de la sumisión y la obediencia:

⁵ MacArthur, *The Gospel*, 21. Veá también pp. 29-31, 198.

⁶ James G. Merritt, "Evangelism and the Call of Christ" in *Evangelism in the Twenty-First Century: The Critical Issues*, ed. Thomas S. Rainer, 145-52 (Wheaton: Harold Shaw Publishers, 1989), 145.

⁷ Stott, *Basic Christianity*, 109.

⁸ Wallis, "Many to Belief," *Soj*, 21.

⁹ Veá Dallas Willard, "Discipleship: For Super-Christians Only?" *CT* 24 (octubre 10, 1980): 24-25, 27.

¹⁰ Harry L. Poe, "Evangelism and Discipleship," in *Evangelism in the Twenty-First Century*, ed. Thom S. Rainer, 133-44 (Wheaton: Harold Shaw Publishers, 1989), 136.

Discipulado y Salvación

En nuestra propia presentación del evangelio de Cristo, por lo tanto, debemos poner un énfasis similar en el costo de seguir a Cristo, y hacer que los pecadores lo enfrenten con seriedad antes de instarlos a responder al mensaje del perdón gratuito. Con honestidad común, no debemos ocultar el hecho de que el perdón gratuito en un sentido costará todo.¹¹

Para apoyar su punto de vista, se apela al significado de dos términos del Nuevo Testamento, “discípulo” (*maqthts*) y “seguir” (*akolougeo*), y a varios pasajes de la Biblia. Ambas áreas de argumento serán ahora evaluadas.

Una Evaluación de los Argumentos Léxicos

Crucial para el argumento de la posición del Señorío es lo que abarca el término “discípulo” y lo que significa “seguir” a Jesucristo. Como se verá, el argumento del Señorío no apela tanto a la etimología de las palabras mismas como a su uso en el Nuevo Testamento. La posición de Señorío se estudiará a continuación, junto con una breve consideración de las palabras involucradas y un estudio de su uso bíblico.

El Significado de “Discípulo”

La palabra “discípulo” traduce el sustantivo *maqthts*, que se encuentra 264 veces sólo en los Evangelios y los Hechos.¹² El sustantivo tiene el significado básico de “un alumno, aprendiz, adherente”.¹³ La forma del verbo, *maqhteuo*, significa “ser o convertirse en alumno o discípulo”,¹⁴ y ocurre sólo cuatro veces en los Evangelios y Hechos (Mateo 13:52; 27:57; 28:19; Hechos 14:21).

El término “discípulo” no tiene nada en sí mismo que distinga claramente entre todos los creyentes o creyentes más comprometidos. El concepto de “alumno” es un tanto relativo y puede denotar a aquellos que aprenden de la salvación o aprenden de algo más que la salvación. El argumento del Señorío cita pasajes en Hechos que parecen equiparar a los discípulos con los cristianos (Hechos 6:1-2, 7; 14:20, 22, 28; 15:10; 19:10), especialmente 11:26, “y a los discípulos se les llamó cristianos por primera vez en Antioquía”.¹⁵ Por lo tanto, Gentry concluye:

¹¹ Packer, *Evangelism*, 73.

¹² Dietrich Müller, s.v. “*mathētēs*,” en *NIDNTT* 1 (1967): 486.

¹³ BAGD, s.v. “*mathētēs*,” 486-87.

¹⁴ BAGD, s.v. “*mathēteuō*,” 486, el significado intransitivo.

¹⁵ Gentry, “The Great Option,” *BRR* 5:70; MacArthur, *The Gospel*, 196; Price, *Real Christians*, 54.

Discipulado y Salvación

“Aquellos que separan a los creyentes en dos grupos deben decidir arbitrariamente cuándo se usa *maqthts* del creyente promedio y cuándo se usa del supercreyente”.¹⁶

El significado de *maqthts*, sin embargo, no se decide arbitrariamente cuando se consulta el contexto bíblico. Cuando se hace esto, surgen una serie de usos. Primero, debe notarse que el término nunca se explica o define para los lectores en los Evangelios y los Hechos, lo que indica que los lectores entendieron su significado básico en relación con la práctica rabínica o griega. En ambos ámbitos se encuentra la misma idea básica de un aprendiz o alumno.¹⁷

Los Evangelios hablan de los discípulos como seguidores o aprendices de varias personas. Los fariseos decían ser discípulos de Moisés (Juan 9:28), evidentemente porque Moisés dio la Ley que ellos seguían (Juan 1:17). Los fariseos también tenían sus propios discípulos (Mateo 22:16; Marcos 2:18). Además, había discípulos de Juan el Bautista (p. ej., Mateo 9:14; 11:2; 14:12; Marcos 2:18; Lucas 11:1; Juan 3:25). Estos ejemplos muestran que la relación de maestro a alumno es esencial para la comprensión del discipulado.

Con respecto a los que siguen a Cristo, “discípulo” mantiene la idea básica de un aprendiz, pero el compromiso de los aprendices con Cristo varía. En su sentido más general, se usa de las multitudes que siguen a Cristo. En Mateo 5:1 (cf. Lucas 6:17) “discípulos” parece intercambiable con las “multitudes” (*ochlous*).¹⁸ Están lo suficientemente comprometidos como para venir desde grandes distancias (4:25) y ser enseñados (5:2), pero no está claro aquí si son salvos. Asimismo, en Juan 6 no se distinguen las multitudes de los discípulos (Juan 6:2-3). Sin embargo, muchos de estos discípulos en realidad no creían en Cristo, y al primer indicio de dificultad lo abandonaron (6:60-66). Esto muestra que el término en su sentido más general puede usarse para los incrédulos que siguieron a Cristo, pero que en realidad no estaban comprometidos con Él de ninguna manera.

De dentro de este grupo grande en Juan 6, surge un grupo más pequeño de personas que expresan claramente la fe en Cristo como el Mesías (6:67-68; cf. Mateo 16:13-20). El término “discípulos” se usa con mayor frecuencia (en los Evangelios) para hablar del grupo más pequeño de doce escogidos por Cristo (Mateo 10:1; Lucas 6:13). Sin embargo, los creyentes llamados “discípulos” se cuentan en otros lugares como setenta (además de los Doce; Lucas 10:1, 17, 23), lo que indica que todos los verdaderos creyentes eran considerados discípulos porque habían aprendido de Cristo y continuaban haciéndolo.

¹⁶ Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:70. Su término "supercreyente" disfraza el problema real, que es si algunos cristianos están más comprometidos que otros. Ciertamente, todos estarán de acuerdo en que hay diversos grados de compromiso entre los cristianos. ¿Por qué, entonces, el tema del discipulado debe enmarcarse en la posibilidad de dos grupos claramente definidos?

¹⁷ K. H. Rengstorff, s.v. "*mathētēs*," en *TDNT* 4 (1967): 415-41; Richard D. Calenberg, "The New Testament Doctrine of Discipleship" (Th.D. diss., Grace Theological Seminary, 1981), 20-40.

¹⁸ Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1982), 66.

Discipulado y Salvación

Más adelante en Su ministerio, Jesús enseñó condiciones que definirían y desarrollarían aún más el significado de discípulo (p. ej., Mateo 16:24-27/Marcos 8:34-38/Lucas 9:23-26; Lucas 14:26-33). Se mostrará más adelante en una discusión de estas condiciones que fueron dadas principalmente a aquellos que ya eran considerados discípulos en las diversas formas descritas anteriormente.¹⁹ Las condiciones que enseñó parecen denotar una relación más profunda e íntima entre el alumno y el maestro. La naturaleza de las condiciones muestra que el que va a ser un discípulo de Cristo en el sentido más pleno debe ser uno que esté plenamente identificado con Cristo, totalmente comprometido con Él y totalmente sometido a Él.²⁰

Este estudio de los Evangelios muestra que un seguidor de Cristo puede comprometerse con Él en diversos grados y, aun así, ser designado discípulo. Calenburg cita dos buenos ejemplos de la flexibilidad del término. Primero, cita el ejemplo de José de Arimatea, quien fue llamado “discípulo de Jesús, pero en secreto” (Juan 19:38) y concluye:

Era posible manifestar la fe en el Mesianismo de Cristo y ser considerado parte de un grupo de “discípulos” y, sin embargo, no cumplir con las estrictas exigencias del discipulado establecidas por Cristo (Lucas 19:37; Juan 19:38).

Calenburg también cita como ejemplo ese grupo llamado “discípulos” en Juan 6:60-66, que definitivamente incluía a los incrédulos.²¹ Si bien Gentry no menciona este pasaje, MacArthur dice en una nota al pie de página:

Es evidente que no todo discípulo es necesariamente un verdadero cristiano (cf. Juan 6:66). El término discípulo se usa a veces en las Escrituras en un sentido general, para describir a aquellos que, como Judas, siguieron a Cristo exteriormente.²²

Sin embargo, tal admisión nunca armoniza con los requisitos de la Salvación por Señorío para el discipulado-salvación costoso, por lo que parece un reconocimiento cauteloso de que el significado de *maqthts* de hecho depende del contexto.²³ Se puede concluir de un estudio de los Evangelios que el uso bíblico general muestra la flexibilidad del término “discípulo”.

¹⁹ Vea la discusión de *ochlos* más adelante en el capítulo.

²⁰ Vea la discusión de estas condiciones más adelante en este capítulo.

²¹ Calenburg, "Discipleship," 67-77.

²² MacArthur, *The Gospel*, 196, n. 2.

²³ Kent, que tiene una comprensión del discipulado por parte del Señorío, sin embargo, reconoce el uso de *maqthts* en Juan 6:66 y concluye: "Así, el término en sí mismo simplemente significa 'un seguidor'. La naturaleza de ese discipulado debe derivarse del contexto más amplio". Por lo tanto, es inconsistente

Discipulado y Salvación

En este punto, se puede admitir que en Hechos los discípulos son asumidos cristianos y viceversa.²⁴ Es uno de varios términos que se usan para referirse a los cristianos y, por lo tanto, se usa más técnicamente que en los Evangelios. Pero este uso de *maqhts* debe ser considerado a la luz de la comisión al final del ministerio de Cristo, en la que Él mandó a Sus discípulos a “hacer discípulos (*maqhteuo*) a todas las naciones” (Mateo 28:19), porque el libro de Hechos registra su obediencia a este mandato. Sin embargo, antes de discutir el uso de *maqhts* en Hechos, es necesaria una discusión acerca de Mateo 28:19.

La comisión de Mateo es utilizada por los maestros de Salvación por Señorío para equiparar el discipulado con la salvación. Gentry insiste en que Mateo 28:19 es simplemente un "relato más completo" de la comisión de Marcos 16:15 ("Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura"): "La predicación del evangelio resumida en Marcos es el hacer discípulos en Mateo."²⁵

La conclusión de Gentry tiene importantes ramificaciones para la salvación y debe ser evaluada. No parece que el imperativo aoristo *maqhteusate* traducido como “hacer discípulos” deba equipararse tan rápidamente con el *khryxate to euanglion* de Marcos. Como comenta Lenski,

El corazón de la comisión está en la palabra *maqhteusate*. Este imperativo, por supuesto, significa "convertirse en discípulos", y su forma aoristo transmite el pensamiento de que esto realmente debe hacerse. El verbo en sí no indica *cómo* se deben hacer discípulos, sólo designa una actividad que resultará en discípulos. Connota resultados, no métodos y formas (énfasis suyo).²⁶

Las circunstancias y los medios por los cuales se hacen discípulos se indican mediante tres participios: *poreuthentes*, *baptizontes* y *didaskontes*. Separado de los otros participios, el participio aoristo de *poreuomai* puede entenderse como "habiendo ido" o "mientras vas" denotando una actividad presupuesta o simultánea.²⁷ Denota la actividad de “ir” de aquellos que predicán el evangelio y es paralelo a la expresión ampliada de Marcos *poreuthentes...khryxate to euanglion*, “Mientras vais...predicad el evangelio” (Marcos 16:15), que es el

cuando, sin apelar a los usos en el contexto, él afirma: "Aquellos que han separado el discipulado de la salvación no nos han hecho ningún servicio". Kent, "Review Article," *GTJ* 10:75.

²⁴ También Everett F. Harrison, s.v. "Disciple," *Baker's Dictionary of Theology*, 166.

²⁵ Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:70. Vea también, Boice, *Discipleship*, 159-169; Kent, "Review Article," *GTJ* 10:75.

²⁶ Lenski, *Matthew*, 1172.

²⁷ También Robert D. Culver, "What Is the Church's Commission?: Some Exegetical Issues in Matthew 28:16-20," *BSac* 125 (julio-septiembre 1968): 243-53; Carson, "Matthew," *EBC*, 8:595.

Discipulado y Salvación

paso preliminar para hacer discípulos.²⁸ El primer paso para hacer discípulos es salir a predicar el evangelio para que sean salvos. Mientras que la comisión de Marcos se detiene con la proclamación del evangelio, Mateo registra las palabras de Cristo que tienen en vista más que hacer conversos. Hendriksen está de acuerdo: "hacer discípulos'... no es exactamente lo mismo que 'hacer conversos', aunque esto último seguramente está implícito".²⁹ Sheridan explica el énfasis en el discipulado en Mateo a partir del propósito del evangelio:

Para Mateo, el encargo integral de Jesús a sus seguidores es "hacer discípulos a todas las naciones". Enseñar a otros a observar lo que Jesús les había enseñado es el camino para lograrlo. En cierto sentido, el evangelio de Mateo es un manual para el discipulado, y podemos esperar encontrar en los extensos discursos a los discípulos no sólo instrucción limitada para la misión histórica los doce, sino esencialmente lo que deben transmitir en sus esfuerzos por hacer discípulos. ³⁰

Los dos participios traducidos como "bautizar" y "enseñar", aunque tienen algún significado imperativo, denotan principalmente el "cómo" de *maqhteusate*.³¹ Después de la evangelización, el bautismo es el primer paso del discipulado obediente y demuestra la salvación de uno. Luego, enseñar la obediencia a los mandamientos de Cristo comprende los medios por los cuales los cristianos se desarrollan como discípulos. Si Mateo 28:19 sólo expresa el mismo significado que Marcos 16:15, entonces se debe concluir que el bautismo y el ser enseñado a obedecer son necesarios para la salvación. Dado que tal conclusión mezcla las obras con el requisito de la salvación, la interpretación de Gentry de Mateo 28:19 no puede ser correcta (cf. Efesios 2:8-9).

A la luz de la comisión en Mateo 28:19-20, es natural que los cristianos sean llamados discípulos en Hechos. Hechos es una historia del cumplimiento de la comisión de Cristo. Dado que Cristo habló de manera óptima y no mínima cuando habló de hacer discípulos, Hechos asume que los conversos también serán

²⁸ También Wagner, "Making Disciples," *EMQ* 9:286-87.

²⁹ William Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to Matthew*, NTC (Grand Rapids: Baker Book House, 1973), 999.

³⁰ Mark Sheridan, "Disciples and Discipleship in Matthew and Luke," *Biblical Theology Bulletin (BTB)* 3 (octubre 1973): 240-41. See also Michael J. Wilkins, *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel* (Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1988), 221-22; Wolfgang Trilling, *Das Wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, 3d. auflage (München: Kösel-Verlag, 1964), 21ff. Trilling comienza su teología de Mateo con este pasaje y su énfasis en el discipulado.

³¹ Culver, "Matthew 28:16-20," *BSac* 125:244-53; Barclay M. Newman and Philip C. Stine, *A Translator's Handbook on the Gospel of Matthew* (New York: United Bible Societies, 1988), 913-14; Pierre Bonnard, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, CNT (Neuchâtel, Switzerland: Delachaux et Niestlé, 1963), 419.

Discipulado y Salvación

discípulos. De hecho, esto se evidencia a lo largo del libro ya que todos los creyentes son bautizados y continúan en la enseñanza de los Apóstoles con raras excepciones.³² La descripción histórica general de los primeros creyentes era la de una nueva comunidad que seguía el Camino cristiano con diligencia y unánimes (cf. Hechos 2, 42-47; 4, 32-37; 5, 12-16; 9, 31). Estas características son las marcas de un verdadero discípulo.³³ Al notar esto, Calenberg también observa que las estrictas condiciones del discipulado predicadas por Cristo no fueron predicadas por los discípulos y, por lo tanto, concluye:

Los sermones de Hechos parecían reafirmar la distinción entre la conversión por la fe en Cristo y el discipulado comprometido. El uso general del término “discípulo” para todos los creyentes y la práctica de muchos nuevos conversos implicaba [que] el discipulado comprometido con Cristo era la respuesta común y esperada a Su voluntad como lo enseñaron los Apóstoles.³⁴

Que los primeros cristianos se comprometieran como discípulos no sorprende a la luz del hostil contexto cultural judío. Para un judío hacerse cristiano era llevar la cruz del sufrimiento de Cristo *ipso facto* a través de cierta persecución o aislamiento.

Este entendimiento armoniza con la ausencia de la palabra *maqthts* en las Epístolas. Ahí, *mimhths* (“imitador”)³⁵ parece reemplazar a *maqthts* como la palabra conceptualmente más cercana a discípulo.³⁶ La conclusión de Calenberg relaciona la importancia de esto con el discipulado:

Un estudio de las Epístolas reveló que “seguir a Cristo” se comunicaba en los términos y la práctica de imitar a Cristo. Se consideró que esta imitación era de naturaleza evolutiva e implicaba la reproducción consciente del comportamiento y las

³² Las excepciones serían Ananías y Safira (Hechos 5:1-11), Simón el mago (8:13ss.) y los hechiceros de Éfeso (19:10-19). Sin embargo, los relatos de Simón y los Efesios llevan a creer que probablemente continuaron en la enseñanza de los Apóstoles.

³³ Compare la continuación en la Palabra en Hechos 2:42 con Juan 8:31, la muestra de amor en Hechos 2:42 y 4:32 con Juan 13:34-35, y el desapego de lo que es ganancia mundana en Hechos 2:45 y 4:32-35 con Lucas 9:24-25.

³⁴ Calenberg, "Discipleship," 238-39. Vea también 197-200.

³⁵ BAGD, s.v. "*mimētēs*," 524. El verbo *mimeomai* tiene los significados "imitar, emular, seguir" (ibid., s.v. "*mimeomai*", 523).

³⁶ También W. Michaelis, s.v. "*mimeomai*," TDNT 4 (1967): 673; Hans Dieter Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi in Neuen Testament* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1967), 137-89; Hans Joachim Schoeps, "Von der imitatio dei zur Nachfolge Christi," en *Aus Frühchristlicher Zeit: Religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1950), 286-301.

Discipulado y Salvación

actitudes de una persona digna. Los factores involucrados en tal imitación eran similares a las condiciones del discipulado, a saber, observación, apego, motivación, sumisión a la autoridad y obediencia. Se observó que el resultado de tal imitación de Cristo era la meta misma del discipulado: la semejanza a Cristo.³⁷

Así, en el Nuevo Testamento, *maqhts* parece comenzar como un término general en los Evangelios que denota varios grados de compromiso con Jesucristo. En Hechos se enfoca más en aquellos que eran cristianos en general porque en su conjunto siguieron la doctrina de los Apóstoles y así siguieron a Cristo. El significado de seguir a Cristo se va a examinar a continuación.

El Significado de “Seguir”

El verbo *akolougeo* se traduce como “seguir” y aparece más de sesenta veces en los Evangelios en referencia al seguimiento de Cristo.³⁸ Cuando se usa relacionado con individuos, denota el comienzo del discipulado en el sentido de un alumno que está bajo la autoridad de un maestro.³⁹ Un pensamiento paralelo se expresa mediante la frase “venir en pos” (*opiso elqein*) en relación con Cristo.⁴⁰ Ambas expresiones significan discipulado y, como la palabra *maqhts* en sí mismas, no distinguen entre la salvación y algo más allá.

Está claro que los Evangelios hablan de seguir a Cristo en un sentido general muy parecido al de los *maqhts*. Lo seguían grandes multitudes,⁴¹ pero también estaban los individuos llamados a una relación más íntima de discipulado.⁴²

Aun así, los proponentes del Señorío entienden el mandato o invitación de Cristo de “sígueme” como una invitación a la salvación. Al hacerlo, su argumento no es léxico sino de cómo se usó. Por ejemplo, Boice argumenta a partir de varios incidentes en los que Cristo dijo “sígueme” y concluye:

...el mandato de seguir a Jesús no fue entendido por Él como un mero seguimiento físico o incluso como una invitación a aprender más acerca de Él y luego ver si uno quería ser un

³⁷ Calenburg, "Discipleship," 239.

³⁸ Christian Blending, s.v. "*akoloutheō*," in *NIDNTT* 1 (1975): 481-82; Gerhard Kittel, s.v. "*akoloutheō*," en *TDNT* 1 (1964): 213-14.

³⁹ Blending, s.v. "*akoloutheō*," *NIDNTT*, 1:482.

⁴⁰ La expresión *opisw elqein*, "venir en pos", tal como se usa en pasajes como Mateo 16:24 y Lucas 9:23, significa lo mismo que "seguir" en relación con Cristo; es decir, una vida de discipulado entregado. Véase Johannes Schneider, "ercomai", en *TDNT* 2 (1964): 66; Wolfgang Bauder, s.v. "*opisō*," en *NIDNTT* 1 (1975): 492-93.

⁴¹ E.g., Mateo 4:25; 8:1; 12:15; 21:9; Marcos 10:32.

⁴² E.g., Mateo 9:9; 10:38; 16:24; Marcos 2:14; 8:34; Lucas 5:27; 9:23.

Discipulado y Salvación

discípulo permanente o no. Jesús lo entendió como volverse del pecado para salvación.⁴³

Se discutirá en particular Juan 10:27-28 porque tanto Boice como MacArthur lo usan para argumentar que “sígueme” significa obediencia que asegura la salvación.⁴⁴ Aquí Cristo dijo, “Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y me siguen, y yo les doy vida eterna; y no perecerán jamás, ni nadie las arrebatará de mi mano”.

Si bien se acepta que el uso de Cristo de "sígueme" parece estar en un contexto de salvación, se deben hacer algunas observaciones. Primero, estos dos usos se usan descriptivamente de lo que están haciendo los sujetos, no imperativamente de lo que Jesús exige que hagan para la salvación.

Además, estos usos son los primeros usos estrictamente metafóricos en el Nuevo Testamento, y ambos ocurren dentro de metáforas más grandes, que deben influir en su interpretación. Juan usa metáforas con frecuencia, especialmente en relación con la salvación, como bien ha señalado Turner.⁴⁵ Juan aquí, como también en 8:12, usa “sígueme” en un sentido metafórico para representar la fe en Cristo como Salvador. La imagen, sin embargo, se enfoca con mayor precisión en la respuesta natural de la fe que es la obediencia. La fe misma parece estar indicada por el hecho de que las ovejas oyen la voz de Cristo en Juan 10:27. Pero para las ovejas, la única seguridad de que han escuchado y confiado en la voz de su pastor está en seguirle a Él. Dada la metáfora, es difícil imaginar la fe de otra manera que no sea siguiendo la voz en que han confiado. La metáfora de un pastor y sus ovejas se presta inherentemente a la actividad de seguir:

... [las ovejas] encomiendan su seguridad y bienestar al Pastor que las ha llamado. El miedo instintivo de una oveja a las voces extrañas está, por supuesto, en el trasfondo de esta metáfora (ver 10:4, 5), de modo que, después de todo, la decisión de seguir es un acto de confianza.⁴⁶

Lo mismo podría decirse de Juan 8:12 donde Jesús declara: “Yo soy la luz del mundo. El que me sigue, no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida.” Seguir la luz representa la respuesta de la fe en la luz.⁴⁷

⁴³ Boice, *Discipleship*, 17.

⁴⁴ Boice, *Discipleship*, 166-67; MacArthur, *The Gospel*, 178.

⁴⁵ George Allen Turner, "Soteriology in the Gospel of John," *JETS* 19 (Fall 1976): 272-73. Turner señala que John a veces usa otros sinónimos de fe que denotan acción o hacer. Cf. "ven" (Juan 5:40; 6:35, 37, 44, 65; 7:37); "entrar" (10:9); "comer" (6:51-58.); "beber" (4:14; 6:53-56; 7:37); "aceptar" (1:12; 5:43).

⁴⁶ Hodges, *Gospel Under Siege*, 44-45.

⁴⁷ Blendinger, s.v. "akolouthēō," *NIDNTT* 1:483.

Discipulado y Salvación

Por lo tanto, "sígueme" en estos contextos metafóricos es, en última instancia, una metáfora de la fe o la confianza en Cristo.⁴⁸

Tanto Boice como MacArthur han ido demasiado lejos al afirmar que "sígueme" en Juan 10:27 representa sólo la obediencia cristiana. Esto ignora no sólo el uso metafórico, sino también el contexto. En el v. 26, Jesús reprende a los judíos diciendo: "No creéis, porque no sois de mis ovejas". El contraste de la incredulidad con la fe es obvio. Además, en el v. 28, Jesús declara que el resultado de seguir es "vida eterna", el resultado habitual de la fe en Juan.

El argumento del Señorío que usa Juan 10:27-28 como prueba de que el término "seguir" significa un estilo de vida obediente que asegura la salvación en realidad hace poco más que mostrar cuán crucial es el contexto para comprender el significado del término. Que el término no siempre se usa como un requisito para la salvación está claro en Juan 21:22, donde Jesús le dice a Pedro: "Tú sígueme". Ciertamente, Pedro ya era salvo para entonces, por lo que la invitación a seguir a Jesús fue una invitación a un compromiso continuo posterior a la salvación.

El argumento léxico de la Salvación por Señorío y la apelación al uso de las Escrituras no son suficientes para determinar el significado de los términos "discípulo" o "sígueme". Esto debe determinarse a partir de un estudio de su uso en otros pasajes de la Biblia.

Una Evaluación de Pasajes Bíblicos Claves

La interpretación del discipulado por parte del Señorío en relación con la salvación reúne su argumento más fuerte en varios pasajes de los Evangelios. Primero, apela a los pasajes en los que Jesús enumera las condiciones para el discipulado. En segundo lugar, forma su argumento en base de algunos relatos narrativos; principalmente el relato del joven rico, pero también los relatos del llamamiento de los primeros discípulos. Los defensores del Señorío también citan la enseñanza de Jesús en las parábolas del tesoro escondido y la perla.

Discipulado como Costoso

Las enseñanzas de Jesucristo dejan en claro que el discipulado es costoso. El asunto por determinar es si los pasajes que enumeran el precio del discipulado hablan de la salvación inicial o de un compromiso posterior a la salvación con Jesucristo. La mayoría de las condiciones del discipulado dadas por Cristo se congregan contextualmente entre Su predicción de muerte y resurrección y Su transfiguración (Mateo 16:24-27/Marcos 8:34-38/Lucas 9:23-26). El enfoque de esta sección será en gran medida sobre estos pasajes. Otra condición ocurre en

⁴⁸ También Bultmann, *John*, 343-44. Bultmann contrasta el uso metafórico de "seguir", equivalente a "creer" en estos dos pasajes, con su significado de discipulado en otros pasajes de Juan. Vea también Ernst Haenchen, *John 2*, transl. Robert W. Funk, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 26, sobre el significado soteriológico de "seguir" en 8:12.

Discipulado y Salvación

Mateo 10:37 y Lucas 14:26 en contextos que repiten algunas de las condiciones de los pasajes posterior a la predicción.

Mateo 16:24-27/Marcos 8:34-38/Lucas 9:23-26

Antes de que se estudien las condiciones mismas, será valiosa una consideración de los antecedentes. La ocasión y la audiencia ayudarán a determinar los propósitos de las fuertes declaraciones de Jesús acerca del discipulado.

Los Antecedentes

La interpretación del Señorío acerca de la enseñanza de Jesús sobre el discipulado asume una ocasión evangelística.⁴⁹ La consideración del contexto muestra que la ocasión de estos dichos está significativamente ligada a la predicción de la pasión y resurrección de Cristo y la reprensión de Pedro. El relato de Mateo y Marcos registra la reprensión de Pedro a Cristo y la respuesta de Cristo: “¡Quítate de delante de mí, Satanás!; me eres tropiezo, porque no pones la mira en las cosas de Dios, sino en las de los hombres” (Mateo 16:23/Marcos 8:33).

La reprensión de Jesús es comprensible después de que predijo su sufrimiento y muerte. Estaba demostrando a los discípulos que Él “debe” (dei) sufrir y morir como parte de la voluntad de Dios para el Hijo del Hombre (Mateo 16:21/Marcos 8:31/Lucas 9:22). Para Cristo, había un precio que pagar al seguir la voluntad de Dios hasta su cumplimiento y Su propia glorificación. La reprensión de Pedro a Cristo esencialmente niega que la voluntad de Dios requiera tal precio. La reprensión posterior de Jesús a Pedro clasifica esta perspectiva como satánica.

Las condiciones del discipulado se siguen contextualmente⁵⁰ como el precio que debe pagarse para seguir la voluntad de Dios hasta su cumplimiento y compartir la gloria de Cristo.⁵¹ Ante la inminente muerte y partida del Señor,⁵² estas condiciones enumeran la forma en que la voluntad de Dios puede realizarse plenamente. El *gar* explicativo (Mateo 16:27/Marcos 8:38) introduce la razón de las condiciones: Jesús pronto será glorificado.⁵³

La audiencia también es importante. Mateo indica que Jesús dirigió sus dichos a nada menos que a los doce discípulos (Mateo 16:24). Marcos dice que Jesús “Y llamando a la gente (*ochlos*) y a sus discípulos” (Marcos 8:34). El

⁴⁹ E.g., vea MacArthur, *The Gospel*, 30.

⁵⁰ Mateo denota la continuidad con *Tote*, “entonces” (Mat. 16:24). También Lenski, *Matthew*, 642.

⁵¹ Vea Ridderbos, *Matthew*, transl. Ray Togtman, *The Bible Student's Commentary* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1987), 312.

⁵² Que la transfiguración ocurra inmediatamente después de estos pronunciamientos sobre el discipulado en los tres relatos refuerza la idea de la realización completa de la voluntad de Dios que trae glorificación. La glorificación de Jesús espera Su gloria consumada en el reino, lograda por Su costosa obediencia.

⁵³ También Plummer, *Matthew*, 236.

Discipulado y Salvación

“pueblo” no se identifica específicamente, pero en el uso que hace Marcos de *ochlos*, cuando hay suficiente evidencia para determinar su disposición, la multitud que sigue a Jesús se presenta como más que curiosa. Son seguidores entusiastas, se les puede enseñar, exhiben fe entre ellos y, a veces, parecen totalmente simpatizantes de Cristo como si fueran creyentes.⁵⁴ Lane comenta en Marcos 8:34:

Al llamar a la multitud, Jesús indica que las condiciones para seguirlo son relevantes para todos los creyentes, y no sólo para los discípulos... El común discurso de estas sobrias palabras a la multitud y a los discípulos reconoce que no hay diferencia esencial entre ellos cuando enfrentan los sufrimientos de Cristo; ambos tienen pensamientos muy humanos desinformados acerca de la voluntad de Dios (8:33), y era imperativo que supieran lo que significa seguir a Jesús.⁵⁵

Lucas registra que Jesús “decía a todos” (Lucas 9:23), cuyo contexto más cercano son los Doce (Lucas 9:18),⁵⁶ pero posiblemente habló a los Doce y a las multitudes.⁵⁷ En Lucas 12:1, se describe a Jesús enseñando a sus discípulos “primero” (*proton*) en presencia de una “innumerable multitud” (*ton myriadon tou ochlou*). Por lo tanto, parece razonable suponer que, en los Sinópticos, cuando Jesús

⁵⁴ A veces, Marcos usa *oclos* sin dar claves acerca de la orientación espiritual de la multitud, aparte de que muestran un gran entusiasmo por Jesús (3:20; 7:14, 17; 9:14, 25; 10:46; 12:41). Varios usos muestran una multitud que al menos tiene una buena disposición hacia Él (6:33, 45) o contiene aquellos con fe para creer en Jesús para sanaciones (2:5 [cf. v. 5]; 3:9 [cf. v. 10]; 5:21, 24, 27; 7:33 [cf. v. 32]; 9:17). En 8:1-2 hay más que curiosidad, porque la multitud estuvo sin comer durante tres días. La multitud se muestra como enseñable (2:13; 4:1; 6:34; 10:1; 12:37 [cf. v. 35]) y a veces asume la posición habitual de los alumnos sentados ante su maestro (3:32; 8:6). Además, hay algunos usos en los que se presenta a la multitud en total simpatía por Cristo. En 3:34 Jesús llama a la multitud sentada a Sus pies “Mi madre y Mis hermanos” que son los que hacen Su voluntad (3:35). En 6:34 se les representa como ovejas sobre las que Jesús asume el papel de Pastor. En 11:18 y 12:12 la multitud apoya tanto a Jesús que el liderazgo judío teme hacerle daño. Finalmente, 12:37 representa a una multitud a la que se enseña en el templo (v. 35) que parece reconocer el reclamo mesiánico de Jesús. De los treinta y ocho usos de *oclos* por parte de Marcos, sólo cuatro son negativos hacia Cristo. Estos vienen después del arresto de Jesús y describen a la multitud del lado de los líderes judíos que estaban en contra de Jesús (14:43; 15:8, 11, 15).

⁵⁵ William L. Lane, *The Gospel of Mark*, NICNT (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1974), 306-7.

⁵⁶ Las condiciones paralelas de Mateo 10 se expresan a los Doce (Mateo 10:5), mientras que, en un enfoque diferente, Lucas 14:26ss., se dirige a las “grandes multitudes” que “iban con Él” (Lucas 14:25).

⁵⁷ Plummer comenta: “El *pantas* representa la *ton ochlon syn tois maqhtais* de Marcos. La necesidad de la abnegación y el sacrificio personal se hizo conocida por todos, aunque por el momento el ejemplo supremo de la necesidad era un misterio revelado gradualmente a muy pocos” (Plummer, *Luke*, 248). La representación de las multitudes en general en Lucas es muy similar a la de Marcos, aunque algunas veces Lucas muestra a los antagonistas de Cristo asociados con el término *ochlos* (cf. 3:7 [pero vea v. 10]; 5:29; 11:14-15; 12:54-56). Curiosamente, Lucas a veces muestra que había un gran número (*ochlos*) de “discípulos” (6:17; 7:11).

Discipulado y Salvación

habló a las multitudes (que en varios grados eran seguidores), primero estaba enseñando a sus doce discípulos.

Si Jesús se dirigió principalmente a sus doce discípulos, que definitivamente se salvaron (excepto Judas),⁵⁸ y las multitudes que al menos simpatizaban o que incluía a muchos seguidores cuyo compromiso con Cristo se deja sin definir, entonces es razonable suponer que estos dichos deberían aplicarse principalmente a los temas de una relación más profunda con Él y no a la salvación. Sería inútil que los autores sinópticos (especialmente Mateo) se centraran en los discípulos si estas fueran condiciones de salvación.⁵⁹ Uno esperaría que tales condiciones fueran anunciadas cuando los discípulos conocieron a Jesús por primera vez. Un breve examen de cada una de estas condiciones demostrará si se aplican más apropiadamente a la vida cristiana o a la salvación.

Las Condiciones

Las condiciones pueden y deben interpretarse mejor a la luz de la predicción anterior del sufrimiento y la muerte de Jesús. La revelación de Su pasión brindó un escenario significativo y una ilustración para estos dichos sobre el costo del discipulado. Como se verá, muchas veces hay acuerdo con la interpretación básica de Salvación por Señorío de la condición misma. El enfoque de la discusión será si estas son condiciones para la salvación o un compromiso más profundo de discipulado.

Además, debe notarse que los requisitos son para cualquier persona que desee “venir en pos de” Cristo. Como se señaló anteriormente, “venir en pos” (*opiso elthein*) denota discipulado.⁶⁰ Describe claramente un proceso, no un evento; una vida comprometida de seguir a Jesús en lugar de venir a Él para la salvación.⁶¹ Las condiciones para aquellos que “vienen en pos” de Cristo serán consideradas individualmente, luego colectivamente.

“Negarse a sí mismo”

⁵⁸ Juan 2:11 confirma que los primeros discípulos habían creído en Cristo. Más relevante contextualmente, la confesión vicaria de Pedro, que precede al enfoque que se está considerando, indica la fe de los discípulos en Jesús como el Salvador mesiánico y el divino Hijo de Dios (Mateo 16:16/Marcos 8:29/Lucas 9:20).

⁵⁹ Se podría argumentar que es igualmente inútil declarar las condiciones del discipulado a los que ya son llamados discípulos. Sin embargo, esto ignora la progresión de la revelación que acompañó y caracterizó el ministerio de Jesús. Jesús constantemente desafió a sus seguidores a un mayor compromiso con la voluntad de Dios, independientemente de su estado actual (cf. Juan 21:22). El discípulo siempre se estaba convirtiendo en un discípulo más completo.

⁶⁰ Veá p. 137, n. 40.

⁶¹ En contraste, observe cómo *erchomai con pros*, “venir a [Jesús]” se usa para salvación en Juan (6:35, 37, 44, 45, 65; 7:37; 5:40 [negativamente]).

Discipulado y Salvación

Esto se interpreta mejor con lo que los discípulos acaban de escuchar acerca del destino de Cristo. Jesús mismo negará sus propios deseos y se someterá al deseo de Dios para él: sufrimiento y muerte. Negarse a sí mismo se interpreta contextualmente como tener en cuenta las cosas de Dios, no las cosas del hombre (Mateo 16:23/Marcos 8:33). A entender de Stott, "debe repudiarse a sí mismo y a su derecho a organizar su propia vida".⁶² Gentry explica el significado en relación con la salvación: "Una persona que verdaderamente recibe a Cristo como Salvador, en efecto, se niega a sí mismo y a sus deseos como nada y a Cristo como todo".⁶³

Si bien Stott y Gentry entienden la esencia del verso, la aplicación que hacen de esta condición a la salvación no coincide con el tema real de la salvación, que es el perdón de los pecados y la justificación del pecador. Pero armonizando el contexto, Jesús no está abordando estos temas aquí. Él habla de negarse a sí mismo lo que puede obstruir el cumplimiento de la voluntad de Dios mientras le seguimos. Aparte de los pasajes que tratan explícitamente del discipulado, y en los pasajes que tratan explícitamente de la salvación, no se menciona la abnegación, el "derecho a organizar su propia vida" o el "negar sus necesidades a sí mismo" como requisito para salvación. Estos son necesarios para un estilo de vida obediente, no para la justificación que es sólo por la fe (Romanos 4).

"Tomar su cruz"

Stott argumenta que tomar la cruz es convertirse en un hombre condenado, aparentemente en el sentido de vivir para Cristo en lugar de vivir para uno mismo.⁶⁴ Boice ve llevar la cruz como "decir sí a algo por el bien de Jesús". Específicamente, Boice declara que llevar la cruz implica oración, estudio de la Biblia, alimentar al hambriento, dar de beber al sediento, recibir a los extraños, vestir al desnudo, cuidar a los enfermos, visitar a los prisioneros y testificar.⁶⁵ A la luz del contexto, parece que Jesús espera que los discípulos sufran penalidades para poder hacer la voluntad de Dios tal como Él lo hace al someterse a la cruz. Para Él y los discípulos, tomar su cruz significaba que eran como hombres condenados a muerte que llevan sus travesaños al lugar de la ejecución en sumisión a una autoridad superior: "Sus seguidores deben estar preparados para morir".⁶⁶ Si esto se aplica a los incrédulos,

⁶² Stott, "Yes," *Eternity* 10:18.

⁶³ Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:174.

⁶⁴ Stott, "Yes," *Eternity* 10:18.

⁶⁵ Boice, *Discipleship*, 40.

⁶⁶ Lane, *Mark*, 307-8. Green concluye que para los discípulos "tomar su cruz" demostraba públicamente sumisión a la autoridad contra la cual uno se había revelado previamente. Pero esto puede leer demasiado en el verso, porque Jesús tomaría Su cruz en breve y literalmente, pero nunca se rebeló contra la autoridad de Su Padre, y llevar *Su* cruz es la base del contexto del verso. Vea Michael P. Green, "The Meaning of Cross-bearing," *BSac* 140 (abril-junio 1983): 117-33.

entonces el mensaje del evangelio es una invitación a estar dispuestos a morir por Jesús.

La interpretación de Stott y las consideraciones prácticas de Gentry pueden ser correctas, pero es insostenible que se refieran a una condición de salvación para los incrédulos, porque entonces parecería que la salvación es por el sufrimiento, la voluntad de morir por Cristo o las obras. Los detalles de Boice demuestran la orientación hacia las obras de ese punto de vista. Esto confunde y contradice las Escrituras que hablan de Jesucristo quien sufrió y murió para que los pecadores pudieran ser salvos.⁶⁷ El sufrimiento del pecador no tiene mérito para la justificación. El incrédulo no tiene cruz en el sentido de mortificación propia (contrario a Stott), porque ya está muerto en sus pecados (Efesios 2:1-2); ni los incrédulos, por definición, tienen una cruz en el sentido de los deberes cristianos (contrario a Boice). La principal voluntad de Dios para los incrédulos es la obediencia al mandato de arrepentirse y creer en Jesucristo (Marcos 1:15; Hechos 16:31; 2 Pedro 3:9; 1 Juan 3:23).

Además, Lucas agrega el calificativo "diariamente". Esto no podría referirse a la salvación porque se refiere a algo que es renovable diariamente. Stott tiene razón cuando declara: "Todos los días el cristiano debe morir. Todos los días renuncia a la soberanía de su propia voluntad. Cada día renueva su entrega incondicional a Jesucristo".⁶⁸ Pero Stott habla aquí "del cristiano".⁶⁹ Si esto caracteriza la fe salvadora y se convierte en una condición para la salvación, como insisten los proponentes del Señorío, uno debe decidir depositar la fe en Jesús como Señor y Salvador a través de la entrega diaria sin fallar. Tal expectativa no se encuentra en ninguna parte de la Biblia y hace que tanto la salvación como la seguridad de esta sean imposibles.

"Sígueme"

Como se discutió anteriormente, esta frase habla de discipulado y denota la relación alumno/maestro. Aquí Jesús le añade al término el significado de seguirlo al obedecer la voluntad de Dios, es decir, negándose a sí mismo y tomando la cruz, con lo que está de acuerdo Stott.⁷⁰ Porque seguir a otra persona es un proceso, una progresión, y requiere un lapso de tiempo,⁷¹ esta condición no puede hablar de entrada a la salvación. Esto aseguraría la salvación por la imitación de Cristo o por la adhesión a su ejemplo, lo cual sería una salvación por obras. Es mejor

⁶⁷ Cf. Hechos 3:18; 17:3; 26:23; Rom 5:6-10; Col. 1:21-22; Heb. 13:12; 1Ped. 1: 18-19; 3:18.

⁶⁸ Stott, *Basic Christianity*, 114. Vea también a, Boice, *Discipleship*, 42; MacArthur, *The Gospel*, 202.

⁶⁹ Esto es inconsistente con su aplicación de este pasaje a los incrédulos y confuso en el contexto de su discusión sobre la salvación. Vea Stott, *Basic Christianity*, 114, y "Yes," *Eternity* 10:18.

⁷⁰ Stott, *Basic Christianity*, 114. También, Marshall, *Luke*, 374.

⁷¹ El tiempo presente de *akolouqew* significa acción habitual y permanente. Henry Barclay Swete, *Commentary on Mark* (Grand Rapids: Kregel Publications, 1977), 182.

tomarlo como un término que describe un estilo de vida comprometido continuamente.

“Pierda su vida”

Una declaración explicativa (gar) sigue a las tres condiciones. Jesús dice: “Porque el que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida por causa de mí, la salvará” (Lucas 9:24; cf. Mateo 16:25/Marcos 8:35; y Mateo 10:39). Perder la vida explica en forma resumida lo que significa negarse a sí mismo, tomar la cruz y seguir a Jesucristo según la voluntad de Dios. El trasfondo de Jesús perdiendo Su vida físicamente en la cruz y así metafóricamente perderla por la voluntad de Dios ha sido observado en el contexto anterior (Mateo 16:21/Marcos 8:31/Lucas 9:22). Así también los que van a ser discípulos deben perder sus vidas por la voluntad de Dios. Esto implica las tres condiciones que acabamos de mencionar: la negación de los propios deseos, el sufrimiento en la obediencia y el seguimiento continuo de Cristo en la voluntad de Dios.

La negación de los propios deseos para obedecer la voluntad de Dios se amplifica con la siguiente pregunta retórica con fuerza explicativa (gar): “Porque ¿qué aprovechará al hombre si ganare todo el mundo, y perdiere su alma? ¿O qué dará el hombre a cambio de su alma? (Mateo 16:26; cf. Marcos 8:36/Lucas 9:25). Si un hombre no se negara a sí mismo y no siguiera la voluntad de Dios, sino que siguiera sus propios deseos egoístas y mundanos, perdería su alma o su vida.

Aquí algunos señalarán la frase “salva su vida” (*thn psychen autou sosai*), la frase “pierda su vida” (*thn . . . psychen autou zhmiothh*), y la consecuencia “la perderá” (*apolesas h zhmiotheis*, en Lucas) para añadirle al pasaje un significado soteriológico.⁷² Sin embargo, el verbo “salvar” (*sozo*) no tiene automáticamente un significado soteriológico. Probablemente se usa aquí en el sentido general de “rescatar, preservar del peligro”.⁷³ es decir, salvados de una vida de abnegación y de llevar la cruz,⁷⁴ porque este pensamiento explica (gar) el impacto de las condiciones anteriores.

Asimismo, “vida” (*psyche*) no se refiere automáticamente sólo al alma eterna. El paralelo en Lucas 9:25 reemplaza la *psyche* de Mateo y Marcos con *eauton*, “él mismo”. El sustantivo *psyche* se usa con frecuencia en las Escrituras en el sentido de la vida esencial del hombre. A diferencia de otros defensores del Señorío, Stott reconoce este significado. Hablando de la palabra *psyche*, correctamente observa,

⁷² Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:75; Boice, *Discipleship*, 38; MacArthur, *The Gospel*, 201-2.

⁷³ So Lenski, *Matthew*, 645.

⁷⁴ So M. F. Sadler, *The Gospel According to Mark* (London: George Bell and Sons, 1899), 175; R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Mark's Gospel* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1964), 350.

Discipulado y Salvación

La palabra para “vida” aquí no significa ni nuestra existencia física, ni nuestra alma, sino nuestro ser. La psique es el ego, la personalidad humana que piensa, siente, planifica y elige... el hombre que se entrega a Cristo, por lo tanto, se pierde a sí mismo, no por la absorción de su personalidad en la personalidad de Cristo, sino por la sumisión de su voluntad a la voluntad de Cristo.⁷⁵

Además, a menos que se demuestre claramente que el contexto es soteriológico, los verbos *apollumi* y *zhmioo* deben conservar sus respectivos significados generales de “arruinar, destruir, perder”.⁷⁶ y “sufrir daño o pérdida, confiscar, sufrir lesiones”.⁷⁷ Cuando Jesús dice “todo el que pierda su vida por causa de mí”, el sentido ciertamente no es destrucción eterna, porque él dice que entonces “la encontrará”, lo cual es algo bueno. A la inversa, encaja bien que lo que uno puede perder cuando trata de salvar su vida (evitarlas penalidades de la abnegación y de llevar la cruz) es la vida en el sentido cualitativo esencial, no el alma eterna.

La paradoja que usó Jesús tiene un gran significado. Lo que parece estar diciendo es básicamente esto: “Cualquiera que desee evitar las penalidades de la abnegación a la voluntad de Dios y de llevar la cruz, en realidad sólo perderá la calidad esencial de la vida que está tratando de preservar. Por otro lado, quien se entrega a la voluntad de Dios de abnegación y penalidades, descubrirá una mayor calidad esencial de la vida que pretendía perder”. Por lo tanto, esta interpretación no describiría la salvación inicial, sino una experiencia con Dios de mayor calidad en esta vida, con implicaciones para la vida escatológica, como se mostrará en la siguiente sección.

“El que se avergonzare de Mí”

Marcos y Lucas establecen una condición negativa de que, si alguien se avergüenza de Cristo y de Sus palabras, Cristo también se avergonzará de esa persona en Su venida (Marcos 8:38/Lucas 9:26). Mateo 16:27 no menciona la vergüenza, pero se puede correlacionar con Mateo 10:32-33⁷⁸ donde la condición

⁷⁵Stott, *Basic Christianity*, 114. Vea también la traducción de la traducción NIV en inglés como "self" en Lucas 9:25.

⁷⁶BAGD, s.v. "*apollumi*," 94-95. La mayoría de los usos en el Nuevo Testamento claramente no son soteriológicos.

⁷⁷BAGD, s.v. "*zēmioō*," 339. Los usos fuera de estos pasajes de discipulado nunca hablan de destrucción eterna. Un uso escatológico se refiere a un creyente que "sufre pérdida" pero es "salvo" eternamente. (1Cor. 3:15).

⁷⁸Como Stott sugiere. Stott, *Basic Christianity*, 117.

se establece en términos de confesar y negar a Cristo,⁷⁹ y se afirma que es una condición para la salvación.⁸⁰

La idea de avergonzarse de Cristo o negar a Cristo se aclara en algunos contextos más que en otros. En Lucas, el verso sigue a una advertencia sobre alguien que se posiciona con el mundo en aras de la ganancia (Lucas 9:25). El siguiente v 26 es explicativo (*gar*) y habla de las consecuencias escatológicas que enfrentan aquellos que desean el mundo. Lo mismo podría decirse de Marcos 8:38, con la excepción de que Jesús agrega la útil frase “en esta generación adúltera y pecadora”. La vergüenza, por lo tanto, parece implicar una negación de la propia identificación con Cristo frente a la presión de vivir para el mundo e identificarse con él. El *gar* parece conectar el v. 38 con el v. 35 expandiendo la idea de la relación de uno con este mundo y sus consecuencias. Quizás la mayor aclaración proviene del pensamiento paralelo de Mateo 10:32-33 donde el contexto se desarrolla más plenamente. Allí Jesús está dando instrucciones a los Doce antes de enviarlos a predicar el evangelio (Mateo 10:5ss). Advierte del rechazo y la persecución (Mateo 10:16-25) y los anima a no temer (Mateo 10:26-31). Los versículos 32-33 también son seguidos por advertencias similares sobre el rechazo (Mateo 10:34-36). En los vv 32-33, Jesús anima y advierte de enfrentar el temor a la persecución. Él quiere que los discípulos sepan que cualquiera que se identifique con Cristo será recompensado, mientras que cualquiera que se retraiga de esto será negado por Cristo ante el Padre. El contexto de Mateo parece un paralelo cercano a lo que significa la frase de Marcos “en esta generación adúltera y pecadora” (Marcos 8:38).

La consecuencia que enfrenta alguien que se avergüenza o niega a Cristo es más enigmática. ¿La vergüenza recíproca de Cristo y la negación de esa persona en Su venida denotan una negación de la salvación? Al correlacionar Mateo 10:32-33 con 16:27, está claro que el tema es algún tipo de recompensa por las obras de uno. Mateo tiene cuidado de afirmar que, en Su venida, Cristo “recompensará (*apodosei*) a cada uno según sus obras” (16:27). Que Jesús haga de las obras la base de la recompensa implica que la salvación no es el problema (Efesios 2:8-9). Además, el verbo *apodidomi* conlleva la idea de “recompensa” sin un sentido inherente de si es bueno o malo, por lo que podría hablar de una recompensa positiva o un juicio negativo.⁸¹ En Marcos y Lucas se sugiere una recompensa negativa: esto es la vergüenza que Cristo tendrá de aquellos que estaban demasiado avergonzados para identificarse con Cristo. No se especifica el efecto de la vergüenza de Cristo, pero uno podría suponer que, para un creyente redimido y ahora completamente iluminado, esto al menos produciría arrepentimiento. En el pasaje paralelo Mateo 10:32-33, la idea de recompensa es buena (v.32) o mala (v.33) según corresponda.⁸²

⁷⁹ El uso de Mateo de *arneomai*, "negar", transmite básicamente un significado poco diferente del uso de Marcos y Lucas de *epaischuomai*, "avergonzarse". Vea Marshall, *Luke*, 377.

⁸⁰ Stott, *Basic Christianity*, 117; Boice, *Discipleship*, 117; MacArthur, *The Gospel*, 198-200.

⁸¹ BAGD, s.v. "*apodidōmi*," 89-90. Para ejemplos claros de una buena recompensa, vea Mat 6:4, 6, 18.

⁸² La recompensa, y no la salvación específicamente, parece ser el contexto de la mención de Mateo de confesar a Cristo en 10:32-33. Como se discutió, el contexto advierte de persecución y rechazo (Mateo

Discipulado y Salvación

La confesión de Cristo (o la falta de ella) en el cielo no se relacionaría con el juicio final, sino con el reconocimiento (o la falta de él) ante el Padre de la unidad o comunión de los discípulos con Cristo⁸³, que es recompensada de una manera apropiada, aunque no se especifica.

Colectivamente, todas las condiciones estudiadas hasta ahora en esta sección son resumidas por los defensores del Señorío como demandas de sumisión a Cristo como Señor para la salvación. Stott los resume bajo el concepto de seguir a Cristo:

Así, para seguir a Cristo, tenemos que negarnos a nosotros mismos, crucificarnos, perdernos. La demanda inexorable completa de Jesucristo ahora se pone al descubierto. No nos llama a una tibieza descuidada, sino a un compromiso vigoroso, absoluto. Él nos invita a hacer de Él nuestro Señor.⁸⁴

Asimismo, MacArthur concluye,

La fe no es un experimento, sino un compromiso de por vida. Significa tomar la cruz diariamente, darlo todo por Cristo cada día sin reservas, sin incertidumbre, sin vacilación. Significa que nada se retiene a sabiendas, nada se protege a propósito de Su Señorío, nada se mantiene tercamente fuera de Su control.⁸⁵

Claramente, las condiciones entendidas por los defensores del señorío son absolutas, todo o nada.⁸⁶ En esencia, hay poco desacuerdo con las interpretaciones de las demandas mismas, sólo con su aplicación a la salvación en lugar de a la vida cristiana.

Los maestros de Salvación por Señorío se oponen a la caracterización de su posición como orientada a las obras. Algunos definen las condiciones como sólo cambios de actitud, como lo indica Gentry:

10:16-31; 34-36). En tal persecución, a los que se resisten a confesar a Cristo se les negará la recompensa de que Cristo los confiese ante el Padre que está en los cielos (10:32-33). Además, el tema de la dignidad de uno (10:37-39) implica la idea de mérito que implica recompensa o falta de recompensa. Jesús luego habló de recompensas para aquellos que no se avergüenzan de identificarse con Él y Sus discípulos (10:40-42; cf. 5:11-12). En los vv 41 y 42, Jesús usa la palabra *misqs*, que, en la mayoría de sus usos en el Nuevo Testamento, denota un "salario" o "recompensa" positivo. (*BAGD*, s.v. "*misthos*," 525).

⁸³ Para esta idea ver Robertson, WPNT, 1:83; A. B. Bruce, "Synoptic Gospels", EGT, 1:167.

⁸⁴ Stott, *Basic Christianity*, 114.

⁸⁵ MacArthur, *The Gospel*, 202.

⁸⁶ Es difícil conciliar la declaración de MacArthur de que estas condiciones "no son absolutas en el sentido de que no permiten fracasos temporales como Pedro" (*ibid.*) con su elección de lenguaje intencionalmente absolutista en la cita anterior.

Discipulado y Salvación

Esto no quiere decir que para ser cristiano uno tiene que realizar ciertos requisitos previos, obras meritorias. Simplemente afirma que seguir a Cristo para la vida eterna significaba tener una actitud real de abnegación al poner a Cristo como Señor de uno mismo con confianza y esperanza.⁸⁷

Asimismo, MacArthur dice: “[Cristo] quiere discípulos dispuestos a abandonarlo *todo*. Esto exige una abnegación total, hasta el punto de morir voluntariamente por Él” (énfasis suyo).⁸⁸ Por lo tanto, sostienen que Jesús estaba enseñando que para ser salvo, uno sólo debe estar dispuesto a hacer estas cosas. Pero esta no parece ser una conclusión sustentable, ni elude la acusación de salvación por méritos por las siguientes razones: 1) Jesús no dijo que sólo se debe estar dispuesto; 2) Es una mala teología exigir a los pecadores incrédulos que tomen una decisión que asume una comprensión completa del significado del sacrificio de Cristo, especialmente en este punto de las narraciones del Evangelio antes de Su muerte (¿Le pediría Jesús a un pecador que estuviera dispuesto a morir por Él?); 3) Esto prácticamente impediría que alguien sea salvo a menos que comprenda los significados de estas frases, significados que pueden apreciarse mejor a la luz de la salvación, no en perspectiva de ella; 4) Si uno debe estar dispuesto a hacer estas cosas para la salvación, entonces la salvación es tan condicional y meritoria como si fueran obras reales, lo que niega el concepto de gracia (Romanos 4:4-5) La subjetividad de la voluntad hace que la salvación sea esquiva , como señala Zuck,

La voluntad de hacer algo no es lo mismo que hacerlo realmente, y no responde a la pregunta: "¿Cuánto compromiso es necesario?" Si los defensores del Señorío no quieren decir que una persona debe entregar *todo* para ser salva, entonces ¿por qué dicen que *todo* debe entregarse?⁸⁹

La enseñanza de Jesús sobre el discipulado se llevó a cabo en Su ministerio y fue dirigida principalmente a Sus discípulos como una revelación adicional del tipo de compromiso que Él deseaba de Sus seguidores salvos. Explicó estas condiciones en el contexto de su propio compromiso que conduciría a su muerte para añadirles un significado más pleno.

Mateo 10:37/Lucas 14:26

⁸⁷ Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:74-75.

⁸⁸ MacArthur, *The Gospel*, 201.

⁸⁹ Roy B. Zuck, "Cheap Grace?" *Kindred Spirit (KS)* 13 (Summer 1989): 6-7.

Discipulado y Salvación

En otro escenario, Mateo y Lucas agregan otra condición a las ya consideradas. En el relato de Mateo, Jesús dice que el que “ama” (de *fileo*) a la familia más que a Él, “no es digno” de Él. En Lucas, Jesús dice que nadie puede ser discípulo suyo si no “abhorrece” (de *miseo*) a su familia y su propia vida. Esta condición es problemática para muchos ya sea que hable de salvación o de un compromiso más profundo.

Jesús probablemente estaba usando una figura retórica semítica como afirma Beare,

Esta es la manera más semítica de hablar: las palabras de Lucas son la traducción literal de un original arameo; aunque el verbo “odiar” no tiene su sentido pleno. No significa más que “amar menos”, y Mateo ha convertido esto en algo positivo: no es que deban amar a la familia inmediata menos que a Jesús, sino que deben amarlo más a Él. La lealtad al Maestro debe anular incluso los lazos familiares más cercanos.⁹⁰

El significado es que Jesús debe ser el objeto del supremo amor y devoción de uno si uno va a ser Su discípulo. En Mateo, el dicho está en el contexto de una advertencia sobre aquellos que rechazarían el mensaje de los discípulos acerca de Cristo.⁹¹ Jesús indica que, a causa del mensaje del Evangelio, los miembros de la familia se dividirán por causa de Cristo (10:34-35), haciendo que los enemigos de una persona sean los de su propia casa (10:36). En tal situación, una persona que está convencida de que Jesús es el Mesías tendrá su lealtad continuamente puesta a prueba por aquellos en la familia que no están de acuerdo. Esto presentaría una gran tentación de elegir los lazos y la armonía familiar sobre la propia identidad con Cristo.

Por lo tanto, MacArthur interpreta correctamente el significado de la expresión misma: "Debemos ser incuestionablemente leales a Él".⁹² Sin embargo, esta interpretación no armoniza con la salvación, porque uno aprende el amor y la lealtad sobre la base de lo que Jesús ha hecho en la redención y el perdón. Dios trae la salvación a los hombres sin tomar en cuenta su amor y lealtad a Dios (Romanos 5:6-8; 1 Juan 4:10). Incluso así suavizado (como una figura retórica semítica), tal amor devoto a Dios por encima de las relaciones de sangre es una demanda extraordinaria para los pecadores que no han tenido la experiencia del amor redentor de Cristo. Así como el amor familiar se fortalece con el tiempo y el compartir, también debe hacerlo el amor por Cristo.

⁹⁰ Francis Wright Beare, *The Gospel According to Matthew* (San Francisco: Harper & Row Publishers, 1981), 250. Vea también, C. F. Evans, *Saint Luke* (London: SCM Press, 1990), 577; Arndt, *Luke*, 344; Carson, "Matthew," *EBC*, 8:257.

⁹¹ Vea la discusión anterior en p. 146-147.

⁹² MacArthur, *The Gospel*, 201. Stott y Boice tienen interpretaciones similares (Stott, "Yes," *Eternity* 10:18; Boice, *Discipleship*, 117).

Discipulado y Salvación

Además, no parece hablar de salvación porque Mateo registra que cualquier lealtad hacia Cristo hace o muestra que uno es “no digno” (ouk... axios) de Cristo (Mateo 10:37). La declaración sobre “indignidad” parece implicar lo contrario, que uno puede ser “digno” de Cristo. Los no salvos son indignos de Cristo y de Su salvación porque son pecadores, no por un pecado en particular (es decir, la lealtad a la familia antes que a Cristo). Por el contrario, ninguna cantidad de lealtad a Dios o cualquier otra forma de buena obra hace que un pecador sea digno de la justicia de Cristo. Es difícil ver cómo los defensores del Señorío pueden evitar la sugerencia de la salvación por mérito. Boice no trata de reconciliar su interpretación con la justificación por la gracia a través de la fe solamente, sino que dice: “Cuando [Jesús] dijo: 'Cualquiera que no haga tal o cual cosa no es digno de mí', lo más probable es que quiso decir precisamente lo que dijo en Lucas 14:26, a saber, 'Él no puede ser mi discípulo', lo cual significa, 'Él no puede ser salvo'”.⁹³ La salvación nunca es una recompensa por la dignidad de uno, porque todos los hombres son indignos de la justicia de Dios. Uno sólo puede ser digno de recompensas.

Como las exigencias anteriores, esta exigencia no puede hablar de salvación. Es la verdad la que lleva a los creyentes a un compromiso más profundo con Jesús como Señor demostrado con su lealtad.

Mateo 11:28-30

Jesús hizo esta invitación después de que la nación lo rechazara a Él y a Su mensaje que fue predicado en el evangelio por los doce apóstoles (Mateo 10:5ss; 11:20ss):

Venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados, y yo os haré descansar. Llevad mi yugo sobre vosotros, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón; y hallaréis descanso para vuestras almas; porque mi yugo es fácil, y ligera mi carga.

Para los maestros de Salvación por Señorío, esta es exclusivamente una invitación al discipulado-salvación. Tanto Stott como MacArthur afirman que esta es la presentación resumida del evangelio de Cristo.⁹⁴ Ambos se centran en la metáfora del “yugo”, que según ellos significa servidumbre y sumisión, y el imperativo “aprender” (*maqhte*) que indica discipulado.⁹⁵

Hay desacuerdo sobre a qué se refiere “trabajados y cargados”. Boice ve esto como “un sentido de la carga del pecado y la necesidad de un Salvador”.⁹⁶ Stott,

⁹³ Boice, *Discipleship*, 117.

⁹⁴ Stott, "Yes," *Eternity* 10:17; MacArthur, *The Gospel*, 108.

⁹⁵ Stott, "Yes," *Eternity* 10:18; MacArthur, *The Gospel*, 111-13.

⁹⁶ Boice, *Discipleship*, 27.

Discipulado y Salvación

sin embargo, afirma que se entiende fácilmente como el yugo de la Ley de Moisés⁹⁷ mientras que MacArthur encuentra ambas ideas.⁹⁸ Probablemente sea mejor estar de acuerdo con Carson y Maher en que lo que es una carga es la sumisión a las interpretaciones farisaicas de la ley, no la ley en sí misma o un sentimiento de pecado derivado de ella.⁹⁹

El significado del yugo que Cristo ofrece es importante para la interpretación del Señorío. MacArthur enseña que el yugo denota sumisión, discipulado y obediencia, que son necesarios para la salvación:

El llamado a rendirse al Señorío de Jesús es parte integral de Su invitación a la salvación. Los que no están dispuestos a tomar Su yugo no pueden entrar en el descanso salvador que Él ofrece... Es un yugo que también implica obediencia. Por lo tanto, la propia invitación de Jesús a los pecadores a "llevar mi yugo sobre vosotros" argumenta en contra de la noción de que uno puede tomar a Jesús como Salvador, pero no como Señor. Él no invita a las personas a venir a Él si no están dispuestas a recibir Su yugo y a someterse a Él. La verdadera salvación ocurre cuando un pecador en desesperación se vuelve de su pecado a Cristo con la voluntad de que Él tome el control.¹⁰⁰

Asimismo, Boice define el yugo como sumisión, trabajo y compañerismo (con otros en la escuela de Cristo) y también lo hace necesario para la salvación:

Si una persona ha tomado el yugo de Cristo, lo cual hace cuando uno cree en Cristo (no hay separación entre ambas), trabajará para Cristo. Por el contrario, si uno no trabaja para Cristo, claramente no ha tomado el yugo de Cristo y no ha creído en Él ni ha llegado a conocerlo de manera salvadora.¹⁰¹

Es difícil ver cómo trabajar bajo un yugo de servidumbre puede evadir el concepto de salvación por obras. MacArthur y Boice parecen sensibles a esto y en sus discusiones afirman que no están enseñando la salvación por obras.¹⁰² Stott simplemente desestima el cargo con esta declaración poco clara:

⁹⁷ Stott, "Jesus Is Lord," *Tenth*, 6-7.

⁹⁸ MacArthur, *The Gospel*, 111.

⁹⁹ Carson, "Matthew," *EBC*, 8:278; Michael Maher, "'Take My yoke upon you' (Matt XI. 29)," *New Testament Studies* 22 (octubre 1975): 97-103.

¹⁰⁰ MacArthur, *The Gospel*, 112-13.

¹⁰¹ Boice, *Discipleship*, 31-32.

¹⁰² MacArthur, *The Gospel*, 113; Boice, *Discipleship*, 32.

Discipulado y Salvación

Por lo tanto, recibir Su descanso involucra tomar sobre nosotros Su yugo y Su cruz. Lo segundo, por supuesto, no *merece* como recompensa lo primero. ¡Ni Dios lo mande! Pero lo uno es imposible sin lo otro (énfasis suyo).¹⁰³

Sin embargo, todos creen que tomar el yugo de la obediencia, el trabajo y la sumisión es una relación necesaria de la fe y, por lo tanto, una condición necesaria de la salvación: “no hay separación entre ambas”.¹⁰⁴

La promesa de Jesús de una carga “fácil” y una carga “ligera” no parece armonizar con la enseñanza del Señorío del extenuante discipulado-salvación. MacArthur ve la facilidad del yugo como una comparación con las demandas opresivas de los fariseos y escribas.¹⁰⁵ Boice contrasta el yugo fácil con “vivir una vida de pecado”.¹⁰⁶ De cualquier manera, las palabras de Jesús no se reconcilian con las demandas del Señorío de gracia costosa y sus estrictos requisitos para el discipulado-salvación.

El pasaje debe ser considerado a la luz de su contexto. Jesús pronuncia estas palabras después de reconocer el rechazo de las diversas ciudades de Israel (Mateo 11:20-24). Sin embargo, reconoce el designio del Padre de que algunos en la nación comprendan la revelación del Padre en Cristo (11:25-27). Sigue la invitación a la nación y a los individuos de la nación (11:28-30). Esto precede al episodio de la controversia del sábado y el rechazo flagrante de Cristo por parte de la nación en el capítulo doce.

La nación bajo los fariseos forma un trasfondo para el dicho de Jesús. Los fariseos decían ser discípulos de Moisés (Juan 9:28). Moisés dio la ley, así que los que se sometieron a Moisés también se sometieron a la ley. Los fariseos tenían sus propios discípulos en un sentido específico (Marcos 2:18), pero la nación como un todo, estando bajo la ley y las interpretaciones de la ley de los fariseos, también eran discípulos de los fariseos (y de Moisés) en sentido general. Jesús está llamando a Sí mismo a los que están bajo el legalismo opresor de los fariseos (cf. Mateo 23:4). Él les está mostrando una manera de encontrar “descanso”, y les está ofreciendo un discipulado diferente que es el Suyo.¹⁰⁷

Parece que la salvación aparece en Mateo 11:28-30, pero se puede distinguir del discipulado. En el v. 28, “ven” es la invitación familiar de Jesús a la

¹⁰³ Stott, “Yes,” *Eternity* 10:18.

¹⁰⁴ Boice, *Discipleship*, 32.

¹⁰⁵ MacArthur, *The Gospel*, 113.

¹⁰⁶ Boice, *Discipleship*, 34.

¹⁰⁷ Vea Pentecost, *Discipleship*, 23-25.

Discipulado y Salvación

salvación,¹⁰⁸ y "descansa" se refiere a la paz interior que acompaña a la seguridad de la salvación que no está disponible bajo el de justicia sistema farisaico.¹⁰⁹

Luego, la invitación del v. 29 es seguir a Cristo en una relación más profunda de maestro/alumno. La forma imperativa de *airo* que se usa aquí también se usa en la condición de discipulado "tomar su cruz" (Mateo 16:24/Marcos 8:34/Lucas 9:23). Además, "yugo" era una metáfora judía común para disciplina u obligación¹¹⁰ y, por lo tanto, se refiere a la sumisión a Su enseñanza y autoridad en lugar de la de los fariseos.¹¹¹ Además, "aprender" (de *manqano*) de Cristo es un término claro para la actividad¹¹² de discipulado que explica cómo uno se somete al yugo de Cristo.¹¹³ Pero la salvación y el discipulado se pueden distinguir: "Ven" está separado de "toma... y aprended" en el texto en una progresión lógica (hay que venir a Cristo antes de poder tomar algo de Él) que muestra la secuencia de la salvación antes de la sumisión al discipulado.

El contraste en Mateo 11:28-30 es con el laborioso yugo del legalismo que los escribas y fariseos impusieron sobre el pueblo. Su sistema legalista no proporcionó el descanso de la justicia ni los habilitó para que vivieran una vida obediente y justa. Cristo proporciona tanto la justicia de la justificación como el ejemplo y la capacitación para vivir con rectitud.¹¹⁴ Así, este pasaje es tanto una invitación a la fe en Cristo para la salvación como a la sumisión a Cristo para el discipulado como respuesta voluntaria a la salvación. Como los otros pasajes considerados en esta sección, este pasaje reserva la idea de "costo" para un compromiso más profundo del discipulado, no de la salvación.

El Discipulado en las Narrativas del Evangelio

Se utilizan un par de relatos narrativos en los Evangelios para apoyar la afirmación del Señorío de que se requiere el discipulado como sumisión para la salvación. Un pasaje importante utilizado por muchos defensores del Señorío es el relato del joven rico. A veces también se utiliza el relato de la vocación de los primeros discípulos. Las narraciones sobre Nicodemo y la mujer samaritana a veces

¹⁰⁸ Hendriksen, *Matthew*, 503. Cf. John 5:40; 6:35, 37, 44, 65; 7:37. Veá Turner, "Soteriology in John," *JETS* 19:272-73.

¹⁰⁹ Ridderbos, *Matthew*, 227; Hendriksen, *Matthew*, 504.

¹¹⁰ Plummer, *Matthew*, 171; E. López Fernández, "El yugo de Jesús (Mt 11,28-30). Historia y sentido de una metáfora," *Studium Ovetense* 11 (1983): 65-118.

¹¹¹ Allen, *Matthew*, 124; Plummer, *Matthew*, 169-70; Hendriksen, *Matthew*, 504; Pentecost, *Discipleship*, 25-29.

¹¹² Müller, s.v. "maqth," NIDNTT, 1:486

¹¹³ Pentecost, *Discipleship*, 28. Su paráfrasis ayuda a ver la idea de sumisión: "let me teach you..."

¹¹⁴ También Plummer, *Matthew*, 170.

Discipulado y Salvación

se usan para argumentar que se requiere un compromiso al discipulado para la salvación, pero esto se discutió en el capítulo tres.

El joven rico, Mateo 19:16-21/Marcos 10:17-22/Lucas 18:18-23

Esta historia se superpone a las discusiones previas sobre la fe, el arrepentimiento y el Señorío, y se usa para apoyar estos respectivos argumentos del Señorío. Sin embargo, la historia se conecta más a menudo con las demandas de Cristo para el discipulado, por lo que la discusión se ha reservado para este capítulo.

Muchos defensores del Señorío apuntan al relato del joven rico para apoyar la Salvación por Señorío.¹¹⁵ Por lo general, el énfasis recae en el precio exigido por la salvación, un precio que el joven rico no estaba dispuesto a pagar.

Si pudiéramos condensar la verdad de todo este pasaje en una sola declaración, sería Lucas 14:33: "Así, pues, ninguno de vosotros puede ser mi discípulo si no renuncia a todos sus bienes" ...

...como no estaba dispuesto a dejarlo todo, no podía ser discípulo de Cristo. La salvación es para aquellos que están dispuestos a dejarlo todo.¹¹⁶

Los escritores del Señorío a menudo enfatizan otros temas como la sumisión al señorío de Cristo en la historia.¹¹⁷ o arrepentimiento de pecados específicos.¹¹⁸

El encuentro con el joven rico ocurrió cerca del final del ministerio de Jesús cuando entró a Judea por última vez. El joven rico se dirige a Jesús como

¹¹⁵ E.g., MacArthur, *The Gospel*, 77ff.; Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:61, 75; ten Pas, *Lordship*, 5; Enlow, "Eternal Life," *AW*, 4; Paul Fromer, "The Real Issue in Evangelism," *His* 18 (junio 1958): 5; Kent, "Review Article," *GTJ* 10:71; Wallis, "Many to Belief," *Soj*, 21-22; Poe, "Evangelism and Discipleship," *Evangelism*, 138. Chantry estructura toda su presentación de Señorío en torno al joven rico en su libro *Today's Gospel: Authentic or Synthetic?* Carson critica a Chantry por tratar de resolver los problemas modernos del evangelismo solo con este texto cuando no hay una explicación de por qué se selecciona este verso por encima de otros. Este autor está de acuerdo en que esta historia se elige con demasiada frecuencia como la presentación ejemplar del evangelio cuando no se da una justificación de porqué se hace. Veá Carson, *Exegetical Fallacies*, 110-11.

¹¹⁶ MacArthur, *The Gospel*, 78.

¹¹⁷ E.g., Fromer, "The Real Issue," *His* 18:5; Kent, "Review Article," *GTJ* 10:71; Enlow, "Eternal Life," *AW*, 4; Price, *Real Christians*, 44. Beisner es muy claro: "Una de las enseñanzas más diabólicas de la historia es que Jesús puede ser Salvador sin ser Señor. Que Él no está dispuesto a salvar a los que no están comprometidos con Su señorío queda claro en su respuesta al joven rico, que buscaba sólo la vida eterna, pero se encontró con una demanda de obediencia" (E. Calvin Beisner, "The Idol of Mammon," *DJ* 7 (julio 1, 1987): 10.

¹¹⁸ E.g., Chantry, *Gospel*, 47-56; Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:61; Ernest C. Reisinger, *Today's Evangelism: Its Message and Methods* (Phillipsburg, NJ: Craig, 1982), 36-37.

"Maestro Bueno" y sigue con la pregunta "¿Qué bien haré para tener la vida eterna?" (Mateo 19:16).¹¹⁹

La pregunta del joven rico indica su creencia de que la vida eterna se puede obtener o merecer haciendo una buena obra.¹²⁰ También estaba asumiendo que él era capaz de hacer algo lo suficientemente bueno como para merecer la vida eterna, lo que implica que creía que era intrínsecamente lo suficientemente bueno. Además, su pregunta muestra que, aunque atribuyó una autoridad significativa a Jesús como "Maestro Bueno", su concepto de Él ciertamente se quedó corto con respecto a la realidad de quién era Cristo.

El entendimiento del Señorío de que el enfoque de la pregunta del joven rico se refería a la adquisición de la vida eterna, o la salvación, no debe ser cuestionado. "Heredar la vida eterna" (*zohn aionion klhronomhso*; Marcos 10:17; Lucas 18:18) era un modismo judío que denotaba la posesión de las promesas de Dios, específicamente como cumplidas en el reino de Dios. Esto incluía la vida eterna y la salvación.¹²¹ Por lo tanto, el relato de Mateo expresa el asunto tal como lo expresó el joven rico, "para que tenga vida eterna" (19:16). También en Mateo, Jesús reiteró la preocupación del gobernante: "si quieres entrar en la vida" (19:17). Los otros sinópticos también registran que Jesús explicó más tarde a los discípulos que es difícil para un rico "entrar" en el reino de Dios (19:23-24). Finalmente, los discípulos enmarcaron la pregunta como "¿Quién, pues, podrá salvarse?" (19:25). Tal lenguaje indica más claramente un propósito soteriológico a la pregunta del gobernante.

A continuación, es importante comprender lo que Jesús convierte en el tema central de sus respuestas. Primero, Él responde a la caracterización que el gobernante hace de sí mismo como "bueno". Jesús declara que sólo Dios merece la descripción de "bueno" para confrontar al gobernante con dos verdades. La primera verdad es que Jesús mismo no puede ser bueno en el sentido absoluto a menos que sea Dios. El gobernante tenía una visión deficiente de quién era Jesús. La segunda verdad es que Dios es el estándar de lo que es absolutamente bueno. El gobernante también tenía una visión defectuosa de sí mismo, porque pensaba que en su estado natural podía "hacer" algo lo suficientemente bueno como para merecer la salvación. Esencialmente, Jesús está haciendo dos preguntas: "¿Me conoces?" y "¿Te conoces a ti mismo?"¹²² El joven rico no respondió, lo que indica que no entendió las implicaciones de la forma en que se dirigió a Cristo.

¹¹⁹ A menos que se indique lo contrario, se utilizará la narración de Mateo.

¹²⁰ También Carson, "Matthew," *EBC*, 8:422; Toussaint, *Matthew*, 226; Plummer, *Luke*, 422; Lenski, *Matthew*, 746-47. Para una discusión más completa de la creencia judía común de que la vida eterna se merecía, vea William E. Brown, "The New Testament Concept of the Believer's Inheritance" (Th.D. diss., Dallas Theological Seminary, 1984), 34-40.

¹²¹ Johannes Eichler, s.v. "*klēros*," en *NIDNTT* 2 (1976): 300.

¹²² El texto de la UBS de Mateo 19:16-17 no altera esta interpretación. Omite el "agaqe" ("Bueno") del TM después de "Didaskalh" ("Maestro"). Pero la respuesta de Jesús en el texto de la UBS, aunque diferente de la del TM, aún dirige la atención del joven rico a la norma de santidad perfecta de Dios.

Discipulado y Salvación

Jesús amplía aún más la visión defectuosa que el hombre tiene de sí mismo al plantear el tema de guardar los mandamientos. Jesús enumera los mandamientos específicos (Mateo 19:18-19) para mostrarle al gobernante que para tener vida eterna en el reino uno debe ser tan bueno como lo exige la ley. La afirmación del gobernante de que ha cumplido con estos no muestra que esté mintiendo, sino que carece tanto de un sentido de la norma perfecta de Dios como de la comprensión de que no ha logrado alcanzar esa norma, porque seguramente al menos había sido mentiroso, desobediente a sus padres, o había tenido falta de amor en el pasado.

Jesús no niega la pretensión farisaica del hombre de haber guardado toda la ley. Procede sin responder directamente a la pregunta del hombre sobre lo que debe "hacer". La respuesta a esa pregunta es que uno no puede "hacer" nada, en el sentido de un acto meritorio, para obtener la vida eterna excepto creer en lo que Cristo ha hecho.¹²³ Pero el gobernante no estaba listo para el mensaje de fe porque no vio su necesidad.

Si bien es cierto que al joven rico se le debe mostrar su necesidad de salvación y debe darse cuenta de su pecaminosidad, las interpretaciones del pasaje divergen con el próximo pronunciamiento de Jesús. Ante la afirmación del hombre de que había guardado los mandamientos, Jesús exige que venda todo y done las ganancias a los pobres. El significado de lo que Jesús quiso decir es un punto de mucho debate. La interpretación de la Salvación por Señorío ve esto como una prueba de obediencia y una condición para la salvación: "Esta es una prueba de obediencia. Jesús estaba diciendo: 'A menos que yo sea la prioridad número uno en tu vida, no hay salvación para ti'".¹²⁴ A menudo, la prueba se suaviza para indicar que el joven sólo debe *estar dispuesto* a hacer esto.¹²⁵ Sin embargo, Jesús no dijo nada de sólo estar dispuesto.¹²⁶ Si el problema era estar dispuesto, el gobernante fácilmente podría haber justificado esto a su favor, como lo había hecho con los otros mandamientos, y mantenido su justicia propia. Su respuesta de dolor también indica su creencia en la literalidad y el rigor de la demanda de Jesús.

Es mejor interpretar la demanda de Jesús como una continuación de la discusión centrada en el cumplimiento de la ley. Aquí Jesús está ampliando por

¹²³ vea la discusión acerca de Juan 6:28-29 en pp. 48-49.

¹²⁴ MacArthur, "Who then Can Be Saved?," *Grace to You (GYou)* 2 (Winter 1988): 11.

¹²⁵ MacArthur, *The Gospel*, 87.

¹²⁶ La literalidad de la demanda de Jesús es evidente para otros proponentes de la Salvación por Señorío. (Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:61; Enlow, "Eternal Life," *AW*, 4; ten Pas, *Lordship*, 5) y comentaristas. Sweet, por ejemplo, comenta, "La venta y distribución de su propiedad fueron los preparativos necesarios en su caso para el discipulado completo que le da una admisión al reino Divino". (Swete, *Mark*, 226). Vea también C. E. B. Cranfield, *The Gospel According to Saint Mark* (Cambridge: Cambridge University Press), 330; R. Alan Cole, *The Gospel According to Mark*, TNTC (Leicester, England: InterVarsity Press, 1961), 162. Los esfuerzos de Cranfield y Cole para hacer de esta una demanda única que es posible que no aplique a todos los cristianos muestra su creencia en su literalidad y tal vez su incomodidad con las implicaciones teológicas de la salvación por sacrificio. Pero el problema no se evita si esta demanda es para un hombre o para muchos.

aplicación el significado completo de “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”.¹²⁷ Puesto en una aplicación tan personal, el joven rico finalmente ve su fracaso moral para estar a la altura de la ley. También es evidente que su actitud no le ayuda para confiar en Cristo para la vida eterna. Evidentemente él estaba confiando en su elevada posición en la vida y en sus riquezas. En el relato de Marcos, hay buena evidencia textual para la afirmación de Jesús de que es difícil “entrar en el reino de Dios, a los que confían en las riquezas” (Marcos 10:24).¹²⁸ Así que, la cuestión esclarecida por Jesús es el objeto de la confianza de uno,¹²⁹ que a su vez se centra en la actitud detrás de la confianza de uno. Confiar en las riquezas es tener orgullo en uno mismo. Confiar en Cristo es admitir humildemente la propia necesidad y recibir Su provisión para esa necesidad.

Contextualmente, esto encaja perfectamente con el relato anterior de los niños traídos a Jesús en los tres Sinópticos. “reciba el reino de Dios como un niño” es recibirlo con fe sencilla (confianza) nacida de la humildad.¹³⁰ Este tema es ampliado aún más por Lucas, quien sigue el relato del joven rico con la historia del fariseo y el recaudador de impuestos que también ilustra la necesidad de una fe humilde.¹³¹ Así, lo único que falta es la actitud humilde expresada por la fe en Cristo.

Aunque los defensores del Señorío usan este pasaje para enseñar una salvación difícil o costosa, pronto se hace evidente que esto no interpreta adecuadamente el texto. Si se dice que la salvación es “difícil” sólo para los ricos (Mateo 19:23), la mayoría de las personas están excluidas. De hecho, la confianza puede ser particularmente difícil para los ricos, como escribe Lawrence,

¿Por qué es tan difícil para un rico entrar en el reino de Dios? Simplemente porque le es casi imposible asumir una actitud de confianza y dependencia en alguien más que en sí mismo y/o en sus riquezas. Si ha ganado el dinero, su confianza está en sí mismo y su capacidad para cuidar de sí mismo; si lo ha heredado, su confianza está en su dinero que siempre lo ha cuidado. En cualquier caso, es extremadamente difícil para él dejar de confiar en sus riquezas y volverse dependiente de Cristo.¹³²

¹²⁷ Este dicho es apropiado porque resume esencialmente la ley. Cf. Matt 22:39-40; Rom 13:8-10.

¹²⁸ En apoyo de esta lectura está el TM. Vea la discusión en Hodges, *Eclipse*, 116, n. 7.

¹²⁹ También Godet, *Luke*, 413.

¹³⁰ También Floyd V. Filson, *A Commentary on the Gospel According to St. Matthew*, Harpers New Testament Commentaries (Harper & Brothers, 1960), 199; Hendriksen, *Matthew*, 688; Lenski, *Matthew*, 681; Godet, *Luke*, 205; Arndt, *Luke*, 382; cf. Matt 18:4.

¹³¹ Vea la discusión en p. 96-97.

¹³² Lawrence, "Lordship of Christ," 104.

Discipulado y Salvación

Por otro lado, algunos sostienen que Jesús estaba enseñando que la salvación era difícil para los ricos y, por lo tanto, más difícil para todos los demás.¹³³ Esto se basa en la percepción judía de que la riqueza indicaba bendición divina, no responsabilidad espiritual,¹³⁴ por eso los discípulos, asombrados, preguntan: “¿Quién, pues, podrá salvarse?” (19:25). De cualquier manera, Jesús no está enseñando una salvación “difícil”, sino más exactamente una imposible, al menos desde la perspectiva humana, porque Él dice: “Para los hombres esto es imposible, pero para Dios todo es posible” (19:26). Jesús estaba enseñando que la salvación está más allá de todo esfuerzo humano para todas las personas; sólo por la gracia milagrosa de Dios es posible la salvación. Esta gracia se realiza sólo a través de la fe, por lo que la única dificultad posible para los pecadores está en la humildad de la fe para aquellos con o sin riquezas, no renunciando a las riquezas.

Los defensores del Señorío tienen razón en que la invitación que Jesús emite en las palabras “ve, vende lo que tienes y dalo a los pobres” y “ven y sígueme” (19:21) es una invitación al discipulado, pero se puede demostrar que esto no es lo mismo que una invitación a la salvación. Jesús está planteando las exigencias del discipulado para mostrar al hombre su necesidad de salvación. Lo hace suponiendo, por el bien del argumento, que el joven rico ciertamente ha guardado los mandamientos como los profesaba. Él está usando el sentido de necesidad que provocó la pregunta “¿Qué me falta todavía?” (19:20) en el joven rico para revelar su verdadera necesidad de salvación. Al invitar al joven rico a hacer el sacrificio necesario para el discipulado y así recibir recompensas en el cielo,¹³⁵ Jesús obliga al hombre a examinar su corazón. La negativa del hombre a hacer el sacrificio por el discipulado revela un corazón que nunca había amado realmente a su prójimo como para merecer incluso la vida eterna, si eso fuera posible. Las singulares palabras de Mateo 19:21, “Si quieres ser perfecto (*teleios*),¹³⁶ ve, vende...”, responde al sentido de necesidad del joven rico e implica que su obediencia a la ley era en realidad imperfecta.¹³⁷ Así Jesús demolió la falsa ilusión de justicia propia del hombre. No sólo le está mostrando al joven rico su injusticia, sino que le está mostrando que hay mayores riquezas disponibles para aquellos que han respondido primero con fe a la provisión de justicia de Cristo. Al invitarlo al mayor compromiso del discipulado, Jesús hizo que el hombre viera que sus riquezas no sólo le impedían

¹³³ E.g., Godet, *Luke*, 413.

¹³⁴ Lane, *Mark*, 369.

¹³⁵ Que el asunto que se está tratando es las recompensas del discipulado está claramente indicado por lo que Pedro entendió y más tarde lo llevó a preguntar, “¿Qué tendremos?”, y la respuesta del Señor acerca de las recompensas en el futuro y en esta vida (Mateo 19:28-29)

¹³⁶ La palabra *teleios* “denota el bien en todas sus implicaciones y consecuencias” (Ridderbos, *Matthew*, 356).

¹³⁷ Robert L. Thomas “The Rich Young Man in Matthew,” *GTJ* 3 (1982): 257; MacArthur, *The Gospel*, 86.

el discipulado, sino también el guardar la ley perfectamente para que pudiera “merecerse” la vida eterna. Por primera vez en el intercambio, el joven rico ve su propio fracaso moral y se retira con tristeza.

Boice también supone que la respuesta de Jesús a la pregunta de Pedro sobre las recompensas por dejarlo todo para seguir a Jesús (19:27) enseña que la vida eterna está condicionada a renunciar a todo para seguir a Jesús.¹³⁸ Cuando Jesús le respondió a Pedro, indicó que habría la recompensa de juzgar a las doce tribus en el reino mesiánico (19:28),¹³⁹ la recompensa de una devolución cien veces mayor de la familia y los bienes raíces en esta era (19:29),¹⁴⁰ y lo que parece ser una recompensa: “heredar la vida eterna” (19:29).¹⁴¹ Pero la pregunta de Pedro no surge de la discusión sobre la vida eterna o la salvación.¹⁴² Más bien, se refleja en la promesa de Jesús de un “tesoro en el cielo” para el gobernante si vendía todo lo que poseía y entregaba las ganancias a los pobres (19:21).¹⁴³ Se argumentó anteriormente que la promesa de Jesús se refería a recompensas por el sacrificio exigido por el discipulado, no a la salvación. Aquí, Jesús promete recompensas en la era futura y en esta era, pero a todos se les garantiza el supuesto beneficio de la salvación. Esto hace que el uso de Cristo del término “heredar la vida eterna” sea consistente con el uso del joven rico (Marcos 10:17; Lucas 18:18). Se asume la posesión de la vida eterna a todos los que acumularán recompensas en la vida presente y en la era venidera.¹⁴⁴ Se da a todos sin importar el grado de sacrificio.¹⁴⁵

Por lo tanto, el relato del joven rico no enseña que para ser salvo el gobernante debe cumplir con las exigencias del discipulado, rendirse al Señorío de Cristo en el área de la codicia y el amor por los demás, o arrepentirse de pecados particulares. Se planteó el tema de las riquezas para mostrar que el gobernante no había cumplido con los justos requisitos de la ley y que realmente estaba confiando

¹³⁸ Boice, *Discipleship*, 149-57.

¹³⁹ Vea Toussaint, *Matthew*, 228-29.

¹⁴⁰ Marcos y Lucas aclaran que Jesús se refería a la era presente. Mateo es tomado de la misma manera. Marcos es el único que dice explícitamente que el ciento por uno se refiere a la familia y los bienes raíces.

¹⁴¹ Marcos y Lucas usan los términos “recibid... vida eterna” (Marcos 10:30; Lucas 18:30). Aunque algunos neutralizan el argumento del Señorío argumentando que “heredar la salvación” se refiere a las recompensas o al disfrute de la vida eterna en el eschaton (por ejemplo, Hodges, *Eclipse*, 44-45), este escritor está de acuerdo con Brown en que este es simplemente otro término para entrar en la eternidad. la vida o la salvación misma. Vea Brown, “The Believer’s Inheritance,” especialmente pp. 66-77.

¹⁴² Como ejemplo, MacArthur, *The Gospel*, 145-46.

¹⁴³ También Lane, *Mark*, 371; Toussaint, *Matthew*, 228.

¹⁴⁴ Para una presentación más completa de este punto de vista, vea Brown, “The Believer’s Inheritance,” 74-76.

¹⁴⁵ La parábola de los trabajadores de la viña que sigue (Mateo 20:1-16) parece corroborar la enseñanza subyacente de que el don de la vida eterna se otorga a todos por igual, independientemente del grado de sacrificio realizado.

Discipulado y Salvación

en el mérito de su riqueza y posición. Al utilizar las exigencias del discipulado, Jesús expuso la actitud real del corazón del hombre, que lo confrontó con su necesidad de salvación en un propósito pre-evangelístico. En otros encuentros evangelísticos del Nuevo Testamento¹⁴⁶, el abandono de las posesiones propias, o la voluntad de hacerlo, nunca es una condición para la salvación. Uno también se pregunta quién en la posición de Señorío puede afirmar verazmente el cumplimiento de este estricto requisito.

Llamado de los primeros discípulos: Mt. 4:18-22; Mr. 1:16-20; Lc. 5:1-11

Otra ocasión utilizada (aunque con moderación) para hacer un argumento en favor al discipulado-salvación es cuando Cristo llama a los primeros discípulos. Boice se refiere a Mateo 4:18-22, que compara con Marcos 1:14-20 y Lucas 5:1-11.¹⁴⁷ Merritt se enfoca sólo en Lucas 5:1-11, pero infiere un paralelismo con los otros dos relatos.¹⁴⁸

Boice usa los llamados para argumentar que

...el discipulado no es un supuesto segundo paso en el cristianismo, como si uno se convirtiera primero en un creyente en Jesús y luego, si lo desea, en un discípulo. Desde el principio, el discipulado está involucrado en lo que significa ser cristiano.

Encuentra que el mandato de seguir a Cristo es la explicación más básica de lo que significa ser un discípulo, y este mandato se encuentra en los relatos de los sinópticos sobre el llamado de los primeros discípulos.¹⁴⁹ Merritt comienza con la tesis “el llamado evangelístico de Jesús fue esencialmente un llamado al arrepentimiento y al discipulado radical”. Agrega que “el llamado de Cristo al discipulado es un llamado multifacético que exige un compromiso singular de fe y obediencia”. Lucas 5:1-11 muestra que parte de esa obediencia es la tarea evangelizadora. Su conclusión del pasaje inevitablemente sigue su razonamiento:

Para ser discípulo hay que seguir a Jesús. Pero para seguir a Jesús, uno se hará pescador de hombres. Por lo tanto, “¡si

¹⁴⁶ Aunque MacArthur cita el relato de Zaqueo como ejemplo de alguien que sacrificó sus riquezas y se salvó, cabe señalar que Zaqueo dio solo la mitad de lo que poseía a los pobres y, sin embargo, fue declarado salvo (Lucas 19:8-9; MacArthur, *The Gospel*, 87). Esto contradice la exigencia del Señorío de entregarlo todo. Además, Cristo no exigió el sacrificio de Zaqueo como condición para la salvación, sino que fue voluntario. Su acto debe verse más como un gesto de restitución (cf. Lc 19, 8) tomado como una prueba más de su fe.

¹⁴⁷ Boice, *Discipleship*, 16.

¹⁴⁸ Merritt, “Call of Christ,” *Evangelism*, 146, 150, n. 11.

¹⁴⁹ Boice, *Discipleship*, 16.

no estás pescando, no estás siguiendo!” El llamado al discipulado es de hecho un llamado al evangelismo.¹⁵⁰

No hay duda de que en estos pasajes Jesús está llamando a los hombres a un mayor compromiso de discipulado. El mandato “Sígueme” y la promesa de que serán “pescadores de hombres” y “capturadores de hombres” denotan correctamente la obediencia y la sumisión esenciales para el significado más completo del discipulado. Sin embargo, tanto Boice como Merritt asumen que estos pasajes son relatos paralelos del primer encuentro del Señor con Pedro, Andrés, Santiago, hijo de Zebedeo, y Juan, y por lo tanto se aplican a la salvación.

Hay mucha evidencia de que este no fue el primer encuentro de Jesús con los discípulos. El más importante es el registro contradictorio de Juan 1:35-42, donde Jesús se encuentra por primera vez con Andrés (quien luego encuentra a Pedro) y otro discípulo.¹⁵¹ El escenario en Juan no es Galilea (1:43) como en los relatos sinópticos (cf. Mateo 4:12, 18, 23; Marcos 1:14, 16, 21; Lucas 4:44; 5:1), sino más allá el Jordán donde Juan estaba bautizando (1:28). Tampoco hay indicios de un entorno costero o mención de la pesca de hombres. Además, Pedro es encontrado y llevado ante Jesús (1:41-42) en lugar de estar ya presente (Mateo 4:29-30; Marcos 1:16; Lucas 5:3-4). Además, la respuesta de Andrés en el relato de Juan demuestra fe en Cristo: 1) siguió a Juan el Bautista (1:35) y evidentemente creyó en el testimonio de Juan sobre Cristo (1:36-37); 2) siguió a Cristo (1:37, 39-40); 3) Creía que Jesús era el Mesías (1:41); y 4) Esta fe fue confirmada en las bodas de Caná (Juan 2:11). Así, los relatos sinópticos implican los hechos del relato de Juan¹⁵² e indican que los llamamientos sinópticos no eran para la salvación. “Juan nos habla *de la conversión* de estos discípulos, mientras que Marcos (como también Mateo y Lucas) trata *de su llamado al servicio...*” (énfasis suyo).¹⁵³

Sí, como parece, el relato de Juan precede cronológicamente al de los sinópticos, y en Juan se evidenció la fe salvadora, entonces los relatos sinópticos

¹⁵⁰ Merritt, "Call of Christ," *Evangelism*, 145-46.

¹⁵¹ Boice y Merritt no mencionan el relato de Juan. El discípulo anónimo es probablemente Juan, el autor. También Godet, *John*, 321; Ernst Haenchen, *John 1*, transl. Robert W. Funk, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 158.

¹⁵² También Pink, *John*, 1:62; Godet, *John*, 1:330; Lenski, *Matthew*, 169-70; Plummer, *Matthew*, 48; Hendriksen, *Matthew*, 245-46; Ridderbos, *Matthew*, 77; Arndt, *Luke*, 156

¹⁵³ Pink, *John*, 1:62-63. Concuerdan con el Hans Conzelmann, *Jesus*, transl. J. Raymond Lord (Philadelphia: Fortress Press, 1973), 35; Ridderbos, *Matthew*, 77; y James Donaldson, "Called to Follow": A Twofold Experience of Discipleship in Mark," *BTB* 5 (febrero 1975): 69. La subsiguiente invitación a Felipe a "Sígueme" (Juan 1:43) puede haberlo llamado al discipulado basado en una experiencia de salvación previa, como señala Hendriksen: "Probablemente podemos suponer que Andrés y Pedro le habían hablado a su amigo y ciudadano acerca de Jesús" (Hendriksen, *John*, 1:108; See also John Phillips, *Exploring the Gospels: John* (Neptune, NJ: Loizeaux Brothers, 1988), 45; y Lenski, *John*, 161. También es posible que Jesús simplemente haya querido decir "Acompáñame en este viaje" (También Godet, *John*, 331) en el mismo sentido en que les dijo a los dos primeros discípulos "Venid y ved" (1:39).

Discipulado y Salvación

son ciertamente llamados a una relación más íntima con Cristo, no a la salvación. Además, es mejor separar el relato de Lucas (Lucas 5:1-11) del de Mateo y Marcos para que el acto de arrepentimiento y sumisión de Pedro al señorío de Cristo sea posterior no sólo a su salvación, sino también a su llamado inicial al discipulado. Al comparar a Lucas con Mateo y Marcos, se debe notar que existen similitudes obvias, como el escenario junto al mar y la respuesta al llamado de Cristo. Lenski, sin embargo, nota las mayores diferencias en su comentario sobre el relato de Mateo:

Esta escena es completamente diferente de la descrita en Lucas 5:1-2. Aquí ninguna multitud presiona a Jesús, él está solo. Él está caminando no parado en un lugar. Los pescadores están en la barca, ocupados en tirar su atarraya, y no han bajado a lavar sus redes. Estas diferencias ya muestran que Mateo no quiere registrar el mismo incidente que Lucas.¹⁵⁴

Plummer reconoce similitudes, pero también mantiene el relato de Lucas distinto del de Mateo y Marcos:

Sin embargo, frente a estas similitudes, tenemos que establecer las diferencias, la principal de las cuales es la pesca milagrosa de los peces que omiten Mateo y Marcos. ¿Podría Pedro no haber incluido esto en su narración? ¿Y lo habría omitido Marcos, si la tradición de Pedro lo hubiera contenido? Es más fácil creer que algunos de los discípulos fueron llamados más de una vez, y que el abandono de su modo de vida original fue gradual: de modo que Marcos y Mateo pueden relatar una ocasión y Lucas otra. Incluso después de la Resurrección, Pedro habla con bastante naturalidad de “ir a pescar” (Juan xxi. 3), como si todavía fuera al menos una actividad ocasional”.¹⁵⁵

Esta evidencia indica que la relación de discipulado entre Cristo y los que se llamaban Sus discípulos se hizo más íntima por etapas.¹⁵⁶ Las lecciones de Jesús

¹⁵⁴ Lenski, *Matthew*, 168-69.

¹⁵⁵ Plummer, *Luke*, 147. Vea también Lenski, *Matthew*, 168-72, y *Luke*, 276-77; Arndt, *Luke*, 155-56; Leon Morris, *Luke: An Introduction and Commentary*, revised ed., TNTC (Leicester, England: InterVarsity Press, 1988), 124; Geldenhuys, *Luke*, 181; Hendriksen, *Luke*, 279-80.

¹⁵⁶ Varios comentaristas enseñan una progresión en los llamados. (e.g., Hendriksen, *Matthew*, 245-47; Geldenhuys, *Luke*, 181; Arndt, *Luke*, 156). Para excelentes presentaciones de esta idea, vea Alexander Balmain Bruce, *The Training of the Twelve* (n.p.: A. C. Armstrong and Son, 1894), 11-12, y Bill Hull, *Jesus Christ Disciple Maker* (Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell, 1984), 48-49. Esto también podría explicar la reacción de Mateo cuando fue llamado a seguir a Cristo (Mateo 9:9-13/Marcos 2:13-17/Lucas 5:27-32). Este incidente fue discutido en el capítulo sobre el arrepentimiento bajo la suposición del Señorío que se refiere a la salvación de Mateo (ver p. 85). Pero se puede argumentar que Mateo, un

Discipulado y Salvación

fueron progresivas: “Una cosa era llamar a los cuatro apóstoles, y otra muy distinta demostrarles el poder del evangelio que debían manejar como pescadores de hombres”.¹⁵⁷

No existe una clara evidencia de que los llamados de Cristo a los primeros discípulos en Mateo, Marcos y Lucas fueran llamados a la salvación. Después de todo, el llamado era a convertirse en pescadores de hombres. No se menciona la salvación eterna.

Discipulado en las Parábolas

A veces se apela a dos parábolas de Cristo para apoyar e ilustrar la comprensión del Señorío del discipulado-salvación, aunque generalmente no siempre se hace. Aquí se discutirán dos parábolas clave usadas para apoyar el concepto de una salvación costosa. Las parábolas del tesoro escondido y la de la perla en Mateo 13:44-46 deben ser consideradas juntas ya que son usadas para enseñar la misma verdad por la posición de Salvación por Señorío y también son presentadas juntas por el Señor Jesucristo.

MacArthur combina su discusión de estas parábolas en un capítulo y su punto es el mismo para ambos:

Ambas parábolas señalan que un pecador que comprende las riquezas invaluable del reino con gusto entregará todas las cosas que atesora para obtenerlo. Por consecuencias está claramente implicada la verdad de que aquellos que se aferran a sus tesoros terrenales pierden la riqueza del reino que es mucho mayor.¹⁵⁸

Esto aumenta su creencia de que la salvación es costosa para el incrédulo:

Los inversionistas inteligentes no suelen poner todo su dinero en una sola inversión. Pero eso es exactamente lo que hicieron los dos hombres de estas parábolas. El primer hombre vendió todo y compró un campo, y el segundo hombre vendió todo y compró una perla. Pero habían calculado el costo y sabían que lo que compraron era digno de la inversión final. Una vez más, esa es una imagen perfecta de la fe salvadora. Alguien que

hombre que trataba con el público, seguramente había oído hablar de Cristo y de sus enseñanzas (cf. Mateo 4:24) y se había convertido en creyente antes del llamado de Cristo al discipulado o creyó y se comprometió a seguir a Cristo en la misma ocasión basado en su conocimiento acerca de Cristo. Vea Plummer, *Matthew*, 138, y Kenneth S. Wuest, *Mark in the Greek New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1950), 52.

¹⁵⁷ Lenski, *Luke*, 277.

¹⁵⁸ MacArthur, *The Gospel*, 135.

Discipulado y Salvación

verdaderamente cree en Cristo no evita las apuestas. Conociendo el costo del discipulado, el verdadero creyente se anota y da todo por Cristo.¹⁵⁹

La interpretación de MacArthur asume que estas dos parábolas se refieren al "valor incomparable del reino de los cielos y el compromiso de sacrificio requerido de todos los que entrarían".¹⁶⁰ Sin embargo, los problemas con este punto de vista comienzan con una consideración del argumento y el contexto del capítulo trece. Este capítulo contiene la enseñanza parabólica del Señor Jesucristo después de Su rechazo por parte de la nación de Israel en los capítulos 11 y 12.¹⁶¹ El propósito declarado del uso de todas estas parábolas es ocultar la verdad a los incrédulos y revelar la verdad a los creyentes (13:11-17). El tema de las parábolas es "los misterios del reino de los cielos" (12:11).¹⁶² La fórmula recurrente "El reino de los cielos es semejante" (*jomoia estin*; vv. 31, 33, 44, 45, 47) indica que el reino está siendo descrito en sus características por medio del punto principal de toda la parábola.¹⁶³

Si uno interpreta las dos parábolas como ilustraciones del valor del reino y el costo requerido, entonces la explicación de Jesús en 13:11-17 se pasa por alto en dos aspectos. Primero, Jesús indicó que las parábolas estaban destinadas a los que habían creído, no a los que permanecían en la incredulidad. Según MacArthur, Jesús estaría enseñando el requisito para la salvación a aquellos que ya eran salvos en lugar de a los no salvos que necesitaban escucharlo. En segundo lugar, al llamar a estas parábolas los "misterios" del reino, Jesús indicó que estaba revelando la

¹⁵⁹ Ibid., 141.

¹⁶⁰ Ibid., 135.

¹⁶¹ El capítulo 11 menciona el rechazo de Juan el Bautista por parte de Israel en asociación con el rechazo de Cristo (11:11-19) y el rechazo del mensaje de Cristo por parte de las ciudades donde ministraba (11:20-24). El capítulo 12 presenta la sanación del sábado y su controversia que precipita una conspiración por la muerte de Cristo por parte de los líderes judíos (12:1-14), el posterior retiro de Jesús (12:15-21), la blasfemia de los fariseos (12:22-37), la negativa de Cristo a dar una señal que no sea "la señal del profeta Jonás" (12:38-45), y su alejamiento de los que están físicamente relacionados con Él para ir a los que están relacionados por medio de la fe (12:46-50). Todos estos eventos indican el rechazo final de Cristo por parte de Israel, y preparan para el nuevo énfasis en el ministerio de Cristo que se encuentra en el capítulo 13.

¹⁶² Es la opinión de este escritor que "los misterios del reino de los cielos" se refiere a la verdad no revelada hasta ahora acerca de la era presente a la luz del aplazamiento del reino de Dios. Jesús está describiendo las características de esta era en la que el reino está en su forma espiritual, un misterio no revelado en el Antiguo Testamento. Para una presentación ampliada de esta vista, vea John F. Walvoord, *Matthew: Thy Kingdom Come* (Chicago: Moody Press, 1974), 95-97, and J. Dwight Pentecost, *The Words and Works of Jesus Christ* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1981), 213-14.

¹⁶³ Jeremías llama a esto el "dativo introductorio" y le da el sentido "Es el caso con... como con". Esto ayuda a cambiar el enfoque de los detalles de la parábola al punto real de comparación. Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, transl. S. H. Hooke, 2nd revised ed. (New York: Charles Scribner's Sons, 1972), 100-2. See also, Lenski, *Matthew*, 541; Bonnard, *Matthieu*, 207.

verdad escondida hasta ese momento. Asumiendo la interpretación de MacArthur, Jesús ya había enseñado que la salvación era costosa (como MacArthur afirma que lo había hecho),¹⁶⁴ por lo tanto, no había nada "misterioso" en estas dos parábolas. MacArthur sugiere que Cristo sólo está ilustrando su enseñanza anterior,¹⁶⁵ pero Jesús claramente indica que esta es una nueva revelación.

A pesar de la crítica de MacArthur al punto de vista de que el tesoro en la primera parábola es Israel y la perla en la segunda es la iglesia, hay mucho que recomendar. Se opone a comparar el campo en el v 44 con el campo en el v 38 (ambos agros), que se dice que es el mundo. Él apela a la parábola del sembrador donde dice, "el campo... representa un corazón cultivado," pero la palabra para "suelo" o "tierra" en esa parábola es *ghn* no *agros*. Sería más razonable interpretar agros en v 44 por el uso más cercano de *agros* (v.38) en lugar de una palabra diferente usada en otros lugares.

Además, MacArthur nunca explica por qué se vuelve a ocultar el tesoro, pero esto se traduce bien en la opinión de que Israel ha sido apartada por un tiempo en el interregno por la dispersión entre las naciones del mundo (Romanos 9-11). Así, como declara Toussaint, "El misterio revelado en esta parábola es dejar de lado el programa del reino de Israel por un tiempo".¹⁶⁶ Asumiendo la interpretación de MacArthur, no tendría sentido ocultar las buenas nuevas de salvación, el evangelio, Cristo o el reino. Además, Israel fue llamado el "tesoro especial" de Dios en el Antiguo Testamento (Éxodo 19:5; Deuteronomio 14:2; Salmos 135:4) antes de que Cristo los redimiera con Su sangre.

En la parábola de la perla, hay evidencia de que el enfoque es la iglesia. La iglesia es tesoro de Dios entre los gentiles (cf. Hechos 15,14), como observa Pentecostés,

...Cristo revela que Dios obtendrá un tesoro no sólo de entre la nación de Israel sino también de los gentiles. Esto se infiere del hecho de que una perla sale del mar. Con frecuencia en las Escrituras, el mar representa a las naciones gentiles. Una vez más vemos que un tesoro de entre los gentiles se convierte en compra de Dios.¹⁶⁷

A diferencia del tesoro (Israel), la perla (la iglesia) nunca estuvo escondida. De nuevo, Toussaint relaciona la parábola con los misterios del reino:

¹⁶⁴ MacArthur, *The Gospel*, 134-36.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 135.

¹⁶⁶ Toussaint, *Matthew*, 184.

¹⁶⁷ Pentecost, *Words and Works*, 218. Vea también Toussaint, *Matthew*, 184.

Discipulado y Salvación

“El misterio del reino es la formación de un nuevo cuerpo que también heredaría el reino (Efesios 3:3-6)”.¹⁶⁸

La imagen de Cristo buscando o descubriendo los objetos de valor en las parábolas no está en contra de Su propia declaración de que Él vino a “buscar y salvar lo que se había perdido” (Lucas 19:10). Además, tanto Israel como la iglesia fueron comprados por la sangre de Jesucristo.¹⁶⁹ Una persona no salva no tiene nada que vender que pueda comprar la salvación. MacArthur apunta a Filipenses 3:7-8, pero renunciar a lo que pertenece a la justicia propia, como lo hizo Pablo, es muy diferente de renunciar (o estar dispuesto a renunciar) a todos los intereses terrenales, incluidas las posesiones físicas, que MacArthur incluye en el costo de la salvación.¹⁷⁰ Además, en el caso del tesoro, se compra el mundo, y por inclusión, el tesoro. Esto no encuentra paralelo con la salvación, porque si la salvación es el tesoro, ¿qué es el mundo? Por lo tanto, estas dos parábolas no pueden enseñar que la salvación es costosa, una interpretación que Pink, un defensor del Señorío, llama “positivamente horrible”, “una parodia” y “una blasfemia”.¹⁷¹

La evidencia bíblica no parece apoyar el argumento de la Salvación por Señorío de que los requisitos del discipulado son también los requisitos para la salvación. Una distinción entre los dos conceptos armoniza mejor los pasajes bíblicos considerados anteriormente.

Una Comprensión Bíblica del Discipulado

En vista de la evidencia presentada, ahora es necesario intentar una comprensión bíblicamente equilibrada del discipulado en relación con la salvación.

Discipulado como Diferente a la Salvación

¹⁶⁸ Toussaint, *Matthew*, 184.

¹⁶⁹ Cf. Hechos 20:28; 1 Pedro 1:18-19; 2 Pedro 2:1. MacCorkle ha notado que el verbo traducido como “vender” en el v. 44 es *pwlew* en tiempo presente, mientras que el verbo traducido como “vendido” en el v. 46 es *pipraskw* en tiempo perfecto. Él sugiere que esto indica que ambos tesoros fueron comprados en una sola transacción, que sería la muerte de Cristo. Douglas B. MacCorkle, “Interpretive Problems of the Gospel of Matthew” (Th.D. diss., Dallas Theological Seminary, 1961), 422-23.

¹⁷⁰ MacArthur, *The Gospel*, 135-136, 139. Una vez más, niega que uno deba literalmente vender todo antes de poder salvarse, pero exige una “disposición” para hacerlo (págs. 155-156). Por lo tanto, es confuso cuando habla poco después en un lenguaje absoluto: “El verdadero creyente se apunta y lo da todo por Cristo” (p. 141). Govett comenta: “Comúnmente se dice que *debemos estar dispuestos* a darlo todo por Cristo. Muy cierto, pero la parábola describe que *realmente fue hecho*, y *se hizo primero para adquirir la perla*. Por lo tanto, sobre esta base, esta no puede ser la verdadera interpretación” (énfasis suyo). Robert Govett, *Govett on the Parables* (Miami Springs, FL: Schoettle Publishing Co., 1989), 3-4.

¹⁷¹ Arthur W. Pink, *The Prophetic Parables of Matthew 13* (Covington, KY: Kentucky Bible Depot, 1946), 65. Pink está de acuerdo con la interpretación de Israel/iglesia.

Discipulado y Salvación

La presentación bíblica de la salvación y el discipulado contiene áreas tanto de congruencia como de divergencia. En el sentido más general de seguir o aprender de otro, cualquiera que viniera a Jesús y se sentara bajo Sus enseñanzas podría ser clasificado como discípulo, creyera o no en Él (Juan 6:60-64). Después de todo, Judas era considerado uno de los discípulos, aunque se sabía que era un incrédulo. Pero este es un uso minoritario en las Escrituras.

Asimismo, aquellos que creen en Jesús también podrían ser considerados discípulos en el sentido de que han venido a Él para aprender de la salvación y son seguidores de Su “camino” de salvación (Hechos 9:2). Así, los creyentes en el libro de los Hechos son llamados discípulos. Esto se hace en el contexto de una comunidad recién formada que siguió la enseñanza cristiana. También podría expresar la suposición de que todos los creyentes estaban comprometidos y creciendo en su fe. Este uso debe entenderse a la luz de la comisión de Jesús de “hacer discípulos a todas las naciones”. Habló de tal manera que expresara el compromiso óptimo deseado, no el mínimo, porque sólo tal compromiso podría realizar el cumplimiento de Su comisión.

Sin embargo, debe reconocerse que, en los Evangelios en particular, Jesús enseñó sobre el discipulado como un crecimiento hacia un compromiso más profundo con Él como Señor de la vida de uno. Esto parece incluir la preponderancia de sus enseñanzas sobre el discipulado. En un pasaje ya discutido (Juan 8:30-31),¹⁷² Jesús les da a aquellos que habían “creído en Él” (tiempo aoristo) una condición de comunión más profunda con Él. Declaró que “si (*ean* más el subjuntivo, una condición de tercera clase) permanecéis en Mi palabra, sois verdaderamente Mis discípulos (*alhqs maqhtai*)”. Permanecer en la palabra de Cristo (*meinhte en toi logoi toi emoi*) es una condición de unión más íntima con Cristo; es ser un “discípulo en verdad”. Comentarios de Schnackenburg,

Sólo permanecer en la palabra de Jesús conduce al verdadero discipulado. Esta frase fue acuñada en la teología joánica, y significa que el creyente debe entrar completamente en la esfera de influencia y acción de la palabra de Cristo y dejarse llevar a esa unión más profunda con Cristo que denota *menein* (cf. 14:21, 23). -24; 15:4-10).¹⁷³

El calificativo *alhqs* indica una distinción entre aquellos que son salvos y considerados discípulos en un sentido general y aquellos que permanecen con Cristo a través de Su Palabra en un sentido más profundo. Sobre *alhqs maqhtai mou* este Bernard escribe: “Este es el rango más alto entre los cristianos, sc. aquellos que han alcanzado la etapa del discipulado”.¹⁷⁴ Esto armoniza con la interpretación

¹⁷² Ver la interpretación en las páginas 50-52 que se asume aquí.

¹⁷³ Schnackenburg, *John*, 2:205.

¹⁷⁴ Bernard, *John*, 2:305. Lenski est[á] de acuerdo y dice: “Hay una diferencia entre ser discípulos y ser verdaderos discípulos... Todos son discípulos de Jesús que de alguna manera creen en su palabra, pero

Discipulado y Salvación

de Juan 15:1-8 sugerida anteriormente: Permanecer en Cristo es una condición de fecundidad en la relación posterior del creyente con Cristo, no la salvación.¹⁷⁵

La relación entre la salvación y el discipulado es muy estrecha en las Escrituras e incluye una aparente superposición de los dos conceptos, pero los distintivos son aún más pronunciados. No servirá simplemente equiparar las demandas del discipulado con el llamado a la salvación. Bock critica el enfoque de MacArthur con estas observaciones:

...hay una distinción entre un discípulo y un creyente. De hecho, en las Escrituras hay falsos discípulos, malos discípulos y buenos discípulos. Las últimas dos categorías incluyen a los creyentes. ...

Así que el discipulado es parte de la respuesta de fe de una persona al evangelio. Pero el discipulado *total* no es parte del llamado a la salvación porque el discipulado serio se realiza en detalle y se realiza después de la entrada en la fe. En otras palabras, el discipulado de un creyente es un proceso que forma parte del camino cristiano. La naturaleza continua del discipulado es la razón por la que fallan los esfuerzos de MacArthur y otros para cuantificarlo al inicio de la salvación. Darse cuenta de lo que significa el discipulado puede profundizarse y volverse más claro a medida que uno camina con Dios. Entonces puede ser visto y discutido como una parte separada de la vida cristiana, ya que sigue a la fe salvadora; ya que es la fe salvadora la que realmente lo hace posible a través de la provisión del Espíritu Santo en el momento de la salvación. En resumen, el discipulado, al menos en este sentido más serio, es parte de la salvación desde el principio, pero puede verse como un viaje en el que uno se involucra a lo largo de su vida espiritual. Por lo tanto, este tema es más complejo de lo que sugiere MacArthur, aunque algunos de sus comentarios sobre alejarse del perfeccionismo indican que es consciente del problema (énfasis suyo).¹⁷⁶

Las diferencias entre la salvación simple y el discipulado comprometido son demasiado convincentes como para ignorarlas: la salvación es un regalo gratuito, pero el discipulado íntimo es costoso; la salvación se relaciona principalmente con Cristo como Salvador, pero el discipulado se relaciona

son verdaderos discípulos aquellos que de una vez por todas se fijan en su palabra. De ahí también el 'sí' " (Lenski, *John*, 629).

¹⁷⁵ Pp. 38-42.

¹⁷⁶ Darrell L. Bock, "A Review of *The Gospel According to Jesus*," *BSac* 146 (enero-marzo 1989): 34-35.

Discipulado y Salvación

principalmente con Cristo como Señor; la salvación implica la voluntad de Dios en la redención y la reconciliación, el discipulado implica toda la voluntad de Dios; la única condición de la salvación es “creer”, pero las condiciones del discipulado son permanecer, obedecer, amar, negarse a sí mismo, tomar la cruz, seguir, perder la vida, “odiar” a la familia, etc.; la salvación es un nuevo nacimiento, pero el discipulado es una vida de crecimiento; la salvación depende de la cruz de Cristo para todos los hombres, pero el discipulado depende de que un creyente lleve su cruz por Cristo; la salvación es una respuesta a la muerte y resurrección de Cristo, pero el discipulado es una respuesta a la vida de Cristo; la salvación determina el destino eterno, pero el discipulado determina las recompensas eternas y temporales; la salvación se obtiene por la fe, pero el discipulado se obtiene por las obras.

También existe evidencia de que la experiencia del discipulado fue diferente entre los creyentes en los Evangelios. Aunque obviamente eran salvos, algunos nunca siguieron a Cristo en el sentido pleno de dejar sus hogares y familias (p. ej., María, Marta, Lázaro). Además del discípulo secreto, José de Arimatea (Juan 19:38), los gobernantes judíos mencionados en Juan 12:42 creían en Cristo, pero no lo confesaban públicamente.¹⁷⁷ Todos estos son ejemplos de creyentes que aún no cumplen las condiciones del discipulado completo. Jesús parece haber aceptado estos diversos grados de discipulado. Reprendió la actitud exclusivista de los Doce hacia un hombre que echaba fuera demonios en el nombre de Jesús, pero que no seguía a Cristo como ellos (Mateo 10:42/Marcos 9:38-41/Lucas 9:49-50). Aunque no estaba siguiendo “con” (meta, Lucas 9:49) los discípulos, Jesús da a entender que el hombre era un discípulo que, sin embargo, algún día será recompensado (Mateo 10:42). Su enseñanza en esta ocasión es inquietantemente inclusiva: “Porque el que no es contra nosotros, por nosotros es” (Marcos 9:38-41). Además, Jesús fue selectivo acerca de a quién invitaba a seguirlo personalmente y desafiaba o advertía a los voluntarios (Lucas 9:57-62). Nuevamente, esto es bastante diferente de Sus invitaciones abiertas a la salvación.

Es inquietante llevar las conclusiones de la posición del Señorío a su inevitable final. Si la relación más profunda del discipulado no se distingue de la salvación, entonces muchos o la mayoría de los evangélicos profesantes se pierden. Hull habla de “discípulos de verdad” cuando escribe,

Si los discípulos nacen y no se hacen, mientras que estas características tomarían tiempo para desarrollarse, se desarrollarían el 100 por ciento del tiempo en el verdaderamente regenerado. Por lo tanto, cada cristiano sería un creyente sano y

¹⁷⁷ De acuerdo en que estos gobernantes fueron verdaderamente salvos están: Brown, *John*, 2:487; Morris, *John*, 605; Bernard, *John* 2:452; Robertson, *WPNT*, 5:232. *homōs mentoi*, como un fuerte adversario (Morris, *John*, 605, n. 110) denotando una excepción (C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, 2nd ed. [Philadelphia: The Westminster Press, 1978], 431-32) contrasta a estos creyentes con la nación que Isaías profetizó que no creería (12:37-41). El versículo 42 ofrece la esperanza de que las personas dentro de la nación aún puedan salvarse. Si no se salvaron realmente, el contraste se silencia y se vuelve sin sentido.

Discipulado y Salvación

reproductivo. Si las personas no reflejaran el perfil del discípulo, entonces no serían cristianos.

Si los discípulos nacen y no se hacen, los no cristianos dominan la iglesia evangélica. Una estimación generosa encontraría que no más del 25 por ciento de los evangélicos cumplen con el estándar de Cristo para un discípulo. Como se indicó anteriormente, sólo el 7 por ciento ha sido capacitado en evangelismo, y sólo el 2 por ciento ha presentado a otro a Cristo. Según la definición de Cristo, los discípulos se reproducen a sí mismos a través del evangelismo. Si uno toma la teología de “los discípulos nacen y no se hacen” y la une a la definición de discípulo dada por Jesús y luego agrega los hechos objetivos concernientes a la iglesia evangélica de hoy, los resultados son alarmantes. Al menos el 75 por ciento de los evangélicos no son cristianos, porque simplemente no están a la altura de los estándares de Cristo de lo que significa ser un discípulo.¹⁷⁸

La enseñanza de la Salvación por Señorío parece haber impuesto un estándar que la mayoría de los cristianos profesantes no pueden cumplir.

El Discipulado en Relación con el Evangelio Gratuito

Los defensores del Señorío no tienen reservas en llamar costosa a la salvación. Hablan de “gracia costosa” en oposición a “gracia barata”. Si la Biblia enseña que un pecador es salvo por gracia, entonces es una gracia que debe costarle algo. Sin embargo, los defensores del Señorío mantienen militantemente que la salvación no es por obras, sino un regalo gratuito. Es difícil para muchos de la persuasión de la Gracia Gratuita entender cómo estas afirmaciones no enseñan una salvación por obras, o al menos, cómo no son un doble discurso teológico.

Es común encontrar maestros de Salvación por Señorío hablando de los aspectos “costosos pero gratuitos” de su evangelio en términos de una paradoja. MacArthur escribe,

La vida eterna es ciertamente un regalo gratuito (Romanos 6:23). La salvación no puede ganarse con buenas obras ni comprarse con dinero. Ya ha sido comprado por Cristo, quien pagó el rescate con su sangre. Pero eso no significa que no haya costo en términos del impacto de la salvación en la vida del pecador. Esta paradoja puede ser difícil, pero, sin embargo, es cierta: la salvación es gratuita y costosa.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Bill Hull, *The Disciple Making Pastor* (Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell, 1988), 55.

¹⁷⁹ MacArthur, *The Gospel*, 140.

Discipulado y Salvación

No está perfectamente claro qué quiere decir MacArthur con "costo en términos del impacto de la salvación en la vida del pecador". Aquí parece estar diciendo que el efecto ("impacto") de la salvación *después* de que se recibe exige un precio de obediencia, entrega, etc., de aquel que fue salvado. Si este es el caso, entonces la *recepción* del don de la salvación aún debe hablarse como gratuita; sólo la santificación posterior es costosa. Esto no presenta una paradoja en absoluto.

Sin embargo, la suma de las enseñanzas de MacArthur hasta este punto deja en claro que la *recepción* de la salvación es costosa.¹⁸⁰ Si la salvación pudiera ser gratuita pero costosa, entonces esto podría llamarse una paradoja. Sin embargo, también pondría a prueba el uso legítimo del término "paradoja". Butcher comenta sobre el uso que hace MacArthur del término en relación con una salvación gratuita y costosa:

...una paradoja, definida correctamente, es una afirmación que puede parecer increíble o absurda pero que, de hecho, puede ser cierta. Así, en esta situación, para ser una verdadera paradoja, el término "regalo" debe poder involucrar el concepto de "costo necesario" para el receptor. Esto es, sin embargo, una imposibilidad lógica (así como teológica, cf. Romanos 11:6). Así como "arriba" no puede ser igual a "abajo", o ya no es "arriba", tan pronto como un obsequio requiere un precio por parte del receptor, el obsequio deja de ser un obsequio. Se ha convertido en una posesión *comprada* por el receptor.

Aplicado a la pregunta que nos ocupa, decir que el don de la vida eterna implica un costo necesario para el incrédulo no es afirmar una paradoja sino un absurdo lógico. Es una afirmación que no tiene posibilidad de ser verdadera si se quiere que el lenguaje conserve el significado y la capacidad de comunicar. Verdaderamente, Cristo llama al creyente a una vida de costoso discipulado después de *recibir* el regalo de la salvación. Pero implicar que el precio del compromiso se exige como parte de recibir el regalo es retratar un evangelio sin sentido (énfasis suyo).¹⁸¹

Por lo tanto, bajo la etiqueta de "paradoja", la posición del Señorío intenta mantener la ortodoxia teológica (justificación por la fe sola) mientras exige un precio del pecador (gracia costosa). Pero Butcher tiene razón; Romanos 11:6 hace

¹⁸⁰ Por ejemplo, dos páginas antes, dice sobre las parábolas del tesoro y la perla: "El punto básico de ambas parábolas es que el reino de los cielos es solo para aquellos que perciben su valor incommensurable y luego están dispuestos a sacrificar todo lo demás para adquirir loa" (ibid., 138). Así el pago o disposición a pagar es anterior a la salvación "para adquirirla", no el resultado o "repercusión".

¹⁸¹ Butcher, "Critique," *JOTGES* 2:42.

Discipulado y Salvación

que las obras y la gracia se excluyan mutuamente, al igual que Romanos 4:5: “Al que obra, el salario no le es contado como gracia, sino como deuda” (cf. Efesios 2:8-9; Tito 3:5-7). Puede costar ser o continuar siendo cristiano, pero no volverse cristiano. Sería superfluo citar ejemplos bíblicos donde se presenta el evangelio sin costo alguno.

El único sentido en el que la salvación es costosa es en el hecho de que Jesucristo pagó el precio supremo, su vida, por la redención del pecador. Desafortunadamente, este no es el enfoque de la enseñanza del Señorío, que encuentra un costo en las condiciones humanas para la salvación. Pero para el pecador, la salvación es absolutamente gratuita. Si le costara en algún sentido, entonces ya no podría ser de gracia y el cristianismo ocuparía un lugar más junto al resto de las religiones del mundo.

El Discipulado como un Deber Cristiano

El discipulado, cuando Jesús lo usó para denotar el más pleno compromiso con Él, es la actividad de los cristianos, no de los pecadores. Hay varias razones bíblicas para esto.

Primero, los pecadores son incapaces de tomar las decisiones maduras de entrega total, tener la voluntad de someterse u obedecer a la voluntad de Dios por la totalidad de sus vidas y por todos los días de sus vidas. Esta es una expectativa irrazonable de aquellos muertos en pecado (Efesios 2:1-3) cuyo entendimiento está velado por Satanás (2 Corintios 4:3-4).

Segundo, la Biblia enseña que el compromiso y la obediencia vienen como respuesta retrospectiva a la gracia, no como anticipación prospectiva de ella. Muchos versículos apelan al compromiso sobre la base de la gracia ya recibida (p. ej., Romanos 12:1; Efesios 4:1; Colosenses 2:6). La enseñanza de Tito 2:11-12 es especialmente relevante porque relaciona explícitamente la gracia con la santificación del creyente.:

Porque la gracia de Dios se ha manifestado para salvación a todos los hombres, enseñándonos que, renunciando a la impiedad y a los deseos mundanos, vivamos en este siglo sobria, justa y piadosamente.

El resultado de la aparición de la salvación por gracia se expresa mediante el participio *paideuua* de *paideuo*, “criar, instruir, instruir, educar”.¹⁸² El carácter circunstancial de este participio indica que la enseñanza acerca de vivir piadosamente coincidió con la aparición de la gracia. Así, la gracia recibida en la salvación es la base de un mayor compromiso cristiano, y no al revés. También es significativo que Pablo use un verbo para expresar la idea de entrenamiento que es diferente de la idea generalmente relacionada con el discipulado expresada por

¹⁸² BAGD, s.v. "*paideuō*," 608.

Discipulado y Salvación

maqhteuo. Este verbo de elección tiene sus raíces en la idea griega de educar a un niño (*paidion*).¹⁸³ La gracia, cuando se recibe, toma a una persona inmadura y la entrena para la piedad. Es algo sorprendente que Poe, después de argumentar un punto de vista de Salvación por Señorío del discipulado-salvación, afirme que la gracia gratuita es la base para el discipulado:

El discipulado no mejorará haciendo más vigorosas las demandas del cristianismo en la presentación del evangelio. Más bien, el discipulado crecerá cada vez más a medida que prestemos más atención a los beneficios de la gracia de Cristo en el evangelio. Sólo Cristo proporciona motivo suficiente para seguir a Cristo. El amor, el gozo y la paz de la relación con Cristo crea la compulsión de seguir.¹⁸⁴

Las advertencias del Nuevo Testamento de comprometer la vida de uno a los principios piadosos sobre la base de la gracia recibida parecerían superfluas si tal compromiso se entendiera y se hiciera antes de la salvación. Así, el compromiso del discipulado (en el sentido de una relación más profunda con Cristo) se espera sólo de los cristianos.

El Discipulado en Relación con la Realidad del Pecado en los Creyentes

Nadie en la posición del Señorío parece negar la realidad del pecado en la vida de los que creen o de los que son discípulos. Sin embargo, los seguidores de la Salvación por Señorío sí enseñan que ningún "verdadero" creyente/discípulo continuará en pecado. MacArthur escribe,

La marca de un verdadero discípulo no es que nunca peca, sino cuando peca, inevitablemente regresa al Señor para recibir perdón y limpieza. A diferencia de un falso discípulo, el verdadero discípulo nunca se alejará por completo.¹⁸⁵

Según su punto de vista, creer (o convertirse en discípulo) significa entrar en la vida cristiana con un compromiso total de someterse a Cristo y obedecerle. Sin embargo, esto parece dejar poco espacio para la enseñanza bíblica de que los cristianos pueden ser bebés en Cristo que son menos que sumisos y obedientes. Las

¹⁸³ Dieter Fürst, s.v. "*paideuō*," in *NIDNTT* 3 (1981): 775-79. Él comenta sobre Tito 2:11-12: "Aquí también la educación es una obra exterior de la gracia... lo que se dice aquí es que el hombre es justificado por la gracia y llevado por ella a la santificación". (p. 779).

¹⁸⁴ Poe, "Evangelism and Discipleship," *Evangelism*, 143.

¹⁸⁵ MacArthur, *The Gospel*, 104.

Discipulado y Salvación

palabras de Pablo a los creyentes de Corinto indican que tal era el caso en la iglesia de Corinto:

De manera que yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales, como a niños en Cristo. Os di a beber leche, y no vianda; porque aún no erais capaces, ni sois capaces todavía, porque aún sois carnales; pues habiendo entre vosotros celos, contiendas y disensiones, ¿no sois carnales, y andáis como hombres? (1 Corintios 3:1-3).

En este pasaje se hace un claro contraste entre los que son “espirituales” y los que son “carnales”. La descripción de Pablo de estos corintios como bebés parece depender de su edad cronológica en Cristo, así como de su comportamiento carnal.¹⁸⁶ El versículo 3 (introducido por un gar explicativo) explica que no pueden tomar alimentos sólidos porque todavía son carnales, como lo demuestran sus “envidias, contiendas y divisiones”. Las palabras para “carnal” que usa Pablo son *sarkinos* (UBS, v. 1) y *sarkikos* (dos veces en el v. 3, una vez en el v. 4). Mientras que el primero puede referirse simplemente a su humanidad (que consiste en carne, hecho de carne), el segundo seguramente denota la idea moral de “*pertenecer al reino de la carne en la medida en que es débil, pecaminosa y transitoria*”.¹⁸⁷ Estos cristianos continuaban en el pecado.¹⁸⁸

En respuesta, los defensores del Señorío podrían argumentar que los corintios luego se arrepintieron y regresaron a un caminar espiritual con Dios (2 Corintios 7:8-11), mostrando así una perseverancia final. Pero esto ignoraría el hecho de que algunos de los cristianos de Corinto ya habían muerto en su condición carnal. En la reprensión de Pablo por su negligencia en la observancia de la Cena del Señor (1 Corintios 11:17-34), menciona que el resultado de su abuso fue “muchos entre vosotros están débiles y enfermos, y muchos duermen” (1 Corintios 11:30). El término “dormir” (*koimao*) es un eufemismo que Pablo usó para describir la muerte de los cristianos.¹⁸⁹ Estos cristianos no regresaron al Señor como los

¹⁸⁶ Hebreos 5:12-14 describe a un bebé como alguien que “inexperto en la palabra de justicia” (v. 13) y, en consecuencia, carece de discernimiento moral (v. 14). Esto armoniza con la definición por moralidad de un bebé en 1Cor. 3:1-3. Además, indica que el discernimiento moral maduro es el resultado del crecimiento después de la salvación y no algo que deba asumir un pecador no regenerado antes de la salvación, que es la decisión de seguir a Jesucristo, que equivale a someterse a Él, rendirle todo a Él y negar uno mismo.

¹⁸⁷ Fee, *1 Corinthians*, 124; Sin embargo, ambos pueden denotar pecaminosidad: Vea BAGD, s.v. “sarkik os” y “sarkinos,” 750; Ryrie, *Salvation*, 61

¹⁸⁸ Vea Ryrie, *Salvation*, 61-62. Él cita el apoyo de aquellos que generalmente no se identifican con la posición de la Gracia Gratuita que, sin embargo, entienden que estos son cristianos que eran pecaminosos o carnales: J. B. Lightfoot, *Notes on the Epistles of St. Paul* (London: The MacMillan Company, 1895), 185; Herman Bavinck, *Our Reasonable Faith* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1956), 500; John Calvin, *Corinthians* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1960), 65.

¹⁸⁹ BAGD, s.v. “*koimao*,” 438. Cf. 1Cor. 7:39; 15:6, 51.

Discipulado y Salvación

abogados del Señorío enseñan que deberían haberlo hecho, pero aparentemente fueron disciplinados con la muerte porque no regresaron al Señor.

Si la Salvación por Señorío es correcta, los creyentes corintios carnales de 1 Corintios 3 habrían roto su compromiso de discipulado-salvación. Pero ni la Salvación por Señorío ni las Escrituras postulan cuán pronto después de que uno cree/se compromete puede romper el compromiso, o hasta qué punto.¹⁹⁰ Esto hace que el punto de vista del Señorío sobre la salvación esté sujeto a estándares arbitrarios para definir la conducta necesaria para aquellos que serían aceptados como verdaderamente salvos. No trata satisfactoriamente con la realidad del pecado en la vida del creyente y el proceso de crecimiento y madurez.¹⁹¹

Conclusión

El significado de “discípulo” es más fluido de lo que muchos en ambos lados de la controversia del Señorío quisieran admitir. Esto hace que un estudio definitivo sea difícil y las declaraciones absolutas sospechosas. Sin embargo, se pueden concluir varias cosas con cierto grado de certeza.

La evidencia léxica y contextual mostró que, en relación con Cristo, la palabra “discípulo” podría usarse para referirse a seguidores no salvos, seguidores creyentes y seguidores plenamente comprometidos. Un sinónimo, “seguir”, no hablaba de una invitación a la salvación excepto cuando se usaba como metáfora de “creer” en dos contextos metafóricos (Juan 8:12; 10:27).

Asimismo, la evidencia bíblica no pudo apoyar la idea de que el llamado al discipulado era un llamado a la salvación. Las duras condiciones establecidas por Jesús eran para aquellos que lo seguirían en una vida de obediencia a la voluntad del Padre. El relato del joven rico, que a menudo se usa para apoyar la Salvación por Señorío, sólo muestra que Jesús estaba tratando de convencer al hombre de su injusticia y necesidad de salvación y, por lo tanto, era pre-evangelista. Los primeros llamados de los discípulos muestran que el discipulado es una experiencia progresiva en la que los creyentes son desafiados continuamente a convertirse en discípulos de Cristo más completos.

Aunque “discípulo” puede usarse para describir a cualquier seguidor de Jesucristo, incluso a los incrédulos curiosos, la preponderancia de sus usos por parte de Cristo se refiere a aquellos que aceptan el desafío de seguirlo en un compromiso más profundo de obediencia, abnegación y sumisión. El discipulado comprometido siempre es costoso y debe distinguirse adecuadamente de la salvación, que siempre

¹⁹⁰ Los corintios se comportaban "como hombres" (RVR1960) o literalmente "según el hombre" (kata anqrwpon; 1Cor. 3:3). La comparación es obviamente con la humanidad no salva, no con los cristianos. Esto muestra la posibilidad de una gran libertad moral en el comportamiento de los cristianos, lo cual también se evidencia en 1 Pedro 4:14-16, donde Pedro indica que un cristiano puede sufrir reproches como "asesino, ladrón, malhechor o entrometido en otros asuntos de la gente" (v. 15).

¹⁹¹ Se podría decir más sobre la realidad del pecado en el creyente, así como los temas relacionados con la perseverancia, la posibilidad de la apostasía y la relación entre seguridad y seguridad, pero esto está más allá del alcance de este estudio. Estos temas se exponen en el Apéndice.

Discipulado y Salvación

es gratuita. El concepto de discipulado-salvación con su compromiso de fidelidad no enfrenta adecuadamente la realidad del pecado en la vida de los creyentes. La gracia que trae la salvación es la motivación que lleva al creyente a pagar el costo del discipulado y vivir una vida piadosa.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

CAPÍTULO 6

El propósito de esta disertación ha sido evaluar, criticar y ofrecer una respuesta bíblica a la posición conocida como Salvación por Señorío. Para hacer esto con la mayor eficiencia, se sistematizaron los argumentos de la Salvación por Señorío. Sólo se consideraron los argumentos de las Escrituras. Se remite al lector al Apéndice para un estudio de los temas teológicos relacionados.

Como antecedentes para el estudio, se discutieron brevemente la historia y los problemas detrás de la posición de Salvación por Señorío. La Salvación por Señorío se definió y documentó como la creencia de que uno se salva al someterse a Jesucristo como Señor y Amo de su vida. Esto implica que en un acto de fe no sólo se somete a Cristo para el perdón de los pecados, sino también debe someterse a la voluntad de Dios en cada área de la vida. Este punto de vista contrasta con el que se llama en el estudio el punto de vista de la Gracia Gratuita, que enseña que uno es salvo al confiar personalmente en el Señor Jesucristo como el Salvador que perdona los pecados. El punto de vista de la Gracia Gratuita sostiene que la sumisión de toda la vida de uno es deseable, pero es un tema distinto del tema de la salvación.

Se ha demostrado que la definición general de la Salvación por Señorío presentada en la introducción del estudio es consistente con sus creencias particulares en cuatro áreas específicas de interés: 1) la Fe en relación con la salvación; 2) Arrepentimiento en relación con la salvación; 3) el Señorío de Cristo en relación con la salvación; y 4) Discipulado en relación con la salvación. En cada una de estas áreas se planteó una consideración del tema, así como una evaluación de los argumentos léxicos, una evaluación de los argumentos bíblicos y una propuesta de comprensión bíblica.

Fe y Salvación

Si bien tanto los defensores del Señorío como los de la Gracia Gratuita consideran que la fe es la respuesta crucial necesaria para la salvación, existe un desacuerdo sobre la naturaleza volitiva de la fe salvadora. Mientras que la posición de la Gracia Gratuita sostiene que la fe salvadora es una simple confianza personal en el Señor Jesucristo para cumplir Su promesa de dar vida eterna, la posición del Señorío argumenta a favor de eso y más. Para ellos, la fe no es sólo confianza, sino que incluye el concepto de obediencia que resulta en obras visibles y medibles. Es también una sumisión personal al señorío de Cristo. Como tal, se argumenta que la Biblia permite una fe deficiente o espuria que no salva. Como don de Dios con una dinámica divina inherente, la fe asegura obras y perseverancia evidentes y mensurables.

Cada uno de estos argumentos fue evaluado léxicamente y bíblicamente. Léxicamente, los defensores del Señorío argumentan que *pisteuo* tiene el sentido de “obedecer” debido a su relación con *peiqo*, que a veces significa obedecer. Ambas

Resumen y Conclusiones

palabras se derivan de la raíz *piq-*, que también puede tener el sentido de “obedecer”. Se llegó a la conclusión de que definir *pisteuo* de esa manera es el resultado de un razonamiento lingüístico defectuoso o una especulación teológica más que la evidencia del uso y el contexto. Además, la posición del Señorío afirma que cuando se usa con las preposiciones *epi*, *eis* o *en*, *pisteuo* denota el aspecto volitivo de creer distinto del meramente intelectual denotado por *pisteuo* más el dativo o *pisteuo* más *joti*. Se encontró que tal distinción entre el intelecto y la voluntad era artificial, no bíblica.

Al considerar los argumentos de Señorío de pasajes bíblicos específicos, se determinó que la posición de Salvación por Señorío ha definido la fe con adiciones que no pueden ser respaldadas por las Escrituras. Para argumentar que la fe es obediencia fueron a Romanos 1:5; 16:26; Juan 3:36; Hechos 6:7; 2 Tesalonicenses 1:7-8; Hebreos 3:18-19; 4:6; y 5:9. Se encontró que estos pasajes no equiparan la fe con la obediencia en general. La fe salvadora es obediencia en el sentido específico de que es el acto de obedecer el mandato bíblico de creer en el evangelio. No es sinónimo de obediencia a toda la voluntad de Dios.

Los de Salvación por Señorío también argumentan que la fe salvadora “genuina” resultará en buenas obras abundantes y medibles. Tales obras son una calificación necesaria de la fe salvadora. Santiago 2:14-26 es un pasaje crucial en su argumento y, en menor medida, Juan 15:1-8; Mateo 7:15-20; 21-23; Juan 6:28-29; Gálatas 5:6; 1 Tesalonicenses 1:3; 2 Tesalonicenses 1:11; y Efesios 2:10. Se concluyó que estos pasajes no respaldan el argumento del Señorío. Mantener las obras apropiadamente en el ámbito de la experiencia cristiana necesariamente las divorcia del acto y significado de la fe salvadora en sí misma con respecto al incrédulo.

La fe como sumisión a Cristo como Señor de la vida de uno fue argumentada por los proponentes del Señorío en Juan 1:12. Una crítica de este argumento mostró que Juan 1:12 no apoyaba la fe como sumisión.

La definición de fe más complicada del Señorío conduce al argumento de que hay ejemplos de fe espuria en las Escrituras. Los ejemplos considerados fueron Juan 2:23-25; 8:30-31; y Lucas 8:4-8, 11-15. La conclusión de este estudio es que estos pasajes no exigen una fe espuria, sino que demuestran, o al menos permiten, una fe salvadora real.

También se consideró el argumento del Señorío de Efesios 2:8-9 de que la fe es un don de Dios que tiene en sí mismo el poder divino para producir obras. Una crítica del argumento concluyó que este punto de vista depende de una interpretación cuestionable de Efesios 2:8-9 que confunde el poder del Espíritu Santo con la fe como medio para apropiarse del poder del Espíritu Santo.

En respuesta al punto de vista de fe del Señorío, se argumentó que la Biblia presenta la fe como una respuesta volitiva personal, simple, sin méritos, de confianza en la Palabra de Dios. La separación de la fe en aspectos mentales, emocionales y volitivos no puede sustentarse en la Biblia. La fe bíblica asume todos estos aspectos. La salvación por señorío necesariamente pone un énfasis no bíblico

en la calidad o clase de fe que salva en detrimento del objeto de la fe, el Señor Jesucristo. La fe salvadora salva porque se enfoca en el Salvador.

Arrepentimiento y Salvación

La controversia sobre el arrepentimiento se refiere al alcance de su significado en contextos soteriológicos. La posición de Salvación por Señorío considera que el arrepentimiento significa volverse del pecado y de los pecados, lo cual es necesario para la salvación.

Por asociación con *metamelomai* y *epistrefo*, se argumenta que la palabra *metanoeo* denota tanto arrepentimiento por los pecados como alejamiento de los pecados. El estudio concluyó que este argumento no está respaldado por el uso bíblico. Además, "arrepentirse" no es una traducción precisa de *metanoeo*, que tiene el significado básico "cambiar de opinión".

Los pasajes bíblicos clave considerados no corroboran el entendimiento del Señorío sobre el arrepentimiento. Una evaluación de los pasajes que se refieren a la oferta de salvación de Juan el Bautista (Mateo 3:2, 11; Marcos 1:4/Lucas 3:3; Hechos 13:24), de Jesucristo (Mateo 4:17/Marcos 1: 15; Mateo 11:20-21/Lucas 10:13; Mateo 9:13/Marcos 2:17/Lucas 5:32; Mateo 12:41/Lucas 11:32; Lucas 13:3, 5; Lucas 15; 16 :30; 24:47), y de los Apóstoles (Hechos 2:38; 3:19; 8:22; 14:15 [con 1 Tesalonicenses 1:9]; 17:30; 20:21) mostraron que *metanoeo* debe ser tomado en su sentido básico de "cambiar de opinión". En estos pasajes, eso que es de lo que cambiaba de opinión la mente no siempre era el pecado o los pecados, sino que también podía ser acerca de Dios o la opinión de uno sobre Jesucristo. Apartarse de los pecados es más exactamente el resultado del arrepentimiento en algunos de los pasajes y no debe confundirse con el arrepentimiento mismo.

Cuando los pecados están estrechamente asociados con el arrepentimiento en los pasajes de la Biblia (2 Corintios 12:21; Hebreos 6:1; Apocalipsis 2; 3; 9:20-21; 16:9), generalmente son los cristianos los que están en consideración, no los incrédulos. No se requiere que el incrédulo se aparte de pecados específicos para asegurar la salvación. La excepción de los incrédulos en Apocalipsis 9:20-21 y 16:9 no es una oferta de salvación.

Los pasajes usados por los proponentes del Señorío para definir el arrepentimiento en términos de sus frutos u obras (Mateo 3:8/Lucas 3:8; Hechos 26:20) no apoyan esa comprensión. Se argumentó que, aunque existe una relación lógica entre el arrepentimiento y sus frutos, el significado del término arrepentimiento en sí mismo no requiere que resulte en obras.

También se evaluó el argumento de que el arrepentimiento era un don divino y por lo tanto abarca el poder divino para producir obras. Los tres pasajes que hablan del arrepentimiento como un don (Hechos 5:31; 11:18; 2 Timoteo 2:25) y Romanos 2:4 probablemente no significan que el arrepentimiento es un poder divino que produce cambios. Esto confundiría el arrepentimiento con el poder del Espíritu Santo. Se sugirió que la idea de "don" se refería a la oportunidad de arrepentimiento, el efecto del Espíritu Santo obrando a través de la Palabra de Dios

Resumen y Conclusiones

(metonimia de efecto por causa), o toda la actividad de la obra abrumadora de Dios para convencer a las personas de Su bondad que las lleva a cambiar de opinión acerca de Él.

Los relatos narrativos de la salvación en los Evangelios son utilizados por la posición de Salvación por Señorío para argumentar a favor de un énfasis en el arrepentimiento en la salvación. Se notó que algunas narrativas claves usadas por ellos (Juan 3; 4; Lucas 7:37-50; 18:9-14; 19:1-10) no enfatizan el arrepentimiento o incluso mencionan el arrepentimiento explícitamente como una condición para la salvación, aunque los relatos pueden, en varios grados, ilustrar el arrepentimiento. De esto se concluyó que el énfasis del Señorío en el arrepentimiento, y su crítica a aquellos que no enfatizan el arrepentimiento, es injustificado. Además, se sostuvo la conclusión de que el arrepentimiento es el cambio interior en el pensamiento, que no es lo mismo, pero que normalmente conduce a un cambio exterior en la conducta.

La evidencia bíblica indica que el arrepentimiento es un cambio interno de actitud o disposición que debe distinguirse de sus resultados externos. Es una respuesta volitiva a las demandas de Dios que no siempre implica un cambio de opinión sobre el pecado, pero a veces un cambio de opinión sobre Dios, Cristo o las obras. Al examinar su frecuencia de uso y compararlo con el predominio de la fe como condición para la salvación en la Biblia, se concluyó que el arrepentimiento no merece el énfasis que proponen los defensores del Señorío. Una razón para esto es que la fe expresa el cambio de mentalidad más específico acerca de uno mismo en relación con Cristo y su oferta de salvación. El arrepentimiento es el cambio general de mente que hace que la fe se enfoque en Jesucristo para la salvación.

El Señorío de Cristo y la Salvación

Aunque tanto la posición de Salvación por Señorío como la de Gracia Gratuita están de acuerdo en que el señorío de Cristo es esencial para la salvación, hay desacuerdo sobre cómo una persona no-salva debe responder al señorío de Cristo para ser salva. La posición del Señorío argumenta que la salvación llega sólo a aquellos pecadores que se someten o se rinden a Cristo como Señor de cada área de la vida, o están dispuestos a hacerlo.

El argumento léxico de la posición de Salvación por Señorío que afirma que *kurios* transmite la idea principal del gobierno soberano no se consideró convincente. Se demostró por el uso en el Antiguo y en el Nuevo Testamento que *kurios* denotaba primero deidad como el término para Yahweh, luego por implicación soberano Señor o Gobernante y otras funciones (por ejemplo, Creador, Juez, Redentor).

Se consideraron pasajes bíblicos que supuestamente relacionaban la posición de Jesús como Señor con la salvación. En Lucas 2:11 y Filipenses 2:5-11 se determinó que un reconocimiento de la posición objetiva de Jesús como Señor no exige una respuesta voluntaria subjetiva de sumisión para obtener la salvación. La sumisión voluntaria simplemente no es el tema en estos pasajes. En 2 Pedro 1:11

Resumen y Conclusiones

y 3:18, la relación personal con Jesús como Señor se usa en contextos no soteriológicos.

También se examinó el argumento de que la sumisión al señorío de Cristo era un elemento crítico en la proclamación apostólica. Se concluyó que los argumentos de Hechos 2:36; 10:36; 16:31; y 2 Corintios 4:5 no prueban una exigencia de sumisión personal de aquellos a quienes predicaron los Apóstoles. En todos los casos, la falta de demandas explícitas de sumisión resultó en un argumento de salvación por los del Señorío basado en la implicación. Las proclamaciones de la posición exaltada de Jesús y Su autoridad objetiva no pueden convertirse en una demanda de la sumisión de un pecador.

También fue por implicación que Romanos 10:9-10; 1 Corintios 12:3; y Juan 20:28 fueron reclamados por la posición del Señorío como demandas de sumisión. La confesión del señorío de Cristo en Romanos 10:9-10 fue vista como un reconocimiento a través de la fe de Su deidad y, por lo tanto, Su autoridad para salvar, gobernar y otras ideas. Los pasajes de 1 Corintios y Juan no tenían un contexto soteriológico.

En respuesta a la posición del Señorío, se presentó evidencia bíblica para mostrar que el tema de la salvación es la salvación, no el dominio. La sumisión de la vida de uno a Jesús como Maestro puede ocurrir en el momento de la salvación o cerca del momento, pero es un asunto de santificación y de la vida cristiana. No se debe esperar que los pecadores tomen tal decisión, aunque algunos pueden hacerlo. Además, se observó que la naturaleza subjetiva de la sumisión como requisito para la salvación haría inalcanzable la seguridad para la vida que se está escudriñando.

Sin embargo, el principal defecto del argumento de la Salvación por Señorío sobre el Señorío de Cristo es la confusión de la posición objetiva de Jesucristo como Señor con la respuesta subjetiva del individuo. No hay justificación bíblica para hacer de los pasajes que hablan de la posición de Cristo como Señor una demanda de sumisión personal para la salvación. También se mostró cómo la Biblia contiene ejemplos de personas que eran consideradas creyentes, aunque no estaban totalmente sometidas a Jesús como Gobernante de sus vidas.

Jesús es el Señor de todo sin importar la sumisión de uno a Él. Porque Él es el Señor, Él tiene el poder y la posición para salvar a los pecadores. Los pecadores que vienen a Él a través de la fe se someten implícita o explícitamente a Su autoridad para salvar, y pueden igualmente someterse a Su autoridad en otras áreas de la vida. Pero como el tema de la salvación es la salvación, sólo se exige el reconocimiento de Su autoridad para salvar para el perdón de los pecados y la vida eterna.

Discipulado y Salvación

El tema central en esta discusión es si el discipulado es lo mismo que la salvación o algo que sigue a la salvación. Se vio que los de la Salvación por Señorío entienden el discipulado como sinónimo de salvación. El llamado del evangelio es

Resumen y Conclusiones

un llamado al discipulado y la salvación que es costoso en términos de sacrificio y sumisión.

Se consideró el argumento léxico que intenta equiparar el significado de “discípulo” (*maqthas*) y la idea de seguir (*akolougeo*) a Cristo con la salvación. Se vio que estas palabras por sí solas no distinguen entre salvación o algo más. Por lo tanto, se estudiaron contextos específicos. En los Evangelios, “discípulo” se usa para grandes multitudes que incluyen incrédulos, creyentes en general y aquellos que se someten a Cristo en total obediencia. Hechos presenta a todos los creyentes como “discípulos” porque se esperaba y se informó que casi todos los creyentes continuaron creciendo en la doctrina, el compañerismo y la oración de los Apóstoles como parte de una nueva comunidad. “Seguir” a Cristo tiene el mismo significado que el discipulado en el sentido de que denota una vida de obediencia y sumisión y no describe la salvación inicial excepto en dos raros usos metafóricos (Juan 8:12; 10:27).

Los primeros argumentos bíblicos evaluados se referían a los dichos de Jesús que presentaban el discipulado como algo costoso (Mateo 16:24-27/Marcos 8:34-38; Lucas 9:23-26). Se concluyó que estas condiciones deben entenderse a la luz de la predicción de Cristo de su propia crucifixión en cumplimiento de la voluntad del Padre. Dado que estaban dirigidos principalmente a los discípulos que ya eran salvos, estaban diseñados para desafiarlos a cumplir la voluntad de Dios con similar abnegación y sumisión. Se vio que, aunque los proponentes del Señorío interpretan correctamente muchas de las condiciones en su significado específico, las aplican incorrectamente a la salvación. Esto también es cierto para las otras condiciones examinadas (Mateo 10:37/Lucas 14:26; Mateo 11:28-30).

El relato del joven rico (Mateo 19:16-21/ Marcos 10:17-22/Lucas 18:18-23) es la narrativa clave utilizada para apoyar la doctrina del Señorío. Se concluyó que la interpretación de la Salvación por Señorío yerra al ver las instrucciones de Jesús al gobernante como una explicación de cómo ser salvo. Es mejor ver las instrucciones de Jesús como un intento pre-evangelístico de hacer que el joven reconozca su necesidad de la gracia de Dios como pecador. El otro argumento narrativo del llamado de los primeros discípulos (Mateo 4:18-22/Marcos 1:16-20; Lucas 5:1-11) no muestra que Jesús los estaba llamando a la salvación. Al examinar los relatos, se mostró que el discipulado era una progresión de compromiso para el cristiano.

Las parábolas del tesoro y la perla (Mateo 13:44-46) fueron convocadas como evidencia de la idea del Señorío de una salvación costosa. Sin embargo, se demostró que ni la salvación individual ni el costo de la salvación son el tema de estas parábolas.

Al intentar articular una comprensión bíblica del discipulado, primero fue necesario llamar la atención sobre las claras diferencias entre la salvación y el discipulado al mismo tiempo que se reconocía cierta congruencia debido a la fluidez del concepto de discípulo. Si bien se mostró que inicialmente un “discípulo” puede ser un incrédulo curioso o en general cualquier seguidor de Cristo, es frecuente el

Resumen y Conclusiones

uso especial en los Evangelios que se refiere a aquellos que asumen un compromiso más profundo de seguir y obedecer al Señor.

El discipulado en este sentido más profundo siempre es costoso. Se concluyó que los maestros del Señorío que hablan de “gracia costosa” o “salvación costosa” han confundido este sentido de discipulado con salvación. En lugar de una paradoja, han abrazado un problema teológico de la salvación que se merece que entra en conflicto con la presentación bíblica del evangelio gratuito.

También se argumentó que el discipulado es un deber de los cristianos que se han dado cuenta de la gracia de Dios, no de los incrédulos. El llamado bíblico es a la obediencia y sumisión sobre la base de la gracia de Dios recibida en la salvación. Además, la construcción de discipulado-salvación de la posición de Señorío no aborda adecuadamente la realidad del pecado y la carnalidad en el creyente. Se mostró que los creyentes podrían estar viviendo en pecado e incluso podrían persistir en su pecado hasta la muerte.

Un "discípulo" en el sentido general es un "aprendiz" o "seguidor". En relación con Cristo, es quien le sigue y aprende de Él. En el sentido en que Cristo enseñó las condiciones del discipulado en los Evangelios, un discípulo es aquel que se somete a Jesucristo como Señor sobre todas las áreas de la vida. Esto se experimenta en un sentido progresivo, de modo que el discípulo siempre es desafiado a convertirse más plenamente en un discípulo.

Conclusión Final

Este estudio ha demostrado muchas diferencias entre las creencias de la Salvación por Señorío y lo que se ha llamado la posición de la Gracia Gratuita. Estas diferencias van más allá de la semántica. En última instancia, se forman en el crisol de la teología bíblica.

En este estudio, se ha puesto mucho énfasis en las diferencias entre las dos posiciones. Cabe señalar que también existen algunos puntos de acuerdo. Ambos puntos de vista intentan difundir un evangelio puro que reduce el número de cristianos mundanos en la iglesia. Ambos sostienen la necesidad de la fe y el arrepentimiento para la salvación. Ambos puntos de vista también enseñan que Jesús es el Señor de todo y que esto es crucial para que se logre la salvación. Ambos puntos de vista creen que el discipulado está íntimamente asociado con la salvación y es deseable para todas las personas.

Sin embargo, las diferencias entre las dos posiciones hacen que este estudio sea una necesidad seria. Este escritor ha encontrado que el sistema de creencia y argumentación de la Salvación por Señorío está lleno de interpretaciones teológicamente predisuestas de términos soteriológicos claves y pasajes bíblicos. El resultado es una doctrina que confunde los temas de la salvación con los temas de la vida cristiana. Hace esto al malinterpretar el evangelio y la gracia gratuita de Dios. De gran preocupación es cómo esta doctrina obstaculizará las conversiones, robará a los conversos introspectivos la seguridad gozosa e impondrá a todos los

Resumen y Conclusiones

cristianos un estándar de moralidad cristiana aceptable sutilmente legislado, que al final podría alentar el externalismo.

Se sugiere que el problema que la Salvación por Señorío intenta resolver, el de los cristianos mundanos, puede resolverse mejor magnificando la gracia de Dios. Esta gracia, cuando es entendida y apreciada, es el principio que transforma a los creyentes en verdadera piedad. Esta gracia es comunicada de Dios al hombre por el evangelio de la fe sola en Cristo solo.

APÉNDICE

CUESTIONES TEOLÓGICAS RELACIONADAS CON LA CONTROVERSIA DE LA SALVACIÓN POR SEÑORÍO

El propósito de esta disertación es estudiar los puntos de vista de la Salvación por Señorío en las cuatro áreas más controvertidas: fe, arrepentimiento, señorío de Cristo y discipulado. Sin embargo, también se incluyen en el debate una serie de cuestiones teológicas relacionadas. Ha estado más allá del alcance de este estudio discutir estos temas teológicos en profundidad. Este apéndice tampoco podrá evaluar cada tema en relación con la Salvación por Señorío. Pero será útil para identificar las principales áreas de desacuerdo teológico y las posiciones básicas tanto de la Salvación por Señorío como de la Gracia Gratuita en estudios posteriores. Por lo tanto, cuatro de estos temas se resumen a continuación sin evaluar sus argumentos.

La Relación de la Ley con la Gracia

Un desacuerdo teológico general se refiere a la relación entre la ley y la gracia como dos principios que dan forma a la doctrina de la salvación. La cuestión es el papel de la ley en el Nuevo Testamento. Inevitablemente, se disputa el mérito de algunos puntos de vista dispensacionales de las Escrituras.

Mueller entiende que la ley del Nuevo Testamento incluye “la Ley Moral del Antiguo Testamento, la Palabra de Cristo en el Nuevo Testamento, así como los mandamientos de Cristo y el Sermón del Monte” y la considera “el punto central de la obediencia de fe”.¹ Él critica a los que dicotomizan totalmente la ley y la gracia y hacen de la gracia el principio principal de la vida cristiana. De Chafer dice,

[Creo que] L. S. Chafer construyó un sistema de teología sobre el axioma básico o presuposición de una dicotomía total entre *LEY* y *GRACIA*. Estos últimos son dos polos mutuamente excluyentes en el pensamiento de Chafer y esta concepción fundamental se convierte en un verdadero criterio de reducción que recorre toda la teología de Chafer. Chafer relacionó toda la vida cristiana con la *gracia*, tanto la justificación como la santificación (énfasis suyo).²

El dispensacionalismo en sí mismo no se considera el enemigo de la Salvación por Señorío, pero las formas "extremas" son: "La salvación sin señorío

¹ Marc Mueller, "Syllabus," 27.

² Ibid., 11.

Apéndice

se basa en un dispensacionalismo extremo".³ Si bien afirma que "el dispensacionalismo es un sistema fundamentalmente correcto para comprender el programa de Dios a través de las edades", MacArthur prosigue con una crítica:

Existe una tendencia, sin embargo, en los dispensacionalistas a dejarse llevar por la compartimentación de la verdad hasta el punto de que pueden hacer distinciones no bíblicas. Un deseo casi obsesivo de categorizar todo claramente ha llevado a varios intérpretes dispensacionalistas a trazar líneas duras no sólo entre la iglesia e Israel, sino también entre la salvación y el discipulado, la iglesia y el reino, la predicación de Cristo y el mensaje apostólico, la fe y el arrepentimiento, y la era de la ley y la gracia.

La era de la división ley/gracia en particular ha causado estragos en la teología dispensacionalista y ha contribuido a la confusión acerca de la doctrina de la salvación...

No es de extrañar que el mensaje evangelístico que surge de tal sistema difiera marcadamente del evangelio según Jesús. Si comenzamos con la presuposición de que gran parte del mensaje de Cristo estaba destinado a otra era, ¿por qué nuestro evangelio debe ser el mismo que Él predicó?⁴

Donde más se critica la influencia de la teología dispensacional es en el tema del arrepentimiento. Algunos en la posición del Señorío afirman que la posición de la Gracia Gratuita ha sucumbido a la tendencia de compartimentar la verdad bíblica al negar que hoy el arrepentimiento es necesario para la salvación. Pink dice,

Algunos de los más destacados que se complacen en llamarse "maestros de la verdad *dispensacional*" insisten en que el arrepentimiento pertenece a un período pasado, siendo completamente "judío", y niegan en su totalidad que, en esta era, Dios exige el arrepentimiento del pecador antes de que pueda ser salvo (énfasis suyo) ...⁵

Los de la posición de la Gracia Gratuita no han respondido directamente en el contexto de la controversia del Señorío a la crítica del Señorío de que la ley es

³ Belcher, *Layman's Guide*, 101, 103.

⁴ MacArthur, *The Gospel*, 25, 27.

⁵ Pink, *Salvation*, 46. También vea, MacArthur, *The Gospel*, 160-61; Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:57, 77; ten Pas, *Lordship*, 13. ten Pas afirma que no todos los dispensacionalistas se oponen al punto de vista del arrepentimiento de la Salvación por Señorío, pero "es la variedad del Dispensacionalismo del Seminario de Dallas la que es antagónica hacia él".

minada a favor de la gracia en la salvación. En general, los argumentos se han presentado en las obras teológicas de defensores del dispensacionalismo como Chafer y Ryrie. Sin embargo, los distintivos dispensacionales entre la era de la ley y la era de la gracia, o los distintivos entre los tratos de Dios con Israel y la iglesia, a veces se citan para argumentar que el arrepentimiento no se exige de los incrédulos en la era de la iglesia como una adición a la fe. Chafer escribe, “mientras que las personas del pacto son designadas para ajustarse nacional o personalmente a Dios mediante el arrepentimiento como un acto separado, no hay base ni en la razón ni en la revelación para que demande que una persona no regenerada en esta era deba *agregar* a la fe un pacto de arrepentimiento personal para ser salvo”.⁶ Otros argumentan desde una postura dispensacional similar que algunos pasajes del Nuevo Testamento fueron dirigidos exclusivamente a Israel en el contexto del pacto mosaico y no se aplican a aquellos que no están bajo el pacto.⁷ Por otro lado, aquellos de la persuasión de la Gracia Gratuita que ven el arrepentimiento como un cambio de mentalidad no se basan únicamente en la verdad dispensacional en su comprensión del arrepentimiento, sino que dependen de la evidencia léxica y contextual.

La relación de la ley con la gracia ha sido tema de innumerables libros y estudios. Las conclusiones de dicho estudio, junto con un cuidadoso análisis bíblico, podrían aplicarse de manera útil al debate sobre la Salvación por Señorío.

La Relación entre la Justificación y la Santificación

La relación entre la justificación del creyente y la santificación del creyente también se disputa en el debate de la Salvación por Señorío. Ambas partes están de acuerdo en que los dos conceptos están relacionados. El mayor desacuerdo se refiere al grado en que la justificación determina la santificación de un creyente.⁸ Argumentos representativos ilustrarán el debate.

Del lado del Señorío, los argumentos de MacArthur ejemplifican la posición:

...Si bien la justificación y la santificación son conceptos teológicos distintos, ambos son elementos esenciales de la salvación. Dios no declarará a una persona justa sin también hacerla justa. La salvación incluye *toda* la obra de Dios a nuestro favor, desde Su conocimiento previo de nosotros antes de la fundación del mundo hasta nuestra glorificación final en la

⁶ Chafer, *Theology*, 3:375-76. Si bien Chafer creía que el arrepentimiento no debería agregarse a la fe ni considerarse equivalente, creía que estaba incluido en la fe y, a veces, se usaba como sinónimo de fe. (3:377).

⁷ Pentecost, *Sound Doctrine*, 65-68; Hodges, *Free!*, 158-60.

⁸ El significado de santificación progresiva en la vida cristiana, no santificación posicional o final.

Apéndice

eternidad futura (Romanos 8:29-30). Uno no puede escoger esto sí y aquello no, aceptando la vida eterna mientras rechaza la santidad y la obediencia. Cuando Dios justifica a un individuo, también lo santifica (énfasis suyo).⁹

MacArthur tiene cuidado de separar la santificación de la justificación en que “la santificación es una *característica* de todos los que son redimidos, no una *condición* para recibir la salvación (énfasis suyo)”.¹⁰ Mueller critica la posición de la Gracia Gratuita de Chafer y otros con esta caracterización:

Aunque reconocen la “salvación” como una obra integral o multifacética, aquellos que niegan el *Señorío* como parte integral de la salvación también separan *la justificación de cualquier relación necesaria con la santificación*. Se puede disfrutar del cargo judicial del primero sin necesariamente practicar el segundo (énfasis suyo).¹¹

La preocupación de los adherentes al Señorío es que esta propuesta de la separación de justificación de la santificación conduce al antinomianismo o a una excusa para la carnalidad. Esto toca el tema de la ley/gracia una vez más. En su crítica a Chafer, Mueller escribe:

Chafer tiene una visión muy antinómica de la vida cristiana en la que la ley se separa de la gracia, la justificación se separa de la santificación y el cristianismo se divide en dos clases: “la gran masa de cristianos carnales” y los “cristianos llenos del Espíritu”.¹²

Por otro lado, la posición de la Gracia Gratuita cree que la distinción entre justificación y santificación se confunde en la Salvación por Señorío. Zuck escribe,

El punto de vista del Señorío no aclara la distinción entre santificación y justificación, o entre discipulado y filiación. Mezcla la condición con las consecuencias. Confunde *hacerse* cristiano con *ser* cristiano (énfasis suyo).¹³

⁹ MacArthur, *The Gospel*, 187.

¹⁰ *Ibid.*, 188.

¹¹ Marc Mueller, "Syllabus," 11.

¹² *Ibid.*, 13.

¹³ Zuck, "Cheap Grace?" *KS* 13:6.

Apéndice

Ryrie argumenta que tal confusión implica o se acerca peligrosamente a inyectar obras en la salvación:

Muchos malinterpretan la justificación como algo que nos hace justos en lugar de declararnos justos. En otras palabras, piensan que nuestro estado interior de santidad, si es suficiente, hará que Dios gobierne a nuestro favor. Nuestras buenas obras que nos hacen justos en un grado u otro resultarán en algún grado de justificación. De acuerdo con este concepto erróneo, la justificación puede crecer a medida que nos volvemos más justos, y la justificación puede disminuir e incluso perderse si nos volvemos menos justos. Aunque reconocemos que Dios nos capacita para hacer buenas obras, en última instancia, la justificación depende de nosotros.¹⁴

En respuesta al punto de vista del Señorío sobre la fe de MacArthur, Radmacher también expresa su preocupación por el punto de vista del Señorío sobre la justificación y la santificación:

Me temo que algunas definiciones actuales de fe y arrepentimiento no están allanando el camino de regreso a Wittenburg sino, más bien, allanando el camino de regreso a Roma. La justificación se está convirtiendo en "hacer justo" en lugar de "declarar justo".¹⁵

El estudio adicional debería definir la justificación y la santificación y la relación exacta entre las dos doctrinas. Se debe distinguir entre ramificaciones posicionales y prácticas considerando qué grado de buenas obras, si las hay, está garantizado por el acto de justificación de Dios.

Seguridad, Perseverancia y Garantía

Generalmente, aquellos en ambos lados del debate del Señorío no disputan la seguridad eterna del creyente.¹⁶ Sin embargo, existe desacuerdo sobre la validez de la doctrina de la perseverancia del creyente con implicaciones para la doctrina relacionada de la seguridad del creyente.

¹⁴ Ryrie, *Salvation*, 129. Vea también, Zuck, "Cheap Grace?" *KS* 13:6.

¹⁵ Radmacher, "First Response to John F. MacArthur, Jr.," *JETS* 33:40.

¹⁶ Dos excepciones, por ejemplo, son Marshall y Shank, quienes usan la salvación por señorío como un argumento en contra de la doctrina de la perseverancia, pero niegan la seguridad del creyente. Vea Marshall, *Kept by the Power*, 200-11, y Shank, *Life in the Son*, 217-20.

Apéndice

Boice asocia la perseverancia con su concepto de discipulado-salvación. Él afirma,

El último elemento importante en el seguimiento de Cristo es la perseverancia. Esto se debe a que seguir no es un acto aislado, hecho una vez y nunca más repetido. Es un compromiso de por vida que no se cumple aquí hasta que se cruza la barrera final, se recibe la corona y se depositan con gratitud a los pies de Jesús, junto con todas las demás recompensas.

...esto quiere decir que el discipulado no es simplemente una puerta para entrar sino un camino para seguir y que el discípulo prueba la validez de su discipulado siguiendo ese camino hasta el final.¹⁷

MacArthur también defiende la doctrina tradicional de la perseverancia del creyente cuando afirma:

Para Pablo, la perseverancia en la fe es evidencia esencial de que la fe es real. Porque, para empezar, en última instancia y finalmente apartarse de la fe prueba que esa persona nunca fue realmente redimida.¹⁸

Relaciona la perseverancia con su punto de vista de la fe como un don divino:

Como don divino, la fe no es transitoria ni impotente. Tiene una cualidad perdurable que garantiza su resistencia hasta el final...

La fe que Dios engendra incluye tanto la voluntad como la capacidad de cumplir con Su voluntad (cf. Filipenses 2:13). En otras palabras, la fe abarca la obediencia.¹⁹

La doctrina del Señorío cree que la seguridad de la salvación depende de la perseverancia en la fe y las buenas obras que la acompañan. MacArthur argumenta,

Los cristianos profesantes que carecen por completo del fruto de la verdadera justicia no encontrarán una base bíblica para asegurar que son salvos...

¹⁷ Boice, *Discipleship*, 21-22.

¹⁸ MacArthur, *The Gospel*, 216.

¹⁹ *Ibid.*, 173.

Apéndice

...La seguridad genuina proviene de ver la obra transformadora del Espíritu Santo en la vida de uno.²⁰

Él cree: "La única validación de la salvación es una vida de obediencia. Es la única prueba posible de que una persona realmente conoce a Jesucristo".²¹ Por lo tanto, "las dudas sobre la salvación de uno no son malas mientras no se alimenten y se permita que se conviertan en una obsesión".²²

Disputando el concepto de perseverancia del Señorío, algunos de la posición de la Gracia Gratuita argumentan que un verdadero creyente puede persistir tercamente en la incredulidad y la desobediencia y aun así ser salvo. Hodges argumenta,

El simple hecho es que el Nuevo Testamento nunca da por sentado que los creyentes verán el discipulado hasta el final. Y nunca hace que este tipo de perseverancia sea una condición o una prueba de la salvación final del infierno.²³

Ryrie sugiere que la seguridad del creyente podría enmarcarse mejor en términos de la insistencia de Dios en lugar de la perseverancia del creyente.²⁴ Butcher también argumenta a partir de los muchos requisitos éticos del Nuevo Testamento:

Las órdenes de obedecer se vuelven irrelevantes e ilógicas si se asegura la obediencia. O bien el NT exhorta honestamente a los creyentes a vivir una vida cristiana obediente, comprendiendo la posibilidad real del fracaso, o las fuertes secciones éticas de los escritos de los Apóstoles se reducen a absurdos lógicos.²⁵

Con respecto a la seguridad, los defensores de la Gracia Gratuita insisten en que intentar basar la seguridad principalmente en las obras de uno o en la sumisión a Cristo como Señor hace que la seguridad absoluta sea imposible porque tal enfoque exige una cuantificación que la experiencia niega. Como afirma Harrison,

²⁰ Ibid., 23.

²¹ Ibid., 194.

²² Ibid., 190.

²³ Hodges, *Free!*, 80. Vea también, Ryrie, *Salvation*, 141-42.

²⁴ Ryrie, *Salvation*, 137-42.

²⁵ Butcher, "Critique," *JOTGES* 2:43.

Apéndice

[L]a base de la seguridad de la salvación está en peligro si la entrega al Señorío de Cristo es parte de esa base. En lugar de buscar la suficiencia de Cristo y Su obra de redención, uno se ve obligado a mirar dentro de uno para ver si se ha rendido al Hijo de Dios. Si es consciente de momentos en su vida en los que ha negado el señorío del Maestro (¿y quién no lo ha hecho?), entonces lógicamente debe cuestionar su posición ante Dios.²⁶

Aquellos que se oponen a la Salvación por Señorío sostienen que la seguridad se deriva principalmente de la fe en la Palabra de Dios.²⁷ Ryrie afirma que hay dos motivos de seguridad, el primero es la Palabra objetiva de Dios que declara que una persona se salva por medio de la fe; el segundo es la experiencia subjetiva de una vida cambiada.²⁸

Se debe considerar la validez bíblica del concepto de perseverancia y los fundamentos bíblicos de la seguridad para abordar las diferencias entre la Salvación por Señorío y la Gracia Gratuita. La posibilidad de apostasía también debe evaluarse bíblicamente.

La Realidad del Pecado en el Creyente

La controversia también se amontona sobre la realidad del pecado en el creyente. Este tema a menudo se expresa en términos de la posibilidad de un “cristiano carnal”.

La Salvación por Señorío niega que haya dos clases de cristianos, uno que camina en obediencia y otro que no camina en obediencia. MacArthur, Mueller, Gentry y ten Pas critican a Chafer o Ryrie por su doctrina del cristiano carnal.²⁹ Mientras afirma que los cristianos pueden caer en pecado y actuar carnalmente, un autor de Lordship propone que “cristiano carnal” es una “contradicción de los términos”.³⁰ Enmarcado en un argumento a favor de la necesidad del arrepentimiento (en el sentido de volverse de los pecados) para la salvación, Chantry escribe,

En pánico por este fenómeno [de los cristianos mundanos], los evangélicos han inventado la idea de los “cristianos carnales”. Se dice que son personas que han recibido

²⁶ Harrison, "No," *Eternity* 10:16; Vea también, Butcher, "Critique," *JOTGES* 2:37, 41.

²⁷ Hodges, *Free!*, 49-51.

²⁸ Ryrie, *Salvation*, 143-44.

²⁹ MacArthur, *The Gospel*, 23-25; Marc Mueller, "Syllabus," 11, 13; Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:76; ten Pas, *Lordship*, 15-18.

³⁰ El artículo, "Why the 'Carnal Christian' Is a Contradiction," *GYou* 2 (Winter 1988): 3, no está firmado, pero aparentemente escrito por John MacArthur, Jr.

Apéndice

el regalo de la vida eterna sin apartarse del pecado. Han “permitido” que Jesús sea su Salvador; pero no han dado su vida al Señor.³¹

La objeción del Señorío a la idea de un cristiano carnal no es sólo teológica, sino práctica. Creen que fomenta el pecado. Gentry observa: "En realidad, parece como si el pecado entre algunos (no todos) de los hombres que no pertenecen al Señorío fuera de poca importancia".³² La posibilidad de un cristiano carnal se ve como un ataque directo al evangelio del Señorío. MacArthur afirma,

El evangelio de moda hoy presenta una falsa esperanza para los pecadores. Les promete que pueden tener vida eterna y seguir viviendo en rebelión contra Dios. De hecho, *motiva* a las personas a reclamar a Jesús como Salvador y aplazar hasta más tarde el compromiso de obedecerle como Señor (énfasis suyo).³³

Si uno se somete a Jesús como Señor, se razona, esa persona puede y no persistirá en un estilo de vida pecaminoso.

Sin embargo, Ryrie desafía tal razonamiento cuando pregunta: “En lo que respecta a la santificación, si sólo las personas comprometidas son personas salvas, entonces, ¿dónde hay lugar para los cristianos carnales?”. Luego pasa a proponer ejemplos bíblicos de “creyentes no comprometidos”.³⁴ Ryrie piensa en el cristiano carnal como un creyente en quien hay áreas tanto de carnalidad como de espiritualidad, en lugar de diversos grados de espiritualidad.³⁵ La visión de Chafer sobre el cristiano carnal, a menudo criticada, tenía varios elementos descriptivos. Describió al cristiano carnal como alguien que sólo puede recibir la leche de la Palabra, que cede a la envidia y la contienda, que está dominado por la carne, que es un “bebé en Cristo”, y que se caracteriza por una conducta en la vida que es en el mismo plano que una persona no salva.³⁶

Butcher encuentra dificultades teológicas con la negación de la existencia de un cristiano carnal y la visión del Señorío de la naturaleza del pecado en el creyente. Afirma que la visión de MacArthur de la persona regenerada malinterpreta el poder del pecado y la profundidad de la depravación humana. También argumenta que “sugerir que un incrédulo puede y desarrollará actitudes cristianas

³¹ Chantry, *Gospel*, 54.

³² Gentry, "The Great Option," *BRR* 5:76.

³³ MacArthur, *The Gospel*, 15.

³⁴ Ryrie, *Balancing*, 170-73.

³⁵ Ryrie, *Salvation*, 64.

³⁶ Chafer, *He That Is Spiritual*, 19-21.

Apéndice

maduras hacia el pecado como una señal de disposición para la regeneración... está más allá de la comprensión".³⁷

Otra preocupación de los defensores de la Gracia Gratuita es que el punto de vista del Señor sobre el pecado en el creyente es poco realista y empíricamente impráctico. Zuck argumenta,

Si uno encomienda todo a Cristo para ser salvo, ¿dónde hay espacio para el crecimiento y desarrollo en la vida cristiana, como claramente anima la Biblia? ¿Y qué pasa si un creyente cae en pecado?

El evangelio del señorío no da mucha importancia a la carnalidad. No es que la carnalidad sea tolerada o deba quedar sin cuestionamiento. Pero *se ve* en la Biblia. El decir que todo creyente obedece consistentemente al Señor pasa por alto ejemplos de muchos creyentes en la Biblia que cayeron en el pecado (énfasis suyo).³⁸

El estudio adicional debe enfocarse en cuál es la diferencia práctica y teológica, si la hay, entre un cristiano que peca y un "cristiano carnal". Se debe presentar una visión de la santificación que permita la realidad del pecado, pero reconozca la nueva vida del creyente.

³⁷ Butcher, "Critique," *JOTGES* 2:38-39.

³⁸ Zuck, "Cheap Grace?" *KS* 13:7.

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios

- Allen, Willoughby C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*. The International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark, 1965.
- Arndt, William F. *Luke*. Concordia Classic Commentary Series. St. Louis: Concordia Publishing House, 1956.
- Asmussen, Hans. *Der Römerbrief*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1952.
- Attridge, Harold W. *The Epistle to the Hebrews*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- Barnes, Albert. *Notes on the New Testament: James, Peter, John and Jude*. Grand Rapids: Baker Book House, reprint ed. 1951 (orig. ed. n.d.).
- Barnhouse, Donald Grey. *Revelation: An Expository Commentary*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1971.
- Barrett, C. K. *The Gospel According to St. John*. Second edition. Philadelphia: The Westminster Press, 1978.
- Barth, Gerhard. *Der Brief an die Philipper*. Zürcher Bibelkommentar. Zürich: Theologischer Verlag, 1979.
- Barth, Markus. *Ephesians 1-3*. The Anchor Bible. New York: Doubleday & Company, 1984.
- Beare, Francis Wright. *The Gospel According to Matthew*. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1981.
- Beasley-Murray, George R. *John*. Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word Books, 1987.
- Bernard, J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*. 2 vols. The International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark, 1928.
- Best, Ernest. *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*. New York: Harper & Row Publishers, 1972.

Bibliografía

- Black, Matthew. *Romans*. 2nd ed. New Century Bible Commentary. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1989.
- Blum, Edwin A. "John." In *The Bible Knowledge Commentary*, eds. John F. Walvoord and Roy B. Zuck. New Testament ed., 267-348. Wheaton: Victor Books, 1983.
- Boice, James Montgomery, *The Gospel of John*. 5 vols. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978.
- Bonnard, Pierre. *L'Évangile selon Saint Matthieu*. Commentaire du Nouveau Testament. Neuchatel, Switzerland: Delachaux et Niestlé, 1963.
- Bovon, François, *Das Evangelium nach Lukas*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Zürich: Benziger Verlag, 1989.
- Brown, Raymond E. *The Epistles of John*. The Anchor Bible. Garden City, NY: Doubleday & Company, 1982.
- _____. *The Gospel According to John*. 2 vols. The Anchor Bible. Garden City, NY: Doubleday & Company, 1966.
- Bruce, Alexander Balmain. "The Synoptic Gospels." In *The Expositor's Greek Testament*, ed. W. Robertson Nicoll. Vol. 1, 3-651. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1980.
- Bruce, F. F. *The Acts of the Apostles*. Chicago: InterVarsity Press, 1952.
- _____. *Commentary on the Book of Acts*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1954.
- _____. *The Epistle to the Galatians*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1988.
- _____. *The Letter of Paul to the Romans*. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1989.
- _____. *The Epistle to the Hebrews*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1964.

Bibliografía

- Bultmann, Rudolf. *The Gospel of John: A Commentary*. Translated by G. R. Beasley-Murray, eds. R. W. N. Hoare and J. K. Riches. Philadelphia: The Westminster Press, 1971.
- _____. *Der Zweite Briefe an die Korinther*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neuen Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.
- Burton, Ernest De Witt. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*. The International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark, Ltd., 1980.
- Caird, G. B. *The Gospel of St. Luke*. New York: The Seabury Press, 1963.
- Calvin, John. *Commentary upon the Acts of the Apostles*. 2 vols. Translated by Christopher Fetherstone, ed. Henry Beveridge. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1949.
- _____. *Corinthians*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1960.
- _____. *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians, and Colossians*. Translated by T. H. L. Parker. Calvin's Commentaries. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1965.
- Carrez, Maurice. *La Deuxième Épître de Saint Paul aux Corinthiens*. Commentaire du Nouveau Testament. Deuxieme Serie. Genève: Labor et Fides, 1986.
- Carson, D. A. "Matthew." In *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelein. Vol. 8, 1-599. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1984.
- Cole, R. Alan. *The Epistle of Paul to the Galatians*. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1989.
- _____. *The Gospel According to Mark*. Tyndale New Testament Commentaries. Leicester, England: InterVarsity Press, 1961.
- Cranfield, C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. The International Critical Commentary. 2 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1975.
- _____. *The Gospel According to Saint Mark*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

Bibliografia

- Davids, Peter H. *The Epistle of James*. The New International Greek Testament Commentary. William B. Eerdmans Publishing Co., 1982.
- Dibelius, Martin. *James*. Revised by Heinrich Greeven, translated by Michael A. Williams, ed. Helmut Koester. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- Dodd, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: The University Press, 1953.
- Dupont, Jacques. *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1981.
- Dunn, James. *Romans 1-8*. Word Biblical Commentary. Dallas: Word Books, 1988.
- _____. *Romans 9-16*. Word Biblical Commentary. Dallas: Word Books, 1988.
- Erdman, Charles R. *The Epistle to the Hebrews*. Philadelphia: The Westminster Press, 1966.
- _____. *The Epistle of Paul to the Romans*. Philadelphia: The Westminster Press, 1966.
- _____. *The Gospel of John*. Philadelphia: The Westminster Press, 1966.
- _____. *The Gospel of Luke* (Philadelphia: The Westminster Press, 1966).
- Evans, C. F. *Saint Luke*. London: SCM Press, 1990.
- Fee, Gordon. *The First Epistle to the Corinthians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1987.
- Filson, Floyd V. *A Commentary on the Gospel According to St. Matthew*. Harpers New Testament Commentaries. San Francisco: Harper & Brothers, 1960.
- Foster, R. V. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. Nashville: Cumberland Presbyterian Publishing House, 1891.
- Frame, James Everett. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*. The International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark, 1912.

Bibliografia

- Fung, Ronald Y. K. *The Epistle to the Galatians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1988.
- Gaebelein, A. C. *The Gospel of Matthew*. 2 vols. New York: Publication Office, Our Hope, 1910.
- Geldenhuys, Norval. *Commentary on the Gospel of Luke*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1951.
- Godet, Frederic Louis. *The Gospel of John*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1969.
- _____. *A Commentary on the Gospel of Luke*. 2 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1952.
- _____. *Commentary on Romans*. Grand Rapids: Kregel Publications, 1984.
- Govett, Robert. *Govett on Galatians*. Miami Springs, FL: Conley & Schoettle Publishing Co., 1981.
- Green, Michael. *The Second Epistle General of Peter and the General Epistle of Jude: An Introduction and Commentary*. The Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: InterVarsity Press, 1987.
- Gromacki, Robert G. *Stand Fast in Liberty: An Exposition of Galatians*. Grand Rapids: Baker Book House, 1979.
- Grosheide, F. W. *The First Epistle to the Corinthians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1953.
- Gundry, Robert H. *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1982.
- Guthrie, Donald. *Hebrews*. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1983.
- _____. *The Pastoral Epistles*. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1957.
- Habeck, Irwin J. *Ephesians*. Milwaukee: Northwestern Publishing House, 1978.

Bibliografía

- Haenchen, Ernst. *The Acts of the Apostles: A Commentary*. Translated by B. Noble and G. Shinn. Philadelphia: The Westminster Press, 1971.
- _____. *John 1*. Translated by Robert W. Funk. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- _____. *John 2*. Translated by Robert W. Funk. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Haldane, Robert. *Commentary on Romans*. Grand Rapids: Kregel Publications, 1988.
- Harrison, Everett F. "The Gospel According to John." In *The Wycliffe Bible Commentary*, eds. Charles F. Pfeiffer and Everett F. Harrison, 1071-1122. Chicago: Moody Press, 1975.
- _____. "Romans." In *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelein. Vol. 10, 1-171. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1976.
- Hendriksen, William. *A Commentary on the Gospel of John*. New Testament Commentary. Grand Rapids: Baker Book House, 1953.
- _____. *Exposition of Ephesians*. New Testament Commentary. Grand Rapids: Baker Book House, 1967.
- _____. *Exposition of the Gospel According to Matthew*. New Testament Commentary. Grand Rapids: Baker Book House, 1973.
- _____. *Exposition of the Gospel According to Luke*. New Testament Commentary. Grand Rapids: Baker Book House, 1978.
- Hiebert, D. Edmund. *The Epistle of James*. Chicago: Moody Press, 1979.
- _____. *The Thessalonian Epistles*. Chicago: Moody Press, 1976.
- Hodge, Charles. *Charles Hodge, Commentary on the Epistle to the Romans*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1967.
- _____. *An Exposition of the First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1950.
- Hodges, Zane C. *Dead Faith: What Is It?*. Dallas: Redencion Viva, 1987.

Bibliografia

- _____. "Hebrews." In *The Bible Knowledge Commentary*, eds. John F. Walvoord and Roy B. Zuck. New Testament ed., 777-813. Wheaton: Victor Books, 1983.
- Hoehner, Harold W. "Ephesians." In *The Bible Knowledge Commentary*, eds. John F. Walvoord and Roy B. Zuck. New Testament ed., 613-45. Wheaton: Victor Books, 1983.
- Hubbard, David A. "The Second Epistle to the Thessalonians." In *The Wycliffe Bible Commentary*, eds. Charles F. Pfeiffer and Everett F. Harrison, 1361-66. Chicago: Moody Press, 1975.
- Hughes, Philip Edgcumbe. *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1977.
- _____. *Paul's Second Epistle to the Corinthians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1982.
- Ironside, H. A. *Expository Messages on the Epistle to the Galatians*. New York: Loizeaux Brothers, 1940.
- _____. *Lectures on the Epistle to the Romans*. New York: Loizeaux Bros., 1927.
- Käsemann, Ernst. *Commentary on Romans*. Translated and edited by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1980.
- Keil, C. F. and F. Delitzsch. *Psalms*. Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1980.
- Kent, Homer A., Jr. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Baker Book House, 1972.
- _____. *Light in the Darkness: Studies in the Gospel of John*. Grand Rapids: Baker Book House, 1974.
- Kistemaker, Simon J. *Acts*. New Testament Commentary. Grand Rapids: Baker Book House, 1990.
- _____. *Hebrews*. New Testament Commentary. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.

Bibliografia

- Knowing, R. J. "The Acts of the Apostles." In *The Expositor's Greek Testament*, ed. W. Robertson Nicoll. Vol. 2, 1-554. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1980.
- Krodel, Gerhard A. *Acts*. Augsburg Commentary New Testament. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986.
- Lane, William L. *The Gospel of Mark*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1974.
- Lang, Friedrich. *Die Briefe an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Lang, G. H. *The Epistle to the Hebrews*. London: Paternoster Press, 1951.
- Lange, John Peter. "Ephesians." In *Commentary on the Holy Scriptures: Critical, Doctrinal, and Homiletical*. Translated and edited by Philip Schaff. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, n.d.
- LaVerdiere, Eugene. *Luke*. New Testament Message. Wilmington, DE: Michael Glazier, Inc., 1980.
- Lenski, R. C. H. *The Interpretation of the Acts of the Apostles*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1961.
- _____. *The Interpretation of St. John's Gospel*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1943.
- _____. *The Interpretation of St. Luke's Gospel*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1961.
- _____. *The Interpretation of St. Mark's Gospel*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1964.
- _____. *The Interpretation of St. Matthew's Gospel*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1964.
- _____. *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Colossians, to the Thessalonians, to Timothy, to Titus and to Philemon*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1961.
- _____. *The Interpretation of St. Paul's First and Second Epistles to the Corinthians*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1963.

Bibliografia

- _____. *The Interpretation of the Epistles of St. Peter, St. John and St. Jude*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1966.
- Léon-Dufour, Xavier. *Lecture de l'évangile selon Jean (chapitres 1-4): Parole de Dieu*. Tome 1. Paris: Éditions du Seuil, 1988.
- L'Eplattenier, Charles. *Lecture de L'Évangile de Luc*. Paris: Desclée, 1982.
- Liefeld, Walter L. "Luke." In *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelin. Vol. 8, 797-1059. Grand Rapids: Zondervan Publishing Company, 1984.
- Lightfoot, J. B. *Notes on the Epistles of St. Paul*. London: The MacMillan Company, 1895.
- Lightfoot, R. H. *St. John's Gospel: A Commentary*, ed. C. F. Evans. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- Longenecker, Richard N. "Acts." In *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelin. Vol. 9, 205-573. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1981.
- Luther, Martin. *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*. Rev. ed. based on the "Middleton" edition of the English version of 1575. Westwood, NJ: Fleming H. Revell Company, n.d.
- MacArthur, John, Jr. *1 Corinthians*. The MacArthur New Testament Commentary. Chicago: Moody Press, 1984.
- _____. *Ephesians*. The MacArthur New Testament Commentary. Chicago: Moody Press, 1986.
- Maier, Gerhard. *Johannes-Evangelium*. Bibel-Kommentar. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1984.
- Mare, W. Harold. "1 Corinthians." In *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelin. Vol. 10, 173-297. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1976.
- Marshall, I. H. *The Acts of the Apostles*. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1982.

Bibliografía

- _____. *The Gospel of Luke*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1978.
- Martin, John A. "Luke." In *The Bible Knowledge Commentary*, eds. John F. Walvoord and Roy B. Zuck. New Testament ed., 199-265. Wheaton: Victor Books, 1983.
- Martin, Ralph P. *2 Corinthians*. Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word Books, 1986.
- _____. *The Epistle of Paul to the Philippians*. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1959.
- Mayor, J. B. *The Epistle of St. James*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1954.
- Michel, Otto. *Der Brief an die Römer*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neuen Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- Moo, Douglas. *James*. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1985.
- _____. *Romans 1-8*. The Wycliffe Exegetical Commentary. Chicago: Moody Press, 1991.
- Morris, Leon. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1988.
- _____. *The First and Second Epistles to the Thessalonians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1959.
- _____. *The Gospel According to John*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1971.
- _____. *Luke: An Introduction and Commentary*. Rev. ed. Tyndale New Testament Commentaries. Leicester, England: InterVarsity Press, 1988.
- Moule, Handley C. G. *Studies in Ephesians*. Grand Rapids: Kregel Publications, 1977.

Bibliografía

- Müller, Jac. J. *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1955.
- Müller, Paul-Gerhard. *Lukas-Evangelium*. Stuttgart: Verlag Katholishes Bibelwerk GmbH, 1986.
- Murray, John. *The Epistle to the Romans*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1975.
- Newell, William R. *Lessons on the Epistle of Paul to the Romans*. Toronto: J. I. C. Wilcox, 1925.
- Newman, Barclay M. and Philip C. Stine. *A Translator's Handbook on the Gospel of Matthew*. New York: United Bible Societies, 1988.
- Nicol, W. "Faith and Works in the Letter of James." In *Essays on the General Epistles of the New Testament*. Neotestamentica 9. Pretoria: The New Testament Society of South Africa, c1975.
- Nicoll, W. Robertson. "Ephesians." In *The Expositor's Greek Testament*, ed. W. Robertson Nicoll. Vol. 3, 16-395. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1980.
- Nolland, John. *Luke 1-9:20*. Word Biblical Commentary. Dallas: Word Books, 1989.
- Nygren, Anders. *Commentary on Romans*. Philadelphia: Fortress Press, 1949.
- Phillips, John. *Exploring the Gospels: John*. Neptune, NJ: Loizeaux Brothers, 1988.
- Pink, A. W. *Exposition of the Gospel of John*. 4 vols. Ohio: Cleveland Bible Truth Depot, 1929.
- Plummer, Alfred. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*. The International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark, 1896.
- _____. *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1966.

Bibliografia

- _____. *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*. London: Robert Scott, Paternoster Row, 1909.
- Ridderbos, Herman N. *Matthew*. Translated by Ray Togtman. The Bible Student's Commentary. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1987.
- Robertson, Archibald Thomas. *Word Pictures in the New Testament*. 6 vols. Nashville: Broadman Press, 1931.
- Sadler, M. F. *The Gospel According to Mark*. London: George Bell and Sons, 1899.
- _____. *The Gospel According to St. John*. London: George Bell and Sons, 1883.
- _____. *The Gospel According to St. Luke*. London: George Bell and Sons, 1904.
- Salmond, S. D. F. "The Epistle to the Ephesians." In *The Expositor's Greek Testament*, ed. W. Robertson Nicoll. Vol. 3, 201-395. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1980.
- Schlier, Heinrich. *Der Römerbrief*. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg: Herder, 1979.
- Schnackenburg, Rudolf. *Der Brief an die Epheser*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982.
- _____. *The Gospel According to St. John*. 2 vols. New York: Herder and Herder, 1968.
- Schulz, Siegfried. *Das Evangelium nach Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Shedd, William G. T. *A Critical and Doctrinal Commentary upon the Epistle of St. Paul to the Romans*. New York: Charles Scribner's Sons, 1879.
- Siegfried, Schulz. *Das Evangelium nach Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Stott, John R. W. *The Message of Ephesians*. Downers Grove. IL: InterVarsity Press, 1986.
- Swete, Henry Barclay. *Commentary on Mark*. Grand Rapids: Kregel Publications, 1977.

Bibliografía

- Talbert, Charles H. *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*. New York: Crossroad, 1982.
- Tenney, Merrill C. *The Book of Revelation*. Grand Rapids: Baker Book House, 1963.
- _____. *Galatians: The Charter of Christian Liberty*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1950.
- _____. *John: The Gospel of Belief*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1975.
- Thomas, W. H. Griffith. *Hebrews: A Devotional Commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1975.
- Tiede, David L. *Luke*. Augsburg Commentary on the New Testament. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1988.
- Toussaint, Stanley D. "Acts." In *The Bible Knowledge Commentary*, eds. John F. Walvoord and Roy B. Zuck. New Testament ed., 349-432. Wheaton: Victor Books, 1983.
- _____. *Behold the King: A Study of Matthew*. Portland, OR: Multnomah Press, 1980.
- Vouga, François. *L'Épître de Saint Jacques*. Commentaire du Nouveau Testament. Genève: Labor et Fides, 1984.
- Walker, Thomas. *The Acts of the Apostles*. Chicago: Moody Press, 1965.
- Walvoord, John F. *The Revelation of Jesus Christ*. Chicago: Moody Press, 1966.
- _____. *Matthew: Thy Kingdom Come*. Chicago: Moody Press, 1974.
- Westcott, Brooke Foss. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1970.
- _____. *The Gospel According to St. John*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1981.
- _____. *St. Paul's Epistle to the Ephesians*. Minneapolis: Klock and Klock, 1906 (reprint).

Bibliografía

- Wuest, Kenneth S. *Mark in the Greek New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1950.
- Ziesler, John. *Paul's Letter to the Romans*. TPI New Testament Commentaries. Philadelphia: Trinity Press International, 1989.

Libros

- Bancroft, Emery H. *Christian Theology: Systematic and Biblical*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1976.
- Barr, James. *Semantics of Biblical Language*. Glasgow: Oxford University Press, 1961.
- Bavinck, Herman. *Our Reasonable Faith*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1956.
- Belcher, Richard P. *A Layman's Guide to the Lordship Salvation Controversy*. Southbridge, MS: Crowne Publications, Inc., 1990.
- Bell, M. Charles. *Calvin and Scottish Theology: The Doctrine of Assurance*. Edinburgh: Handsel Press, 1985.
- Berkhof, Louis. *Reformed Dogmatics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1937.
- _____. *Systematic Theology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1939.
- Berkouwer, G. C. *Faith and Justification*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1954.
- Betz, Hans Dieter. *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi in Neuen Testament*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967.
- Bock, Darrell L. *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology*. Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 12. Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Boice, James Montgomery. *Christ's Call to Discipleship*. Chicago: Moody Press, 1986.
- _____. "The Sovereignty of God the Son." In *Our Sovereign Lord*, ed. James Montgomery Boice. Grand Rapids: Baker Book House, 1977.

Bibliografia

- Bonhoeffer, Dietrich. *The Cost of Discipleship*. New York: MacMillan Publishing Company, 1963.
- Bruce, Alexander Balmain. *The Training of the Twelve*. N.p.: A. C. Armstrong and Son, 1894.
- Bruce, F. F. *The Message of the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1972.
- Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. Translated by Kendrick Grobel. 2 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1951 and 1955.
- Burton, Ernest De Witt. *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*. Chicago: The University of Chicago Press, 1900.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Translated by Henry Beveridge. 2 vols. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1975.
- Carson, D. A. *Exegetical Fallacies*. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.
- Chafer, Lewis Sperry. *Grace: The Glorious Theme*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1922.
- _____. *He That Is Spiritual*. Grand Rapids: Dunham Publishing Company, 1967.
- _____. *Salvation*. Wheaton: Van Kampen Press, 1917.
- _____. *Systematic Theology*. 8 vols. Dallas: Dallas Seminary Press, 1947-48.
- Chamberlain, William Douglas. *The Meaning of Repentance*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1954.
- Chantry, Walter J. *Today's Gospel: Authentic or Synthetic?* Carlisle, PA: The Banner of Truth Trust, 1970; reprint, 1985.
- Chrisope, T. Alan. *Jesus Is Lord*. Hertfordshire, England: Evangelical Press, 1982.
- Clark, Gordon H. *Faith and Saving Faith*. Jefferson, MD: Trinity Foundation, 1983.
- Cocoris, G. Michael. *Evangelism: A Biblical Approach*. Chicago: Moody Press, 1984.

Bibliografía

- _____. *Lordship Salvation: Is It Biblical?*. Dallas: Redencion Viva, 1983.
- Constable, Thomas L. "The Gospel Message." In *Walvoord: A Tribute*, ed. Donald K. Campbell, 201-217. Chicago: Moody Press, 1982.
- Conzelmann, Hans. *Jesus*. Translated by J. Raymond Lord. Philadelphia: Fortress Press, 1973.
- _____. *The Theology of St. Luke*. Translated by G. Buzwell. London: Faber & Faber, 1960.
- Cullmann, Oscar. *The Christology of the New Testament*. Translated by Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall. Philadelphia: The Westminster Press, 1959.
- Dana, H. E. and Julius R. Mantey. *A Manual Grammar of the Greek New Testament*. Toronto: The MacMillan Company, 1957.
- Dirksen, Aloys Herman. *The New Testament Concept of Metanoia*. Washington, D. C.: The Catholic University of America, 1932.
- Dupont, Jacques. "La parabole du semeur dans la version de Luc." In *Apophoreta: Festschrift für Ernst Haenchen*, 97-108. Berlin: Verlag Alfred Topelmann, 1964.
- Fairweather, William. *Origen and Greek Patristic Theology*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1901.
- Feinberg, John, Norman Geisler, Bruce Reichenbach, and Clark Pinnock. *Predestination & Free Will*. Eds. David Basinger and Randall Basinger. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986.
- Flanagan, Neal. "The What and How of Salvation in Luke Acts." In *Sin, Salvation, and the Spirit*, ed. Daniel Durken, 203-13. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1979.
- Fuller, Daniel P. *Gospel and Law: Contrast or Continuum?* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1980.
- Goetchius, Eugene Van Ness. *The Language of the New Testament*. New York: Charles Scribner's Sons, 1965.
- Govett, Robert. *Govett on the Parables*. Miami Springs, FL: Schoettle Publishing Co., 1989.

Bibliografía

- Gower, Ralph. *The New Manners and Customs of Bible Times*. Chicago: Moody Press, 1987.
- Graham, Billy. *Peace with God*. New York: Pocket Books, 1974.
- Green, Michael. *Evangelism in the Early Church*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1982.
- Hodges, Zane C. *Absolutely Free!* Grand Rapids: Zondervan Publishing House and Dallas: Redencion Viva, 1989.
- _____. *Dead Faith: What Is It?* Dallas: Redencion Viva, 1987.
- _____. *Grace in Eclipse*. Dallas: Redencion Viva, 1985.
- _____. *The Gospel Under Siege*. Dallas: Redencion Viva, 1981.
- _____. *The Hungry Inherit*. Portland: OR: Multnomah Press, 1980.
- Hoekema, Anthony A. *Saved by Grace*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1989.
- Horne, Charles M. *Salvation*. Chicago: Moody Press, 1971.
- Howard, J. Grant, Jr. *Insights on Evangelism*. Portland, OR: Western Baptist Press, 1978.
- Hull, Bill. *The Disciple Making Pastor*. Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell, 1988.
- _____. *Jesus Christ Disciple Maker*. Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell, 1984.
- Ironside, Harry A. *Except Ye Repent*. New York: American Tract Society, 1937.
- Jeremias, Joachim. *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*. Translated by John Bowden. New York: Charles Scribner's Sons, 1971.
- _____. *The Parables of Jesus*. Translated by S. H. Hooke. Second rev. ed. New York: Charles Scribner's Sons, 1972.
- Kendall, R. T. *Calvin and English Calvinism to 1649*. New York: Oxford University Press, 1979.
- _____. *Once Saved Always Saved*. Chicago: Moody Press, 1983.

Bibliografia

- Ladd, George Eldon. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1974.
- MacArthur, John F., Jr. *The Gospel According to Jesus*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988.
- Machen, J. Gresham. *The Origin of Paul's Religion*. New York: The MacMillan Company, 1921.
- _____. *What is Faith?* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1925.
- Marshall, I. H. *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*. London: Epworth Press, 1969.
- Merritt, James G. "Evangelism and the Call of Christ." In *Evangelism in the Twenty-First Century: The Critical Issues*, ed. Thom S. Rainer, 145-52. Wheaton: Harold Shaw Publishers, 1989.
- Metzger, Bruce M. *Lexical Aids for Students of New Testament Greek*. Princeton: By the Author, 1973.
- Murray, John. *Redemption: Accomplished and Applied*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1965.
- Packer, J. I. *Evangelism and the Sovereignty of God*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1961.
- Pape, W. *The Lordship of Jesus Christ*. Chicago: Moody Press, 1958.
- Pentecost, J. Dwight. *Design for Discipleship*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1971.
- _____. *Things Which Become Sound Doctrine*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1965.
- _____. *The Words and Works of Jesus Christ*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1981.
- Pink, A. W. *The Doctrine of Salvation*. Grand Rapids: Baker Book House, 1975.
- _____. *The Prophetic Parables of Matthew 13*. Covington, KY: Kentucky Bible Depot, 1946.

Bibliografia

- Poe, Harry L. "Evangelism and Discipleship." In *Evangelism in the Twenty-First Century: The Critical Issues*, ed. Thom S. Rainer, 133-44. Wheaton: Harold Shaw Publishers, 1989.
- Price, Charles. *Real Christians*. Colorado Springs, CO: Navpress, 1987.
- Ramm, Bernard. *Protestant Biblical Interpretation*. Third rev. ed. Grand Rapids: Baker Book House, 1979.
- Reisinger, Ernest C. *Today's Evangelism*. Phillipsburg, NJ: Craig, 1982.
- Ryrie, Charles C. *Balancing the Christian Life*. Chicago: Moody Press, 1969.
- _____. *So Great Salvation*. Wheaton: Victor Books, 1989.
- Schnackenburg, Rudolf. *The Moral Teaching of the New Testament*. Translated by J. Holland-Smith and W. J. O'Hara. Freiburg: Herder and Herder, 1965.
- Schoeps, Hans Joachim. "Von der imitatio dei zur Nachfolge Christi." In *Aus Fröchristlicher Zeit: Religions-geschichtliche Untersuchungen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1950.
- Schweizer, E. *Lordship and Discipleship*. Naperville: Allenson, 1960.
- Seymour, Richard A. *All About Repentance*. Hollywood, FL: Harvest House Publishers, 1974.
- Shank, Robert. *Life in the Son: A Study of the Doctrine of Perseverance*. Springfield, MO: Westcott Publishers, 1960.
- Shepherd, Victor A. *The Nature and Function of Faith in the Theology of John Calvin*. NABPR Dissertation Series, Number 2. Macon, GA: Mercer University Press, 1983.
- Silva, Moisés. *Biblical Words and Their Meanings*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1983.
- Stanford, A. Ray, Richard A. Seymour, and Carol Ann Seymour. *Handbook of Personal Evangelism*. FL: Florida Bible College, n.d.
- Stott, John R. W. *Basic Christianity*. London: InterVarsity Press, 1958.

Bibliografia

- _____. *Christian Mission in the Modern World*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1975.
- _____. "The Sovereignty of God the Son." In *Our Sovereign God*, ed. James M. Boice, 17-27. Grand Rapids: Baker Book House, 1977.
- Strong, Augustus Hopkins. *Systematic Theology*. Philadelphia: The Judson Press, 1912.
- ten Pas, Arend J. *The Lordship of Christ*. n.p.: Ross House Books, 1978.
- Thomas, W. Ian. *The Saving Life of Christ*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1961.
- Tozer, A. W. *I Call It Heresy*. Harrisburg, PA: Christian Publications, 1974.
- Trench, Richard C. *Synonyms of the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1979.
- Trilling, Wolfgang. *Das Wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*. 3d. Auflage. München: Kösel-Verlag, 1964.
- Trumbull, Charles Gallaudet. *What Is the Gospel?*. Minneapolis: The Harrison Service, 1944.
- Tozer, A. W. *I Call It Heresy*. Harrisburg, PA: Christian Publications, 1974.
- Turner, Nigel. *Christian Words*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1981.
- Wagner, C. Peter. *Church Growth and the Whole Gospel: A Biblical Mandate*. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1981.
- Walden, Treadwell. *The Great Meaning of METANOIA*. New York: Thomas Whittaker, 1896.
- Warfield, Benjamin B. "Faith," 404-44; "On Faith and Its Psychological Aspects," 375-403. In *Biblical and Theological Studies*, ed. Samuel Craig. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1952.
- _____. *The Lord of Glory*. Grand Rapids: Baker Book House, 1974.
- Webster, William A. *Must Jesus Be Lord to Be Savior?*. Memphis: Riverside, 1986.

Bibliografía

The Westminster Confession of Faith. Philadelphia: Orthodox Presbyterian Church, n.d.

Wilkins, Michael J. *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel*. Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1988.

Zerwick, Maximillian. *Biblical Greek*. Rome: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1963.

Libros de Referencia, Diccionarios, Biblias, y Enciclopedias

Baker's Dictionary of Theology. Edited by Everett F. Harrison, 1960. S.v. "Disciple," by Everett F. Harrison, 166-67.

Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der Deutlichen Uebersetzung D. Martin Luthers. Stuttgart: Privileg. Wurt. Bibelanstalt, n.d.

A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Fourth rev. ed. Eds. William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, 1952.

The Greek New Testament. Third ed. Eds. Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, and Allen Wikgren, 1968.

The Greek New Testament According to the Majority Text. Eds. Zane C. Hodges and Arthur L. Farstad, 1982.

A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Eds. Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, 1980.

The Holy Bible. King James Version. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1970.

The Holy Bible. New International Version. Grand Rapids: Zondervan Bible Publishers, 1978.

The Holy Bible. New King James Version. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1979.

The Holy Bible. New Revised Standard Version. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1990.

Bibliografía

The Holy Bible. Revised Standard Version. New York: Thomas Nelson & Sons, 1952.

The International Standard Bible Encyclopedia. Ed. G. W. Bromiley, 1988. S.v. "Vine," by R. K. Harrison, 4:986-87.

The New International Dictionary of New Testament Theology. Eds. Lothar Coenen, Erick Beyreuther, and Hans Bietenhard. Translated and edited by Colin Brown, 1975-81. S.v. "*akoloutheo*," by Christian Blending, 1 (1975): 480-83; s.v. "*klēros*," by Johannes Eichler, 2 (1976): 295-303; s.v. "*kurios*," by Hans Bietenhard, 2 (1976): 510-19; s.v. "*lambanō*," by Burghard Siede, 3 (1981): 747-51; s.v. "*mathētēs*," by Dietrich Müller, 1 (1975): 483-90; s.v. "*metamelomai*," by Fritz Laubach, 1 (1975): 356-57; s.v. "*metanoia*," by Jürgen Goetzmann, 1 (1975): 357-59; s.v. "*nous*," by Günther Harder, 3 (1981): 122-30; s.v. "*opisō*," by Wolfgang Bauder, 1 (1975): 492-93; s.v. "*horaō*," by Karl Dahn, 3 (1981): 511-18; s.v. "*paideuō*," by Dieter Fürst, 3 (1981): 775-79; s.v. "*peithomai*," by Oswald Becker, 1 (1975): 588-93; s.v. "*psyche*," by Colin Brown, 3 (1981): 676-87.

The Ryrie Study Bible. New American Standard Translation. Chicago: Moody Press, 1978.

Theological Dictionary of the New Testament. Eds. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich. Translated and edited by Geoffrey W. Bromiley, 1964-74. S.v. "*airō*," by Joachim Jeremias, 1 (1964): 185-86; s.v. "*akoloutheo*," by Gerhard Kittel, 1 (1964): 210-16; s.v. "*epikaleō*," by Karl Ludwig Schmidt, 3 (1965): 496-500; s.v. "*erchomai*," by Johannes Schneider, 2 (1964): 666-84; s.v. "*kurios*," by Gotfried Quell, 3 (1965): 1058-81; s.v. "*lambanō*," by G. Dellling, 4 (1967): 5-15; s.v. "*mathētēs*," by K. H. Rengstorf, 4 (1967): 415-61; s.v. "*metamelomai*," by O. Michel, 4 (1967): 626-29; s.v. "*metanoēō, metanoia*" by Johannes Behm and E. Würthwein, 4 (1967): 975-1006; s.v. "*mimeomai*," by W. Michaelis, 4 (1967): 659-74; s.v. "*noeō*," by Johannes Behm, 4 (1967): 948-80; s.v. "*homologeō*," by Otto Michel, 5 (1967): 199-220; s.v. "*peitho*," by Rudolph Bultmann, 6 (1969): 1-11; s.v. "*pisteuo*," by Rudolph Bultmann, 6 (1969): 174-228.

Theological Wordbook of the Old Testament. Eds. R. Laird Harris, Gleason L. Archer, and Bruce K. Waltke. 2 vols. Chicago: Moody Press, 1981. S.v. "*nāḥam*," by Marvin R. Wilson, 2:570-71; s.v. "*shūb*," by Victor P. Hamilton, 2:909-10.

Vincent, Marvin R. *Word Studies in the New Testament*. 4 vols. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1965.

Bibliografía

Vine, W. E. *An Expository Dictionary of Old and New Testament Words*. 4 vols. in one. Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell Company, 1966.

The Vocabulary of the Greek Testament. Eds. James Hope Moulton and George Milligan, 1930.

Wuest, Kenneth S. *Wuest's Word Studies from the Greek New Testament*. 3 vols. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1944-55.

Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible. Ed. Merrill C. Tenney, 1975. S.v. "Vine, vineyard," by A. C. Schultz, 5:882-84.

Publicaciones Periódicas

Ackroyd, P. R. "What Kind of Belief About Jesus?" *Anglican Theological Review* 49 (July 1967): 281-95.

Allen, Kenneth W. "Justification by Faith." *Bibliotheca Sacra* 135 (April-June 1978): 109-16.

Andrews, Mary E. "Paul and Repentance." *Journal of Biblical Literature* 54 (1935): 125.

Beisner, E. Calvin. "The Idol of Mammon." *Discipleship Journal* 7 (July 1, 1987): 8-11.

Bing, Charles C. Review of "Must Christ Be Lord To Be Savior?," by Everett F. Harrison and John R. Stott, in *Eternity*, September 1959, pp. 13-18, 36, 48. In *Journal of the Grace Evangelical Society* 1 (Autumn 1988): 89-91.

_____. Review of *Real Christians* by Charles Price. In *Journal of the Grace Evangelical Society* 1 (Autumn 1988): 81-82.

Bird, Brian. "Old Debate Finds New Life." *Christianity Today* 33 (March 17, 1989): 38-40.

Bjork, William G. "A Critique of Zane Hodges' *The Gospel Under Siege*: A Review Article." *The Journal of the Evangelical Theological Society* 30 (December 1987): 457-67.

Blauveltdt, Livingston, Jr. "Does the Bible Teach Lordship Salvation?" *Bibliotheca Sacra* 143 (January-March 1986): 37-45.

Bibliografía

- Bock, Darrell L. "A Review of *The Gospel According to Jesus*." *Bibliotheca Sacra* 146 (January-March 1989): 21-40.
- _____. "Jesus as Lord in Acts and in the Gospel Message." *Bibliotheca Sacra* 143 (April-June 1986): 146-54.
- Boice, James Montgomery. "The Lord Christ." *Tenth* 10 (October 1980): 3-21.
- _____. "The Meaning of Discipleship." *Moody Monthly* (Feb. 1986): 34-37.
- _____. Review of *The Gospel According to Jesus*, by John MacArthur. In *Masterpiece* (Fall 1988): 29.
- Botha, J. E. "The meanings of *pisteúo* in the greek New Testament: A semantic-lexicographical study." *Neotestamentica* 21 (1987): 225-40.
- Brinsmead, Robert D. "Sanctification." *Present Truth* 4 (Feb. 1975): 3-63.
- Brown, James F. "Faith as Commitment in the Gospel of St. John." *Worship* 38 (April 1964): 260-67.
- Brown, R. B. "The Nature of Saving Faith." *Review and Expositor* 60 (Spring 1963): 260-67.
- Butcher, J. Kevin. "A Critique of *The Gospel According to Jesus*." *Journal of the Grace Evangelical Society* 2 (Spring 1989): 27-43.
- Chafer, Lewis Sperry. "The Terms of Salvation." *Bibliotheca Sacra* 107 (October-December 1950): 389-416.
- Culver, Robert D. "What Is the Church's Commission?: Some Exegetical Issues in Matthew 28:16-20." *Bibliotheca Sacra* 125 (July-September 1968): 239-53.
- Dean, Robert, Jr. "Gospel Wars—Part I." *Biblical Perspectives* 3 (January-February 1990): 1-6; "Gospel Wars—Part II." 3 (March-April 1990): 1-6.
- Dillow, Joseph C. "Abiding is Remaining in Fellowship: Another Look at John 15:1-6." *Bibliotheca Sacra* 147 (January-March 1990): 44-53.
- Dirksen, Aloys. "Metanoëite." *The Bible Today* 19 (1965): 1261-69.
- Dixon, Richard D., Diane E. Levy, and Roger C. Lowery. "Asking the Born-Again Question." *Review of Religious Research* 30 (1988): 33-39.

Bibliografía

- Donahue, J. R. "Discipleship and the Life of Grace." *Southwestern Theological Journal* 28 (Feb. 1986): 73-88.
- Donaldson, James. "'Called to Follow': A Twofold Experience of Discipleship in Mark." *Biblical Theology Bulletin* 5 (February 1975): 67-77.
- Donker, Christian E. "Der Verfasser des Jak und sein Gegner: Zum Problem des Einwandes in Jak 2:18-19." *Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft* 72 (March-April 1981): 227-40.
- Dupont, Jacques. "Le discours à l'Aréopage (Ac 17, 22-31) lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme." *Biblica* 60 (1979): 530-46.
- _____. "Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres." *Sciences Ecclésiastiques* 12 (1960): 137-73.
- Edwards, James R. "Faith as Noun and Verb." *Christianity Today* 29 (August 9, 1985): 21-23.
- Ellingworth, Paul. "More about Faith: A Synopsis of a Discussion Between Daniel D. Arichea and Eugene Botha." *The Bible Translator* 38 (July 1987): 330-32.
- Enlow, Elmer R. "Eternal Life: On What Conditions?" *Alliance Witness* (Jan. 19, 1972): 3-4.
- Erickson, Millard J. "Lordship Theology: The Current Controversy." *Southwestern Journal of Theology* 33 (Spring 1991): 5-15.
- Farstad, Arthur L. "Jesus is Lord." *Journal of the Grace Evangelical Society* 2 (Spring 1989): 3-11.
- _____. "Good Works." *Journal of the Grace Evangelical Society* 2 (Autumn 1989): 3-12.
- Fernández, E. López. "El yugo de Jesús (Mt 11, 28-30). Historia y sentido de una metáfora." *Studium Ovetense* 11 (1983): 65-118.
- Friedrich, Gerhard. "Muss *hypakoē pisteos* Röm 1:5 mit 'Glaubensgehorsam' übersetzt werden?" *Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft* 72 (January-February 1981): 118-23.
- Fromer, Paul. "The Real Issue in Salvation." *His* 18 (June 1958): 3-6.

Bibliografia

- Garlington, D. B. "The Obedience of Faith in the Letter to the Romans; Part I: The Meaning of *hypakoēn pisteos* (Rom 1:5; 16:26)." *Westminster Theological Journal* 52 (1990): 201-24.
- Gentry, Kenneth L. "The Great Option: A Study of the Lordship Controversy." *Baptist Reformation Review* 5 (Spring 1976): 49-79.
- Graham, James. "Repentance." *The Evangelical Quarterly* 25 (1953): 233-38.
- Green, Michael P. "The Meaning of Cross-bearing." *Bibliotheca Sacra* 140 (April-June 1983): 117-33.
- Harrison, Everett F. "Must Christ Be Lord to Be Savior?—No." *Eternity* 10 (September 1959): 14, 16, 48.
- Heikkinen, J. W. "Notes on '*Epistrepho*' and '*Metanoeo*'." *Ecumenical Review* 19 (1967): 313-16.
- Hodges, Zane C. "Assurance of Salvation." *Journal of the Grace Evangelical Society* 3 (Autumn 1990): 3-17.
- _____. "Light on James Two from Textual Criticism." *Bibliotheca Sacra* 120 (October-December 1963): 341-50.
- _____. "Untrustworthy Believers—John 2:23-25." *Bibliotheca Sacra* 135 (April-June 1978): 139-52.
- Holloway, Paul. "An Evaluation of Some Evidences for 'Lordship Salvation.'" *Journal of the Grace Evangelical Society* 2 (Autumn 1989): 23-34.
- _____. Review of "Abiding is Believing: The Analogy of the Vine in John 15:1-6," by J. Carl Laney. In *Journal of the Grace Evangelical Theological Society* 2 (Autumn 1989): 96-98.
- Hook, Philip. "A Biblical Definition of Saving Faith." *Bibliotheca Sacra* 121 (April-June 1964): 133-40.
- Hooker, Delbert. "The Echo of Faith." *Discipleship Journal* 40 (1987): 33-34.
- Howard, William Walden. "Is Faith Enough to Save? (Conclusion)." *Bibliotheca Sacra* 99 (January-March 1942): 88-107.
- Inch, M. "Jesus is Lord!" *Alliance Witness* (September 7, 1977): 3-5.

Bibliografia

- Inglis, James. "Simon Magus." *Waymarks in the Wilderness* 5 (1897): 35-50.
Reprinted in *Journal of the Grace Evangelical Society* 2 (Spring 1989):
45-54.
- Irvin, Maurice. "His Name: Lord." *Alliance Witness* 112 (September 7, 1977): 3-5.
- Jarvis, Elizabeth. "The Key term 'Believe' in the Gospel of John." *Notes on
Translation* 2 (1988): 46-51.
- Jernigan, Jeff. "Changes of the Heart." *Discipleship Journal* 40 (1987): 12-14.
- Johnson, S. Lewis. "How Faith Works." *Christianity Today* 33 (September 22,
1989): 21-25.
- Johnson, William G. "Jesus is Lord." *Signal* (March-April 1987): 16-17.
- Jones, Bruce. "Real Repentance." *Moody Monthly* (October 1987): 21-23.
- Kent, Homer A. "Review Article: *The Gospel According to Jesus*," *Grace
Theological Journal* 10 (1989): 67-77.
- Lane, Anthony N. S. "Calvin's Doctrine of Assurance." *Vox Evangelica* 11 (1979):
32-54.
- Laney, J. Carl. "Abiding Is Believing: The Analogy of the Vine in John 15:1-6."
Bibliotheca Sacra 146 (January-March 1989): 55-66.
- Langevin, P. E. "Sur la Christologie de Romains 10,1-13." *Laval Theologique et
Philosophique* 35 (January 1979): 35-54.
- _____. "La salut par la foi." *Assemblées du Seigneur* 14 (1973): 47-53.
- Lewellen, Thomas G. "Has Lordship Salvation Been Taught Throughout Church
History?" *Bibliotheca Sacra* 147 (January-March 1990): 54-68.
- Logan, Samuel T. Jr. "The Doctrine of Justification in the Theology of Jonathan
Edwards." *Westminster Theological Journal* 46 (1984): 26-52.
- Longenecker, Richard C. "The 'Faith of Abraham' Theme in Paul, James and
Hebrews: A Study in the Circumstantial Nature of New Testament
Teaching." *Journal of the Evangelical Theological Society* 20 (September
1977): 203-12.

Bibliografia

- Lorenzen, Thorwald. "Faith without Works does not count before God! James 2:14-26." *The Expository Times* 89 (May 1978): 231-35.
- MacArthur, John F., Jr. "Faith According to the Apostle James." *Journal of the Evangelical Theological Society* 33 (March 1990): 13-34.
- _____. "Getting the Gospel Right." *Masterpiece* (Fall 1988): 6-10.
- _____. "Who then Can Be Saved?" *Grace to You* 2 (Winter 1988): 11.
- McCormick, Scott, Jr. "Faith as Surrender." *Interpretation* 17 (1963): 302-07.
- McCoy, Brad. "Secure Yet Scrutinized." *Journal of the Grace Evangelical Society* 1 (Autumn 1988): 21-33.
- Maher, Michael. "'Take My Yoke upon You' (Matt. XI. 29)." *New Testament Studies* 22 (October 1975): 97-103.
- Malan, César. "Assurance of Faith and Possession of Salvation." *Journal of the Grace Evangelical Society* 2 (Autumn 1989): 35-52.
- Marshall, I. Howard. "Tradition and Theology in Luke (Luke 8:5-15)." *Tyndale Bulletin* 20 (1969): 56-75
- Martin, Ralph. "Salvation and Discipleship in Luke." *Interpretation* 30 (October 1976): 366-80.
- Meadors, Gary T. "John R. W. Stott on Social Action." *Grace Theological Journal* 1 (Fall 1980): 129-47.
- Michiels, R. "La Conception Lucanienne de la Conversion." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 41 (1965): 42-78.
- Mickelsen, B. "Frontier Issues in Contemporary Theology." *Bulletin of the Evangelical Theological Society* (Spring 1966): 69-73.
- Milgram, J. "The Priestly Doctrine of Repentance." *Revue Biblique* 82 (1975): 186-205.
- Miller, Johnny V., William Larkin, and Paul D. Wright. Review of *The Gospel Under Siege* by Zane C. Hodges. In *Trinity Journal* 4 (Spring 1983): 92-97.
- Morris, L. "Christianity is Christ." *Christianity Today* (Dec. 9, 1977): 66-67.

Bibliografia

- Mueller, Theodore. "Repentance and Faith: Who Does the Turning: The Language and Its Implications." *Concordia Theological Quarterly* 45 (1981): 27-35.
- Murdoch, E. "A Cure for Ho-hum Christianity." *Alliance Witness* (Jan. 2, 1977): 3.
- Nebeker, Gary L. Review of "A Critique of Zane Hodges' The Gospel Under Siege: A Review Article," by William G. Bjork in *The Journal of the Evangelical Theological Society*, December 1987, pp. 457-67. In *Journal of the Grace Evangelical Theological Society* 1 (Autumn 1988): 83-85.
- _____. "Is Faith a Gift of God?" *The Grace Evangelical Society News* 4 (July 1989): 1, 4.
- Nygren, Herbert. "Faith and Experience." *The Covenant Quarterly* 41 (August 1983): 39-44.
- O'Neill, J. C. "The Use of *Kurios* in the Book of Acts." *Scottish Journal of Theology* 8 (March 1955): 155-74.
- Orr, J. Edwin. "Playing the Good News Melody Off-Key." *Christianity Today* 10 (January 1, 1982): 24-27.
- Packer, J. I. "The Means of Conversion." *Crux* 25 (December 1989): 14-22.
- _____. "The Way of Salvation: Part III. What is Faith?" *Bibliotheca Sacra* 129 (Oct.-Dec. 1972): 291-306.
- Preus, Robert. "Perennial Problems in the Doctrine of Justification." *Concordia Theological Quarterly* 45 (1981): 163-79.
- Price, H. H. "Belief 'In' and Belief 'That'." *Religious Studies* 1 (October 1965): 5-27.
- Radmacher, Earl D. "First Response to 'Faith According to the Apostle James' by John F. MacArthur, Jr." *Journal of the Evangelical Theological Society* 33 (March 1990): 35-41.
- Raysbrook, Randy. "One-Verse Evangelism." *Discipleship Journal* 34 (1986): 28-32.
- Saucy, Robert L. "Second Response to 'Faith According to the Apostle James' by John F. MacArthur, Jr." *Journal of the Evangelical Theological Society* 33 (March 1990): 43-47.

Bibliografia

- Schenk, Wolfgang. "Die Gerechtigkeit Gottes und der Glaube Christi: Versuch einer Verhältnisbestimmung paulinischer Strukturen." *Theologische Literaturzeitung* 97 (March 1972): 161-74.
- Schnackenburg, Rudolf. "Typen der Metanoia-Predigt im Neuen Testament." *Münchener theologische Zeitschrift* 1 (1950): 1-13.
- Segalla, G. "L'obbedienza di fede' (Rm 1,5; 16,26) tema della Lettera ai romani?" *Revista biblica* 36 (March 1988): 329-42.
- Sheridan, Mark. "Disciples and Discipleship in Matthew and Luke." *Biblical Theology Bulletin* 3 (October 1973): 235-55.
- Showers, Renald. "The Trouble with Lordship Salvation." *Word of Life: 1990 Annual* 6 (1990): 18-19.
- Stott, John R. W. "Jesus Is Lord." *Tenth* (July 1976): 2-12.
- _____. "Jesus Is Lord! Has Wide Ramifications." *Christianity Today* 25 (June 12, 1981): 55.
- _____. "The Lordship of Jesus Christ." *Decision* 27 (May 1986): 25-26.
- _____. "Must Christ Be Lord to Be Savior?—Yes." *Eternity* 10 (September 1959): 15, 17-18, 36-38.
- Sumner, Robert L. "The Doctrinal Teaching of Lordship Salvation." *The Biblical Evangelist* 19 (January 1, 1986): 1-6.
- Thomas, Robert L. "The Rich Young Man in Matthew." *Grace Theological Journal* 3 (1982): 235-60.
- Tozer, A. W. "An Evangelical Heresy." *Alliance Witness* (April 24, 1974): 3.
- _____. "I Call It Heresy." *Masterpiece* (Fall 1988): 22.
- Turner, George Allen. "Soteriology in the Gospel of John." *Journal of the Evangelical Theological Society* 19 (Fall 1976): 271-77.
- von Wahlde, Urban C. "Faith and Works in Jn vi 28-29: Exegesis or *Eisegesis*?" *Novum Testamentum* 22 (April 1980): 304-15.

Bibliografía

- Wager, Rich. "Lordship Salvation: Another Gospel?" *Signal* (November-December 1986): 12-13.
- _____. "This So-Called Lordship Salvation." *Confident Living* (July-August): 54-55.
- Wagner, C. Peter. "What is Making Disciples?" *Evangelical Missions Quarterly* 9 (Fall 1973): 285-93.
- Wallis, J. "Many to Belief, But Few to Obedience." *Sojourners* (March 1976): 20-25.
- Warfield, B. B. Review of *He That is Spiritual* by Lewis Sperry Chafer. *Princeton Theological Review* 17 (April 1919): 322-27.
- Wilkin, Robert N. "Has This Passage Ever Bothered You? (Romans 10:9-10." *The Grace Evangelical Society Newsletter* (September 1987): 2.
- _____. "Repentance and Salvation—Part 1: The Doctrine of Repentance in Church History." *Journal of the Grace Evangelical Society* 1 (Autumn 1988): 11-20; "Part 2: The Doctrine of Repentance in the Old Testament," 2 (Spring 1989): 13-26; "Part 3: New Testament Repentance: Lexical Considerations," 2 (Autumn 1989): 13-21; "Part 4: New Testament Repentance: Repentance in the Gospels and Acts," 3 (Spring 1990): 11-25; "Part 5: New Testament Repentance: Repentance in the Epistles and Revelation," 3 (Autumn 1990): 19-32.
- Willard, Dallas. "Discipleship: For Super-Christians Only?" *Christianity Today* 24 (October 10, 1980): 24-25, 27.
- Witmer, J. A. "Review of *The Gospel Under Siege* by Zane Hodges." In *Bibliotheca Sacra* 140 (January-March 1983): 81-82.
- Wood, A. Skevington. "Evangelism in the New Testament." *Epworth Review* 3 (1976): 50-57.
- Zuck, Roy B. "Cheap Grace?" *Kindred Spirit* 13 (Summer 1989): 4-7.

Materiales Sin Publicar

- Anderson, John Cecil. "Repentance in the Greek New Testament." Th.D. dissertation, Dallas Theological Seminary, 1959.

Bibliografía

- Apel, William Dale. "An Understanding of Salvation in the Evangelistic Message of Billy Graham: A Historical-Theological Evaluation." Ph.D. dissertation, Northwestern University, 1975.
- Barnes, Shane. "The Negative Aspect of Rewards at the Judgment Seat of Christ." Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1984.
- Barrow, Clifton Joe. "An Exegetical Consideration of the Doctrine of Lordship Salvation from Three Passages: John 11:25-27; Acts 16:30-32; and Romans 10:9-10." Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1977.
- Billingslea, George. "The Identity of Timothy's Opposition in 2 Timothy 2:25-26." Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1983.
- Brown, William E. "The New Testament Concept of the Believer's Inheritance." Th.D. dissertation, Dallas Theological Seminary, 1984.
- Brunott, Gordon Andrew, Jr. "An Interpretation of Romans 10:1-15 and the Problem of Faith and Confession." Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1975.
- Bryant, Robert. "The Secret Believer in the Gospel of John." Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1975.
- Calenberg, Richard D. "The New Testament Doctrine of Discipleship." Th.D. dissertation, Grace Theological Seminary, 1981.
- Carey, Mark D. "A Critique of Lordship Salvation." D.Min research paper, Denver Seminary, 1988.
- Chay, Frederic William. "An Analysis of Lordship Salvation as Taught by John MacArthur, Jr." Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1983.
- Christianson, Richard. "The Soteriological Significance of *PISTEUŌ* in the Gospel of John." Th.M. thesis, Grace Theological Seminary, 1987.
- Davis, William O., Jr. "An Exegetical Study of the Relation Between Salvation and Christian Discipleship in the New Testament." Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1971.
- DeBoer, Donald R. "Salvation and Discipleship in Mark." Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1980.

Bibliografía

- Dirks, Paul L. "The Biblical Doctrine of Confession." Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1955.
- Dukes, Jimmy W. "Salvation Metaphors Used by John and Paul as a Key to Understanding Their Soteriologies." Th.D. thesis, New Orleans Baptist Theological Seminary, 1983.
- Elkins, Stephen Mitchell. "Current Issues Concerning Lordship Salvation." Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1984.
- Esau, Daniel C. "Paul's Concept of *SŌTERIA* in Romans." Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1969.
- Harran, Marilyn Jean. "The Concept of Conversion in the Early Exegetical and Reform Writing of Martin Luther." Ph.D. dissertation, Stanford University, 1978.
- Hebron, J. Dean. "A Study of *Pisteuō* in the Gospel of John with Reference to the Content of Saving Faith." Th.M. thesis, Capital Bible Seminary, 1980.
- Henson, Alan L. "A Critique of Current Arminian Perspectives on Perseverance of the Saints." Th.D. dissertation, Dallas Theological Seminary, 1984.
- Hogan, William LeGrange. "The Relation of the Lordship of Christ to Salvation." Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1959.
- Holmes, Joseph W. "An Evaluation of the Concept of Repentance." M.A.B.S. thesis, Dallas Theological Seminary, 1976.
- Howard, William Walden. "Is Faith Enough to Save?" Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1941.
- Johnston, Wendall Graham. "The Soteriology of the Book of Acts." Th.D. dissertation, Dallas Theological Seminary, 1961.
- Kinser, Arden W. "The Subject of Belief in the Gospel of John." M.A. thesis, Western Evangelical Seminary, 1980.
- Lawrence, William D. "The New Testament Doctrine of the Lordship of Christ." Th.D. dissertation, Dallas Theological Seminary, 1968.
- Lorenson, Richard Myron. "The Doctrine of Saving Faith in Lukan Theology." Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1978.

Bibliografia

- MacCorkle, Douglas B. "Interpretive Problems of the Gospel of Matthew." Th.D. dissertation, Dallas Theological Seminary, 1961.
- McMillan, John Grant. "The Doctrine of Repentance." Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1949.
- Miller, Craig L. "The Theological Necessity of Christ's Lordship in Salvation." Th.M. thesis, Talbot School of Theology, 1987.
- Morris, William J. "The Lordship of Christ and Its Relation to the Believer." B.Div. thesis, Talbot Theological Seminary, 1965.
- Moyer, Larry. "Lordship Salvation: Its Position and Its Problems." Unpublished notes from Evantell apprenticeship program. Dallas, n.d.
- Mueller, Marc. "Lordship Salvation Syllabus." Panorama City, CA: Grace Community Church, 1981, 1985.
- Najimian, Daniel T. "The Soteriological Significance of Works in James 2:14-26." Th.M. thesis, Grace Theological Seminary, 1983.
- Niquette, David. "Repentance in the New Testament." M.Div. thesis, Talbot Theological Seminary, 1972.
- Olander, David Eric. "Was the Lordship of Christ an Essential Part of the Gospel of Acts?" Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1985.
- Palmer, Robert L. "Repentance, Faith and Conversion: An Approach to the Lordship Controversy." Th.M thesis, Grace Theological Seminary, 1982.
- Prudek, Fred J. "Luther's Linear Concept of Conversion." Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1979.
- Schultz, Thomas. "Saving Faith in the Old Testament." Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1959.
- Shepherd, Norman. "Thirty-Four Theses on Justification in Relation to Faith, Repentance, and Good Works." An unpublished open letter, November 18, 1978.
- Smith, William Herbert, Jr. "The Function of 2 Corinthians 3:7--4:6 in Its Epistolary Context." Ph.D. dissertation, Southern Baptist Seminary, 1983.

Bibliografía

- Tarr, W. R. "The Significance of the Word *Despotēs* in the New Testament." Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1976.
- Ubink, E. G. "An Exegetical Study of *En Kyrioi*." Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1975.
- Uplinger, Wesley L. "The Problem of Confession in Romans 10:9-10." Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1968.
- Vissar, Hooft. "Jesus is Lord." Th.D. dissertation, Dallas Theological Seminary, 1947.
- Wilkin, Robert Nicholas. "An Exegetical Evaluation of the Reformed Doctrine of the Perseverance of the Saints." Th.M. thesis, Dallas theological Seminary, 1982.
- _____. "Repentance as a Condition for Salvation in the New Testament." Th.D. dissertation, Dallas Theological Seminary, 1985.
- Wilkins, Michael. "The Use of *Mathēiē* in the New Testament." M.Div. thesis, Talbot Theological Seminary, 1977.

ÍNDICE DE ESCRITURAS SELECCIONADAS

Antiguo Testamento

Éxodo		
19:5	165	
20	99	
Deuteronomio		
14:2	165	
28-30	93	
30:14.....	115	
30:2	71	
2 Crónicas		
7:14	71	
Salmos		
16:8-11	106	
80:8-16	39	
110:1.....	106, 107	
135:4.....	165	
Isaías		
5:1-7.....	39	
53:7-8.....	122	
Jeremías		
2:21-28.....	39	
5:10	39	
12:10	39	
Ezequiel		
15:1-8.....	39, 41	
17:1-24.....	39	
Oseas		
10:1	39	
Joel		
2:32	106, 116	
Jonás		
3:5	73	

Nevo Testamento

Mateo		
1:21	110	
3:2	70	
3:8	43, 81 , 84, 88	
3:11	70	
4:17	71	
5:1	132	
5:48	43	
7:7	58	
7:15-20	30, 42	
7:21-23	30, 43	
9:9	72	
9:13	72	
9:14	132	
9:28	20	
10:1	132	
10:5-6	71	
10:16-25	146	
10:26-31	146	
10:32-33	146	
10:34-36	146	
10:37	149	
10:39	144	
11:2	132	
11:20-21	71	
11:20-24	152	
11:28-30	150	
12:9	100	
12:41	73	
12:33-37	43	
13:3-23	52	
13:5	53	
13:23	43	
13:52	131	
14:12	132	
16:13-20	132	
16:21	139, 144	
16:23	139, 142	

Índice de Escrituras Seleccionadas

16:24..... 140	5:31 72
16:24-27 132, 139	5:32 72 , 93, 177
16:25..... 144	6:13 132
16:26..... 144	7:37-50 87
16:27..... 140, 146	8:4-8 47 , 52 , 176
17:14-21 60	8:11-15 47 , 52
22:16..... 132	8:13 54
23:4 152	9:18 141
27:3 66	9:22 139, 144
27:57..... 131	9:23 141, 153
28:19..... 131, 133	9:23-26 132, 139, 180
28:19-20 135	9:24 144
Marcos	9:25 144
1:4 70, 177	9:26 146
1:14-20 159	9:49 168
1:15 71, 93, 143, 177	9:49-50 168
1:16-20 159 , 180	9:57-62 168
2:5-12 125	10:13 71 , 177
2:17 72 , 177	11:1 132
2:18 132, 152	11:32 73
4:3-20 52	12:1 141
4:5 53	13:3-5 73
6:12 71	14:26 139, 149 , 150
8:31 139, 144	14:26-33 132
8:33 139, 142	14:33 154
8:34 140	15:1-32 74
8:34-38 132, 139	16:30-31 74
8:35 144	17:3-4 90
8:36 144	17:6 60
8:38 140, 146	18:9-14 87 , 91
9:14-29 60	18:18 155, 159
9:38-41 168	18:18-23 153 , 180
10:17..... 159	19:1-10 88
10:17-22 153 , 180	19:10 165
10:24..... 156	19:33 100
16:15..... 134, 135	19:37 133
Lucas	22:32 54
2:11 102, 103 , 178	24:47 75
3:3 70, 177	24:46-47 122
3:8 81 , 84, 88, 177	Juan
3:11 81	1:12 16, 46 , 58, 176
4:44 160	1:17 132
5:1 160	1:47-49 48
5:1-11 159 , 180	1:50-51 48

Índice de Escrituras Seleccionadas

2:11	48, 120, 161	13:10	120
2:23-24	125	13:35	51
2:23-25	47	14:7	120
2:23-25	47, 176	14:11	48
3 85		14:15	51
3:5	56	14:21	51
3:15-18	86	14:23	49, 51
3:18	93	15:1-6	30
3:25	132	15:1-8	38 , 42, 167, 176
3:36	21, 24 , 25 , 176	15:03	120
4 86		15:4	42, 51
4:52-53	48	15:7	51
5:8-12	42	15:10	51
5:18	117	15:14	51
5:24	19, 50, 58	15:14-15	49
6:2-3	132	16:8-11	57
6:28-29	30, 43, 176	16:27	120
6:37	38	17:6-16	120
6:44	57	19:38	49, 133, 168
6:47	58	19:38-39	125
6:60-64	166	20:26-29	48
6:60-66	132	20:28	100, 113, 120 , 179
7:37-38	58	20:29	49
8:12	138, 174, 179	20:31	19, 49, 58, 59
8:24	19, 58	21:22	138
8:30-31	47, 50 , 166, 176	Hechos	
8:59	42	2:36	76, 106 , 116, 178
9:22	49	2:38	75 , 91, 177
9:28	132, 152	2:42-47	135
9:35-38	58	2:44	26
10:18	42	2:47	26
10:24	42	3:17	76
10:27	138, 174, 179	3:19	77 , 177
10:27-28	137, 138	4:4	26
10:33	117	4:32-37	135
10:37-38	48	5:1-11	126
10:41-42	48	5:12-16	135
11:25-26	58	5:31	83, 85, 177
11:26-27	59	6:1-2	131
11:42	48	6:7	21, 26 , 131, 176
11:45	48	8:5	122
12:37	48	8:14	53
12:42	168	8:22	77 , 177
12:42-43	49	8:32-35	122
12:46	58	9:2	166

Índice de Escrituras Seleccionadas

9:31	26, 135	4:2	37
10:14.....	126	4:3	20
10:36.....	108 , 178	4:4-5.....	58, 61, 148
11:1	53	4:5	171
11:18.....	83 , 85, 93, 177	4:16	58, 61
11:21.....	26	4:25	124
11:26.....	131	5:6-8.....	149
12:24.....	26	5:15-21	61
13:23.....	110	6:1-10.....	124
13:24.....	70, 71, 92, 177	6:2	124
13:27.....	76	6:5-7.....	124
13:38-39	92	6:11	124
14:15.....	66, 77 , 177	6:12	124
14:20.....	131	6:17	21, 22, 24
14:21.....	131	6:19	124
14:22.....	131	6:23	61, 169
14:28.....	131	8:29-30.....	185
15:10.....	131	10:3	118
15:14.....	165	10:9	20, 113
16:5	26	10:9-10 ...	109, 113 , 115, 117, 179
16:16.....	100	10:9-13	117
16:19.....	100	11:6	170
16:30-31	92	12:1	111, 124, 171
16:31.....	1, 56, 109 , 143, 178	16:26.....	21, 176
16:34.....	20	1 Corintios	
17:2-3	92	1:13	103
17:11.....	53	1:22	111
17:30.....	78 , 91, 92, 93, 177	2:2	111
18:4-5	92	3:1-3	173
18:8	20	3:12-15	34, 40
19:1-3	70	3:13	34
19:4	70, 92	3:15	40
19:10.....	131	4:5	30, 46
19:10-19	125	5:5	34
19:20.....	26	11:17-34	173
20:21.....	79 , 91, 92, 94, 177	11:30	173
22:19.....	92	12:3	113, 116, 119 , 179
26:18.....	66	15:1-11	59
26:20.....	82 , 84, 92, 177	15:1-11	60
28:24.....	92	15:14	60
28:30-31	26	15:17	60
Romanos		2 Corintios	
1:5	21, 23, 26, 176	4:3-4.....	171
2:4	83, 85, 92, 177	4:5	105, 111 , 178
4:1-4	23	4:6	57

Índice de Escrituras Seleccionadas

5:7	16	1:15	121
5:10	40	4:10	121
5:11	40	2 Timoteo	
5:19	93	1:12	20
7:8-10	66	2:25	83, 84 , 85, 177
7:8-11	173	Tito	
7:10	76, 89, 92, 94	2:11-12	111, 171
12:21	79 , 177	3:5-7	171
Gálatas		3:8	20
1:6	65	Hebreos	
1:6-9	2	1:14	29
1:6-10	11	3 21	
1:9-10	2	3:18-19	28 , 176
3:6	20	4 21	
5:6	30, 44 , 176	4:1	29
Efesios		4:3	29
2:1-2	143	4:6	28 , 29, 176
2:1-3	171	4:9-11	29
2:8-9	54, 56, 146, 171, 176	5 21	
2:10	30, 45 , 176	5:9	28 , 29 , 176
3:3-6	165	6:1	80 , 91, 177
3:17	54	7:25	29
4:1	171	9:15	29
Pilipenses		9:28	29
2:5-11	102, 104 , 178	Santiago	
2:6-11	105	1:2-4	35
2:11	116	1:6	34
2:13	188	1:12	35
3:7-8	165	1:18	33
Colossians		1:19-20	35
2:6	171	1:21	34
2:6-7	54	1:22-25	35
2:13-14	93	1:26	35
3:22	100	1:27	35
1 Tesalonicenses		1:3	34
1:3	30, 44 , 176	2:1	33, 34
1:6	53	2:13	34
1:9	66, 77 , 177	2:14	34
2:13	53	2:14-26	30, 31, 34, 38, 176
4:14	20	2:15-16	34
2 Tesalonicenses		2:16	35
1:7-8	21, 24 , 27 , 176	2:17	34
1:11	30, 44 , 176	2:19	32, 47, 60
2:2	116	2:21-25	36
1 Timoteo		2:23	20

Índice de Escrituras Seleccionadas

2:2437	2 Juan
2:2637	7-8 34
3:134	Judas
3:1-1235	4 43
5:1534	8-1143
5:2034	1643
1 Pedro	Apocalipsis
1:18-19 165	2 80 , 177
3:15 123	2:580
4:14-18 174	2:1680
2 Pedro	3 80 , 177
1:11 102, 105 , 178	3:380
3:9 43, 94, 143	3:1980
3:18 102, 105 , 178	9:20-21 80 , 95, 177
1 Juan	16:9 80 , 95, 177
3:23 44, 143	16:11 80 , 95
3:2442	2:2180
4:10 149	2:2280
5:159	22:1758

* La duración de la discusión generalmente no se indica en el índice, pero es evidente en el texto. Esto es particularmente cierto en el caso de las referencias en negrita. Las referencias en cursiva son a la discusión pertinente de las escrituras no citadas.

