

TABLA DE CONTENIDO

EDITORIAL

<i>Morthimer A. León</i>	3-5
--------------------------------	-----

ARTÍCULOS

Ellen G. White y el “significado más completo” de la Escritura <i>Alberto Timm</i>	6-23
---	------

El Sabbath y la Santificación <i>Roy E. Gane</i>	24-37
---	-------

La influencia de Charles Fitch en la comprensión del adventismo: La segunda venida de Cristo, el condicionalismo, el mensaje de los tres ángeles y el bautismo <i>Cristian S. Gonzáles</i>	38-55
---	-------

Hacia una interpretación del santuario celestial desde el marco macro hermenéutico: Análisis y propuesta <i>Josué Jiménez Cauch</i>	56-75
--	-------

Fundamentos hermenéuticos del creacionismo bíblico: Análisis crítico de la incompatibilidad con el evolucionismo teísta <i>Samuel Choque Medina</i>	76-95
--	-------

El santuario celestial en la teología cristiana — Parte I: Fundamentos e Interpretaciones iniciales <i>Roberto Logacho Rivera</i>	96-111
--	--------

RECENSIONES

Lo que todo adventista debería saber sobre 1888
 Samuel Aranda T. 112-115

Revisiting the sanctuary and its significance within adventism
 Heiner Lizárraga 116-118

EDITORIAL

La revista Berit Olam presenta una nueva entrega, correspondiente al volumen 22, número 1, titulada “Estudios Adventistas”. La temática de este número surge de la necesidad de reafirmar la identidad doctrinal que distingue a la Iglesia Adventista del Séptimo Día, ofreciendo a sus miembros estudios teológicos especializados que fortalezcan su fe y enriquezcan su comprensión teológica. Al mismo tiempo, busca brindar a los lectores que no pertenecen a esta denominación una visión de nuestra identidad, a través de artículos pertinentes y relevantes para la reflexión y el estudio. Esta entrega consta de seis artículos académicos y dos reseñaciones.

El primer artículo es una traducción del artículo *Ellen G. White on the “Deeper Meaning” of Scripture*, donde el autor Alberto Timm examina la perspectiva de Ellen G. White sobre el “sentido más profundo” de la Escritura en contraste con los enfoques hermenéuticos tradicionales.

El segundo artículo es la traducción del artículo *The Sabbath and Sanctification*, en el que Roy Gane desarrolla una teología del sábado centrada en la santificación, utilizando Éxodo 31:12-13 como texto base para explorar cómo el sábado funciona como señal de que Dios santifica a su pueblo.

El tercer artículo, cuyo autor es el maestro Cristian S. Gonzales, analiza cómo Charles Fitch, “el predicador milerita más influyente”, contribuyó al desarrollo doctrinal adventista entre 1843 y 1844. Examina cuatro aportes clave de Fitch: (1) pasión por la predicación del Segundo Advenimiento (1841-1843); (2) el mensaje del segundo ángel (1843); (3) el condicionalismo (1844); y (4) el bautismo por inmersión (1844).

El cuarto artículo, escrito por Josué Jiménez Cauich, examina la viabilidad de una interpretación unificada a la luz de las presuposiciones macrohermenéuticas y analiza el santuario celestial desde la perspectiva bíblica, considerando dichos presupuestos.

El quinto artículo, escrito por Samuel Choque, analiza críticamente el evolucionismo teísta y sus presupuestos hermenéuticos en contraste con el creacionismo bíblico, subrayando que el conflicto entre ambos no es solo una cuestión científica, sino una incompatibilidad hermenéutica profunda, y defendiendo la cosmovisión adventista.

El sexto artículo, cuyo autor es Roberto Logacho Rivera, constituye la primera parte de una investigación en dos secciones dedicada a la doctrina del santuario celestial y su desarrollo en la teología cristiana. Esta primera entrega busca establecer los fundamentos bíblicos, históricos

y hermenéuticos esenciales para comprender dicho concepto doctrinal dentro del marco de la historia de la salvación.

En cuanto a la sección de recensiones, esta entrega presenta el análisis de Samuel Aranda T. sobre la segunda edición del libro *Lo que todo adventista debe saber sobre 1888*. También incluye la recensión de Heiner Lizárraga sobre el libro de Roy Adams, *Revisiting the sanctuary and its significance within adventism*.

Esta entrega es especialmente significativa, pues marca la culminación de la etapa de actualización de la revista Berit Olam, para dar un paso hacia una fase de consolidación y crecimiento en el ámbito académico. Expreso mi agradecimiento a todos aquellos que acompañaron activamente este proceso, entre ellos: Tobar Mamani, Enrique Guerrero, Eliazar Huillca y a mi compañero y amigo Gonzalo Reyes.

Invitamos a todos los lectores a participar continuamente en la presentación y divulgación de sus artículos académicos en esta revista, contribuyendo así al diálogo y al enriquecimiento mutuo en el campo de la investigación teológica. Que cada página escrita y compartida sea un testimonio fiel de nuestra fe y un aporte significativo para el crecimiento del pensamiento bíblico en nuestra generación.

Morthimer A. León
Editor general

RESUMEN

“Ellen G. White y el ‘significado más completo’ de la Escritura”— Este estudio se centra en la cuestión del “significado más completo” de la Escritura, tema que a lo largo de la historia ha suscitado diversas aproximaciones hermenéuticas. En la tradición cristiana se han propuesto modelos como la exégesis cuádruple medieval y, en tiempos más recientes, el *sensus plenior* católico, los cuales buscaban dar cuenta de significados adicionales en el texto bíblico. Al mismo tiempo, en el ámbito adventista surge el interés por examinar cómo Elena G. de White entendió y aplicó esta noción, especialmente en el marco de su adhesión al principio de sola Scriptura.

Palabras clave: significado más profundo, *sensus plenior*, sola Scriptura, hermenéutica, Elena G. de White.

ABSTRACT

“Ellen G. White and the ‘Deeper Meaning’ of Scripture”— This study focuses on the question of the “fullest meaning” of Scripture, a topic that throughout history has given rise to various hermeneutical approaches. In the Christian tradition, models such as medieval fourfold exegesis and, more recently, the Catholic *sensus plenior* have been proposed, which sought to account for additional meanings in the biblical text. At the same time, within the Adventist community, there has been interest in examining how Ellen G. White understood and applied this notion, especially in the context of her adherence to the principle of sola Scriptura.

Keywords: deeper meaning, *Sensus plenior*, sola Scriptura, hermeneutics, Ellen G. White.

ELENA G. DE WHITE Y EL “SIGNIFICADO MÁS COMPLETO” DE LA ESCRITURA¹

Alberto R. Timm

Gerhard Ebeling (1912–2001) afirmó que la historia de la Iglesia cristiana es, en esencia, “la historia del desarrollo de la interpretación bíblica”.² Tal aseveración reconoce que la exégesis de la Escritura se halla en el núcleo mismo de todos los debates doctrinales y teológicos. No sorprende, por tanto, que el mismo Jesús planteara dos preguntas fundamentales al intérprete de la ley: “¿Qué está escrito en la ley?” y “¿cómo lees?” (Lc 10: 26, RV60). En ocasiones, el sentido de un pasaje bíblico resulta evidente y accesible; en otras, exige un estudio más detenido. Pero ¿cómo debemos entender ese “sentido más profundo” de la Escritura? ¿Es posible profundizar en el contenido del texto mismo, o solo en nuestra comprensión de él?

Nos encontramos, sin duda, ante un tema de gran amplitud, susceptible de suscitar una discusión inagotable. El presente estudio se limita a ofrecer algunas reflexiones preliminares sobre la manera en que esta cuestión ha sido comprendida dentro de la tradición católica, así como también sobre la forma en que Elena G. de White la abordó. El artículo explora cuatro aspectos específicos: 1) los múltiples “sentidos” de la Escritura propuestos por la hermenéutica cuádruple medieval; 2) el llamado *sensus plenior* de la Escritura, desarrollado en el siglo XX; 3) las declaraciones de Elena G. de White acerca del sentido más pleno o el significado más completo de la Escritura; y 4) su contribución personal en la búsqueda de dicho sentido. Los conceptos aquí abordados, como ya se señaló, pueden dar lugar a investigaciones más profundas sobre este fascinante tema.

1. Este artículo fue publicado originalmente en Alberto R. Timm, “Ellen G. White on the ‘Deeper Meaning’ of Scripture”, *Ellen White Issues Symposium* 14 (2021): 17-32. Este artículo fue traducido del inglés al español por Maythen Durand y posteriormente revisado por Joel Iparraguirre.

2. Gerhard Ebeling, *The Word of God and Tradition: Historical Studies Interpreting the Divisions of Christianity*, trad. S. H. Hooke (Filadelfia: Fortress, 1968), 11-31. Véase también Anthony C. Thiselton, *Thiselton on Hermeneutics: Collected Works with New Essays* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006), 40-5.

Los múltiples sentidos de la Escritura

Los intentos de atribuir más de un sentido al texto bíblico tienen sus raíces en las interpretaciones alegóricas de la mitología griega, formuladas como respuesta a las críticas dirigidas contra los relatos inmorales de dicha tradición.³ Alegóricamente, los dioses y héroes paganos podían representar “ya sea los elementos (alegorías físicas), o las disposiciones del alma (alegorías psicológicas), o incluso virtudes y vicios (alegorías morales)”.⁴ Así, la clásica representación homérica de “la batalla de los dioses”⁵ fue reinterpretada como una descripción alegórica de diversos elementos y principios en conflicto entre sí. Este enfoque hermenéutico fue eventualmente aplicado al Antiguo Testamento por el filósofo judío helenista Filón de Alejandría (ca. 20 a. C.–ca. 50 d. C.), y más tarde, a toda la Biblia cristiana por la Escuela de Alejandría (ca. 150–400 d. C.).⁶

Los padres alejandrinos de la iglesia, profundamente influenciados por la filosofía griega, procuraron hacer que el antiguo texto hebreo fuera relevante para la cultura helenística de su tiempo. Al ir más allá del *sentido literal*, afirmaban descubrir un supuesto sentido *oculto* y misterioso en la Escritura, en consonancia con los principales postulados filosóficos de su contexto. Por ejemplo, Clemente de Alejandría (150–250 d. C.) aplicó al texto bíblico una visión dicotómica del ser humano, considerando que la Escritura poseía no solo un “cuerpo” (el sentido literal), sino también un “alma” (el sentido espiritual oculto tras el literal), lo cual requería una interpretación simbólica.⁷ En sus *Stromata*, Clemente afirmó: “En efecto, la práctica de la interpretación simbólica es muy útil para muchas cosas: para colaborar a la verdadera teología, para la piedad, para demostrar la inteligencia, para ejercitarse en la concisión y como prueba de sabiduría”.⁸

Otro padre de la iglesia, Orígenes de Alejandría (ca. 184–ca. 253), empleó la tricotomía platónica (cuerpo, alma y espíritu) para sostener que los estudiantes de la Biblia debían trascender “más allá de la letra”

3. Véase Luc Brisson, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, trad. Catherine Tihanyi (Chicago: University of Chicago Press, 2004).

4. Brisson, *How Philosophers Saved Myths*, 32.

5. Homero, *La Ilíada*, 20.

6. William W. Klein, Craig L. Blomberg, y Robert L. Hubbard, Jr., *Introduction to Biblical Interpretation*, 3ª ed. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2017), 70–2, 83–5.

7. Klein, Blomberg y Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 84.

8. Clemente de Alejandría, *Stromata IV–V: Martirio cristiano e investigación sobre Dios*, vol. 15 de *Fuentes Patrísticas* (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2003), V.8.46–1.

(sentido *corporal*) de la Escritura y buscar su “alma” (sentido *psíquico*) y su “espíritu” (sentido *espiritual*).⁹ Estas interpretaciones filosóficas sentaron las bases de la lectura cuádruple de la Escritura desarrollada en la Edad Media, a saber: el sentido literal (o histórico), el alegórico (o doctrinal), el moral (o tropológico) y el anagógico (o escatológico).¹⁰ Pero ¿por qué razón estos teólogos aplicaron tal hermenéutica a la interpretación de la Escritura?

Como ya se ha señalado, una de las razones principales para el desarrollo de múltiples sentidos en la interpretación bíblica fue el intento de hacer que el texto sagrado resultara accesible y familiar para los lectores griegos y romanos. Otra razón, estrechamente vinculada a la anterior, fue la necesidad de justificar doctrinas no bíblicas que carecían de respaldo explícito en la Escritura. En lugar de someter dichas doctrinas al juicio del texto bíblico, la iglesia recurrió a la interpretación alegórica para armonizar la Escritura con sus enseñanzas establecidas.¹¹

Raymond E. Brown explica este fenómeno del siguiente modo:

Los teólogos, al ver doctrinas establecidas por la iglesia que no están literalmente en las Escrituras pero que se consideran divinamente reveladas, sienten la necesidad de vincular tales verdades a la revelación mediante razonamientos. De esta forma, al construir un silogismo a partir de un texto bíblico (creando de ese modo un sentido consecuente), justifican la doctrina como virtualmente contenida en la Escritura.¹²

En este contexto, la clásica relectura cuádruple de la Biblia llegó a constituir el fundamento hermenéutico de la teología y de las doctrinas de la Iglesia Católica Romana. No resulta sorprendente, por tanto, que el *Catecismo de la Iglesia católica* —aprobado y promulgado por el papa Juan Pablo II en 1997— continúe avalando tanto: 1) el sentido literal, como 2) el sentido espiritual de la Escritura, subdividido este último en: a) sentido alegórico, b) sentido moral y c) sentido anagógico. El *Catecismo* afirma que “La concordancia profunda de los cuatro sentidos asegura toda su riqueza a la lectura viva de la Escritura en la Iglesia”.¹³

9. Orígenes, *Sobre los principios: Introducción, texto crítico, traducción y notas de Samuel Fernández*, vol. 27 de *Fuentes Patristicas* (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2015), IV.1.11-12.

10. Klein, Blomberg y Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 89.

11. Véase Jacques Ellul, *The Subversion of Christianity*, trad. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986), 3-18.

12. Raymond E. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture* (Baltimore, MD: St. Mary's University, 1955), 25.

13. *Catecismo de la Iglesia católica*, 2ª ed. (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1997), § 115-118.

Este enfoque cuádruple de la interpretación bíblica permitió a la Iglesia Católica Romana no solo ampliar el espectro de significados del texto, sino también imponerle numerosos sentidos artificiales.

No todos, sin embargo, aceptaron dicho enfoque hermenéutico. Entre quienes se opusieron con decisión figura Martín Lutero (1483–1546), la personalidad más influyente de su tiempo en el proceso de: 1) realzar el principio de *sola Scriptura*;¹⁴ y 2) sustituir el método alegórico medieval por el método histórico-gramatical en la interpretación bíblica.¹⁵ En sus primeros escritos, Lutero recurrió con cierta libertad a la interpretación alegórica; sin embargo, al percatarse de que dicho método permitía a la tradición romana proyectar sus propias ideas sobre el texto bíblico, tanto él como Juan Calvino combatieron su uso con firmeza.¹⁶

En su comentario a Génesis 3: 23-24 (1536), Lutero llegó a confesar: “Me fue muy difícil desprenderme de mi habitual celo por la alegoría; sin embargo, era consciente de que las alegorías eran meras especulaciones vacías y, por así decirlo, la espuma superficial de las Sagradas Escrituras. Solo el sentido histórico proporciona la doctrina verdadera y sólida”.¹⁷

La *Declaración Sólida*, parte de la *Fórmula de la Concordia* (1577), sostiene: “respecto a las palabras de Jesucristo, no hay intérprete más fiel y seguro que Cristo el Señor mismo”. En sus enseñanzas, “Él no utiliza palabras alegóricas, sino palabras completamente adecuadas, sencillas, creíbles y claras”.¹⁸

14. Martín Lutero afirmó que “la Escritura es su propia luz” y que “la Escritura se interpreta a sí misma”. D. Martin Luthers Werke, 121 vols. (Weimar, Germany: Hermann Böhlau, 1883–2009), 10/III:238 (en adelante *WA*), líneas 10-11 (“Also ist die schrift jr selbs ain eigen liecht. Das ist dann fein, wenn sich die schrift selbs außlegt...” [ortografía original]); *WA*, 7:97, línea 23 (“scriptura ... sui ipsius interpre”). Véase también Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, trad. Robert C. Schultz (Philadelphia: Fortress, 1966), 72-102.

15. Martín Lutero propuso el método histórico-gramatical, *Luther's Works*, 61 vols. (Philadelphia and St. Louis, MO: Fortress and Concordia, 1955-2014), 39:181 (en adelante *LW*) (“grammatical, historical meaning”); *WA*, 7:652 (“grammaticum, historicum sensum”). Véase también Raymond L. Shelton, “Martin Luther’s Concept of Biblical Interpretation in Historical Perspective” (Tesis doctoral, Fuller Theological Seminary, 1974); William M. Marsh, *Martin Luther on Reading the Bible as Christian Scripture: The Messiah in Luther’s Biblical Hermeneutics and Theology* (Eugene, OR: Pickwick, 2017).

16. Anthony C. Thiselton, *The Thiselton Companion to Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015), 9.

17. Luther, *LW*, 1:233; *WA*, 42:173.

18. Andrés San Martín Arrizaga, ed. *El Libro de Concordia: El Libro de las*

El influyente teólogo y líder eclesiástico luterano Johann Gerhard (1582–1637) formuló uno de los análisis más severos contra la interpretación medieval de los cuatro sentidos.¹⁹ En su *Commonplace II* (§133), argumentó: “Cada pasaje tiene un solo sentido apropiado y original que el Espíritu Santo quiso dar, y que puede comprenderse a partir del significado genuino de las palabras. Solo a partir de este sentido literal se obtienen pruebas eficaces”.²⁰

No obstante, la tendencia a abrir la Escritura a sentidos alternativos no se limitó al modelo cuádruple medieval. En el siglo XX, algunos teólogos católicos romanos procuraron justificar doctrinas de su Iglesia mediante la noción de que la propia Escritura encierra un *sensus plenior*, que serviría como base legítima para sustentar dichas enseñanzas.

El *sensus plenior* en la Escritura

La expresión *sensus plenior* (o “sentido más pleno”) fue propuesta en 1927 por Andrea Fernández²¹ y popularizada en la década de 1950 a través de la tesis doctoral de Raymond E. Brown.²² A pesar de ciertas variantes terminológicas que pueden observarse tanto en el ámbito católico romano (donde predomina el uso de la expresión *sensus plenior*) como en el protestante (donde a veces se habla de “sentido más pleno”, “sentido más completo” o “sentido más profundo”),²³ la definición clásica proviene de Brown, quien la formula del siguiente modo:

El *sensus plenior* es aquel sentido adicional y más profundo, concebido por Dios, pero no claramente intencionado por el autor humano, que se percibe en las palabras del texto bíblico (o de un conjunto de textos, o incluso de todo un libro) cuando estos son estudiados a la luz de una revelación posterior o del desarrollo en la comprensión de la revelación.²⁴

Confesiones de la Iglesia Luterana (Temuco: Escritura y Verdad, 2010), 384–6 (“Formula of Concord, Solid Declaration”, art. 7.50).

19. Véase Johann Gerhard, *On Sacred Scripture: On Interpreting Sacred Scripture and Method of Theological Study*, trad. Joshua J. Hayes (Saint Louis, MO: Concordia, 2017), 53–131.

20. Gerhard, *On Sacred Scripture*, 94.

21. Andrea Fernández, “Hermeneutica”, en *Institutiones Biblicae Scholis Accommodate*, 2ª ed. (Rome: Biblical Institute, 1927), 306–7; citado en Raymond E. Brown, “The History and Development of the Theory of a *Sensus Plenior*”, *Catholic Biblical Quarterly* 15, n° 2 (1953): 141.

22. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*.

23. Véase, por ejemplo, James DeYoung y Sarah Hurty, *Beyond the Obvious: Discover the Deeper Meaning of Scripture* (Gresham, OR: Vision House, 1995).

24. DeYoung y Hurty, *Beyond the Obvious*, 92 (cursiva en el original). En las páginas 92 y 93, los autores explican el significado de cada expresión usada en su definición.

En términos generales, esta definición parece guardar cierta consonancia con el principio protestante de *sola Scriptura*, e incluso algunos teólogos adventistas del séptimo día han reconocido en ella ciertos aspectos positivos.²⁵ No obstante, quienes aceptan la cláusula “a la luz de una revelación posterior” podrían mostrar reservas respecto al significado y las implicaciones de la expresión “o del desarrollo en la comprensión de la revelación”. Al comentar dicha frase, Brown sugiere que el desarrollo posapostólico de la doctrina cristiana permitió descubrir el *sensus plenior* del Nuevo Testamento.²⁶ Sin embargo, esto plantea una pregunta crucial: ¿en qué medida ese desarrollo provino verdaderamente de la Escritura misma, y en qué medida proyectó sobre ella sentidos ajenos o artificiales?

Es evidente que el propio Brown deja margen para una interpretación que excede el marco estrictamente bíblico. En sus propias palabras: “En las Escrituras estamos en la casa de nuestro Padre, donde se permite a los niños jugar”.²⁷

No obstante, en 1981 Raymond E. Brown expresó su pesar por haber empleado una hermenéutica “estrechamente escolástica” y por haberse “atado al principio de autoría única para un libro bíblico”. A través del método histórico-crítico, abandonó su concepción inicial del *sensus plenior* y la reemplazó por una dicotomía subjetiva entre lo que la Escritura significaba para sus autores originales y lo que significa actualmente para la iglesia. En consecuencia, “la interpretación de la iglesia y el sentido literal de un pasaje pueden ser bastante distintos”.²⁸ De este modo, Brown transitó desde un enfoque centrado primordialmente en la Escritura hacia una orientación más eclesiocéntrica.

Un enfoque afín fue adoptado por Joseph Ratzinger (papa Benedicto XVI) en su obra *God's Word: Scripture—Tradition—Office* (2008) [*La*

25. Véase, por ejemplo: Hans K. LaRondelle, “The Sensus Plenior of Israel’s Restoration Promises: The New Testament Typology of Israel’s Exodus from Egypt and Babylon” (ponencia presentada en la Evangelical Theological Society, Toronto, Canadá, 28 de diciembre de 1981); Donald Hagner’s “The Interpretative Key”, [extracto no crítico], *Collegiate Quarterly*, abril-junio de 1962; Robert M. Johnston, “Unfaithfulness to the Marriage Vow”, *Ministry*, noviembre de 1994, 15-6. Para un análisis crítico adventista del *sensus plenior*, cf. Isaac Malheiros Meira Junior, “A Relação Entre os Testamentos e o Sensus Plenior: Uma Reflexão Sob a Perspectiva Adventista”, Academia.edu, (consultado el 15 de marzo, 2018), <http://www.academia.edu>.

26. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, 93.

27. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, 28.

28. Raymond E. Brown, *The Critical Meaning of the Bible* (New York: Paulist, 1981), 23-44.

Palabra de Dios: Escritura—Tradición—Magisterio], publicada originalmente en alemán en 2005. Ratzinger afirma:

La Biblia da testimonio de la revelación y, sin embargo, el concepto de revelación como tal va más allá de ello. En términos prácticos, esto significa que un pasaje puede significar más de lo que su autor fue capaz de concebir al componerlo. [...] Existe un excedente de sentido en un texto individual que va más allá de su contexto histórico inmediato, y por eso fue posible retomarlo en un nuevo contexto histórico e insertarlo dentro de una matriz más amplia de significación: el derecho a "releerlo".²⁹

Para Ratzinger, dicho "excedente de sentido" se halla, en última instancia, en la tradición católica y en el magisterio del obispo de Roma, quien —según la doctrina católica— posee la sucesión apostólica. Si bien Cristo fue explícitamente crítico respecto de las tradiciones humanas que contradecían la Palabra de Dios (Mt 15: 1-20), Ratzinger sostiene que la tradición católica "no obstaculiza el acceso a la Escritura; por el contrario, lo facilita".³⁰

En un tono más cauteloso, C. S. Lewis, en su obra *Reflexiones sobre los Salmos* (1958), reconoció que el uso de la interpretación alegórica puede prestarse a abusos: "Casi cualquier cosa puede ser leída en cualquier libro si se tiene la determinación suficiente".³¹ No obstante, también sugirió que en la Escritura pueden encontrarse:

significados secundarios que las cosas dichas o escritas a veces asumen a la luz de un conocimiento más completo que el que poseía su autor [...] Leyendo sus palabras a la luz de esa verdad más plena y escuchándola en ellas como un trasfondo o un significado secundario, no les estamos imponiendo algo ajeno a su mente, una adición arbitraria. Estamos prolongando su significado en una dirección acorde con él. La realidad básica detrás de sus palabras y detrás de la verdad plena es la misma.³²

Varios teólogos evangélicos han expresado críticas sustanciales al enfoque del *sensus plenior*.³³ Douglas J. Moo y Andrew David Naselli han

29. Joseph Ratzinger, *God's Word: Scripture—Tradition—Office*, trad. Henry Taylor (San Francisco, CA: Ignatius Press, 2008), 123.

30. Ratzinger, *God's Word*, 97.

31. C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms* (London: Geoffrey Bles, 1958), 99.

32. Lewis, *Reflections on the Psalms*, 102.

33. Véase, por ejemplo: Douglas J. Moo, "The Problem of Sensus Plenior", en *Hermeneutis, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids, MI: Academie/Zondervan, 1986), 175-211; Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, rev. y exp. ed. (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006), 493; Walter C. Kaiser Jr., Darrell L. Bock, y Peter Enns, *Three Views on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008); Douglas J. Moo y Andrew David Naselli, "The Prob-

señalado que esta teoría ha sido objetada por: 1) carecer de controles objetivos y ser fácilmente manipulable; 2) menoscabar el valor apologético del Nuevo Testamento al atribuirle un supuesto sentido “oculto”; y 3) ser inconsistente con la doctrina de la inspiración, la cual ni respalda ni condena explícitamente tal noción.³⁴

Gerhard F. Hasel reconoció que los pasajes bíblicos pueden contener un sentido más profundo, pero advirtió que este: 1) “debe ser, de una u otra manera, homogéneo con el sentido literal”; y 2) “solo puede ser percibido a la luz de una revelación posterior por medio de personas inspiradas”.³⁵ En otras palabras, la propia Escritura debe fungir como reguladora de sus sentidos posibles.

En la misma línea, Norman R. Gulley afirmó: “Si la misma Escritura indica que el pasaje tiene una intención mayor que un cumplimiento local, entonces se aplica el sentido más pleno”.³⁶ Un enfoque similar es adoptado por Richard M. Davidson en su capítulo titulado: “Hermenéutica intrabíblica: El uso de la Escritura por parte de los escritores bíblicos”.³⁷ Ahora bien, ¿hasta qué punto puede avanzarse con seguridad en la búsqueda de ese sentido más pleno?

Con estas consideraciones en mente, a continuación, se abordarán: 1) la comprensión que tenía Elena G. de White del sentido más profundo de la Escritura, y 2) sus propias exposiciones bíblicas, las cuales contribuyeron significativamente a una mejor aprehensión de dicho sentido.

Elena G. de White sobre el sentido de la Escritura

En los escritos de Elena G. de White se hallan valiosas reflexiones hermenéuticas sobre la Biblia como Palabra de Dios, con un enfoque claro en preservar tanto su sentido original como su poder transformador. Entre dichas reflexiones, destaca su categórica oposición a cualquier reinterpretación de la Escritura desde una perspectiva histórico-crítica.

lem of the New Testament’s Use of the Old Testament”, en *The Enduring Authority of the Christian Scriptures*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016), 702-46.

34. Moo y Naselli, “The Problem of the New Testament’s Use of the Old Testament”, 732.

35. Gerhard F. Hasel, *Understanding the Living Word of God* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1980), 213-14.

36. Norman R. Gulley, *Systematic Theology*, vol. 1, Prolegomena (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2003), 651 (cursiva en el original).

37. Richard M. Davidson, “Hermenéutica intrabíblica: El uso de la Escritura por parte de los escritores bíblicos”, en *Hermenéutica bíblica: El enfoque adventista*, ed. Frank M. Hasel (Doral, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2021), 263-98.

Ella lo expresó con firmeza:

Las amonestaciones de la Palabra de Dios respecto a los peligros que rodean a la iglesia cristiana son para nosotros hoy. Como en los días de los apóstoles, los hombres intentan, por medio de tradiciones y filosofías, destruir la fe en las Escrituras. Así hoy [...] el enemigo de la justicia está procurando llevar a las almas por caminos prohibidos. Para muchos, la Biblia es una lámpara sin aceite, porque han dirigido sus mentes hacia canales de creencias especulativas que traen falsos conceptos y confusión. La obra de la "alta crítica" —al criticar, conjeturar y reconstruir— está destruyendo la fe en la Biblia como revelación divina. Está privando a la Palabra de Dios del poder de guiar, levantar e inspirar las vidas humanas.³⁸

Elena G. de White también abordó la cuestión del "sentido" o los "sentidos" de la Escritura. En algunas ocasiones, empleó el término "significados" (en plural) en relación con el texto bíblico. Desde su perspectiva, reconoce que: "Diferentes significados se expresan con la misma palabra: no hay una palabra para cada idea distinta".³⁹

En lo que respecta al compromiso personal con la lectura de la Biblia, advierte que: "Las facultades mentales se contraerán seguramente y perderán su capacidad para comprender los profundos sentidos de la Palabra de Dios a menos que sean puestas a la tarea de escudriñar la verdad, vigorosa y persistentemente".⁴⁰ Por esta razón, al estudiar las palabras divinas, deberíamos ir "más allá de la superficie" y procurar comprender sus "significados profundos".⁴¹

No obstante, dichos significados deben extraerse legítimamente del propio texto bíblico, y no imponerse a partir de tradiciones o sistemas ajenos a la Escritura.

Con excepción de algunas declaraciones puntuales, el énfasis general de Elena G. de White recae en el "sentido" —en singular— de los pasajes bíblicos. En lugar de abrir el texto sagrado a múltiples sentidos simultáneos, ella hablaba de un sentido más profundo que se despliega progresivamente con el tiempo.

38. Elena G. de White, *Los hechos de los apóstoles* (Nampa, ID: Pacific Press Publishing Association, 1957), 378.

39. Elena G. de White, *Mensajes selectos tomo 1* (Nampa, ID: Pacific Press Publishing Association, 1966), 1:23.

40. Elena G. de White, "The Value of Bible Study", *Review and Herald*, 17 de julio de 1888, 450; republicado en Elena G. de White, *La educación cristiana* (Doral, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2012), 226.

41. Elena G. de White, "Consecration of Teachers", *Sabbath-School Worker*, enero de 1891, 3.

En relación con las exposiciones que Cristo hacía de las Escrituras (Lc 4: 22; Jn 7: 46), White afirma:

A menudo, mientras él había presentado las Escrituras del Antiguo Testamento y les había mostrado cómo se aplicaban a él y a su obra de expiación, ellos habían sido despertados por su Espíritu y elevados a una atmósfera celestial. Tenían una comprensión más clara de las verdades espirituales habladas por los profetas que sus mismos autores.⁴²

Es decir, las profecías mesiánicas, los tipos y los símbolos del Antiguo Testamento fueron comprendidos con mayor claridad una vez cumplidos en Cristo y su ministerio sacerdotal. No obstante, ello no implica un *sensus plenior* flexible o fluido, como el sugerido por Brown.

El relato bíblico muestra con claridad que quienes recibieron revelaciones divinas no siempre las comprendieron en su totalidad. Tal es el caso de los sueños proféticos de Faraón (Gn 41: 1-36) y de Nabucodonosor (Dn 2: 1-45), así como del propio profeta Daniel, quien confesó no entender completamente el período simbólico de las dos mil trescientas tardes y mañanas que él mismo había registrado (Dn 8: 14, 26-27). Si bien el Nuevo Testamento arroja luz sobre el Antiguo, es evidente que el sentido pleno de ciertas profecías permanecía velado, incluso más allá de la era apostólica. Algunas de ellas estaban destinadas a revelarse únicamente en el “tiempo del fin” escatológico (Dn 8: 17, 19, 26).⁴³

Sobre este *despliegue progresivo* del sentido profético, White declara:

Ni siquiera los profetas que fueron favorecidos por la iluminación especial del Espíritu comprendieron del todo el alcance de las revelaciones que les fueron concedidas. Su significado debía ser aclarado, de siglo en siglo, a medida que el pueblo de Dios necesitase la instrucción contenida en ellas.⁴⁴

Además del sentido vinculado con el cumplimiento posterior de las profecías, existen, en efecto, “sentidos más profundos” —como ya se ha mencionado— que emergen de un estudio más exhaustivo y diligente de la Escritura. En 1888, Elena G. de White expresó lo siguiente:

La búsqueda de la verdad recompensará a cada paso al investigador, y cada descubrimiento le proporcionará campos más ricos de investigación.

42. Elena G. de White, *El Deseado de todas las gentes* (Nampa, ID: Pacific Press Publishing Association, 1955), 457.

43. Véase Gerhard Pfandl, *The Time of the End in the Book of Daniel*, Adventist Theological Society Dissertation Series 1 (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 1992).

44. Elena G. de White, *El conflicto de los siglos* (Doral, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2012), 344.

Los hombres se transforman de acuerdo con aquello que contemplan. Si pensamientos y asuntos triviales ocupan la atención, el hombre será trivial. Si es tan negligente que no logra más que una comprensión superficial de la verdad de Dios, no recibirá las ricas bendiciones que Dios quisiera conferirle. Es una ley de la inteligencia que esta se empequeñezca o se ensanche en proporción a aquello con que se familiarice. Las facultades mentales se contraerán seguramente y perderán su capacidad para comprender los profundos significados de la Palabra de Dios a menos que sean puestas a la tarea de escudriñar la verdad, vigorosa y persistentemente. La mente se ensanchará si se emplea en investigar la relación de los temas de la Biblia, comparando pasaje con pasaje y lo espiritual con lo espiritual. Id más abajo que la superficie; los más ricos tesoros del pensamiento aguardan al estudiante hábil y diligente.⁴⁵

White también se refirió a un “sentido oculto” que subyace en el texto bíblico y que no puede ser comprendido mediante una lectura meramente superficial. En 1891 declaró:

Una mera lectura superficial de la inspirada Palabra de Dios será de escaso beneficio, porque cada declaración hecha en las sagradas páginas requiere un cuidadoso estudio. Es cierto que algunos pasajes no requieren tan seria concentración como otros, porque su significado es más evidente; pero el estudiante de la Palabra de Dios debiera tratar de comprender la relación que existe entre un pasaje y otro, hasta que la cadena de la verdad se manifieste ante su vista. Como las vetas del precioso metal están ocultas debajo de la superficie de la tierra, del mismo modo las riquezas espirituales se hallan escondidas en el pasaje de la Sagrada Escritura, y es necesario el esfuerzo mental y la atención piadosa para descubrir el significado oculto de la Palabra de Dios. Que todo estudiante que aprecia el tesoro celestial esfuerce hasta el extremo sus facultades mentales y espirituales, y ahonde el socavón hasta la mina de la verdad, a fin de que pueda obtener el oro celestial, es decir, la sabiduría que ha de hacerlo sabio para salvación.⁴⁶

Al considerar la Escritura como “una mina inagotable de tesoros preciosos”,⁴⁷ Elena G. de White reconoció que “algunos pasajes de la

45. White, “The Value of Bible Study”, 449-450; republicado en White, *La educación cristiana*, 226.

46. Elena G. de White, “Books in Our School”, *Review and Herald*, 10 de noviembre de 1891, 689; republicado en White, *La educación cristiana*, 246.

47. Elena G. de White para J. H. Kellogg y Ella Eaton Kellogg, 18 de abril de 1894, Lt. 47; publicado en Elena G. de White, *That I May Know Him* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1992), 216. Véase también Elena G. de White, “The Need of a Deeper Knowledge of God”, *Review and Herald*, 3 de diciembre de 1889, 754; Elena G. de White, *El camino a Cristo* (Nampa, ID: Pacific Press Publishing Association, 1993), 90-1.

Escritura no serán nunca perfectamente comprendidos hasta que, en la vida futura, Cristo los explique. Hay misterios que han de permanecer ocultos, declaraciones que las mentes humanas no pueden hacer armonizar”.⁴⁸ Sin embargo, nuestras limitaciones humanas para captar plenamente el sentido de la Escritura no deben utilizarse como justificación para recurrir a una relectura alegórica del texto bíblico.

En efecto, ella afirma: “El lenguaje de la Biblia debe explicarse de acuerdo con su significado manifiesto, a no ser que se trate de un símbolo o figura”. No obstante, incluso la interpretación de figuras y símbolos debe estar regulada por el principio de que “la Escritura declara ser su propio intérprete”.⁴⁹ Esto implica que las lecciones espirituales y morales derivadas de las experiencias del antiguo Israel (1 Co 10: 11) deben entenderse exclusivamente como *lecciones* ilustrativas, y no como la revelación de un supuesto sentido espiritual o moral *oculto* en los eventos mismos.

Al leer los escritos de Elena G. de White, se percibe con claridad su fidelidad al principio de *sola Scriptura* y su profundo anhelo de comprender el sentido pleno de la Palabra de Dios. A continuación, abordaremos brevemente este último aspecto.

La contribución de Elena G. de White a la interpretación de las Escrituras

Algunos críticos sostienen que aceptar el principio de *sola Scriptura* implica rechazar toda otra fuente de verdad, incluidos los escritos de Elena G. de White. Sin embargo, esta no fue la manera en que Martín Lutero y otros reformadores protestantes entendieron dicho principio.⁵⁰ Por ejemplo, la *Declaración Sólida*, parte de la *Fórmula de la Concordia*, reconocía las Escrituras como “la única norma o regla verdadera por la cual deben juzgarse a todos los maestros y doctrinas”, pero también admitía la utilidad de “otros libros buenos y útiles, tales como comentarios de la Sagrada Escritura, refutaciones de errores y explicaciones de artículos doctrinales”.⁵¹

Desde esta perspectiva, considerar a Elena G. de White como una auténtica profeta no canónica permite suponer razonablemente que sus

48. Elena G. de White, *Obreros evangélicos* (Doral, FL: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2016), 323-24.

49. White, *El conflicto de los siglos*, 584, 12.

50. Véase Alberto R. Timm, “Sola Scriptura and Ellen G. White: Historical Reflections”, en *The Gift of Prophecy in Scripture and History*, eds. Alberto R. Timm y Dwain N. Esmond (Silver Spring, MD: Review and Herald, 2015), 291-93.

51. *El Libro de Concordia*, 336.

escritos hayan contribuido a una comprensión más profunda y clara de la Escritura.

Diversos estudios valiosos han identificado múltiples formas en que Elena G. de White empleó la Escritura.⁵² No obstante, aún queda espacio para reflexionar con mayor detenimiento sobre cómo sus percepciones proféticas ayudaron a profundizar y ampliar el sentido del texto bíblico. Una de esas contribuciones —y quizás la más significativa— es su presentación de las Escrituras dentro del marco del gran conflicto cósmico e histórico entre el bien y el mal (Ap 12).⁵³

Este conflicto ha sido reconocido como la gran *metanarrativa* que recorre toda la Escritura.⁵⁴ Aunque ese “gran tema central” de la Biblia⁵⁵ permea todos los escritos⁵⁶ de Elena G. de White, es en la serie *El conflicto de los siglos* donde presenta su exposición cronológica más completa del relato bíblico desde dicha perspectiva.⁵⁷

52. Véase, por ejemplo, T. Housel Jemison, *A Prophet Among You* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1955), 364-74; Gerhard Pfandl, “Bible, Ellen White’s Use of”, en *The Ellen G. White Encyclopedia*, 2ª ed., eds. Denis Fortin y Jerry Moon (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2013), 649-50; Frank M. Hasel, “Ellen G. White’s Use of Scripture”, en *The Gift of Prophecy in Scripture and History*, 301-19; Clinton Wahlen, “Ellen G. White e a Exegese Bíblica”, en *Ellen G. White: Seu impacto hoje. Artigos teológicos apresentados no XI Simpósio Bíblico-Teológico Sul-Americano*, eds. Jean Carlos Zukowski, Adolfo S. Suárez, y Reinaldo W. Siqueira (Engenheiro Coelho, SP, Brazil: Unaspres, 2017), 261-72.

53. Referencias al gran conflicto cósmico-histórico como “marco” pueden encontrarse, por ejemplo, en Alberto R. Timm, *The Sanctuary and the Three Angels’ Messages: Integrating Factors in the Development of Seventh-day Adventist Doctrines*, en Adventist Theological Society Dissertation Series 5 (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 1995), 111-3, 233-35, 273; Alberto R. Timm, “Ellen G. White: Side Issues or Central Message?” *Journal of the Adventist Theological Society* 7, n° 2 (1996): 172.

54. Referencias al gran conflicto cósmico-histórico como “metanarrativa” pueden encontrarse, por ejemplo, en Richard M. Davidson, “Cosmic Metanarrative for the Coming Millennium”, *Journal of the Adventist Theological Society* 11, n°s 1-2 (2000): 102-19.

55. Elena G. de White, *La Educación* (Doral, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2009), 113.

56. Véase Herbert E. Douglass, *The Heartbeat of Adventism: The Great Controversy Theme in the Writings of Ellen G. White* (Nampa, ID: Pacific Press, 2010); Denis Fortin, “The Theology of Ellen G. White”, en *The Ellen G. White Encyclopedia*, 266-68.

57. Véase Elena G. de White, *Historia de los patriarcas y profetas* (Doral, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2008); Elena G. de White, *Profetas y reyes* (Nampa, ID: Pacific Press Publishing Association, 1957); White, *El Deseado de todas las gentes*; White, *Los hechos de los apóstoles*; White, *El conflicto de los siglos*.

Además de situar los eventos bíblicos dentro del marco general del gran conflicto, Elena G. de White ofrece detalles esclarecedores sobre aspectos subyacentes de dichos acontecimientos.⁵⁸ Por ejemplo, explica que la prueba de fe de Abraham (Gn 15) contribuyó incluso a que los ángeles celestiales comprendieran mejor “el misterio de la redención” y su carácter de expiación sustitutiva.⁵⁹ Afirma también que “Satanás, con ángeles suyos en forma humana, estaba presente al lado de la cruz”.⁶⁰ Revela que los dos ángeles que estuvieron en la tumba de Cristo resucitado (Lc 24: 4; Jn 20: 11-12) y que aparecieron en su ascensión al cielo (Hch 1: 10-11) eran los mismos que “habían estado con él durante toda su vida en la tierra”.⁶¹ Asimismo, describe —en términos vívidos y majestuosos— la ceremonia celestial tras la ascensión de Cristo.⁶² Aunque estas vislumbres no revelan necesariamente un *sensus plenior*, sí permiten apreciar con mayor claridad la relevancia y el impacto teológico de estos eventos dentro del contexto global de la historia de la salvación.

En su esclarecedor capítulo titulado “Percepciones de Elena G. de White sobre las Escrituras a la luz de las lenguas bíblicas originales”, Richard M. Davidson reconoce la existencia de ciertas “dificultades” relacionadas con algunas alusiones a textos bíblicos que aún no han sido verificadas mediante una exégesis detallada. Sin embargo, también documenta numerosos casos en los que Elena G. de White —sin haber estudiado formalmente las lenguas bíblicas originales— descubrió “tesoros profundos de la Escritura que solo se revelan en el idioma original”. Su lista incluye, entre otros ejemplos: el *imago Dei* en Génesis 1: 26-27; las vestiduras de luz y gloria en Génesis 2: 25; la desnudez del alma en Génesis 3: 7; la expectativa de Adán y Eva de que Caín sería el Mesías (Gn 4: 1); nuevas perspectivas sobre el relato de Caín y Abel (Gn 4: 7); el Decálogo en Éxodo 20; el “modelo en miniatura” del santuario celestial (Éx 25: 9, 40); y la caída de Satanás junto con el surgimiento del mal en el universo (Is 14; Ez 28).⁶³

58. Véase Alberto R. Timm, “Ellen G. White as a Prophetic Expositor of Scripture”, en *The Bible, the Spirit of Prophecy and the Church*, ed. Anna M. Galeniece (Nairobi, Kenya: Ellen G. White Estate Branch Office, Adventist University of Africa, 2017), 61-7.

59. White, *Historia de los patriarcas y profetas*, 133.

60. White, *El Deseado de todas las gentes*, 696.

61. White, *El Deseado de todas las gentes*, 771.

62. White, *El Deseado de todas las gentes*, 772-4.

63. Véase Richard M. Davidson, “Percepciones de Elena G. de White sobre las Escrituras a la luz de las lenguas bíblicas originales”, en *El don de profecía en las Escrituras y en la historia*, ed. Alberto R. Timm y Dwain N. Esmond (Doral, FL: Asociación

En lo que respecta a la tipología bíblica (cf. Hb 8: 5; 10: 1),⁶⁴ Elena G. de White se limitó, en gran medida, a comentar los tipos y símbolos del Antiguo Testamento que son identificados explícitamente en el Nuevo Testamento.⁶⁵ No obstante, en lo que concierne a las profecías apocalípticas —especialmente en los libros de Daniel y Apocalipsis—⁶⁶ amplió y detalló significativamente su cumplimiento histórico, con un énfasis especial en el escenario escatológico del tiempo del fin.⁶⁷

Estoy personalmente convencido de que incluso sus predicciones proféticas fueron formuladas dentro de los parámetros del principio de *sola Scriptura*. Sin embargo, este es un asunto debatible que excede los límites de esta presentación y requeriría un estudio más detallado.

Consideraciones finales

No cabe duda de que la revelación posterior arroja luz sobre la revelación anterior, y que el cumplimiento histórico de las profecías bíblicas contribuye a esclarecer su sentido. Pero ¿en qué se distingue el *sentido* más profundo de la Escritura —tal como lo presenta Elena G. de White— del llamado *sentido espiritual* (propio de la hermenéutica cuádruple) o del *sensus plenior*?

Tanto la hermenéutica de los cuatro sentidos como la teoría del *sensus plenior* tienden a dejar el texto bíblico abierto a reinterpretaciones subjetivas y no bíblicas. Sin una regulación adecuada, tales enfoques pueden fácilmente derivar en un patrón evolutivo según el cual la revelación posterior se consideraría más confiable que la anterior e, incluso,

Publicadora Interamericana, 2016), 193-214.

64. Algunos de los estudios más completos sobre tipología bíblica son Patrick Fairbairn, *The Typology of Scripture: Viewed in Connection with the Entire Scheme of the Divine Dispensations*, vol. 2, 3ª ed. Edinburgh (Philadelphia: William S. & Alfred Martien, 1859); Leonhard Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trad. Donald H. Madvig (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982); Richard M. Davidson, *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical Typos Structures*, Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series 2 (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1981).

65. Esto puede comprobarse al buscar las palabras “tipo(s)” y “símbolo(s)” en <https://egwwritings.org>.

66. Para una exposición clásica adventista del séptimo día sobre las profecías de Daniel y Apocalipsis, véase *The Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 7 vols., ed. rev. (Washington, DC: Review and Herald, 1976-1980), 4: 743-881; 7: 715-899.

67. Algunas de las exposiciones proféticas más significativas de Elena G. de White sobre el tiempo del fin se encuentran en sus libros: *El conflicto de los siglos*, 301-657; y *Eventos de los últimos días* (Nampa, ID: Pacific Press Publishing Association, 1992).

susceptible de reemplazarla. En ese caso, las revelaciones *más recientes* registradas en los escritos proféticos de Elena G. de White terminarían por suplantarse el mensaje *más antiguo* de la Sagrada Escritura.⁶⁸ Sin embargo, la misma Elena G. de White jamás habría aprobado tal enfoque.

Por el contrario, su énfasis se dirige claramente hacia la búsqueda de una *comprensión más profunda* del sentido de la Escritura, sin alterar dicho sentido ni imponer sobre él interpretaciones ajenas. Y siempre lo hace dentro de los límites del principio de *sola Scriptura*. Esto implica que toda exposición eclesiástica del texto bíblico debe estar basada en dicho principio y sujeta a su autoridad.⁶⁹

En lugar de juzgar la Biblia o intentar perfeccionar su contenido, debemos abstenernos de imponerle sentidos artificiales o de suprimir cualquier parte de su mensaje integral (*cf.* Ap 22: 18-19). ¡Permitamos que la Palabra de Dios nos diga lo que verdaderamente desea comunicarnos! O, en términos más coloquiales: Dios desea hablarnos por medio de la Escritura; ¡dejémosle hablar!

Alberto Timm
timma@gc.adventist.org
Biblical Research Institute
Silver Spring, Maryland, EE. UU.

68. Timm, “Ellen G. White as a Prophetic Expositor of Scripture”, 60-1.

69. White, *El conflicto de los siglos*, 581.

RESUMEN

“El Sabbath y la Santificación”— Este artículo expone la estrecha relación entre el sábado y la santificación como signos de la obra transformadora de Dios. El sábado conmemora la creación y la redención, evidenciando que es Dios quien santifica a su pueblo. La santificación, como proceso continuo, depende de la gracia divina y no de méritos humanos. Esta vocación a la santidad, abierta a toda la humanidad en el marco del Nuevo Pacto, expresa la participación del creyente en la obra restauradora de Dios.

Palabras clave: Sábado, santificación, creación, restauración.

ABSTRACT

“Sabbath and Sanctification”—This article explores the close relationship between the Sabbath and sanctification as signs of God's transformative work. The Sabbath commemorates creation and redemption, demonstrating that it is God who sanctifies his people. Sanctification, as a continuous process, depends on divine grace and not on human merit. This call to holiness, open to all humanity within the framework of the New Covenant, expresses the believer's participation in God's restorative work.

Keywords: Sabbath, sanctification, creation, restoration.

EL SABBATH Y LA SANTIFICACIÓN¹

Roy E. Gane

Introducción

Éxodo 31 concluye con un breve discurso divino acerca del sábado semanal (vv. 12-17), inmediatamente después de las instrucciones detalladas del Señor para la construcción de un santuario (25:1-31:11). La perícopa sobre el sábado inicia así: “Habló además Jehová a Moisés, diciendo: Tú hablarás a los hijos de Israel, diciendo: En verdad vosotros guardaréis mis días de reposo; porque es señal entre mí y vosotros por vuestras generaciones, para que sepáis que yo soy Jehová que os santifico” (31:12-13).²

La idoneidad fundamental del sábado como señal de que el Señor santifica a su pueblo del pacto resulta bastante evidente. “Los israelitas imitan a Dios y participan de su santidad”³ al cesar de sus labores en el séptimo día (*cf.* Lv 19:2-3), día que él santificó al concluir su obra creadora (Gn 2:2-3; *cf.* Éx 31:17). De este modo, reconocen ante Dios y ante los demás que él es, en esencia, el santo Creador y la Fuente de toda santidad, y que comparte su santidad con el tiempo, el pueblo y los objetos que él vincula a sí mismo, tales como el santuario.⁴ Así como los sacerdotes consagrados tienen acceso al santuario sagrado en el espacio (e.g., Lv 8; Nm 18), todos gozan del privilegio de acceder al templo sagrado en el tiempo —el sábado— en virtud de que Dios mismo los santifica.⁵

1. Este artículo fue originalmente el discurso presidencial de la reunión anual de 2010 de la Sociedad Teológica Adventista en Atlanta, Georgia. El artículo fue publicado en inglés por el Adventist Theological Society: Roy Gane, “Sabbath and Sanctification”, *Journal of the Adventist Society* 22, n°1 (2011): 3-15. Agradecemos a Eliazar Huilca por la traducción de este artículo al español.

2. A menos que se indique lo contrario, los textos bíblicos han sido extraídos de la versión RV60.

3. William H. C. Propp, *Exodus 19-40* Anchor Bible (New York: Doubleday, 2006).

4. En Éxodo 31:13, Rashi interpreta שָׁבַת, lit. “saber”, no para que “tú” (Israel) sepas, como suele traducirse (siguiendo a LXX), pero para las naciones del mundo sepan, a través de la señal del pacto que es la observancia del sábado, que el Señor santifica a Israel.

5. Sobre el sábado como un santuario en el tiempo, véase Abraham J. Heschel, *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man* (New York: Farrar, Straus and Young, 1951), 27-9.

No es el descanso sabático de los israelitas lo que los santifica; más bien, es el Señor mismo quien obra su santificación. La observancia del sábado por parte del pueblo significa que aceptan su don de santidad. La naturaleza gratuita de este don se subraya por el hecho de que su símbolo —el sábado— no exige obra alguna. Por el contrario, constituye un descanso refrescante, una liberación del trabajo.

Las señales del pacto, como el arcoíris y la circuncisión, dan testimonio de milagros: la liberación del diluvio y el surgimiento de una descendencia para Abraham y Sara, quien ya había pasado la menopausia. El sábado, por su parte, es la señal del pacto que remite a dos milagros: la creación (Ex 31:17) y, posteriormente, la santificación de Israel (v. 13). Que la santificación de Israel sea un milagro debería resultar evidente para cualquiera que lea con atención las narraciones de Éxodo y Números.

¿Qué tipo de cambio produce la santificación de Israel? Dado que el descanso sabático simboliza tanto la creación como la santificación, cabe esperar una conexión temática entre ambos conceptos. ¿Acaso el hecho de que el memorial de la Creación santificada también celebre la santificación del pueblo de Dios implica que esta última constituye una especie de recreación, llevada a cabo por el poder creativo divino?

Para esbozar un plan que permita abordar estas cuestiones, resulta útil examinar las características del término *מְקַדְּשֵׁם* (“santificarlos”) en Éxodo 31:13.

1. Como forma *piel* de la raíz *קדש*, con un objeto directo humano, denota la transferencia o transformación de alguien a un estado de santidad.⁶

2. La forma verbal es un participio, lo que indica que esta santificación constituye un proceso continuo.

3. El sufijo pronominal *ם-ךָ*, (“ustedes”) está en plural, haciendo referencia a todos los israelitas. La santidad, por tanto, se extiende a todo el pueblo y no se limita a un grupo de élite.

El presente estudio explora estos tres aspectos en orden bajo las rúbricas: transferencia/transformación hacia la santidad, santificación continua y santidad para todos.

Transferencia/transformación a la santidad

En Éxodo 31:13, “santificar” es la traducción de la forma *piel* de la palabra *קדש*, que significa hacer, tratar o declarar algo o alguien sagrado;

6. Ludwig Koehler y Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the 6 Old Testament*, edición de estudio, rev. W. Baumgartner y J. J. Stamm (Leiden: Brill, 2001), 2:1073-4.

si esta transferencia o transformación se expresa en términos de dedicación, adquiere el significado de consagración o santificación.⁷ Por lo tanto, el campo semántico de este término es más amplio que la santificación entendida únicamente como un proceso de crecimiento en el carácter a lo largo de toda la vida.⁸

Cuando el Señor transfiere/transforma a los israelitas a la santidad, Él no los hace moralmente perfectos al instante. Esto queda claramente demostrado por el hecho de que la apostasía del becerro de oro comienza en Éxodo 31:21, solo dos versículos después de que la perícopa del sábadó finaliza en 31:17. Este fiasco que rompió el pacto no formaba parte del plan de Dios para la santificación de Israel, sino que lo interrumpió. La santificación de Israel se desarrolló entre los extremos de la perfección instantánea y la apostasía.

Cuando los israelitas llegaron por primera vez al monte Sinaí, el Señor les reveló su visión de la santidad:

Vosotros visteis lo que hice a los egipcios, y cómo os tomé sobre alas de águilas, y os he traído a mí. Ahora, pues, si diereis oído a mi voz, y guardareis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra. Y vosotros me seréis un reino de sacerdotes, y gente santa. Estas son las palabras que dirás a los hijos de Israel (Ex 19:4-6).

Aquí hay varios aspectos que conforman el perfil de la relación sagrada entre Israel y Dios. En primer lugar, ya ha demostrado su amor al liberar a los israelitas y llevarlos milagrosamente ante su presencia.⁹ “Éxodo deja claro que Dios, no un lugar, era el destino del pueblo liberado” porque “lo que estaban destinados a ser solo podía encontrarse en lo que Dios es”.¹⁰ El santo Dios santifica a su pueblo restaurando la unión con Él como su Señor.

7. Koehler y Baumgartner, 2:1073-4; cf. NIV: “who makes you holy”; NJPS: “have consecrated you”; NKJV y NASB95: “who sanctifies you”; NRSV: “sanctify you”.

8. Sobre la santificación como “la obra... de toda una vida”, “el resultado de toda una vida obediencia” a Dios, véase Ellen G. White, *The Acts of the Apostles* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1911), 560-61.

9. Comparar el canto de liberación en el Mar Rojo: “Condujiste en tu misericordia a este pueblo que redimiste; Lo llevaste con tu poder a tu santa morada” (Ex 15:13).

10. Sigve K. Tonstad, *The Lost Meaning of the Seventh Day* (Berrien Springs, MI: 10 Andrews University Press, 2009), 86.

Segundo, los israelitas pueden disfrutar del privilegio de ser los elegidos de Dios, posesión preciada, que significa que ellos le sirven como un reino de sacerdotes y una nación santa. Al vivir en armonía con él como su pueblo especial y recibir las dadivosas bendiciones sobre ellos (*cf.* Lv 26:3-13; Dt 28:1-14), deben ser sus representantes (“sacerdotes”) de tal manera que muestren su carácter santo a las otras naciones y compartan las bendiciones con ellas (*cf.* Gn 12:2-3; 22:17-18).

Tercero, ser el especial tesoro de Dios es condicional a la obediencia a Él y a la fidelidad de su pacto (*cf.* Sal 105:43-45). Como el Creador y Soberano supremo, Él no tiene necesidad ni deseo de explotar la energía humana ni los recursos materiales para su propio beneficio o provecho (Sal 50:10-13). Por eso su yugo es fácil y ligera es su carga (*cf.* Mt 11:30). Si su pueblo, que Él ha redimido para disfrutar de su gobierno benevolente, viola sus principios deslealmente (e.g. Nm 15:32-36), el pueblo expresa una rebelión ingrata y frustra su propósito misional al representarlo incorrectamente.¹¹

A través del proceso de liberación de Israel, Dios santificó a la nación para sí mismo.¹² La legislación del sábado en el Pentateuco enlaza estos conceptos: en Éxodo 32, el sábado significa que el Señor santifica a su pueblo (v. 13), y en el Decálogo de Deuteronomio, la razón para observar ese día es el hecho de que Él los sacó de la esclavitud en Egipto “con mano fuerte y brazo extendido” (Dt 5:15).

Como motivación para la observancia del sábado, la liberación en Deuteronomio es el equivalente funcional del descanso, la bendición y la consagración del séptimo día por parte del Señor al final de la semana de la creación (Éx 20:11). La creación y la liberación están enlazadas. En el tiempo del Éxodo, Dios desplegó su poder sobre la creación para enviar las diez plagas (caps. 7-12) y el cruce del Mar Rojo (cap. 14), permitiendo a los israelitas descansar de la esclavitud y ser santos para Él. Descansando el sábado, ellos reconocieron el gozo de su libertad recreada, su identidad renovada y su vida con el Creador y Recreador, quien les dio esperanza. “La esperanza bíblica es una visión del futuro

11. Por lo tanto, para controlar los daños, Dios debe distanciarse de ellos, como lo demuestra la suspensión de las bendiciones que solo se obtienen con su gobierno (véanse las maldiciones en Lv 26:14-39; Dt 28:15-68).

12. El hecho de que Dios dirigió a los israelitas a guardar el sábado, la señal de la santificación, en el desierto antes de que lleguen al monte Sinaí (Ex 16) sugiere que Él ya estaba inmerso en el proceso de santificarlos a pesar de sus flaquezas en la fe (14:10-12; 15:23-24; 16:2-3).

que es paradójicamente canalizada por la memoria. Así como el evento de la creación es recordado, también se puede pensar en el evento de la recreación; de esta forma, uno puede tener esperanza”.¹³

Teniendo en cuenta la diferencia entre la liberación nacional de Israel y la salvación individual cristiana, se pueden encontrar analogías instructivas entre ambas. Así como Israel disfrutó del renacimiento y el inicio de la santificación, la conversión cristiana implica “un nuevo nacimiento” (Jn 3:3-8; Tit 3:4-7) y una santificación inicial o consagración (1 Co 1:2,30; 6:11). Pablo incluso establece un paralelismo entre Israel y los cristianos al aludir al “bautismo” de los israelitas, lo cual implica un tipo de conversión (10:1-2). El apóstol ve valioso aprender de la experiencia de los israelitas. Para él, la soteriología no es un ejercicio teórico abstracto, es una historia.

Existe otro aspecto en la historia de Israel: el rol de los sacrificios en el proceso de conversión de la nación, por medio del cual se hacía santa. Primero, los israelitas aceptaron la provisión del Señor para salvar a sus primogénitos aplicando la sangre apotropaica de sus sacrificios pascales a las puertas de sus viviendas (Ex 12). Más tarde, su vínculo con YHWH se consolidó cuando Moisés derramó la sangre de los sacrificios del pacto sobre el altar del Señor y sobre su pueblo (24:5-8).

Debido a que el Señor perdonó a los primogénitos, ellos fueron santificados para Él, lo que significaba que ellos le pertenecían (Ex 13:2). Eran representantes de todo Israel, que Dios consideraba como su hijo primogénito (4:22-23). Entonces, sobre la base del sacrificio pascual, que rescató las vidas de los primogénitos (cap. 12; cf. 30:12) y redimió a la nación del faraón (6:6; 15:13), todo el pueblo era santo para Dios (19:6; 31:13). El rescate y la redención divina producen una pertenencia sagrada, es decir, consagración.

Como nuestro cordero pascual (1 Co 5:7), Cristo nos ha rescatado y redimido (e.g., Mt 20:28; Gl 3:13; Hb 9:15). Si aceptamos esta provisión, nosotros somos justificados en lugar de condenados (Ro 3:21-26; 8:1; Tit 3:7),¹⁴ y somos santos en el sentido de que pertenecemos a

13. Jacques B. Doukhan, “Loving the Sabbath as a Christian: A Seventh-day Adventist Perspective”, en *The Sabbath in Jewish and Christian Traditions*, ed. Tamara C. Eskenazi, Daniel J. Harrington, y William H. Shea (New York: Crossroad, 1991), 154.

14. Este rescate también justifica a Dios en el sentido de mostrarlo como justo cuando justifica a aquellos que tiene fe en Jesús (Ro 3:26).

Dios (Ro 12:1; Col 1:22). Así como el Señor liberó a los israelitas del dominio del faraón, “Él nos ha librado de la potestad de las tinieblas, y trasladado al reino de su amado Hijo, en quien tenemos redención por su sangre, el perdón de pecados” (Col 1:13-14).

Al entrar en una nueva vida, nos hacemos “participantes de la naturaleza divina” (2 P 1:4), disfrutando de los beneficios transformadores de la permanente presencia de Cristo (Gal 2:20) y el poder del Espíritu Santo (Ro 15:13), quien vierte el amor divino en nuestros corazones (5:5); de este modo, nos lleva progresivamente a la armonía con el carácter de Dios (1 Jn 4:8) y su ley (Mt 22:37-40). Estos dones son permanentes y producen efectos progresivos en el carácter, pero se reciben por primera vez en la conversión, y sin ellos, la conversión no ha tenido lugar (e.g., Ro 8:9). Sin esta asistencia divina, que nos saca de nuestros profundos surcos y nos pone en el camino, reorientándonos en la dirección correcta, nuestro viaje con Dios ni siquiera puede comenzar.

Aquí hay una ilustración. Mi suegro, Richard Clark, de padres misioneros, nació en China. En 1940 él tenía once años, vivía en la ciudad de Hankow y se recuperaba de un segundo episodio de polio. Su padre adquirió una bicicleta para que él hiciera ejercicio y recuperara fuerzas. Él la condujo por una carretera recién pavimentada y en perfecto estado en la zona de la Concesión Francesa de la ciudad. A ambos lados de la carretera había zanjas de aproximadamente cinco pies de profundidad que drenaban las alcantarillas de la ciudad. Había rejas de hierro sobre ellos, pero la gente pobre las había robado y vendido a los japoneses —que ocupaban el país— para reciclarlas y convertirlas en material bélico.

Un día, mientras Richard hacía una vuelta en U, se desvió un poco y cayó en una zanja de drenaje abierta, con su bicicleta atascada encima de él. Una multitud de personas curiosas se reunió para ver la difícil situación del indefenso “demonio extranjero”. Pero un centinela japonés se abrió paso a codazos hasta Richard, se agachó con una sonrisa y lo sacó de la zanja. Después él pudo continuar en su camino.

El poder que sacó a Richard de su apuro no provenía de él mismo. Venía de fuera, pero marcó la diferencia en la situación de su vida al darle un nuevo comienzo. El hecho de que marcara tanta diferencia no significaba que pudiera afirmar que se había salvado a sí mismo de alguna manera. Entonces, ¿por qué alguien habría de pensar que, si experimentamos una transformación inicial en la conversión —no solo para nosotros, sino también en nosotros— podemos atribuir parte del

fundamento de nuestra salvación a nuestras propias obras o méritos? Todo es gracia pura, tal como cuando Dios libertó a los israelitas de la esclavitud de Egipto.

Hemos estado atrapados en una rutina tan profunda o, por cambiar de metáfora, aquejados por una enfermedad crónica tan tenaz, que necesitamos un paquete completo de asistencia médica. Pablo habla del conjunto dinámico e interrelacionado de remedios que transforman a los creyentes en el momento de la conversión: “más ya habéis sido lavados, ya habéis sido santificados, ya habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesús, y por el Espíritu de nuestro Dios” (1 Co 6:11; verbos en tiempo aoristo).

El rey David también incluye un “lavamiento” moral cuando él clamó por la misericordia y perdón divinos en el tiempo de su reconversión: “Lávame más y más de mi maldad, y límpiame de mi pecado” (Sal 51:2; cf. v. 7). Además, pidió algo nuevo para reemplazar la antigua maldad en su interior: “Crea en mí, oh Dios, un corazón limpio, y renueva un espíritu recto dentro de mí” (v. 10). La palabra hebrea para “crear” aquí es el verbo בָּרָא (*bará*), la misma palabra que se utiliza en Génesis 1 para la creación inicial del mundo por parte de Dios. Este término considera siempre a Dios como sujeto, ya que solo Él puede crear ex nihilo. Así que David invocó al poder que creó el mundo para recrear su naturaleza moral como parte del proceso de perdón/justificación.¹⁵ La idea de que la conversión espiritual implica un acto divino de creación no debería causar sorpresa porque ya sabíamos por Éxodo 31 que el sábado enlaza estos conceptos: La señal de la creación es también la señal de la santificación (vv. 13, 17), que incluye la transformación de la consagración inicial en la conversión.

Santificación continua

En Éxodo 31:13, מְקַדְּשֶׁכֶּם (*meqaddiškem*) es un participio que funciona como predicativo, con un sufijo de objeto directo que hace referencia a los israelitas. Esto enfatiza la circunstancia continua de que el Señor es el santificador permanente de su pueblo.¹⁶ El hecho de que la fuente de santificación se encuentre fuera de la humanidad significa que, incluso si el pueblo pierde su santidad —como ocurrió en la caída en el

15. Cf. Ellen G. White, *Thoughts from the Mount of Blessing*, 1ª Public. 1896 (Mountain View, CA: Pacific Press, 1955), 114.

16. Bruce K. Waltke y M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* 16 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), 624.

pecado y en la apostasía del becerro de oro— esta puede ser restaurada por Dios, que es siempre santo.

Dado que la santificación es un proceso continuo, el evento inicial de transferencia/transformación hacia la santidad provee la oportunidad para el recorrido; no te catapulta inmediatamente hacia el destino final.¹⁷ Después de que Richard, mi suegro, volvió a la carretera en Hankow, él pudo haber caído nuevamente en la alcantarilla si hubiera decidido repetir el ciclo vicioso. Pero ahora él tiene una alternativa, mientras que antes no la tenía. Él aún tenía algo de limpieza que hacer y tenía un largo camino por recorrer, pero podía llegar allí poco a poco en lugar de revolcarse en los excrementos.

De manera similar, la “conversión” de los israelitas a la santidad fue el principio de una jornada con el Dios santo, quien los estaba santificando al atraerlos progresivamente más cerca de sí mismo. Ellos hicieron un compromiso de hacer todo lo que el Señor dijere (Ex 19:8; 24:3, 7), pero necesitaban aprender cómo obedecerle y guardar su pacto, para ser un reino sacerdotal y una nación santa. Fue un proceso de aprendizaje muy intenso, un camino lleno de obstáculos. Trágicamente, la primera generación de israelitas liberados, al final, no pudieron entrar en el descanso que se les había preparado en la Tierra Prometida ya que rechazaron con incredulidad el señorío de su Salvador y Creador (Sal 95).

Los israelitas avanzaron hacia la libertad con dones (Éx 11:2-3), y los cristianos también (ver arriba). Pero Dios ha asumido el riesgo de mantener intacta nuestra libertad de elección para que podamos decidir amarlo. Así que también podemos optar por volvernos contra él y abusar de sus dones, tal como los israelitas utilizaron los suyos para fabricar el becerro de oro (33:2-4).

Hebreos 4 retoma el llamado del Salmo 95 a escuchar la voz del Señor y entrar en su descanso (Hb 4:9-11). Aquí el sábado semanal (*cf.* v. 4) simboliza una experiencia de vida integral que el pueblo de Dios puede disfrutar con él mediante la fe. El sábado, que conmemora el descanso del Creador, es un microcosmos de la vida de fe que apunta más allá de sí mismo hacia el descanso en la Tierra Prometida recreada,

17. El hecho de que Pablo ubicó la iglesia de Corinto como compuesto de “los llamados santos” (NASB95: “saints by calling”; 1 Co 1:2) que han sido santificados (mismo versículo; *cf.* 6:11) de ninguna manera indican que ellos ya hayan alcanzado la perfección (*cf.* 1:11). Mas bien, ellos han elegido ser unidos a Dios a través de Cristo, y Pablo los exhortaba a vivir en consonancia con su compromiso hacia dicha unión.

que disfrutarán aquellos que le permanezcan fieles. El hecho de que el sábado literal puede representar una experiencia simultánea, en lugar de ser sustituida por ella, es confirmado por Éxodo 31:12, donde el sábado es la señal de que el Señor santifica a su pueblo.¹⁸

La liberación de los israelitas les dio la oportunidad de entablar una relación íntima con Dios, a través de la cual podían aprender a ser como el Creador en carácter, viviendo en armonía con sus principios, todos ellos basados en el amor desinteresado. Así, al principio de Levíticos 19, Dios ordenó a los israelitas a través de Moisés: “Santos seréis, porque santo soy yo Jehová vuestro Dios. Cada uno temerá a su madre y a su padre, y mis días de reposo guardaréis. Yo Jehová vuestro Dios” (vv. 2-3). Este remarcable capítulo enseña al pueblo de Dios cómo emular la santidad divina al seguir diversas instrucciones para salvaguardar las relaciones con Él y sus semejantes. En el centro de este capítulo está el mandato: “amarás a tu prójimo como a ti mismo” (v. 18). Jesús citó este versículo junto con Dt 6:5 cuando declaró que toda la ley y los profetas dependen del amor a Dios y al prójimo (Mt 22:37-40).

Entonces, la dimensión en la que los seres humanos deben emular la santidad de Dios es la de sus interacciones relacionales: amándolo a Él y a los demás en armonía con su carácter moral esencial de amor (1 Jn 4:8). Por lo tanto, la santificación entendida como crecimiento en santidad constituye un crecimiento en la clase de amor propia de Dios: “Y el Señor os haga crecer y abundar en amor unos para con otros y para con todos, como también lo hacemos nosotros para con vosotros, para que sean afirmados vuestros corazones, irrepreensibles en santidad delante de Dios nuestro Padre, en la venida de nuestro Señor Jesucristo con todos sus santos” (1 Tes 3:12-13).¹⁹ Aquí, la santificación adquiere

18. Aquellos que afirman que el descanso literal del sábado ha sido sustituido por la experiencia cristiana del “descanso”, que abarca todos los días de la semana (e.g. A. T. Lincoln, “Sabbath, Rest, and Eschatology in the New Testament”, *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 209-17) no entienden el sentido. El sábado nunca ha sido un tipo temporal porque fue instituido antes de la caída, i.e., antes de que surgiera la necesidad de tipos temporales como parte del plan salvífico de Dios (cf. Roy Gane, “The Role of God's Moral Law, Including Sabbath, in the ‘New Covenant’”, [SilverSpring, MD: Biblical Research Institute, 2004], 14; publicado en línea en <http://www.adventistbiblicalresearch.org/documents/Gane%20Gods%20moral%20law.pdf>).

19. Cf. White, *Acts of the Apostles*, 560: “True sanctification comes

un significado especial a la luz de la Segunda Venida de Cristo, del mismo modo que el descanso sabático—que en Éx 31:13 significa santificación—apunta al descanso definitivo en Hebreos 4.

Como señal apropiada del proceso de santificación en curso, el sábado celebra el crecimiento en el amor, mediante el cual somos restaurados a la imagen moral de Dios, quien creó, liberó y recrea con amor (cf. Sal 92 - Salmo del sábado).²⁰ Esto ayuda a explicar la conexión en Isaías 58 entre el sábado (aquí en especial el sábado del Día de la Expiación) y la preocupación social: el sábado, como una celebración del amor y la liberación, exige servir a los necesitados, en oposición diametral a la opresión egoísta.¹

Santidad para todos

En מְקַדְּשִׁים, “os santifico” (Éx 31:13), el “os” está en plural, refiriéndose a todos los israelitas. Así como el sábado era igualmente para todos (20:10; 23:12; Dt 5:14), la santidad simbolizada por el descanso en este día era para toda la “nación santa”, y no se limitaba a un grupo selecto. El pueblo en su conjunto fue consagrado como un “reino de sacerdotes” cuando Moisés roció sobre ellos la sangre del pacto (Ex 24:8), de la misma manera que la sangre del sacrificio de ordenación se aplicó posteriormente a los cuerpos de los sacerdotes aarónicos (Lev 8:23-24, 30) que actuaban como siervos especiales del Señor.

La santidad de todos los israelitas se enfatizaba también en el hecho de que cualquier varón o mujer podía tomar un voto temporal de dedicación nazarea a Dios. El nazareato implicaba aspectos del estilo de vida similares a los de los sacerdotes aarónicos, especialmente al del sumo sacerdote (Nm 6; cf. Lv 10:9; 21:11).²¹

Incluso el derecho penal israelita reflejaba el concepto de que todos los israelitas eran santos. En Lv 24:19-20, el que causaba un מוֹם (daño permanente) a otra persona tenía que ser castigado por la ley del Talió. En otros pasajes, מוֹם se refiere a defectos que descalificaban a

through the workingout of the principle of love”.

20. Cf. Doukhan, 157: “Just as the Sabbath is the divine expression of love toward humanity, it is also, on the human level as a response, the expression of human love toward God”.

21. Véase Roy Gane, “The Function of the Nazirite’s Concluding Purification Offering”, en *Perspectives on Purity and Purification in the Bible*, ed. Baruch J. Schwartz, David P. Wright, Jeffrey Stackert, y Naphtali S. Meshel (New York: T & T Clark, 2008), 9-17.

los sacerdotes para oficiar (21:17-23) y a los animales como ofrendas para el sacrificio (22:20-25). Los sacrificios y los sacerdotes debían, en la medida de lo posible en un mundo caído, modelar la esfera prístina y santa del Creador de la vida perfecta. Por implicación, la agresión que resultaba en un מום disminuía la integridad y, por lo tanto, la santidad de una persona creada a imagen y semejanza de Dios.²² Esta clase de santidad realmente aplica a toda la raza humana, no solo a Israel. Dios creó a todos santos en el principio, pero todos han caído por debajo de su gloria (Ro 3:23), por lo que todos necesitan de su recreación santificadora, que el sábado representa.

El sistema ritual israelita enfatizaba que la santidad se caracteriza por la vida, en contraste con la impureza ritual física, que representaba “el ciclo de nacimiento y muerte que conforma la mortalidad”²³ resultante del pecado (cf. Ro 6:23). Las personas y los objetos que estaban ritualmente impuros—y, por lo tanto, asociados con la mortalidad—debían ser separados de la esfera sagrada de Dios (e.g., Lv 7:20-21; 15:31; Nm 5:1-4), el Dador y Sustentador de toda vida. En este sentido, el hecho de que Dios santifique a su pueblo implica que Él restaura su vida, la misma que Él creó en el principio (cf. Ex 31:13, 17).

Así como la santidad de Israel abarcaba a todo el pueblo, Pedro retoma las palabras de Éx 19:6 para decir a los cristianos: “Mas vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable” (1 P 2:9). Por lo tanto, nuestro rol sacerdotal, como aquel del antiguo Israel, es transmitir al mundo la revelación que Dios hace de sí mismo.

Cuando Pedro dice “vosotros”, no se refiere a una élite episcopal ni a un sector de sacerdotes. Más bien, él continúa dirigiéndose “a los expatriados de la dispersión [...] elegidos según la presciencia de Dios Padre en santificación del Espíritu, para obedecer y ser rociados con la sangre de Jesucristo” (1 P 1:1-2). Todos estos creyentes y todos los demás deben cumplir la función de un sacerdocio real y de una nación santa.

Un grupo selecto de sacerdotes terrenales, además del ministerio celestial de Cristo (Hb 4:14-16; 6:19-20; caps. 7-10), brilla por su ausen-

22. Roy Gane, *Leviticus, Numbers de NIV Application Commentary* (Grand Rapids: 22 Zondervan, 2004), 426.

23. Hyam Maccoby, *Ritual and Morality: The Ritual Purity System and its Place in Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 49.

cia en el Nuevo Testamento. La comunidad universal del Nuevo Pacto no *tiene* un sacerdocio terrenal; nosotros somos un sacerdocio.²⁴ En este sentido, la iglesia no tiene un ministerio; es un ministerio. Dado que no tenemos un sacerdocio terrenal de élite, las restricciones de linaje y género que se aplican al sacerdocio terrenal de Aarón bajo el pacto electivo con la nación de Israel son irrelevantes para el ministerio cristiano.²⁵ Por supuesto, el “cuerpo de Cristo” necesita funciones diferenciadas, pero estas están determinadas por el Espíritu Santo (1 Co 12).

¿Qué pasaría si tomáramos más en serio el sacerdocio de todos los creyentes? ¿Qué pasaría si optimizáramos nuestros recursos humanos colectivos prestando más atención a la guía del Espíritu en la asignación de roles, en lugar de apagar el Espíritu bajo la influencia de actitudes elitistas hacia el ministerio que tienen las iglesias que no siguen el modelo de liderazgo religioso del Nuevo Testamento? Si nosotros empoderamos a todos nuestros miembros a reconocer que hay varios tipos de ministerios, en lugar de restringir el “ministerio” a un clero profesional remunerado, ¿podríamos “proclamar más eficazmente” las virtudes de aquel que “os llamó de las tinieblas a su luz admirable”? (1 P 2:9).

Conclusión

Para los israelitas, el sábado significaba la santificación inicial y continua a través de la intervención divina (Ex 31:13). Esta transferencia/transformación a la santidad implica liberación para Dios y una nueva vida de crecimiento progresivo en el santo amor. Así, el sábado celebraba la liberación, la vida y el amor del Creador.

Del mismo modo, nosotros también somos un pueblo santo (1 P 2:9), liberado a una nueva vida por el Cordero Pascual (1 Co 5:7), que recibe el don de la santificación como crecimiento en el amor (1 Co 6:11; 1 Ts 3:12-13) y honra al Creador (Ap 14:7); también podemos reclamar el descanso sabático como señal de nuestra santificación. Hoy, como en los tiempos bíblicos, el sábado —igualitario e inclusivo— expresa el hecho de que Dios consagra a todas las personas que pertenecen a su comunidad santa, sacerdotal, inclusiva e igualitaria, diseñada para

24. Russell Burrill, *Revolution in the Church* (Fallbrook, CA: Hart Research Center, 1979), 24.

25. Véase Gane, *Leviticus, Numbers*, 375-7, sobre las razones por las que los sacerdotes israelitas debían ser varones, que no aplican para el ministerio actual.

llevar “este evangelio del reino” a “todo el mundo, para testimonio a todas las naciones; y entonces vendrá el fin” (Mt 24:14).

Roy E. Gane
gane@andrews.edu
Seventh-day Adventist Theological Seminary
Berrien Spring, Michigan, EE. UU.

RESUMEN

“La influencia de Charles Fitch en la comprensión del adventismo: La segunda venida de Cristo, el condicionalismo, el mensaje de los tres ángeles y el bautismo”— Entre 1843 y 1844, el ministerio de Charles Fitch ejerció una influencia decisiva en el desarrollo doctrinal y misional del naciente adventismo sabatario. Su participación en la proclamación de la segunda venida de Cristo, la formulación del mensaje del segundo ángel, la aceptación de la inmortalidad condicional del alma y la defensa del bautismo por inmersión no solo marcaron su breve trayectoria, sino que dejaron huellas perdurables en la configuración teológica del movimiento. El presente estudio examina la recepción, adaptación y proyección de estas contribuciones en la experiencia de los líderes adventistas sabatarios, destacando su papel en la construcción de una identidad doctrinal.

Palabras clave: Charles Fitch, adventismo sabatario, movimiento milerita, segunda venida, bautismo, condicionalismo.

ABSTRACT

“The influence of Charles Fitch on the theological understanding of adventism: The second coming of Christ, conditionalism, the message of the three angels and baptism”— Between 1843 and 1844, Charles Fitch's ministry had a decisive influence on the doctrinal and missionary development of the nascent Sabbatarian Adventism. His participation in proclaiming the second coming of Christ, formulating the second angel's message, accepting the conditional immortality of the soul, and defending baptism by immersion not only marked his brief career but also left lasting traces on the theological configuration of the movement. This study examines the reception, adaptation, and projection of these contributions in the experience of Sabbath-keeping Adventist leaders, highlighting their role in the construction of a doctrinal identity.

Keywords: Charles Fitch, sabbatarian adventism, millerite movement, Second coming, baptism, conditionalism.

LA INFLUENCIA DE CHARLES FITCH EN LA COMPREENSIÓN DEL ADVENTISMO: LA SEGUNDA VENIDA DE CRISTO, EL CONDICIONA- LISMO, EL MENSAJE DE LOS TRES ÁNGELES Y EL BAUTISMO¹

Cristian S. Gonzáles

<https://orcid.org/0000-0002-1906-9126>

Introducción

Uno de los mileritas más importantes que, en poco tiempo, alcanzó gran influencia dentro de este movimiento mediante sus publicaciones y sermones fue Charles Fitch. De hecho, George Knight lo reconoce como “el predicador milerita más influyente conocido”.² Cuando Fitch aceptó las enseñanzas de Miller en 1841, tras haber leído su publicación seis veces, inició su ministerio como mensajero de la segunda venida de Cristo. Debido a este entusiasmo, él fundó un periódico titulado *Second Advent of Christ* (Segunda Venida de Cristo) en Cleveland, como medio para difundir y reavivar este mensaje en las personas. El periódico comenzó a publicarse en enero de 1843 y continuó hasta enero de 1844, alcanzando un total de 32 ediciones.³ Asimismo, en mayo de 1842, Fitch y Apollos Hale presentaron un “diagrama profético” que señalaba el año 1843 como el cumplimiento de la profecía de Daniel 8:14.⁴ Este diagrama fue utilizado como un instrumento misionero y evangelístico.

Entre los sermones que Fitch predicó, el que más impacto tuvo entre los mileritas —y que fue reconocido como “uno de los sermones mileritas más famosos”— fue *Salid de ella pueblo mío*, predicado el 26 de julio de 1843.⁵ El énfasis de este sermón era animar a los mileritas a salir o

1. Este artículo fue traducido del inglés al español por Fernando Deza y posteriormente revisado por el autor Cristian S. Gonzáles.

2. George R. Knight, *William Miller and the Rise of Adventism* (Nampa, Idaho: Pacific Press Pub. Association, 2010), 88.

3. Los periódicos están disponibles en <https://adventistdigitallibrary.org/adl-422403/second-advent-christ>.

4. El diagrama está disponible en <https://adventistdigitallibrary.org/>.

5. Charles Fitch, “Come Out of Her, My People”, *Second Advent of Christ*, July 26, 1843, 1–3; Knight, 129.

renunciar a sus iglesias de origen, debido a la presión interna que experimentaban dentro de sus congregaciones. Después del 22 de octubre, muchos mileritas fueron rechazados por sus iglesias, en ese contexto, el sermón de Fitch motivó a muchos a separarse formalmente de sus denominaciones. En su mensaje, señaló que tanto las iglesias católicas como las protestantes formaban parte de Babilonia por haber rechazado el mensaje de la segunda venida de Cristo.⁶ Este sermón fue republicado en el periódico *Midnight Cry* el 21 de septiembre de 1843.⁷ Años más tarde, James White —uno de los principales líderes del grupo de adventistas sabatarios y cofundador de la Iglesia Adventista del Séptimo Día— publicó un artículo importante sobre el mensaje de los tres ángeles. En dicho artículo, White identificó que Fitch había proclamado el mensaje del segundo ángel a través de su sermón sobre el llamado a salir de las iglesias protestantes.⁸ De esta manera, Fitch contribuyó significativamente a la comprensión del mensaje de los tres ángeles y al llamado a abandonar aquellas iglesias que eran consideradas como Babilonia.

Asimismo, el 25 de enero de 1844, Fitch aceptó la enseñanza de George Storrs sobre la inmortalidad condicional del alma⁹, convirtiéndose en el primer “líder destacado del movimiento de 1843 en aceptar el condicionalismo y el aniquilacionismo en la década de 1840”.¹⁰ Esta conversión de Fitch al condicionalismo influyó en numerosos creyentes y ministros, al punto que, en poco tiempo, muchos comenzaron a predicar el mismo tema.¹¹ De hecho, Fitch dedicó los últimos meses de su vida a proclamar esta enseñanza.¹² Años más tarde, tanto James como Elena G. de White aceptaron esta verdad, y lo compartieron en sus

6. Charles Fitch, “Come Out of her, my people” (Rochester: Joshua V. Himes, 1843), 9-10. Disponible en <https://adventistdigitallibrary.org/adl-421831/come-out-her-my-people>.

7. C. Fitch, “Come Out of her, my people” en *The Midnight Cry*, 21 de septiembre, 1843, 33-36.

8. James White, “The Third Angel’s Message”, *Present Truth*, abril 1850, 65

9. George Storrs, “Death of Bro. George Storrs” *The Bible Examiner* (New York, NY: Joshua V. Himes, 1800), 404.

10. George R. Knight, *Millennial Fever and the End of the World: A Study of Millerite Adventism* (Boise, Idaho: Pacific Press Publishing, 1993), 197.

11. Nathan. D. George, *Materialism Antiscriptural: Or, the Doctrines of George Storrs Refuted* (New York: Tract Dept. of the Methodist Episcopal Church, 1854), 1.

12. Storrs, “Memoir”, *The Bible Examiner*, marzo 1880, 401.

primeras publicaciones.¹³ De la misma manera, Joseph Bates, uno de los principales líderes de los adventistas sabatarios, expresó su aceptación al condicionalismo, así fue expresado en su panfleto *The Opening Heavens*, aunque su influencia directa provino por George Storrs.¹⁴ Así, es probable que Fitch haya ejercido una influencia significativa tanto entre los mileritas como entre los primeros adventistas sabatarios.

En los últimos meses de su vida, Charles Fitch se dedicó con fervor a predicar que la segunda venida de Cristo sería inminente el 22 de octubre de 1844. Aceptó la doctrina del bautismo por inmersión, muchos creyentes fueron bautizados por él. Uno de los bautismos más significativos que realizó fue en septiembre, cuando tuvo la oportunidad de bautizar a Josiah Litch, un predicador milerita que había sido clave en su conversión, porque él le guió a las conferencias de William Miller. Este bautismo se llevó a cabo el 5 de septiembre de 1844, a petición del propio Litch.¹⁵ Sin embargo, el ministerio de Fitch fue abruptamente interrumpido en octubre, cuando accedió a bautizar “tres grupos consecutivos en el lago Erie durante un día frío y ventoso”. Como resultado, contrajo una fuerte fiebre y falleció en Búfalo, con la esperanza de ver a Cristo regresar en solo ocho días.¹⁶

Aunque el ministerio de Charles Fitch y la presentación de sus creencias —como la segunda venida de Cristo, el bautismo, el condicionalismo y el mensaje del segundo ángel— están documentados, el enfoque de este estudio busca profundizar y evaluar la influencia de estas creencias en el contexto de la comprensión teológica de los adventistas sabatarios. Para tal efecto, se analizará la recepción, adopción y desarrollo de las enseñanzas de Charles Fitch por parte de los líderes de este movimiento. El análisis se centrará en documentar cómo las propuestas

13. James White, *A Word to the Little Flock* (Gorham, ME: Day-Down, 1847), 8, 24, 74.

14. Joseph Bates, *The Opening Heavens, or a Connected View of the Testimony of the Prophets and Apostles, Concerning the Opening Heavens Compared with Astronomical Observations* (New Bedford: Press of Benjamin Lindsey, 1846), 22.

15. Joshua V. Himes, “St. George’s Camp-meeting” *Midnight Cry*, https://adventistdigitallibrary.org/islandora/object/adl%3A367735/%3Fview_only%3Dtrue, consultado el 26 de septiembre de 1844; Charles Fitch, *Letter to Rev. J. Litch, on the Second Coming of Christ* (Boston: Joshua V. Himes, 1841), 5-11.

16. Arthur Whitefield Spalding, *Origin and History of Seventh-Day Adventists* (Washington: Review and Herald Publishing Association, 1961), 113.

teológicas de Fitch fueron asimiladas, interpretadas y posteriormente sistematizadas por estos líderes entre 1843 y 1844. El estudio se desarrollará siguiendo la evolución cronológica de cada doctrina específica, estableciendo conexiones directas entre las enseñanzas originales de Fitch y su posterior incorporación en el corpus doctrinal adventista sabatario. Este análisis no es de carácter teológico-sistemático, sino histórico de tipo documental, basada en un análisis de recursos publicados disponibles en la web.¹⁷

Propuestas doctrinales y los adventistas sabatarios (1843-1844)

Aunque la vida de Fitch fue interrumpida en octubre de 1844, sus propuestas doctrinales trascendieron su tiempo. Su dinamismo, energía y celo por predicar y enseñar las nuevas verdades que iba descubriendo lo convirtieron en una persona muy querida y respetada entre los mileritas. Sus creencias, en algunos casos, fueron el punto de partida que permitió a los adventistas sabatarios profundizar en su conocimiento de la Biblia y, en consecuencia, en el desarrollo de sus doctrinas. Estas contribuciones se dividen en cinco partes.

Pasión por la predicación y proclamación del Segundo Advenimiento (1841-1843)

Una característica destacada de Charles Fitch fue que, en muy poco tiempo, se convirtió en uno de los principales predicadores del milerismo. De hecho, casi inmediatamente después de haber aceptado el mensaje milerita, tuvo una agenda tan llena durante los meses siguientes que no pudo atender ni la mitad de las invitaciones que recibió, lo que también implicó sacrificar tiempo con su familia.¹⁸ Poco tiempo después, el 24 de agosto de 1842, junto con Joshua V. Himes (uno de los líderes principales del milerismo), fue invitado a predicar en Albany, Nueva York, ante una multitud reunida en un gran almacén, con una audiencia estimada entre cuatro y seis mil personas. El periódico *Signs of the*

17. Los archivos históricos, colecciones documentales y publicaciones adventistas se consultarán en los siguientes repositorios: *Center for Adventist Research* de la Universidad de Andrews, *Adventist Pioneers Library*, *egwwritings.org*, *archive.org*, *babel.bathitrust.org*, y *digitalcommons.georgefox.edu*.

18. Charles Fitch to the Palmers, 26 de julio, 1842, <https://adventistdigitallibrary.org>, consultado el 26 de septiembre de 2021.

Times informó: “El hermano Fitch ha predicado la mayor parte de los sermones. El hermano Himes también ha predicado varios, ha hablado, exhortado y explicado mucho, además de su inmensa labor de vigilancia constante, de día y de noche, sobre todo el campamento”.¹⁹

A finales de ese año, Fitch se preparó para lanzar un nuevo periódico que enfatizara sus nuevas creencias. Este nuevo emprendimiento fue anunciado por el mismo: “Muchos han venido a mí expresando el más profundo deseo de obtener publicaciones, pero no tengo ninguna para suministrarles”.²⁰ El periódico vio la luz bajo el título *The Second Advent*, y su primer número fue publicado el 18 de enero de 1843; sin embargo, solo se publicaron 32 ediciones, siendo la última el 11 de enero de 1844.²¹ Por otro lado, Fitch también reportó la ardua labor que realizaba al predicar: “Predico todas las noches, además de tres veces en sábado”. No satisfecho con ello, llegó incluso a pedir a Himes que vendiera todas sus propiedades del este para continuar con la obra: “Si encuentras la granja, por favor véndela de inmediato, con el granero incluido, y envíame lo recaudado en publicaciones del Segundo Advenimiento. Haz lo mismo con cualquier otra propiedad, sea inmueble o objetos personales, que encuentres a mi nombre en los estados del este o en cualquier otro lugar, salvo los pocos artículos domésticos que aún usamos”.²²

El diagrama profético y el evangelismo (1843). En su labor por compartir el Evangelio con muchas personas y dar a conocer el mensaje de la segunda venida de Cristo mediante profecías como Daniel 8:14 —que resultaban difíciles de explicar y comprender—, Fitch desarrolló un método didáctico para presentar estas verdades. Junto con Apollos Hale (ministro metodista), elaboró una representación de madera de la imagen del sueño de Nabucodonosor en Daniel 2, conocida como el “mapa de 1843”. Cada parte, correspondiente a un reino distinto (identificado por un tipo de metal), podía retirarse, de modo que, al ascender un reino y caer otro, las piezas se removían. Así, Fitch podía explicar las profecías de Daniel 2, 7

19. Joshua V Himes, *Signs of the Times and Expositor of Prophecy*, vol. 3 (Boston: Dow & Jackson, 1842), 164.

20. Joshua V. Himes, “Bro. Charles Fitch”, *The Midnight Cry*, 3 de diciembre, 1842, 2.

21. Todos los números de *The Second Advent* están disponibles en <https://adventistdigitallibrary.org>.

22. Charles Fitch, “Letters from Brother Charles Fitch”, en *Signs of the Times and Expositor of Prophecy*, ed. Joshua Himes, vol. 4 (Boston: Dow & Jackson, 1842), 112.

y 8, y también algunas profecías del Apocalipsis.²³ *The Midnight Cry* lo reportó de la siguiente manera:

El hermano Fitch dio una conferencia por la tarde, repasando brevemente los capítulos segundo, séptimo y octavo de las profecías de Daniel. El surgimiento y caída de los cuatro reinos universales que debían preceder al “reino eterno de Dios” fue ilustrado de una manera muy impactante, con la ayuda de una imagen tallada que representaba la descrita en Daniel 2:32–33. Cuando se presentaban pruebas de la caída de la antigua Babilonia, se retiraba y colocaba a un lado la cabeza de la imagen; lo mismo ocurría con el pecho y los brazos, el vientre y los costados, y luego las piernas, dejando únicamente los pies y los dedos. Solo aquellos que se niegan voluntariamente a ver podrían evitar reconocer que estamos viviendo en los últimos días.²⁴

Además, Knight explicó que “el diagrama profético representaba gráficamente los principales símbolos proféticos de Daniel y Apocalipsis, e indicaba varias formas en que los períodos proféticos sumaban el año 1843 como el momento del segundo advenimiento”. También añadió que “el diagrama, tal como fue reproducido posteriormente, medía aproximadamente un metro por un metro y medio, y podía colgarse como ayuda visual para predicar en un salón de conferencias o en cualquier lugar donde se pudiera reunir una audiencia”.²⁵

El diagrama profético y los adventistas sabatarios. Este excelente diagrama fue reconocido por Joseph Bates, quien mencionó: “En mayo de 1842, se convocó nuevamente una conferencia general en Boston, Massachusetts. Al iniciar esta reunión, el hno. Charles Fitch y A. Hale, de Haverhill, nos presentaron las visiones de Daniel y Juan que habían pintado sobre lienzo, con los números proféticos y el final de la visión, a lo cual llamaron un cartel”. Bates añadió además: “Estos hermanos habían cumplido una profecía dada por Habacuc 2468 años antes, donde dice: ‘Y Jehová me respondió, y dijo: Escribe la visión, y declárala en tablas, para que corra el que leyere en ella’”. Finalmente, recomendó que más allá de la utilidad del diagrama, se procediera con su amplia difusión: “Esto se volvió tan claro para todos, que se votó unánimemente la impresión litográfica de trescientas copias de estos carteles de inmediato, para que aquellos que sintieran el mensaje pudieran leerlo y correr con él”.²⁶

23. Charles Fitch, *A Chronological Chart of the Visions of Daniel and John*, <https://adventistdigitallibrary.org>, consultado el 27 de septiembre de 2021.

24. Joshua V. Himes, “The Meetings”, *Midnight Cry*, 6 de junio, 1844, 372.

25. Knight, *Millennial Fever and the End of the World*, 112.

26. Joseph Bates, *Second Advent Way Marks and High Heaps or a Con-*

Apocalipsis 14 y el mensaje del segundo ángel (1843)

Para 1843, el milerismo era un movimiento en crecimiento debido al “sobrenaturalismo radical del segundo advenimiento de Cristo”. Asimismo, “los mileritas se encontraron, de forma gradual pero progresiva, en oposición tanto a las iglesias como a la sociedad”. Aunque no eran los únicos en predicar ni en señalar fechas sobre la segunda venida de Cristo, el rechazo a estas ideas era evidente.²⁷ Muchas iglesias protestantes comenzaron a expulsar a los mileritas de sus congregaciones, lo que generó una creciente tensión dentro de sus propias iglesias de origen. De hecho, el mismo William Miller fue uno de los primeros en recibir todo tipo de críticas, acusaciones e incluso caricaturas como forma de burla y rechazo.²⁸ Por esta razón, Himes señaló que, poco a poco, los púlpitos de las iglesias comenzaron a cerrarse para los sermones mileritas, y Miller añadió que algunos editores “iniciaron la oposición contra esta solemne advertencia del clamor de medianoche”.²⁹ George Knight explicó que “a muchos creyentes adventistas no se les permitía hablar de sus creencias en sus propias iglesias”, y que muchos predicadores mileritas fueron expulsados. Algunas conferencias, como la Iglesia Episcopal y el metodismo en Maine, reportaron oficialmente que las creencias mileritas eran contrarias a las suyas y, por tanto, fueron rechazadas.³⁰

En este contexto, llegaría el sermón más importante predicado por Fitch: “*Salid de ella, pueblo mío*”. Este mensaje fue proclamado el 26 de julio de 1843 y se hizo rápidamente famoso por el llamado especial que dirigía a los creyentes mileritas a salir de sus iglesias de origen.³¹

nected View, of the Fulfilment of Prophecy, by God's Peculiar People, from the Year 1840 to 1847 (New Bedford: Benjamin Lindsey, 1847), 53-54.

27. Algunos de ellos eran predicadores bautistas. Knight, *William Miller and the Rise of Adventism*, 120.

28. George Knight describe detalladamente esta experiencia sufrida por Miller y sus seguidores. Knight, *William Miller and the Rise of Adventism*, 120-24.

29. Joshua V. Himes y Josiah Litch, *Signs of the Times*, 3 de agosto, 1842, 137.

30. Knight, *William Miller and the Rise of Adventism*, 125-27.

31. Charles Fitch, “Come Out of Her, My People”, *Second Advent of Christ*, 26 de julio, 1843, 1-3; Knight, *William Miller and the Rise of Adventism*, 129. Aunque, en una publicación anterior, Fitch ya había señalado que aquellos que se oponen al mensaje de la Segunda Venida de Cristo son los falsos profetas, porque engañan con la doctrina del milenio temporal: “¡Oh, cosa maravillosa y horrible! engañar así a los hombres con esta promesa de un

El propósito del sermón era identificar quién o quiénes componen la Babilonia espiritual mencionada en Ap. 18:1–5, 21 y en Ap. 14:6–20, y hacer un llamado urgente a salir de ella. El sermón está dividido en cuatro partes, que corresponden a cuatro preguntas fundamentales: ¿Qué es Babilonia? ¿Qué significa la caída de Babilonia? ¿Qué implica que el pueblo de Dios salga de Babilonia? ¿Y cuáles serán las consecuencias de negarse a hacerlo? Así, Fitch identificó como pertenecientes al Anticristo a aquellos que no reconocen la naturaleza divina y humana de Jesús, y a los enemigos de Cristo. Además, explicó que quienes se oponen al establecimiento del Reino de Dios también forman parte de Babilonia. En este último grupo incluyó tanto a las iglesias católicas como a las protestantes. En su llamado final, Fitch presentó dos opciones: salir de ambas iglesias (católica y protestante) o ser considerados como parte del Anticristo y recibir las plagas finales.

Este sermón trascendió el ámbito de los mileritas e impactó profundamente en los adventistas sabatarios y, en consecuencia, en los adventistas del séptimo día. Como resultado de este llamado, Knight informa que, después del 22 de octubre de 1844, “el número de personas que aguardaban esa victoria es imposible de calcular con precisión”. *The Proceedings of the American Antiquarian Society* estimaron la cifra entre 150,000 y 200,000 personas, mientras que el propio Miller calculó únicamente unas 50,000, distribuidas en “casi mil... congregaciones adventistas”.³²

Por otro lado, Miller rechazaba la idea de establecer una nueva denominación. Él declaró: “En todos mis esfuerzos, nunca tuve el deseo ni la intención de establecer un interés separado del de las denominaciones existentes, ni de beneficiar a una a expensas de otra”.³³ Además, hasta ese momento, Miller se oponía a que sus seguidores abandonaran sus iglesias: “Además, miles e incluso decenas de miles de ustedes pueden testificar que les he suplicado que no causen divisiones en sus iglesias o denominaciones; ya teníamos más que suficientes”.³⁴

largo período de paz y seguridad sin precedentes, cuando Dios está a punto de derramar todas las copas de su ira”. Charles Fitch, *A Wonderful and Horrible Thing* (Boston: Joshua V. Himes, 1842), 13.

32. Knight, *Millennial Fever and the End of the World*, 213.

33. William Miller, *Wm. Miller's Apology and Defense, August 1* (Boston: J.V. Himes, 1845), 23.

34. Joshua V. Himes, *Midnight Cry*, 18 de noviembre, 1842, 1.

El mensaje del segundo ángel y los adventistas sabatarios. Uno de los primeros sabatarios que hizo una referencia indirecta a este sermón fue Joseph Bates, quien afirmó que “llegamos a convencernos de que la caída de Babilonia indicaba la caída moral del favor de Dios sobre las iglesias nominales que rechazaron la luz del cielo, y que excluyeron de sus lugares de culto y de sus corazones la doctrina del advenimiento, porque no la amaban ni deseaban que fuera verdad”.³⁵ Sin embargo, para abril de 1850, James White publicó un artículo titulado *El mensaje del tercer ángel*, en el cual citó directamente el sermón de Fitch. Así, James señaló que el mensaje del segundo ángel fue proclamado en 1844 mediante ese sermón, y después de aceptar la verdad del sábado, escribió: “Sabemos también que el tiempo para guardar correctamente todos los mandamientos ha sido desde 1844, desde que Dios nos llamó a salir de Babilonia”. También recordó que “muchos se detuvieron en el mensaje del primer ángel, y otros en el segundo; muchos rechazarán el tercero”.³⁶

Además, según James White, los adventistas sabatarios reconocieron ser el movimiento profético encargado de anunciar el mensaje de los tres ángeles.³⁷ Este mensaje tiene un sentido de urgencia que sigue al del primer ángel y contiene un llamado de carácter misional, ya que apela a que la salida de las iglesias católica y protestante representa una conversión a la fe bíblica en el retorno de Cristo.³⁸ De este modo, la comprensión del mensaje de los tres ángeles fue asumida inicialmente de forma cronológica, y luego como un mensaje unitario e integrado.

Asimismo, Bates, en 1846, vinculó el sábado con el mensaje de los tres ángeles;³⁹ en 1847, relacionó el aspecto del juicio con dicho mensaje;⁴⁰

35. Joseph Bates, *Life of Joseph Bates: An Autobiography*, ed. C. C. Crisler (Takoma Park, Washington, D.C.; Peekskill, N.Y.: Review and Herald Publishing Association, 1927), 222.

36. James White, “The Third Angel’s Message” *Present Truth*, abril 1850, 66-68; White, “*The Third Angel’s Message*”, 4.

37. James White, *Life Incidents: In Connection with the Great Advent Movement as Illustrated by the Three Angels of Revelation XIV* (Battle Creek, MI: Steam Press of the Seventh-day Adventists Publishing Association, 1868), 265.

38. Fitch, “*Come out of Her, My People*”, 23.

39. Joseph Bates, *The Seventh Day Sabbath: A Perpetual Sign from the Beginning to the Entering into the Gates of the Holy City According to the Commandment* (New Bedford: Benjamin Lindsay, 1847), 24.

40. Bates, *Second Advent Way Marks and High Heaps or a Connected View, of the Fulfilment of Prophecy*, 48-59.

y en 1848 afirmó que el mensaje de los tres ángeles “presenta una de las descripciones más gráficas del movimiento del Segundo Advenimiento, desde su surgimiento alrededor de 1840, hasta un estado glorioso de inmortalidad”. En 1850, Hiram Edson también añadió: “El rechazo de este mensaje por parte de las iglesias demostró su CAÍDA. Esto preparó el camino para que el segundo ángel siguiera diciendo: ‘Ha caído, ha caído Babilonia, aquella gran ciudad’, etc. Esto sacó al pueblo de Dios de Babilonia, lo hizo un pueblo libre, y lo preparó para recibir y obedecer el mensaje del tercer ángel”.⁴¹ Así, este mensaje fue relacionado con otros aspectos teológicos fundamentales, como el sábado, la inmortalidad condicional del alma, el santuario y la segunda venida de Cristo.

El condicionalismo, 1844

Uno de los acontecimientos que más dolor trajo a Charles Fitch fue la muerte de dos de sus hijos: William Charles Fitch, de 7 años, falleció el 5 de diciembre de 1843, mientras que Robert Fitch, de casi 2 años, murió 22 días después, el 27 de diciembre del mismo año.⁴² Este hecho tan doloroso llevó a Fitch a reafirmar su confianza en Dios y en la resurrección: “Tus hijos regresarán otra vez, cuando Cristo, el Señor de la vida, aparezca”. Además, expresó: “Menos de cuatro semanas después del entierro de William, cuya muerte ha sido mencionada en un escrito anterior, colocamos a nuestro pequeño Robert, de casi veinte meses, a su lado. Estos, junto con dos que están sepultados en el este, constituyen la mitad de nuestra familia ahora en el polvo. Otros padres han sufrido más que esto”.⁴³

Después de la muerte de sus dos hijos, Fitch escribió una carta a George Storrs el 25 de enero de 1844, en la cual le informó su aceptación de la creencia en la inmortalidad condicional del alma, tal como la proponía Storrs.⁴⁴ Al inicio de la carta, Fitch declaró: “Como usted ha

41. Hiram Edson, “Appeal to the Laodicean Church”, *Advent Review Extra*, septiembre 1850, 16.

42. Fitch señaló, “Two dear boys are thus taken in a single month”. Charles Fitch, “Letter from Br. Fitch”, *Western Midnight Cry!!!*, 13 de enero 1844, 33.

43. Charles Fitch, “Comfort for Bereaved Parents”, in *The Advent Herald, and Signs of the Times Reporter*, ed. Joshua Himes, vol. 7 (Boston: Dow & Jackson, 1842), 37.

44. Charles Fitch, “Letter from Charles Fitch to George Storrs, 25 de enero de 1844”, en *Primary Source Materials*, [Documento inédito para CHIS674 Desarrollo de la Teología Adventista del Séptimo Día]. Material

estado luchando solo por largo tiempo en las batallas del Señor sobre el tema del estado de los muertos y del destino final de los impíos, le escribo para decirle que, finalmente, después de mucha reflexión y oración, y con plena convicción de deber hacia Dios, estoy preparado para tomar mi lugar a su lado”. Además, añadió: “Estoy completamente convencido de la verdad bíblica de que ‘los muertos nada saben’, y que todos los casos en la Biblia donde se habla de ellos como si estuvieran en un estado consciente, son casos en los que ‘Dios, que da vida a los muertos, llama las cosas que no son como si fuesen’”. A partir de esta carta, Fitch se convertiría en un promotor ferviente de su nueva fe: la inmortalidad condicional del alma.

Los adventistas sabatarios y el condicionalismo. La doctrina de la inmortalidad condicional del alma fue propuesta por George Storrs dentro del milerismo entre 1841 y 1842, a través de una serie de seis sermones. Esta enseñanza fue radical en su tiempo, ya que sostenía que los muertos permanecen en un estado inconsciente hasta la resurrección, en contraste con la creencia popular que enseñaba que los muertos van directamente al cielo.⁴⁵ En 1843, Storrs comenzó a vincular la doctrina del condicionalismo con la limpieza del santuario (la iglesia o la tierra), tal como lo proponía Miller,⁴⁶ y también la relacionó de forma indirecta con el mensaje del segundo ángel (Ap. 14). Storrs afirmó: “Haríamos bien en recordar que apenas hemos salido de la oscuridad de la Edad Media de la iglesia; y no sería en absoluto extraño que todavía llevemos algunas ‘vestiduras babilónicas’, creyéndolas verdades”. También añadió: “No tenemos razón para suponer que los Reformadores, como se les llama, se despojaron de todas las supersticiones e interpretaciones erróneas que se habían impuesto sobre la Biblia, cuando los hombres ignorantes eran mantenidos bajo temor por la supuesta santidad de los sacerdotes”.⁴⁷

Por lo tanto, Storrs concluyó que aquellos que persisten en la enseñanza popular sobre el estado de los muertos forman parte de Babilonia. Sin

compilado por Merlin Burt.

45. George Storrs, *Six Sermons on the Inquiry Is There Immortality in Sin and Suffering?: Also, a Sermon on Christ the Life-Giver; or, the Faith of the Gospel* (New York, NY: Bible Examiner Office, 1855).

46. George Storrs, “‘Then Shall the Sanctuary Be Cleansed’—Dan. 8:14”, *Midnight Cry*, 25 de abril, 1844, 321.

47. George Storrs, “Six Sermons on the Inquiry Is There Immortality in Sin and Suffering?”, 121.

embargo, Miller, Himes, Litch y otros líderes importantes del milerismo rechazaron este mensaje debido a su fuerte énfasis en el pronto regreso de Jesús; por ello, los mileritas no prestaron atención a esta enseñanza.⁴⁸ Recién en 1844, la doctrina de la inmortalidad condicional del alma se encontraba vinculada a la limpieza del santuario, al juicio previo al advenimiento (investigador), al mensaje del segundo ángel (Ap. 14:8), y a la identificación de Babilonia, es decir, aquellos que rechazaban esta verdad.

Aunque Ellen Harmon fue la primera persona dentro del adventismo sabatario en aceptar esta doctrina en 1843,⁴⁹ fue recién en 1849 cuando Joseph Bates vinculó el condicionalismo con el juicio previo a la venida de Cristo. Él explicó: “El sellamiento es solo para los santos vivos. Los santos muertos están siendo juzgados ahora, Apocalipsis 11:18; Apocalipsis 5:12–13. Juan vio (no a toda la familia humana), sino a todos los redimidos de toda criatura en el cielo, en la tierra, debajo de la tierra (en sus tumbas), en el mar y en todo lo que hay en ellos”.⁵⁰ En 1850, Hiram Edson, al referirse al mensaje del tercer ángel y a la inmortalidad condicional del alma, explicó que esta última creencia será utilizada por Satanás como estrategia para engañar al pueblo de Dios en el tiempo del fin. Declaró: “En lugar de buscar al Dios viviente, aquellos que rechacen la verdad, buscarán a los mesmerizadores y a los espíritus familiares, como los espíritus de los golpes de Rochester. De este modo llenarán la medida de su iniquidad, como lo hicieron los amorreos que habitaban en la tierra de Canaán y fueron expulsados por hacer estas cosas”.⁵¹ Con este argumento, la falsa doctrina de la inmortalidad del alma se presenta como una herramienta utilizada por Satanás —Babilonia— para confundir y engañar a las personas en los últimos días. Ese mismo año, James White señaló que, debido a la manifestación del espiritismo moderno (como los miste-

48. Miller, 3. Joshua V. Himes, “Letter from Mr. Miller”, *Midnight Cry*, 23 de mayo, 1844, 355; Joshua V. Himes, “Intermediate State of the Dead”, *Midnight Cry*, 18 de abril, 1844, 313.

49. James White y Ellen G. White, *Life Sketches: Ancestry, Early Life, Christian Experience, and Extensive Labors of Elder James White, and His Wife, Mrs. Ellen G. White* (Battle Creek, MI.: Steam Press of the Seventh-day Adventist Pub. Association, 1880), 170-72.

50. Joseph Bates, *A Seal of the Living God: A Hundred Forty-Four Thousand of the Servants of God Being Sealed, in 1849* (New Bedford, Mass: Benjamin Lindsey, 1849), 39.

51. Hiram Edson, “Appeal to the Laodicean Church”, *Advent Review Extra*, septiembre 1850, 13.

riosos golpes en la casa de la familia Fox), los sabatarios comenzaron a prestar mayor atención a este tema.⁵²

El bautismo por inmersión, 1844

Fitch aceptó la doctrina del bautismo por inmersión a comienzos de 1844, lo cual contrastaba con la práctica tradicional y popular de su tiempo: el bautismo infantil. Su aceptación de esta enseñanza lo llevó a bautizarse junto con otras veinte personas. Sin embargo, apenas fue bautizado, se dedicó intensamente a predicar y a administrar bautismos. Se reportó: “Fitch bautizó a doce personas en el Canal de Ohio, en el agudo frío de marzo, en medio de una tormenta de nieve”.⁵³ Uno de los mileritas más importantes que fue bautizado por Fitch fue Josiah Litch. *The Midnight Cry* afirmó: “Los hermanos Rutledge y Litch, la hermana Litch y el hermano J. Barstow, cuñado, fueron todos bautizados por el hermano Fitch”.⁵⁴ De hecho, su pasión por la práctica del bautismo fue la causa directa de su muerte.

Se encontraba en Buffalo, Nueva York, en octubre de 1844, cuando un gran número de nuevos creyentes solicitó ser bautizado. Otros aún no se habían decidido del todo. Se hicieron los arreglos, y el grupo que ya estaba listo lo acompañó hasta la orilla del lago, donde fueron bautizados en las frías aguas otoñales. Soplaban un viento helado cuando Fitch emprendió el regreso a casa con sus vestiduras mojadas, pues en aquellos días no se contaba con túnicas protectoras para el bautismo ni con botas impermeables. Pero justo en ese momento se encontró con otro grupo de candidatos rezagados que también se dirigían al lago y deseaban ser bautizados. Así que, a pesar del frío, Fitch regresó con ellos y los sumergió. Luego apareció un tercer grupo aún más tardío, que finalmente había tomado su decisión. A petición de ellos, Fitch volvió a regresar una vez más y los bautizó también. Sin embargo, Fitch quedó gravemente enfriado.⁵⁵

Esta experiencia evidenció cuán profundas eran sus convicciones. Sin embargo, ese exceso de entrega le provocó una neumonía que lo llevó a la muerte a la edad de 33 años. Sus últimas palabras fueron pronunciadas el 14 de octubre de 1844: “Creo en las promesas de Dios”.

52. White, *Life Incidents*, 154-55.

53. LeRoy Edwin Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers*, vol. 4 (Washington D.C: Review and Herald, 1954), 543.

54. I.R. Gates, “ST. GEORGE’S CAMP-MEETING”, *The Midnight Cry!!!*, 26 de septiembre, 1844, 91.

55. Froom, 545.

LeRoy Froom afirmó que Fitch fue “profundamente amado... Valiente y lleno de recursos, servicial y lleno de esperanza”.⁵⁶

Aunque la doctrina del bautismo por inmersión no fue muy cuestionada entre los mileritas ni entre los adventistas sabatarios, debido a la influencia del movimiento restauracionista y a la aceptación de esta práctica por parte de William Miller, su importancia fue clara. Miller señaló en su declaración de fe: “ART. XIX. Creo en la ordenanza del bautismo por inmersión, como representación de la sepultura y resurrección de Cristo, y también de nuestra muerte al pecado y vida para la santidad”.⁵⁷ Además, añadió: “Ellos [los escritores bautistas] también sostienen el bautismo de los creyentes (por inmersión) como un rito de iniciación al reino, y que nadie es ciudadano de este reino hasta que cumple con este requisito”.⁵⁸ Así, Miller entendía que, para ser parte del reino de Dios, el bautismo por inmersión era indispensable, no meramente como un sacramento, sino como parte del pacto establecido por Dios con la humanidad.

Los adventistas sabatarios y el bautismo por inmersión. Los líderes de los adventistas sabatarios también tuvieron experiencias similares: todos fueron bautizados por inmersión. En el caso de Joseph Bates, él “se convirtió en miembro bautizado de la *Christian Connexion* en 1827”.⁵⁹ Bates relató sobre su bautismo: “Cuando terminé el último versículo, dije: ‘¡Señor, lo haré! Si espero en Ti conforme a Tu palabra, debo ser sumergido —sepultado con Cristo en el bautismo’. Col. 2:12... Su promesa fue dulce y poderosa. A los pocos días fui sumergido y me uní a la Iglesia Cristiana”.⁶⁰

De manera similar, James White “fue bautizado en la *Connexion*” a los 16 años.⁶¹ Pero en su autobiografía señala: “A la edad de quince años

56. Froom, 545.

57. Sylvester Bliss, *Memoirs of William Miller* (Boston: Joshua V. Himes, 1853), 80.

58. William Miller, *The Kingdom of God* (Boston: Joshua V. Himes, 1842), 3.

59. George R Knight, “Bates, Joseph (1792-1872)”, en *The Ellen G. White Encyclopedia*, ed. Denis Fortin y Jerry Moon (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 2013), 305.

60. Bates, *Life of Joseph Bates*, 153.

61. Gerald Wheeler, “White, James Springer (1821-1881)”, en *The Ellen G. White Encyclopedia*, ed. Denis Fortin y Jerry Moon (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 2013), 557.

fui bautizado y me uní a la iglesia cristiana”.⁶² Asimismo, James informó que su padre ya había aceptado el bautismo por inmersión cuando “un ministro bautista llegó a esa nueva parte del Estado y enseñó la inmersión. Mi padre fue sumergido y se convirtió en diácono bautista”.⁶³

En el caso de Elena G. de White, esta experiencia fue un tanto diferente. En primer lugar, su familia y ella decidieron ser “aceptados en prueba en la Iglesia Metodista, con el bautismo a realizarse en el momento oportuno. En ese periodo, el bautismo como medio de plena aceptación en la Iglesia Metodista se practicaba ya sea por aspersión o por inmersión”. Conforme al mandato bíblico, “Elena eligió la inmersión; en la tarde del domingo 26 de junio de 1842, ella y otras once personas fueron bautizadas en las aguas bastante agitadas de la bahía de Casco”.⁶⁴ Tenía 14 años cuando fue bautizada, pero más adelante, al comprender nuevas verdades, decidió volver a ser bautizada por su esposo, poco después de haberse casado y tras haber aceptado la verdad del sábado en 1846.⁶⁵ Su esposo registró este acontecimiento así: “Al recibir el bautismo de mis manos, en una etapa temprana de su experiencia, al levantarla del agua, inmediatamente entró en visión”.⁶⁶

Conclusiones

Entre 1843 y 1844, Fitch realizó cuatro contribuciones doctrinales que se relacionan directamente con el adventismo sabatario. En primer lugar, su comprensión de la segunda venida de Cristo fue el motor que lo impulsó a proclamar esta verdad con profunda pasión, sin importar el costo. Así, Fitch predicó con gran fervor sobre el retorno de Cristo, y en poco tiempo se convirtió en uno de los principales predicadores dentro del milerismo. No conforme con ello, fundó su propio periódico, *The Second Advent*, para evangelizar a más personas, y además decidió vender sus propiedades del este para avanzar más rápidamente y con mayor intensidad en la proclamación del mensaje. En este contexto, Fitch y Apolos Hale elaboraron un “cartel profético” para presentar las profecías de

62. White, *Life Incidents*, 15.

63. White, *Life Incidents*, 10.

64. Arthur L. White, *Ellen G. White: The Early Years: 1827-1862*, vol. 1 (Hagerstown, MD.: Review and Herald Publishing Association, 1985), 37.

65. Frank M. Hasel, “Baptism”, en *The Ellen G. White Encyclopedia*, ed. Denis Fortin and Jerry Moon (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 2013), 633.

66. White, *Life Incidents*, 272.

Daniel y Apocalipsis de manera didáctica y creativa, herramienta que en poco tiempo fue recomendada como recurso útil para la evangelización.

El 26 de julio de 1843, Fitch predicó uno de los sermones más importantes del milerismo: *Salid de ella, pueblo mío*. Este mensaje fue un llamado a los fieles mileritas a abandonar sus iglesias (o denominaciones) de origen y unirse al movimiento milerita. En dicho llamado, se afirmaba que las iglesias católica y protestante, al oponerse a la enseñanza del Reino de Cristo y su segunda venida, eran consideradas como parte del Anticristo. Por tanto, quien decidiera permanecer en su iglesia de origen sería considerado igualmente como parte de Babilonia (el Anticristo) y sufriría las plagas finales. Como resultado de este llamado, miles de mileritas abandonaron sus iglesias de origen.

Este sermón de Fitch fue entendido como el mensaje del segundo ángel de Apocalipsis 14. Asimismo, este mensaje ayudó a comprender el mensaje de los tres ángeles en su conjunto. Joseph Bates comenzó a referirse a este mensaje como la “verdad presente”, vinculada con el sábado (Ap. 14:7),⁶⁷ el sello de Dios,⁶⁸ el ministerio de Cristo en el santuario celestial⁶⁹ y la segunda venida de Cristo.⁷⁰ Del mismo modo, James White presentó la relación escatológica entre el sábado y el mensaje de los tres ángeles.⁷¹

La tercera contribución de Fitch fue la aceptación de la doctrina de la inmortalidad condicional del alma (1844). Después de la muerte de sus hijos, Fitch se aferró a las promesas de Dios y decidió aceptar la propuesta de George Storrs, quien desde 1841 venía enseñando esta nueva verdad. Aunque Ellen Harmon ya había aceptado esta creencia en 1843, fue recién en 1849 que Bates relacionó el condicionalismo con el juicio previo al advenimiento. Sin embargo, fue entre las décadas de

67. Joseph Bates, *A Vindication of the Seventh-Day Sabbath and the Commandments of God: With a Further History of God's Peculiar People from 1847-1848* (New Bedford [Mass.]: Press of Benjamin Lindsey, 1848), 146, 70, 75, 211.

68. Bates, *The Seventh Day Sabbath*, iii-iv. Bates, *A Vindication of the Seventh-Day Sabbath and the Commandments of God*, 211-17.

69. Bates, *A Vindication of the Seventh-Day Sabbath and the Commandments of God*, 221.

70. Bates, *A Vindication of the Seventh-Day Sabbath and the Commandments of God*, 221.

71. James White, Ellen G. White y Joseph Bates, *A Word to the “Little Flock”* (Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1847), 23.

1850 y 1860 que los adventistas sabatarios comenzaron a referirse de forma sistemática a esta doctrina.⁷² En 1860, Uriah Smith escribió: “La gran doctrina de la resurrección del cuerpo, en la que los apóstoles y los cristianos apostólicos colgaban su única esperanza de vida futura [1 Cor. xv], queda completamente anulada por la enseñanza moderna de la conciencia del hombre en la muerte”.⁷³ No obstante, al año siguiente, James White reconoció que “la creencia en la no inmortalidad del alma” no era una prueba de discipulado.⁷⁴ Sin embargo, en 1862, Smith contradijo a White al afirmar: “El sueño de los muertos, la destrucción de los impíos, etc. Donde no hay acuerdo en la teoría, no puede haber, en sentido cristiano, verdadera comunión del corazón ni compañerismo de sentimiento”.⁷⁵ Con este argumento, esta doctrina llegó a formar parte de las creencias fundamentales de los adventistas del séptimo día.

Finalmente, la última contribución de Fitch fue la aceptación del bautismo por inmersión (1844). Aunque William Miller y muchos otros ya habían aceptado esta creencia, Fitch se mostró especialmente apasionado por bautizar a todos los que fuera posible. Falleció dos semanas antes del 22 de octubre de 1844, luego de bautizar a tres grupos de personas en un clima bastante frío. Asimismo, todos los líderes del adventismo sabatario fueron bautizados por inmersión, no por influencia directa de Fitch, pero sí como resultado de una correcta comprensión de las Escrituras.

Cristian S. Gonzáles
cristiangonzales@upeu.edu.pe
Universidad Peruana Unión
Ñaña, Lima, Perú

Recibido: 16 de mayo
Aceptado: 30 de julio

72. Alberto Ronald Timm, *The Sanctuary and the Three Angels' Messages, 1844-1863: Integrating Factors in the Development of Seventh-Day Adventist Doctrines* (Berrien Spring, MI: PhD diss., Andrews University, 1995), 375.

73. [Uriah Smith], “Faith of Jesus”, *Review and Herald*, 2 de febrero, 1860, 84.

74. [James White], “Questions”, *Review and Herald*, 23 de julio, 1861, 61.

75. U. S[mith], “Visions a Test”, *Review and Herald*, 14 de enero, 1862, 53.

RESUMEN

“Hacia una interpretación del santuario celestial desde el marco macro hermenéutico: Análisis y propuesta”— El santuario para los pioneros era visto como un principio hermenéutico del cual dependían todas las demás doctrinas. No obstante, con el paso de los años ha habido diferentes interpretaciones sobre esta doctrina. El presente estudio examina las diferentes interpretaciones del santuario celestial. Para ello, realiza un breve recorrido histórico tomando en cuenta a varios autores que han escrito sobre el tema. De igual modo, analiza la posibilidad de encontrar una interpretación unificada del santuario a la luz de las presuposiciones macro hermenéuticas. Se analiza también el santuario celestial a través de las Escrituras, tomando en cuenta los presupuestos previamente mencionados. El artículo finaliza destacando la necesidad de un estudio más profundo del santuario celestial.

Palabras clave: Santuario celestial, macro hermenéutica, interpretación, teología adventista, presuposiciones.

ABSTRACT

“Toward an Interpretation of the Heavenly Sanctuary from the Macro Hermeneutical Framework: Analysis and Proposal”— The sanctuary for the pioneers was considered a hermeneutical principle on which all other doctrines depended. However, there have been different interpretations of this doctrine over the years. This study examines these interpretations of the heavenly sanctuary. To accomplish this, the study provides an overview of the subject, considering several authors who have written on the topic. Likewise, it analyzes the possibility of finding a unified interpretation of the sanctuary in light of macro-hermeneutical presuppositions. The heavenly sanctuary is also analyzed through the Scriptures, considering the previously mentioned presuppositions. The article concludes by emphasizing the necessity of further studying the heavenly sanctuary.

Keywords: Heavenly Sanctuary, Macro Hermeneutics, Interpretation, Adventist Theology, Presuppositions.

HACIA UNA INTERPRETACIÓN DEL SANTUARIO CELESTIAL DESDE EL MARCO MACRO HERMENÉUTICO: ANÁLISIS Y PROPUESTA

Josué Jiménez Cauich

<https://orcid.org/0009-0004-6222-5560>

Introducción

Una de las doctrinas distintivas de la Iglesia Adventista es la doctrina del santuario.¹ Desde el inicio del movimiento adventista, la comprensión de la doctrina del santuario jugó un papel modular como “un principio articulador definido”.² Elena de White escribió que “la correcta comprensión del ministerio del santuario celestial es el fundamento de nuestra fe”.³ En un sentido similar, Jaime White escribió que el santuario era el lugar donde “todas las grandes verdades de la verdad presente se centran”.⁴ De igual modo, Urías Smith comentó que el santuario era “el gran núcleo alrededor del cual se agrupa la gloriosa constelación de la verdad presente”.⁵

Por tanto, para los pioneros, el santuario era una clave hermenéutica que les permitía “la comprensión del resto de la verdad bíblica [...] El santuario fue considerado como el lugar donde Cristo lleva a cabo su obra presente del plan de salvación”.⁶ Sin embargo, con el paso del tiempo, fueron surgiendo diversos desafíos a la comprensión original del santuario celestial por parte de ciertos teólogos adventistas, destacándose entre ellos, Desmond Ford.⁷ Esto ha llevado a un “intento de articular

1. Alberto R Timm, *El Santuario y los mensajes de los tres ángeles* (Buenos Aires, Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2019), 1. Timm señala que fue el santuario y el mensaje de los tres ángeles los conceptos que fueron fundamentales para el desarrollo del sistema adventista.

2. Roy Graf, “Cambios en la articulación de la teología adventista: Del santuario a la justificación por la fe”, *TeoBiblica* 3, n° 1–2 (2017): 199.

3. Elena G. White, *Cristo en su santuario* (Buenos Aires, Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, s/f), 7.

4. Citado en Timm, *El Santuario y los mensajes de los tres ángeles*, 2.

5. Citado en Timm, *El Santuario y los mensajes de los tres ángeles*, 2.

6. Graf, “Cambios en la articulación de la teología adventista”, 199.

7. Timm, *El Santuario y los mensajes de los tres ángeles*, 5. Timm menciona a D. M. Canright, Albion F. Ballenger, W. W. Fletcher, L. R. Conradi, Robert M. Brisnmead, Desmond Ford, Don Hawley, Larry Pahl, Jack W.

[la] teología alrededor de la comprensión evangélica de la justificación por la fe”.⁸

El presente trabajo tiene por propósito: 1) analizar las interpretaciones que se han realizado acerca del santuario, presentando un modelo de interpretación de cada propuesta⁹; 2) presentar la posibilidad de unificación interpretativa partiendo de las correctas presuposiciones macro hermenéuticas; 3) realizar un análisis del santuario celestial a partir de los presupuestos bíblicos¹⁰; 4) evidenciar la mejor opción interpretativa desde la perspectiva bíblica.

Provonsa, Thomas R. Steininger, Glen Greenwalt.

8. Roy Graf, “La articulación de la teología adventista, Desmond Ford y la doctrina del santuario”, *Theologika* 33, núm. 2 (2018): 201.

9. No se realizará un análisis exhaustivo de todo lo escrito sobre el santuario, ni de todas las posturas que han surgido. Del mismo modo, el análisis no será estructurado en forma cronológica. El objetivo del análisis es poder ir adecuando la comprensión de las interpretaciones del santuario. Por tal motivo, se ha previsto examinar estos tres modelos de interpretación del santuario, que son el modelo metafórico, el modelo funcional y el modelo literal. La razón de la elección de estos modelos responde a estudios previos realizados, ver Carlos Flavio Teixeira, “Os princípios macro hermenêuticos do santuário celestial e suas implicações – Parte II”, *Theologika* 35, núm. 2 (2020): 91–3. Aunque Teixeira no es el único que ha incursionado en este aspecto, Denis Kaiser ha sido otro teólogo que ha estudiado las interpretaciones del santuario, ver Denis Kaiser “The Biblical Sanctuary Motif in Historical Perspective” en *Scripture and Philosophy: Essays Honoring the Work and Vision of Fernando Luis Canale*, eds. Tiago Arrias, Kenneth Bergland, y Michael Younker (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 2016): 154-193. De igual manera, dentro de estos tres modelos se encuentran teólogos que han causado impacto en la construcción del pensamiento teológico del adventismo. Por ejemplo, dentro del modelo metafórico, un representante que causó impacto fue Desmond Ford. En el caso del modelo funcional, el trabajo de Roy Adams es un intento de conciliar las diferencias entre las posturas de Ballenger y las asumidas por la teología adventista. Hablando acerca del santuario celestial, Adams señala que “el hecho de que la teología de Ballenger como un todo era errónea y mal encaminada, no debería suponerse que estaba equivocada en todos sus aspectos”, Roy Adams, *El Santuario* (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 1998), 78. Por otro lado, la interpretación literal asume una interpretación más cercana al texto bíblico, ver Carlos Flavio Teixeira, “Os princípios macro hermenêuticos do santuário celestial e suas implicações – Parte II”, 82-83.

10. Este análisis se realizará a través de ciertos pasajes bíblicos, dado lo limitado del artículo. Sin embargo, los textos se elegirán a partir de su importancia en la comprensión de la realidad del santuario.

El santuario celestial: Un breve recorrido histórico de su interpretación

En su disertación, Alberto Timm señala que la doctrina del santuario fue un eje fundamental en la formación de la identidad adventista. Debido a que los adventistas entendieron que en 1844 sucedió algo en el cielo y no en la tierra, su interpretación del santuario fue de “una realidad *celestial*”¹¹. La idea predominante era que “el santuario celestial era un templo real *en la Nueva Jerusalén* [...] Los adventistas sabatistas describían aquel santuario celestial antitípico en términos de dos departamentos comprendiendo un lugar santo y un lugar santísimo”.¹²

Durante 1850 y parte de 1860, los adventistas continuaron sosteniendo que “el santuario mencionado en Daniel 8:14 era un santuario/templo localizado en la Nueva Jerusalén y poseía dos compartimentos”.¹³ Timm menciona que los pioneros consideraban “a Cristo y el santuario celestial como entidades literales”.¹⁴

Con el paso del tiempo, empezaron a surgir interpretaciones de la doctrina que conllevaban a un rechazo de la propuesta de los pioneros. Uno de los primeros fue Owen R. L. Crosier. Publicó sus primeros artículos sobre la doctrina después de haber estudiado con Hiram Edson y F. B. Hahn. Sin embargo, después, rechazó tanto el santuario como la doctrina del sábado.¹⁵ Dudley Canright argumentó que la “luz” sobre el tema del santuario no la recibieron de Elena de White, sino de O. R. L. Crosier. Señaló que “la idea de los adventistas del santuario celestial es un absurdo”.¹⁶ Por otro lado, Albion Fox Ballenger creía que en “el

11. Timm, *El Santuario y los mensajes de los tres ángeles*, 77. (Énfasis del autor).

12. Timm, *El Santuario y los mensajes de los tres ángeles*, 77. (Énfasis del autor).

13. Timm, *El Santuario y los mensajes de los tres ángeles*, 186.

14. Timm, *El Santuario y los mensajes de los tres ángeles*, 190.

15. Arnold Wallenkampf, “Challengers to the Doctrine of the Sanctuary”, en *Doctrine of the Sanctuary: A Historical Survey (1845-1863)*, ed. Frank B. Holbrook (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1989), 207. En su libro, Ford menciona a Crosier como uno de los primeros en rechazar la doctrina del santuario; cataloga a Crosier como el creador de la doctrina, ver, Desmond Ford, “Daniel 8:14, the Day of Atonement, and the Investigative Judgment” (Paper presented at the Sanctuary Review Committee, Glacier View, CO, el 10 de agosto de 1980), 53. Ninguno de los dos menciona el porqué del rechazo de Crosier al santuario.

16. Wallenkampf, 199.

cielo había y hay un santuario con dos compartimentos y que, antes de la cruz, ángeles realizaban servicios en su primer compartimento, bajo un Melquisedec inmortal como Sumo Sacerdote”.¹⁷ De igual modo, argumentaba que el Día de la Expiación comenzó cuando Jesús hizo la expiación por los pecados del hombre, es decir, en la cruz. Propuso que el servicio del primer compartimento finalizó en la cruz, y al ascender, Cristo inició su ministerio “dentro del velo”, en el lugar santísimo.¹⁸

William Fletcher creía que las enseñanzas sobre el santuario eran un error y que no existía prueba para asumir la enseñanza de un juicio investigador.¹⁹ Al igual que Ballenger, no aceptaba el inicio del ministerio de Jesús en el lugar santísimo en 1844. E. B. Jones se oponía a una división del santuario celestial en dos compartimentos. Argumentaba que “los dos compartimentos de la tierra no representaban los dos compartimentos en el cielo”.²⁰

Entre todos los detractores de la doctrina del santuario, el más conocido es Desmond Ford. Argumentaba que “los compartimentos son solamente símbolos de las fases del ministerio en el cielo”.²¹ Señalaba que el santuario celestial era una referencia al cielo mismo, no un edificio.²² Para Ford, el santuario es real pero no literal.²³

Ford argumentaba que no estaba solo en su interpretación del santuario.²⁴ Graf sugiere que existen varios documentos que demuestran un alejamiento a la expresión original de la doctrina, en la que se deja de hablar de una literalidad en la interpretación del santuario con dos departamentos y se empieza a usar el término de “fases”.²⁵

17. Wallenkampf, 200.

18. Wallenkampf, 201.

19. Wallenkampf, 203–4.

20. Wallenkampf, 208.

21. Ford, “Daniel 8:14, the Day of Atonement, and the Investigative Judgment”, 31.

22. Ford, “Daniel 8:14, the Day of Atonement, and the Investigative Judgment”, 31. Ford señala que “un edificio sugiere limitaciones, pero rechazar una construcción no significa rechazar la realidad del santuario celestial”.

23. Roy Graf, *The Principle of Articulation in Adventist Theology: An Evaluation of Current Interpretations and a Proposal*, 2ª ed., Adventist Theological Society Dissertation Series 11 (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 2019), 154.

24. Ford, “Daniel 8:14, the Day of Atonement, and the Investigative Judgment”, 116–19.

25. Graf, *The Principle of Articulation in Adventist Theology*, 154–55. Ver

Sobre la interpretación de los departamentos solo en un sentido funcional, o de “fases”, uno de los proponentes más reciente es Roy Adams. Adams establece que la doctrina del santuario “es una de las áreas más sensibles de la fe adventista, y ningún teólogo prudente [...] se apresura a entrar en ella descuidadamente”.²⁶ Para Adams, interpretar el ministerio de Cristo en el lugar santo desde su ascensión hasta 1844, podría ser teológicamente incongruente e intolerable.²⁷

Adams sostiene que no se puede tomar como un argumento válido para referirse a la doctrina del santuario el decir que los pioneros propusieron una interpretación literalista del santuario. Esto debido a que el entendimiento de ellos “no daba particularmente a pensar en términos filosóficos abstractos”.²⁸ Habría que preguntarle a Adams que tiene en mente al decir pensar “en términos filosóficos abstractos”.

Para Adams, “la esencia de la verdad que expresaban [los pioneros] era el hecho de que al final del período profético de Daniel 8:14, Cristo comenzó una *nueva fase* de su ministerio”.²⁹ Esto lo lleva a proponer una interpretación funcional o teológica del santuario celestial.³⁰ No obstante, reconoce el peligro de espiritualizar las realidades celestiales y afirma que “decir que algo es figurativo o no literal no es negar que exista

nota de pie de página 47, en específico.

26. Roy Adams, *El Santuario*, 8. Esto lo deja en claro al inicio de su libro.

27. Roy Adams, *El Santuario*, 104. “Sostener hoy que después de su gran victoria en la cruz, nuestro inmaculado Sumo Sacerdote fue confinado a una sección literal del santuario celestial durante 1,800 años podría ser teológicamente incongruente e intolerable”.

28. Roy Adams, *El Santuario*, 104. Menciona que “el lenguaje de nuestros pioneros sobre este tema no tiene por qué avergonzarnos. Ellos no eran teólogos formales, sino hombres y mujeres comunes del siglo diecinueve que se dirigían a una audiencia de Nueva Inglaterra de su tiempo”.

29. Roy Adams, *El Santuario*, 104. Adams lo explica de la siguiente forma: “quizá una mejor manera de expresar la misma verdad que se le reveló a Hiram Edson esa mañana llena de lágrimas sería como lo que sigue: En la ascensión Cristo entró a la presencia de Dios (y al decirlo, armonizamos con el NT) y allí comenzó “un ministerio del primer departamento” (en armonía con el antiguo servicio típico). Al final de los 2,300 días (años) en 1844 (en armonía con el libro de Daniel), comenzó “un ministerio del segundo departamento” (en armonía con el antiguo servicio típico del Día de la Expiación), es decir, la restauración o vindicación o purificación del santuario celestial (en armonía con Levítico 16 y Daniel 8:14).

30. Graf, *The Principle of Articulation in Adventist Theology*, 156.

una realidad palpable detrás de ella”.³¹ Sin embargo, Graf menciona que Adams reduce la realidad palpable del santuario celestial a la morada de Dios y sede de su gobierno.³²

Joel Turpo pareciera ir en la misma dirección de Adams, puesto que señala que “aunque se establece la realidad del santuario celestial, sería inapropiado buscar una correspondencia matemática entre el tipo terrenal y la realidad celestial. Por lo cual, el enfoque *más seguro* es concentrarse en la *significación funcional y teológica* que fluye de las actividades realizadas en cada departamento”.³³

Otro teólogo que tiende a criticar el argumento de una interpretación literalista del santuario celestial es George Knight. Tiene dificultades con la geografía del santuario.³⁴ Por ejemplo, comentando sobre Hebreos, argumenta que el autor de Hebreos pudo haber dicho bastante sobre la estructura del santuario, pero ese no era su objetivo. Presenta que el santuario es una parábola. Ese aspecto debe ser tomado en cuenta, puesto que en las parábolas se debe extraer la lección principal. En ese sentido, el santuario se reduce a ser interpretado como “un esquema general del plan de salvación y el ministerio de Cristo en dos fases en el santuario celestial”.³⁵

Al igual que Knight, Marvin Moore señala que lo que es suficiente es saber que Jesús entró a la presencia inmediata de Dios cuando ascendió al cielo hace dos mil años. De igual modo, sostiene que es un error discutir demasiado sobre “la arquitectura celestial”. Sobre el santuario terrenal como tipo del celestial, menciona que Dios “se limita a utilizar lenguaje e imágenes que nos resultan familiares”.³⁶ Es decir, no hay una correspondencia analógica entre el santuario terrenal y el celestial.

31. Graf, *The Principle of Articulation in Adventist Theology*, 157.

32. Graf, *The Principle of Articulation in Adventist Theology*, 157.

33. Joel R. Turpo, “El santuario”, en *Enseñanzas bíblicas de la fe adventista*, ed. Abner Hernández y Víctor Figueroa (Berrien Springs, MI: Centro Hispano Adventista para el Diálogo Adventista, 2020), 420. Énfasis añadido.

34. George R. Knight, *La visión apocalíptica y la castración del adventismo: ¿Estamos borrando nuestra relevancia?* (México, DF: Gema Editores, 2009), 83. Señala, “algunos adventistas del séptimo día que he conocido pueden contemplar el tabernáculo terrenal y dar un informe de cuanto acontece en el cielo. Por así decirlo, no solo pueden contarnos cuántos ladrillos y tablones tiene el santuario celestial, sino también lo que significa cada ladrillo y cada tablón”.

35. Knight, 84–85.

36. Marvin Moore, *El juicio investigador: Su fundamento bíblico* (Buenos Aires, Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2014), 321–22.

No obstante, no todos los teólogos adventistas interpretan el santuario en ese sentido. En el controvertido libro, *Preguntas sobre doctrina*, al responder a la pregunta de si el santuario es literal o figurado, se responde que “tal como es real el trono de Dios, y tal como el Jesús que se sienta en él es real, el santuario o tabernáculo celestial es igual de real”.³⁷ Sin embargo, no se atreven a especificar si consideran que existe un edificio con dos compartimentos como los pioneros creían. Sobre este aspecto, señalan que no saben nada de lo que se incluyó en su construcción.³⁸

Otro que expresa que existe un santuario real, pero no aclara si acepta la realidad de un edificio con dos compartimentos es Salim Japas. Sugiere que “es un hecho innegable, si hemos de aceptar las verdades bíblicas, que hay un santuario celestial real”.³⁹

Respecto a la realidad del santuario, Hasel menciona que “el santuario celestial se halla asociado con la realidad de Dios, por ello mismo es tan real como Dios es real”.⁴⁰ De igual modo, en su disertación, Elias Brasil de Souza señala que “una fuerte implicación de esta investigación es que el santuario/templo celestial es un lugar en el cielo y, por tanto, no debería ser interpretada como una metáfora para la presencia de YHWH o como una realidad co-extensiva con el cielo”.⁴¹

Hablando de la palabra hebrea *tabnit*, Ángel Manuel Rodríguez señala que “en el AT, *tabnit* se refiere a la estructura (Sal 144:12), un diseño o modelo para un edificio (2 R 16:10; 1 Cr 28:11-19), una imagen o figura de algo (Dt 4:16, 18; Sal 106:20; Is 44:13; Ez 8:10; 10:8), o una réplica o símil (Jos 22:28)”. Sin embargo, con todas estas posibles definiciones, señala que “generalmente describe un objeto tridimensional y en la mayoría de los casos presupone la existencia de un original”.⁴²

37. Daniel Bosch, ed. *Los adventistas del séptimo día responden preguntas sobre Doctrina*, en Clásicos del adventismo (México, DF: Gema Editores, 2008), 2:307.

38. Bosch ed., 2:307, señala, “Esto no parece estar revelado, y simplemente lo dejamos ahí, sin procurar analizar más en el asunto”.

39. Salim Japas, *Cristo en el santuario: Su intercesión por el hombre* (Mountain View, CA: Publicaciones Interamericanas, 1980), 94.

40. Gerhard Hasel, “Christ’s Atoning Ministry in Heaven”, *Ministry*, enero 1983, 21c.

41. Elias Brasil de Souza, “The Heavenly Sanctuary/Temple Motif in the Hebrew Bible: Function and Relationship to the Earthly Counterparts” (PhD. Diss., Berrien Springs, MI, Andrews University, 2005), 497.

42. Ángel Manuel Rodríguez, “La doctrina del santuario”, en *Teología:*

Rodríguez argumenta que el hecho de que el santuario celestial sirviera de modelo al terrenal implica que debe existir una relación estructural entre ambos. Esto no implica que deben tener las mismas medidas o los mismos materiales, sino que existe relación “en el concepto arquitectónico de la estructura”. Por tanto, con este argumento, comenta que “la estructura de dos departamentos del santuario terrenal señala, no solo a un santuario celestial con dos partes, sino también al ministerio en dos fases de Cristo en ese lugar”.⁴³ A esto que Rodríguez señala, se le puede denominar una correspondencia analógica. Esto implica que existen aspectos entre el santuario terrenal y el celestial que encuentran relación, pero en otros pueden ser diferentes. En otro escrito, Rodríguez establece que el santuario celestial implica un espacio determinado. Sugiere que “lo mínimo que [se puede] decir es que el santuario celestial tiene al menos dos habitaciones”.⁴⁴

Richard Davidson, es otro de los teólogos adventistas que abogan por una correspondencia analógica del santuario. Hablando de los principios detrás de las interpretaciones tipológicas, comenta que “el elemento histórico de la tipología bíblica resulta crucial, porque subraya *la realidad espaciotemporal* del santuario celestial”.⁴⁵ En ese sentido, argumenta que “los pasajes de género ritual, narrativo, himnico/sapiensal, profético y apocalíptico coinciden todos en asignar una realidad espaciotemporal al santuario celestial”.⁴⁶

Fundamentos bíblicos de nuestra fe, vol. 4 (México, DF: Gema Editores, 2006), 109.

43. Rodríguez, “La doctrina del santuario”, 111. También establece que “el santuario celestial es infinitamente superior al terrenal. Esto se esperaría de un lugar en el universo que une lo finito con lo infinito, al Creador con sus criaturas, al Dios trascendente con su creación”.

44. Rodríguez, “¿Es real el Santuario Celestial?”, *Biblical Research Institute*, <https://www.adventistbiblicalresearch.org/es/materials/es-real-el-santuario-celestial/>, consultado el 22 de junio de 2023.

45. Richard Davidson, “Tipología del santuario”, en *Simposio sobre Apocalipsis I*, ed. Frank B Holbrook (México, DF: Gema Editores, 2010), 121. (Énfasis añadido). Sobre esto, Davidson presenta que “precisamente en las primeras instrucciones referentes a la construcción del santuario terrenal está implícito que la realidad de los terrenal se deriva de la realidad de lo celestial. Éxodo 25:40 (cf. Heb 8:5) es el pasaje fundamental que afirma la continuidad básica entre los santuarios terrenal y celestial”.

46. Davidson, 121. Continúa diciendo que “las escenas de la asamblea divina, de la liturgia celestial y del tribunal celestial en sesión convergen en la atribución de realidad literal a un lugar en el cielo denominado santuario o templo celestial”, ver, Davidson, 122.

Davidson señala que la cosmovisión sistemática bíblica se niega a dicotomizar la realidad en “literal/terrenal” por un lado y “no literal/celestial” por otro. Es decir, la diferencia entre los santuarios terrenal y celestial no es que el celestial se menos real o literal que el terrenal. Davidson señala al pensamiento dualista proveniente de la filosofía griega de traer consigo este tipo de interpretación.⁴⁷ En ese contexto, Davidson reconoce la labor realizada por Fernando Canale, argumentando que “las implicaciones de la coherente aplicación por parte de Canale del paradigma bíblico, tal como es revelado en la realidad espacio temporal del santuario, son verdaderamente profundas”.⁴⁸

Se pueden percibir tres posturas en la interpretación del santuario celestial: 1) La perspectiva metafórica,⁴⁹ que percibe el santuario como una metáfora de Cristo. Argumenta que el santuario fue presentado por los escritores bíblicos para expresar las verdades del evangelio; 2) la perspectiva simbólica,⁵⁰ no niega que exista un santuario en el cielo, pero argumenta que es imposible saber cómo es. Cuando se habla de

47. Davidson, 123. No obstante, Davidson señala dos peligros, “podemos concentrarnos únicamente en la geografía celestial y perdernos los mensajes espirituales que son comunicados. También podemos deshacer, mediante la espiritualización, la realidad espaciotemporal y perder con ello tanto la sustancia literal como la verdad espiritual”, ver, Davidson, 125.

48. Davidson, 125. Cf. Fernando Canale, “Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions” (PhD Diss., Berrien Springs, MI, Andrews University, 1983). Aunque Canale no fue el primero en reaccionar contra los peligros de los presupuestos griegos, si fue el que más impacto ha causado. No obstante, Carsten Johnsen, ya había empezado a hablar de esto unos años antes de Canale, ver, Giovanni Ortíz, “El concepto del santuario en el sistema teofilosófico de Carsten Johnsen” (Manuscrito no publicado, Montemorelos, NL, abril 2023).

49. Carlos Flavio Teixeira, “Os princípios macro hermenêuticos do santuário celestial e suas implicações – Parte II”, 91–93. Algunos proponentes que Teixeira menciona: Desmond Ford, Dale Ratzlaff, D. M. Canright, Albion F. Ballenger, W. W. Fletcher, L. R. Conradi, E. B. Jones y Donald Karr Short. Para una crítica a esta interpretación metafórica, ver, William Johnson, “The Heavenly Sanctuary—Figurative or Real?”, en *Issues in the Book of Hebrews*, ed. Frank B. Holbrook, vol. 4, Daniel and Revelation Committee Series (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1989), 237.

50. Teixeira, “Os princípios macro hermenêuticos do santuário celestial e suas implicações – Parte II”, 87–91. Algunos de los partidarios a los que Teixeira hace referencia son: Leroy E. Froom, Edward Heppenstall, Niels-Erick Andreasen, Gerhard Pfandl, Roy Adams y George Knight.

compartimentos interpreta que son símbolos de realidades espirituales, o funcionales; y, 3) la perspectiva literal.⁵¹ Esta se puede dividir en dos. La primera propone una perspectiva literalista, es decir, el santuario celestial es interpretado sobre lo que existió en el terrenal, esto implica que lo que había en el santuario terrenal, debe existir en el celestial correspondidos en todos los aspectos, medidas, etcétera. La segunda es la perspectiva de correspondencia analógica, que implica que existen relaciones entre ambos santuarios, pero también diferencias.

Las presuposiciones macro hermenéuticas en la interpretación del santuario celestial

En el libro *Creencias de los Adventistas del Séptimo Día* se establece, “hay un santuario en el cielo, el verdadero tabernáculo que el Señor erigió y no el hombre”.⁵² La estructura de la oración permite interpretar

51. Teixeira, “Os princípios macro hermenêuticos do santuário celestial e suas implicações – Parte II”, 85–87. Algunas figuras prominentes de esta postura son John Shuler, F. C. Gilbert, M. L. Andreasen, Herbert Douglas, Robert W. Olson y Mervyn Maxwell. Estos continuaron afirmando la existencia de un santuario concreto en el cielo, afirmando, inclusive, una correspondencia estructural y funcional entre el celestial y el terrestre.

52. Asociación Ministerial de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, *Creencias de los Adventistas del Séptimo Día: Una exposición bíblica de las doctrinas fundamentales de la Iglesia Adventista del Séptimo Día*, 2a ed. (Nampa, ID: Publicaciones Interamericanas, 2006), 348. La actualización más reciente del Manual de Iglesia establece que “Hay un Santuario en el cielo, el verdadero Tabernáculo que el Señor erigió y no el ser humano. En él ministra Cristo en favor de nosotros, para poner a disposición de los creyentes los beneficios de su sacrificio expiatorio ofrecido una vez y para siempre en la cruz. Cristo, en su ascensión, llegó a ser nuestro gran Sumo Sacerdote y comenzó su ministerio intercesor, que fue tipificado por la obra del sumo sacerdote en el lugar santo del Santuario terrenal. En 1844, al concluir el período profético de los 2.300 días, inició la segunda y última fase de su ministerio expiatorio, que fue tipificado por la obra del sumo sacerdote en el lugar santísimo del Santuario terrenal. Esta obra es un Juicio Investigador, que forma parte de la eliminación definitiva del pecado, prefigurada por la purificación del antiguo Santuario hebreo en el Día de la Expiación. En el servicio simbólico, el Santuario se purificaba mediante la sangre de los sacrificios de animales, pero las cosas celestiales se purifican mediante el perfecto sacrificio de la sangre de Jesús. El Juicio Investigador revela, a las inteligencias celestiales, quiénes de entre los muertos duermen en Cristo, siendo, por lo tanto, considerados dignos, en él, de participar en la primera resurrección. También pone de manifiesto quién,

que el santuario está en el cielo y no es el cielo. Sin embargo, esto no es del todo claro. De hecho, en los comentarios realizados a esta creencia, se establece el santuario como un lugar real y no como una metáfora o abstracción, pero se evita hablar de la división de compartimentos.⁵³ Esto ha dado lugar a un sinfín de propuestas sobre cómo entender la realidad del santuario.

La pregunta que surge es si puede existir una interpretación unificada del santuario. La diversidad de posturas se debe, en gran medida, a que se ha interpretado de acuerdo a diferentes lentes hermenéuticos.⁵⁴ En ese sentido, como Teixeira señala, el problema es de carácter hermenéutico.⁵⁵

Muchas de las interpretaciones del santuario se suscriben a presupuestos filosóficos provenientes de la filosofía griega. Es a partir de in-

de entre los vivos, permanece en Cristo, guardando los mandamientos de Dios y la fe de Jesús, estando, por lo tanto, en él, preparado para ser trasladado a su Reino eterno. Este Juicio vindica la justicia de Dios al salvar a los que creen en Jesús. Declara que los que permanecieron leales a Dios recibirán el Reino. La conclusión de este ministerio de Cristo señalará el fin del tiempo de prueba otorgado a los seres humanos antes de su segunda venida (Lv 16; Nm 14:34; Ez 4:6; Dn 7:9-27; 8:13, 14; 9:24-27; Heb 1:3; 2:16, 17; 4:14-16; 8:1-5; 9:11-28; 10:19-22; Ap 8:3-5; 11:19; 14:6, 7, 12; 20:12; 22:11, 12).”, ver, Asociación General de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, *Manual de Iglesia* (Buenos Aires, Argentina: ACES, 2022), 201. Se puede notar en esta declaración la introducción del término de “fases”, evitando presentar un ministerio de Jesús en el lugar santo y lugar santísimo del Santuario celestial.

53. Se menciona lo siguiente: “Por lo tanto, es claro que la Sagrada Escritura presenta el Santuario celestial como un lugar real (Heb 8:2), y no como una metáfora o abstracción. El Santuario celestial es la morada primaria de Dios”, ver Asociación Ministerial de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, *Creencias de los Adventistas del Séptimo Día*, 350. Sin embargo, en el mismo estudio, al hablar del ministerio de Jesús iniciado en 1844, se evita hablar del paso de Cristo a otro departamento; se menciona que “en 1844 Cristo se presentó ante el Anciano de Días y comenzó la fase final de su ministerio sumo-sacerdotal en el Santuario celestial”. *Creencias de los Adventistas del Séptimo Día*, 362 (cursivas añadidas).

54. Para un breve recuento de las interpretaciones, ver, Donny Chrissutiano, “A Historical-Theological Survey on the Heavenly Sanctuary Existence”, *Jurnal Koinonia* 13, núm. 2 (2021): 1-15.

55. Carlos Flavio Teixeira, “Os princípios macro hermenêuticos do santuário celestial e suas implicações – Parte I”, *Theologika* 35, núm. 1 (2020): 6.

interpretar con esos presupuestos que se vuelve difícil aceptar la idea de una realidad concreta y material en el reino divino.⁵⁶ Por tal motivo, antes de pensar en una interpretación unificada y coherente, es preciso señalar la importancia de un análisis macro hermenéutico. Como Canale señala, la interpretación, en este caso bíblica, se da en tres niveles o principios: 1) el nivel micro hermenéutico; 2) el nivel meso hermenéutico; y, 3) el nivel macro hermenéutico.⁵⁷

En ese sentido, el análisis macro hermenéutico permite analizar que presuposiciones trae consigo el intérprete al momento de acercarse al texto o doctrina. En el marco de este análisis, dos presuposiciones son fundamentales: la interpretación del ser (ontología) y la interpretación del conocer (epistemología).⁵⁸ Por ser de carácter amplio y fundamental, estas presuposiciones son asumidas *a priori* y pasan a funcionar como directrices que condicionan la interpretación de un texto, la comprensión de su contenido y las aplicaciones que se puedan realizar.⁵⁹

56. Alberto R. Treiye, *The Day of Atonement and the Heavenly Judgment: From the Pentateuch to Revelation* (Siloam Springs, AR: Creation Enterprises International, 1992), 374.

57. Fernando Canale, “Deconstructing Evangelical Theology?”, *Andrews University Seminary Studies* 44, núm. 1 (2006): 109. De acuerdo con Peckham, “microhermeneutical principles refer to those at the level of examination of individual texts and pericopes, macrohermeneutical principles refer to the overarching conceptual framework, and mesohermeneutical principles refer to individual doctrines in between. In theological interpretation of the biblical text, each of these levels operates and impinges upon the others”, John Peckham, *Canonical Theology: The Biblical Canon, Sola Scriptura, and Theological Method* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2016), 213.

58. Fernando Canale, “Deconstrucción y teología: Una propuesta metodológica”, *DavarLogos* 1, núm. 1 (2002): 10. Es importante aclarar que el presente trabajo se enfoca en los presupuestos ontológicos; es decir, en la interpretación de la realidad (ontología) del santuario celestial. Aunque se reconoce la importancia de los presupuestos epistemológicos, estos se abordan en su aplicación y relación con los presupuestos ontológicos. El análisis de los presupuestos epistemológicos en la interpretación del santuario celestial serán motivo de una posterior investigación. No obstante, para una introducción a los presupuestos epistemológicos en la doctrina del santuario, ver Carmelo Martines, “Principios epistemológicos para la comprensión de la doctrina del santuario” *DavarLogos* XI, 1 (2012): 1-17.

59. Teixeira, “Os princípios macro hermenêuticos do santuário celestial e suas implicações – Parte I”, 7.

Siendo que el santuario es parte importante de la metanarrativa bíblica, es preciso poder entender sobre qué principios macro hermenéuticos se fundamenta. Esto ha llevado a algunos a proponer un estudio de la ontología del santuario. Sin embargo, aún no se ha podido realizar esta propuesta desde un marco bíblico completo.⁶⁰

El problema de una interpretación del santuario que niega la realidad histórica se fundamenta en presuposiciones provenientes de la filosofía griega.⁶¹ Como Ranivoarizaka sugiere, “desmaterializar o espiritualizar el santuario (o cualquier realidad celestial) podría forzar a cualquier teólogo a regresar a la filosofía platónica”.⁶² Esto debido a que, en la interpretación filosófica griega, el orden celestial es atemporal y eterno; mientras que el terrenal es temporal y mutable.⁶³

No obstante, al intentar establecer la realidad ontológica del santuario celestial, los adventistas bíblicos deberían asumir, en primer lugar, que Dios no es atemporal/espacial, sino que es analógicamente temporal y puede habitar en un espacio.⁶⁴ En ese sentido, Canale menciona que “el santuario es la estructura espacio-temporal a través del cual Dios estuvo continuamente presente y relacionándose con su pueblo a través de los tiempos del AT y del NT. Por lo tanto, el san-

60. Para un análisis de la necesidad de este estudio, ver Fernando Canale, “Philosophical Foundations and the Biblical Sanctuary”, *Andrews University Seminary Studies* 36, núm. 2 (1998): 205–6. Esto también es propuesto por otros teólogos sistemáticos, cf. John Peckham, “Toward a Systematic Theology of the Sanctuary – Part I”, *Theologika* 33, núm. 2 (2018): 212–27. John Peckham, “Toward a Systematic Theology of the Sanctuary – Part II”, *Theologika* 34, núm. 1 (2019): 4–31. Kaiser, “The Biblical Sanctuary Motif in Historical Perspective”, 154–93. Graf, *The Principle of Articulation in Adventist Theology: An Evaluation of Current Interpretations and a Proposal*.

61. Esto es lo que, por ejemplo, se puede ver en la negación del santuario por parte de los evangélicos, ver, Roy Graf, “¿Por qué los evangélicos no creen en el santuario celestial? Breve análisis del caso de Millard Erickson”, *Berit Olam* 8, núm. 1 (2011): 29–45. Y estos presupuestos filosóficos, fueron los que, en última instancia, llevan tanto a Desmond Ford, como a Roy Adamns, a rechazar la realidad del santuario, cf. Graf, *The Principle of Articulation in Adventist Theology: An Evaluation of Current Interpretations and a Proposal*, 151–57.

62. Andry Ranivoarizaka, “The Reality of the Heavenly Sanctuary: Why Would It Matter for Adventism?”, *DavarLogos* 18, núm. 2 (2019): 74.

63. Canale, “Philosophical Foundations and the Biblical Sanctuary”, 187.

64. Ranivoarizaka, “The Reality of the Heavenly Sanctuary: Why Would It Matter for Adventism?”, 74–75.

tuario es una estructura espacial que facilita la interacción de Dios con su pueblo elegido”.⁶⁵

Al aceptar la ontología bíblica del santuario, se puede afirmar que, en la Biblia, se habla “de un cielo real, con una ciudad real en la que el templo/santuario glorioso de Dios está ubicado”.⁶⁶ Reconocer estos presupuestos ontológicos que brinda las Escrituras permite la posibilidad de establecer una interpretación unificada del santuario a partir del marco hermenéutico apropiado. Esta posibilidad se fundamenta en la aceptación del principio de *Sola Scriptura* y su consistente aplicación en la interpretación de la realidad que las Escrituras asumen. Esta interpretación del santuario celestial incluso tiene repercusiones en otras doctrinas dentro del adventismo, tales como la doctrina de Dios;⁶⁷ así como a la formación de un sistema teológico que reconozca tales presupuestos macro hermenéuticos.

El Santuario celestial: Un análisis desde los presupuestos bíblicos

Teixeira sugiere tres principios importantes que funcionan como principios macro hermenéuticos bíblicos para interpretar el santuario celestial. El primero es el principio de correspondencia ontológica. Esta se refiere a la realidad y naturaleza del santuario celestial.⁶⁸ En las Escrituras, el santuario se presenta como una realidad histórica, y, por tanto, de naturaleza sustancial y temporal. Esto implica reconocer que el santuario existente en el cielo ocupa un espacio y que experimenta secuencia de tiempo (pasado-presente-futuro).⁶⁹

El segundo es el principio de correspondencia estructural. Las Escrituras proponen una correspondencia orgánica existente entre el san-

65. Fernando Canale, “From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Theology Part III Sanctuary and Hermeneutics”, *Journal of Adventist Theological Society* 17, núm. 2 (2006): 60.

66. Alberto R. Timm, “Recognizing Heavenly Realities”, *Adventist World NAD Edition*, febrero de 2013, 40.

67. Peckham establece que el análisis hermenéutico del santuario incluso podría responder cuestiones acerca de la naturaleza de Dios, ver Peckham, “Toward a Systematic Theology of the Sanctuary – Part I”, 221.

68. Teixeira, “Os princípios macro hermenêuticos do santuário celestial e suas implicações – Parte I”, 8.

69. Teixeira, “Os princípios macro hermenêuticos do santuário celestial e suas implicações – Parte I”, 8.

tuario celestial y el terrenal. Este principio indica que el templo terrestre fue estructurado y organizado de acuerdo a un tipo celestial.⁷⁰

El tercero es el principio de correspondencia funcional. Este principio reconoce que existe semejanza funcional entre la realidad correspondida (celestial) y la realidad correspondiente (terrestre). Indica que las actividades sacerdotales prescritas y realizadas en el templo terrestre correspondían tipológicamente a las actividades realizadas en el antitipo celestial.⁷¹

En este contexto, es preciso analizar algunos pasajes que permiten ver una correspondencia analógica, fundamentada en estos tres principios hermenéuticos. Respecto al principio de correspondencia ontológica, en el libro de Hebreos se plantean elementos temporales en los eventos descritos del santuario. En Hebreos 4:14 se dice que “Cristo traspasó” los cielos. En 6:19-20, se menciona que “penetra hasta dentro del velo”; donde Jesús “entró” como precursor. En el 8:1-2, se indica que “se sentó”; el tabernáculo fue “levantado”. En el 9:12 se establece que “entró”, al igual que en 9:24. En el 10:12, se señala que “se ha sentado”. En el 10:13, se presenta a Cristo “esperando”.⁷²

Johnsson sugiere que, en la carta a los Hebreos, se invita a la confianza cristiana a través de un Dios real, una humanidad real, un sacerdote real, un pacto real, un sacrificio real, una purificación real, un acceso real y, en consonancia con esto, un santuario celestial real.⁷³ En Juan 14:2, Jesús menciona que en la casa de su Padre “muchas moradas hay”. Esteban vio a Cristo a la diestra de Dios (Hch 7:56). En el santuario, Cristo “intercede por nosotros” (Ro 8:34). Está allí sentado a la diestra del trono de Dios (Heb 12:2). En Apocalipsis se menciona que el templo “fue” abierto en el cielo y se pudo ver el arca del pacto dentro del templo (Ap 11:19; cf. 15:5). Estos pasajes presuponen realidades celestiales enmarcadas en un tiempo y espacio.

En cuanto al principio de correspondencia estructural, las Escrituras proponen una correspondencia existente entre el santuario celestial y el terrestre. El santuario terrenal fue estructurado y organizado de acuerdo al antitipo celestial. De esta forma, el santuario, el verdadero tabernáculo

70. Teixeira, “Os princípios macro hermenêuticos do santuário celestial e suas implicações – Parte I”, 9.

71. Teixeira, “Os princípios macro hermenêuticos do santuário celestial e suas implicações – Parte I”, 11.

72. Johnsson, 44.

73. Johnsson, 50.

(Heb 8:2), que está localizado en el cielo (Heb 8:1), sirvió de “modelo” (Heb 8:5; cf. Éx 25:40) para estructurar el terrenal. En Éxodo 25:9, se usa la palabra *tabnit*, una palabra que, en la mayoría de las referencias del AT, pareciera indicar un objeto sólido. Al ser un modelo para el santuario terrenal, no solo existen correspondencias funcionales, sino también estructurales.⁷⁴

Ouro señala que *tabnit* podría implicar la creencia en la existencia de un templo real, visible y celestial, del cual el tabernáculo/santuario terrenal era una réplica. Sugiere que parece más probable “que lo que Moisés vio fue o el arquetipo del santuario celestial mismo (i.e., el original) o un modelo tridimensional en miniatura de él”.⁷⁵ De este modo, así como el terrenal tiene un lugar santo (Heb 9:2) y un lugar santísimo (Heb 9:4), el celestial también tiene lugares donde Jesús entró (Heb 6:20; 9:12, 24).⁷⁶

Por último, en cuanto a la correspondencia funcional, las Escrituras establecen que el santuario celestial comparte una correspondencia funcional con el terrenal. El sacerdocio terrenal se presentaba en dos ministerios, uno de forma continua (tiempo) en el primer (lugar) compartimiento; y el otro, una vez al año (tiempo) en el segundo (lugar) compartimiento (Heb 9:6-7). Así también Cristo realizaría su ministerio sumo sacerdotal en dos etapas y lugares distintos.⁷⁷

74. Ángel Manuel Rodríguez, “Sanctuary Theology in the Book of Exodus”, *Andrews University Seminary Studies* 24, núm. 2 (1986): 142–43. Teixeira menciona que “así como en el santuario de Dios existe en el tiempo y el espacio, su morada terrenal debería ser correspondiente históricamente”, ver, Teixeira, “Os princípios macro hermenêuticos do santuário celestial e suas implicações – Parte I”, 9.

75. Roberto Ouro, *El santuario: El paradigma de la teología bíblica del Antiguo y Nuevo Testamento*, vol. 1 (Coppell, TX, 2023), 125. Comenta que “en la mayoría de las referencias a *tabnit* en el AT parece que hay una indicación de un objeto sólido, no de un plano arquitectónico; por lo general se refiere a la reproducción imitativa de una entidad material que existe en la realidad”.

76. Elena de White parece apoyar esta idea al decir que “este ministerio siguió efectuándose durante dieciocho siglos en el primer departamento del santuario [...] Así que los que andaban en la luz de la palabra profética vieron que, en lugar de venir a la tierra al fin de los 2,300 días, en 1844, Cristo entró entonces en el lugar santísimo del santuario celestial para cumplir la obra final de expiación preparatoria para su venida”, ver, Elena G. White, *El Conflicto de los siglos* (Buenos Aires, Argentina: ACES, 2020), 415.

77. Teixeira, “Os princípios macro hermenêuticos do santuário celestial e

La primera parte de ese ministerio ocurrió en el lugar santo, el primer departamento, después de la ascensión de Cristo (Heb 5:10; Hch 1:19; Heb 1:2-4), al inaugurar el santuario (Dn 9:24). La segunda parte inició en 1844 (Dn 8:14) donde ocurre la purificación del santuario, el juicio investigador (Heb 9:26-27). Este ministerio ocurre en el lugar santísimo, el segundo departamento del santuario (Dn 9:25; Ap. 11:19).⁷⁸ Por último, en Hebreos 9:24-29 se presenta una progresión de eventos que Cristo realizaría, que inicia con Cristo entrando al santuario celestial y finaliza con la segunda venida.

Por tanto, no existe razón, desde los presupuestos macro hermenéuticos bíblicos, para rechazar una interpretación de correspondencia analógica, que permita aceptar la realidad de un santuario celestial con dos departamentos en el cielo.⁷⁹ De hecho, las Escrituras testifican “de la realidad de un santuario celestial, que es descrito como la morada de Dios en los cielos (Ap 11:19; 14:17; 15:5). Esto en sí mismo implica claramente un espacio determinado [...] Lo mínimo que podríamos decir es que el santuario celestial tiene al menos dos habitaciones. Esto era de esperarse si el santuario terrenal es una copia del celestial”.⁸⁰

Conclusión

A modo de conclusión, es importante precisar ciertos aspectos en la interpretación del santuario celestial. Como se ha visto, existen, por lo menos, tres interpretaciones: 1) metafórica, 2) funcional y 3) literal. El problema fundamental detrás de estas interpretaciones se encuentra en el nivel macro hermenéutico (presuposiciones básicas). Esto es evidente en el hecho de que muchas interpretaciones parten de los mismos pasajes, pero se alejan en su comprensión de estos. Incluso, algunos siguen los mismos métodos. Entonces, el problema radica en los presupuestos con los que se acercan al texto bíblico.

suas implicações – Parte I”, 11.

78. Teixeira, “Os princípios macro hermenêuticos do santuário celestial e suas implicações – Parte I”, 11. De hecho, en Hebreos 9:15, 24 se puede percibir el ministerio en el primer departamento. En Hebreos 9:27, se puede ver el ministerio en el segundo departamento.

79. Graf, *The Principle of Articulation in Adventist Theology: An Evaluation of Current Interpretations and a Proposal*, 260.

80. Rodríguez, “¿Es real el Santuario Celestial?”, *Biblical Research Institute*, <https://www.adventistbiblicalresearch.org/es/materials/es-real-el-santuario-celestial/>, consultado el 22 de junio de 2023.

En ese sentido, la propuesta de este trabajo es la apertura a un análisis de los principios macro hermenéuticos bíblicos del santuario. De modo que las mismas Escrituras puedan dar a conocer los principios por los que se deben interpretar estos pasajes y construir sobre ellos la doctrina del santuario.

En un nivel básico, este trabajo pudo presentar que, aceptar la temporalidad analógica de Dios y la posibilidad de habitar en espacio, que son presupuestos bíblicos, permiten una interpretación del santuario como un lugar en el cielo, donde, en ciertos momentos, sucedieron eventos. En primer lugar, la inauguración del santuario, al momento de la ascensión de Cristo; en segundo lugar, el inicio del ministerio en el lugar santo, el primer departamento, hasta 1844; y, en tercer lugar, el inicio del ministerio en el segundo departamento desde 1844 hasta que la purificación del santuario finalice y Cristo regrese a la tierra.

En esto, se puede concordar con los pioneros que vieron el santuario como la clave hermenéutica, pues permite entender la obra y posición de Cristo.⁸¹ Descartar la realidad del santuario, conlleva eliminar el fundamento que permite entender las doctrinas. En ese sentido, Texeira no se equivoca al decir que,

Desde el santuario celestial, por tanto, se entiende que un Dios histórico ha creado y trata de redimir a seres históricos que han caído históricamente en pecado, haciéndolo por medio de una expiación histórica que les permite salvarse históricamente, ser añadidos al remanente histórico para vivir históricamente en consonancia con la Palabra de Dios, en preparación para los eventos históricos finales. Puede parecer redundante expresar esta conexión secuencialmente “histórica”. Pero para que el lector advierta su relevancia, intente eliminar la historicidad de cualquiera de estos elementos y verá lo que ocurriría con todo el sistema. El fundamento de la historicidad revelada a través del santuario celestial es el macro presupuesto más elemental que establece que el método de interpretación debe ser historicista y que los principios implicados en él deben ser observados.⁸²

Actualmente, a pesar de las divergencias interpretativas respecto al santuario celestial, ha habido un notable aumento en los diversos artículos y libros que argumentan a favor de la historicidad del santuario celestial, incluyendo la aceptación de ver el santuario como un lugar con dos departamentos donde Cristo ha realizado su ministerio en el lugar

81. Graf, “Cambios en la articulación de la teología adventista”, 199.

82. Teixeira, “Os princípios macro hermenêuticos do santuário celestial e suas implicações – Parte I”, 21.

santo y, desde 1844, ha pasado al lugar santísimo para continuar con su ministerio.⁸³ Es preciso continuar con el estudio de este maravilloso tema, de modo que permita abrir “la visión a un completo sistema de verdad, conectado y armonioso”.⁸⁴

Josué Jiménez Cauich
josueismaeljc@gmail.com
Seminario Teológico Interamericano
Miami, Florida, EE. UU.

Recibido: 13 de junio

Aceptado: 27 de julio

83. Texeira, “Os princípios macro hermenêuticos do santuário celestial e suas implicações – Parte II”, 93–95. Entre estos se encuentran: Alberto Timm, Elias Brasil de Souza, Gerhard Hasel, Norman Gulley, Richard Davidson, William Shea. No se puede ignorar la contribución de Canale, que ha dado lugar a propuestas como la de Roy Graf, Graf, *The Principle of Articulation in Adventist Theology: An Evaluation of Current Interpretations and a Proposal*. El trabajo realizado por Roberto Ouro en el área bíblica también es digna de tomar en cuenta, Ouro, *El santuario: El paradigma de la teología bíblica del Antiguo y Nuevo Testamento*. Ver también, Treiyer, *The Day of Atonement and the Heavenly Judgment*.

84. Elena de White, citado en Graf, “Cambios en la articulación de la teología adventista”, 199.

RESUMEN

“Fundamentos hermenéuticos del creacionismo bíblico: Análisis crítico de la incompatibilidad con el evolucionismo teísta”— Esta investigación analiza el conflicto entre el creacionismo bíblico y el evolucionismo teísta, destacando que no es solo una disputa científica, sino una incompatibilidad hermenéutica profunda. Mientras el creacionismo adventista defiende que Génesis 1-11 es histórico y que la Biblia debe ser la autoridad suprema, el evolucionismo teísta reinterpreta estos relatos como mitos o alegorías para adaptarlos al consenso científico naturalista. Esta reinterpretación genera consecuencias doctrinales significativas en áreas como la antropología, soteriología y escatología. El texto argumenta que estas posturas son irreconciliables porque implican epistemologías opuestas (revelación divina vs. naturalismo metodológico) y urge a las instituciones educativas cristianas a mantener una hermenéutica fiel a la Biblia para preservar la coherencia teológica y la identidad adventista frente a presiones culturales.

Palabras clave: hermenéutica, teísta, evolucionismo, creacionismo, autoridad.

ABSTRACT

“Hermeneutical foundations of biblical creationism: A critical analysis of its incompatibility with theistic evolutionism”— This research analyzes the conflict between biblical creationism and theistic evolutionism, highlighting that it is not only a scientific dispute, but a profound hermeneutical incompatibility. While Adventist creationism defends that Genesis 1-11 is historical and that the Bible should be the supreme authority, theistic evolutionism reinterprets these accounts as myths or allegories to adapt them to the naturalistic scientific consensus. This reinterpretation generates significant doctrinal consequences in areas such as anthropology, soteriology, and eschatology. The text argues that these positions are irreconcilable because they imply opposing epistemologies (divine revelation vs. methodological naturalism) and urges Christian educational institutions to maintain a hermeneutic faithful to the Bible in order to preserve theological coherence and Adventist identity in the face of cultural pressures.

Keywords: hermeneutics, theistic, evolution, creationism, authority.

FUNDAMENTOS HERMENÉUTICOS DEL CREACIONISMO BÍBLICO: ANÁLISIS CRÍTICO DE LA INCOMPATIBILIDAD CON EL EVOLUCIONISMO TEÍSTA

Samuel Choque Medina

<https://orcid.org/0000-0001-5332-0903>

Introducción

El debate entre creacionismo bíblico y evolucionismo teísta va más allá de los orígenes. Representa un conflicto entre sistemas hermenéuticos incompatibles. Estos sistemas afectan no solo el Génesis, sino toda la teología cristiana. Esta tensión se ha intensificado particularmente en el contexto adventista, donde el denominado Adventismo Progresivo¹ ha adoptado principios epistemológicos derivados de pensadores seculares —es decir, presuposiciones que condicionan la cosmovisión del investigador, como el naturalismo metodológico o el historicismo crítico— para reinterpretar tanto la Escritura como la teología denominacional. Como señala Brasil de Souza, en el adventismo contemporáneo “el principal punto de divergencia entre los adventistas de la corriente principal y los progresistas radica en la Escritura y la hermenéutica bíblica”, donde los progresistas “consideran que las Escrituras

1. En la década de 1920, el adventismo se encontró en medio de la lucha entre los modernistas y los conservadores, donde los primeros aplicaron muy pronto la teoría de la evolución a la religión, ver George R. Knight, *A Search for Identity: The Development of Seventh-Day Adventist Beliefs*, Adventist Heritage Series (Hagerstown, MD: Review and Herald Pub. Association, 2000), 150–54.; Los científicos adventistas se encuentran entre dos tradiciones contrapuestas y que se recibieron dogmáticamente: la ciencia de la evolución (método evolutivo) y la teología bíblica (método teológico fundamentado bíblicamente), ver Fernando Canale, *Creación, evolución y teología* (Buenos Aires: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2014), 140. En el adventismo, el evolucionismo teísta es promovido, sobre todo, por una pequeña minoría en publicaciones adventistas liberales como Spectrum Magazine y Adventist Today, ver Elias Brasil de Souza, *Reafirmando Nuestra Identidad: El Adventismo Frente a Sus Desafíos Teológicos Contemporáneos*, trans. Mónica Ledesma y Joel Iparraguirre, 1ª ed. (Lima, Perú: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2025), 241.

tienen una autoridad limitada en muchos aspectos de la vida, incluido los orígenes”.²

El contexto científico moderno ha amplificado esta problemática, pues “hace unos siglos, la mayor parte del mundo occidental creía en lo que decía la Biblia: que Dios era el creador de la vida. Sin embargo, los avances de la ciencia moderna y los cambios en el pensamiento académico de los últimos dos siglos han variado significativamente esa perspectiva”.³ La problemática central radica en que el evolucionismo teísta no constituye simplemente una posición científica alternativa, sino que implica la adopción de un marco hermenéutico que subordina la revelación especial a interpretaciones naturalistas del mundo físico.

Como observa Fernando Canale en su análisis metodológico, “eruditos adventistas que tratan de relacionar sus creencias bíblicas con las tácitas presuposiciones epistemológicas humanas pronto descubren que no encajan en el consenso científico actual”.⁴ Esta subordinación epistemológica genera consecuencias doctrinales masivas, pues según el análisis de Moreland, el evolucionismo teísta “permite que haya áreas completas del conocimiento humano sobre las cuales no permitirán que la Biblia hable con autoridad”, incluyendo “el origen de todos los seres vivos en la tierra, el origen de los seres humanos, el origen del mal moral en la raza humana, el origen de la muerte humana, [y] el origen del mal natural en el mundo”.⁵

La gravedad de esta problemática trasciende lo académico, pues como advierte Hasel, “los autores cristianos que defienden las largas edades geológicas y la evolución teísta no suelen mostrar una comprensión del poder de control de la cosmovisión científica convencional y de cómo influye en las interpretaciones de las pruebas”.⁶ El presente estu-

2. Brasil de Souza, *Reafirmando Nuestra Identidad: El Adventismo Frente a Sus Desafíos Teológicos Contemporáneos*, 235.

3. Ekkehardt Mueller, “Principios de interpretación bíblica”, en *Hermenéutica bíblica: el enfoque Adventista*, ed. Frank M. Hasel (Doral, Florida: Inter-American Division Publishing Association, 2023), 200.

4. Fernando Canale, “¿Epistemología Bíblica Para La Investigación Adventista? Una Propuesta de Trabajo, Apuntes Universitarios”, n° 1 (noviembre 1, 2011): 137.

5. James Porter Moreland et al., eds., *Theistic Evolution: A Scientific, Philosophical, and Theological Critique* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2017); Brasil de Souza, *Reafirmando Nuestra Identidad: El Adventismo Frente a Sus Desafíos Teológicos Contemporáneos*, 783–838.

6. Frank M. Hasel, ed., *Hermenéutica bíblica: el enfoque Adventista*, trans.

dio sostiene que existe una incompatibilidad hermenéutica fundamental e irreconciliable entre los principios interpretativos del creacionismo bíblico y los del evolucionismo teísta. Esta incompatibilidad no se limita a cuestiones científicas periféricas, sino que penetra en el núcleo mismo de la autoridad escritural y la metodología teológica.

La tesis central argumenta que el fortalecimiento de la defensa cristiana⁷ requiere no solo la defensa de interpretaciones específicas de textos bíblicos, sino la articulación de principios hermenéuticos consistentes que mantengan la primacía de la revelación especial sobre las construcciones filosóficas humanas. Como establecen los principios fundamentales de interpretación, “para que la interpretación sea especialmente fiel a la Biblia y para el correcto discernimiento de la voluntad de Dios expresada en la Escritura son indispensables la fe, la piedad, la reverencia, la presencia del Espíritu Santo y el amor a Dios”.⁸ Las decisiones hermenéuticas adoptadas en las instituciones educativas cristianas determinan la formación teológica de futuras generaciones de pastores y educadores.

El análisis de esta problemática revela que, sin principios epistemológicos sólidos basados en la Escritura, la iglesia adventista enfrenta desafíos para preservar su identidad doctrinal frente a paradigmas seculares. Canale advierte que la ausencia de un marco hermenéutico claro puede llevar a la acomodación progresiva de cosmovisiones naturalistas.⁹ Frente a este escenario, sectores conservadores proponen que la Biblia debe orientar el diálogo con la ciencia, evitando dicotomías entre revelación y razón. Sin embargo, esta postura requiere un examen crítico para evaluar su viabilidad en el contexto académico actual.

César I. Sánchez (Doral, Florida: Inter-American Division Publishing Association, 2023), 219.

7. La defensa cristiana no puede ir más allá de los límites de las ideas bíblicas sobre la revelación de Dios en su creación, pero debe ser capaz de presionar hacia esos límites completos autorizados por las Escrituras. Ver Alister E. McGrath, *Intellectuals Don't Need God & Other Modern Myths: Building Bridges to Faith through Apologetics* (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1999), 16.

8. Kwabena Donkor, “Presuposiciones en la hermenéutica”, en *Hermenéutica bíblica: el enfoque Adventista*, ed. Frank M. Hasel (Florida: Inter-American Division Publishing Association, 2023), 26.

9. Este análisis se basa en documentos del Instituto de Investigación Bíblica de la Asociación General, particularmente Fernando Canale, “The Revelation and Inspiration of Scripture in Adventist Theology — Part 1”, *Andrews University Seminary Studies* 45, n° 2 (January 1, 2007): 195.

Marcos hermenéuticos en conflicto

Evolucionismo Teísta

El evolucionismo teísta, también conocido como *creación evolutiva*, representa un intento de reconciliación entre la cosmología evolutiva moderna y la fe cristiana mediante la reinterpretación de los relatos bíblicos de la creación. Podemos observar que comparten posiciones, “en primer lugar, los evolucionistas teístas consideran a Dios como el Creador del universo. En segundo lugar, por definición, todos los evolucionistas teístas aceptan la hipótesis evolutiva como un proceso demostrado científicamente”.¹⁰ Como señalan sus defensores, desde Teilhard de Chardin hasta contemporáneos como Denis Lamoureux y Francis Collins, comparten un presupuesto metodológico fundamental: la primacía del consenso científico naturalista como criterio interpretativo de la revelación bíblica.¹¹

Esta posición se caracteriza por tres elementos distintivos. Primero, la reinterpretación sistemática de Génesis 1-11 como literatura mitológica, alegórica o fenomenológica, desprovista de contenido histórico verificable. Como argumenta Denis Lamoureux, “los primeros capítulos del Génesis deben entenderse como ciencia incidental antigua que refleja la cosmología pre-científica de sus autores humanos, sin implicar verdad científica revelada”.¹²

Esta aproximación efectivamente deshistoriza los relatos creacionales, reduciéndolos a vehículos de verdades teológicas abstractas. En cambio, menciona Hasel, “los escritores bíblicos se refieren unánimemente a las personas y a los acontecimientos de Génesis 1-11 como si realmente hubieran ocurrido de forma en que la Biblia los describe. La autoridad bíblica, la unidad y la propia naturaleza de la inspiración se verían socavadas”.¹³

10. Michael Harbin, “Theistic Evolution: Deism Revisited? ”, *Conference Papers*, January 1, 1996, 641, <https://place.asburyseminary.edu/trenpapers/913>.

11. Lamoureux argumenta que la evolución es el mecanismo que Dios usó para crear la vida, rechazando el conflicto entre la Biblia y la ciencia. Distingue entre el mensaje espiritual de las Escrituras (infalible) y su forma literaria (condicionada por la cosmovisión antigua), ver Denis O. Lamoureux, *Evolutionary Creation: A Christian Approach to Evolution* (Cambridge: The Lutterworth Press, 2009), 148-51.; Francis S. Collins, *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief* (New York, NY: Free Press, 2007).

12. Lamoureux, *Evolutionary Creation*, 78.

13. Michael G. Hasel, “El relato del Génesis como caso de prueba para la

Segundo, el evolucionismo teísta adopta una hermenéutica de acomodación que subordina la exégesis bíblica a paradigmas científicos contemporáneos. La metodología subyacente asume que la revelación especial debe “actualizarse” constantemente para acomodarse a los avances del conocimiento científico secular. Esta perspectiva invierte el orden epistemológico tradicional del cristianismo, donde la revelación especial sirve como criterio interpretativo de la revelación general.¹⁴

Tercero, esta posición emplea una estrategia hermenéutica selectiva que distingue entre el “mensaje teológico” y el “ropaje cultural” de la Escritura. Los evolucionistas teístas afirman extraer verdades espirituales “permanentes” mientras descartan elementos “temporales” como los marcos cronológicos, las genealogías y los relatos de intervención divina directa. Sin embargo, esta distinción carece de criterios objetivos consistentes, resultando en interpretaciones subjetivas que reflejan más los presupuestos filosóficos del intérprete que el contenido textual.¹⁵

Hermenéutica bíblica adventista

En contraste, la hermenéutica¹⁶ bíblica se fundamenta en principios interpretativos que reconocen la autoridad suprema y la coherencia integral de la revelación escritural. Estos principios, consolidados durante la Reforma Protestante y refinados por la erudición evangélica posterior, establecen un marco metodológico que preserva tanto la historicidad como la autoridad doctrinal bíblica.¹⁷ El principio de

hermenéutica bíblica”, in *Hermenéutica bíblica: el enfoque Adventista*, ed. Frank M. Hasel (Doral, Florida: Inter-American Division Publishing Association, 2023), 371.

14. Para crítica de esta inversión epistemológica, ver Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith*, 4ª ed. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 2008), 125-145.

15. Esta crítica sigue la metodología desarrollada por Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 201-280.

16. La hermenéutica es la ciencia de la interpretación. El termino etimológicamente, se deriva del verbo griego *hermeneuo*, que significa explicar, traducir, interpretar. Ver José M. Martínez, *Hermenéutica Bíblica: cómo interpretar las Sagradas Escrituras* (Barcelona: CLIE, 1984), 16.

17. Para historia de principios hermenéuticos protestantes, ver Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy*, 4 vols. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 2:491-538.

Sola Scriptura constituye el fundamento epistemológico del método creacionista.

Este principio no se limita a afirmar la inspiración de la Escritura, sino que establece su función normativa suprema en todas las cuestiones de fe y práctica. Como formuló Martín Lutero, “la Escritura es su propio intérprete”, lo que implica que los textos bíblicos deben interpretarse prioritariamente a la luz de otros pasajes bíblicos, no mediante criterios externos derivados de filosofías humanas.¹⁸ Cabe señalar que, pese a esta declaración paradigmática, el mismo Lutero en la práctica no siempre fue consistente con este principio, como evidencian sus interpretaciones alegóricas ocasionales y su rechazo a ciertos libros canónicos.

El principio de Tota Scriptura complementa esta aproximación al reconocer la unidad orgánica de la revelación bíblica. Los creacionistas sostienen que la Escritura presenta una cosmovisión coherente que se extiende desde la creación hasta la consumación escatológica. Esta perspectiva rechaza interpretaciones fragmentarias que aíslan textos individuales de su contexto canónico más amplio¹⁹, manteniendo la armonía entre el testimonio del Génesis, los escritos proféticos, los evangelios y las epístolas apostólicas.

El principio de Prima Scriptura establece la prioridad interpretativa de la revelación especial sobre la revelación general. Mientras los creacionistas reconocen la validez del estudio científico de la naturaleza, insisten en que la investigación empírica debe desarrollarse dentro de parámetros establecidos por la revelación escritural. Este principio no niega la importancia de la ciencia, sino que rechaza la autonomía epistemológica²⁰ del naturalismo metodológico cuando contradice el testimonio bíblico explícito.

El método histórico-gramatical, empleada consistentemente por los hermeneutas creacionistas, busca determinar el significado original de los textos bíblicos mediante el análisis cuidadoso del contexto histórico,

18. Martín Lutero, “Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissimam damnatorum” (1520), en *Weimarer Ausgabe*, 7:97. Traducción del autor.

19. Esta perspectiva se desarrolla en Moisés Silva, *Has the Church Misread the Bible? The History of Interpretation in the Light of Current Issues* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 67-89.

20. Para desarrollo contemporáneo de este principio, ver John Frame, *The Doctrine of the Knowledge of God* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1987), 215-240.

el género literario, la gramática y el uso lexical.²¹ Esta aproximación reconoce la diversidad de géneros bíblicos sin comprometer la historicidad de los relatos que se presentan como narrativa histórica. Como observa John Wenham²², “el reconocimiento de géneros literarios diversos no justifica la alegorización de textos que exhiben todas las características de narrativa histórica factual”.

Puntos de incompatibilidad Crítica

El análisis comparativo de estos marcos hermenéuticos revela incompatibilidades fundamentales que trascienden diferencias metodológicas superficiales y penetran en presupuestos epistemológicos básicos. Estas incompatibilidades se manifiestan en tres áreas críticas que determinan resultados interpretativos mutuamente excluyentes.

La primera incompatibilidad concierne la cuestión de autoridad hermenéutica. El evolucionismo teísta otorga autoridad interpretativa final al consenso científico naturalista, convirtiendo la revelación bíblica en objeto de interpretación por criterios externos. Mientras la hermenéutica bíblica, se fundamenta en declaraciones bíblicas explícitas como 2 Timoteo 3:16 que menciona “Toda la Escritura es inspirada por Dios”. Establece la revelación escritural como autoridad interpretativa suprema que juzga y evalúa todas las demás fuentes de conocimiento. Esta diferencia no admite síntesis o compromiso, pues involucra principios epistemológicos,²³ mutuamente excluyentes sobre la fuente última de verdad teológica.

La segunda incompatibilidad se relaciona con la naturaleza del lenguaje bíblico y su capacidad de comunicar verdad histórica. Los evolucionistas teístas adoptan una hermenéutica de sospecha que presume la inexactitud histórica de los relatos bíblicos que contradicen paradigmas científicos contemporáneos. Los creacionistas, por el contrario, mantienen una hermenéutica de confianza que reconoce la capacidad de la revelación bíblica para comunicar verdad histórica factual. Esta diferencia genera interpretaciones incompatibles de textos centrales como Génesis 1-11, Éxodo 20:11, y las genealogías bíblicas.²⁴

21. John William Wenham, *Christ and the Bible*, 3rd ed (Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2009), 95.

22. Wenham, 95.

23. Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2013), 1213–1298.

24. Para análisis de estas diferencias, ver Walter C. Kaiser Jr., *The Old*

La tercera incompatibilidad emerge en la relación entre revelación especial y revelación general. El evolucionismo teísta opera con un modelo de “dos libros” que otorga autonomía interpretativa a la ciencia naturalista, requiriendo la reinterpretación de la Escritura cuando surge conflicto aparente. La hermenéutica creacionista emplea un modelo integrado donde la revelación especial proporciona el marco interpretativo para entender correctamente la revelación general.

Fernando Canale ha identificado correctamente que estas incompatibilidades reflejan diferencias en los principios ontológicos y epistemológicos subyacentes. Estas diferencias filosóficas generan “sistemas teológicos inconmensurables que no pueden reconciliarse mediante ajustes metodológicos superficiales”.²⁵ Mientras el evolucionismo teísta adopta implícitamente presupuestos naturalistas sobre la realidad y el conocimiento, el creacionismo bíblico se fundamenta en presupuestos teístas que reconocen la actividad divina directa en la historia y la revelación.

Por lo tanto, Mueller menciona que “la mejor solución al conflicto entre las escrituras y la ciencia es permitir que la Biblia inspire y guíe todos nuestros estudios académicos, incluida la ciencia”, pues “la sabiduría y la guía fiables provienen del Dios que siempre ha estado aquí, que fue el origen del todo y que él mismo nos lo ha contado”.²⁶ Esta perspectiva pone a la Escritura como criterio interpretativo supremo para toda investigación del conocimiento.

Implicaciones Doctrinales

Antropología

Las diferencias hermenéuticas entre creacionismo bíblico y evolucionismo teísta generan concepciones antropológicas fundamentalmente incompatibles que afectan la comprensión cristiana de la naturaleza humana, el propósito de la existencia y la relación entre humanidad y divinidad. Estas diferencias trascienden cuestiones académicas abstractas, pues determinan perspectivas prácticas sobre dignidad humana, moralidad y destino eterno.

Testament Documents: Are They Reliable and Relevant? (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001), 47-78.

25. Canale, *Creación, Evolución y Teología*, 134.

26. Mueller, “Principios de interpretación bíblica”, 210.

La antropología creacionista, se fundamenta en la doctrina de la creación directa del ser humano como acto divino,²⁷ especial descrito en Génesis 1:26-27 y 2:7. Según esta perspectiva, la humanidad representa una nueva categoría ontológica que trasciende el reino animal mediante la impartición directa de la “imagen de Dios” (imago Dei). Esta imagen no constituye una cualidad emergente de procesos evolutivos, sino un regalo divino específico que establece la dignidad única y el propósito trascendente de la existencia humana.²⁸

La exégesis creacionista de Génesis 2:7 nos menciona así: “Y formó Jehová Dios al hombre del polvo de la tierra, y sopló en sus narices aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente”; interpreta la “formación” y el “soplo divino” como actos creativos directos que distinguen cualitativamente la creación humana de la creación animal precedente. Como observa Claus Westermann, “el texto hebreo emplea vocabulario técnico específico que indica intervención divina directa, no proceso evolutivo graduales”.²⁹

Mientras, la antropología evolucionista teísta reinterpreta estos pasajes como descripciones fenomenológicas o teológicas de procesos evolutivos naturales. Denis Lamoureux argumenta que “la formación del ser humano debe entenderse como descripción poética del proceso evolutivo mediante el cual Dios guió el desarrollo de la especie humana durante millones de años”.³⁰ Esta interpretación efectivamente naturaliza la creación humana, reduciendo la intervención divina a la dirección providencial de procesos naturales ordinarios.

La diferencia se intensifica en la comprensión de la imago Dei. La teología creacionista tradicional identifica la imagen de Dios con capacidades específicamente humanas como racionalidad, moralidad, espiritualidad y creatividad, impartidas directamente en el acto creativo original. La antropología evolucionista teísta, siguiendo a teólogos como

27. La expresión latina “creatio ex nihilo”, introducida por el teólogo romano Tertuliano (c. 155a.C.-220) para distinguir la noción cristiana de creación, en la que Dios hace surgir el mundo de la nada, de la griega, en la que ordena una materia preexistente y eterna (esto explica el origen de la palabra “crear, relacionada con “crecer”, pues se consideraba que crear era hacer crecer algo anterior), ver Fernández-Rañada, *Los científicos y Dios*, 182.

28. Anthony A. Hoekema, *Created in God's Image*, 1ª pbk. ed (Carlisle, U.K., Grand Rapids, Mich.: Paternoster Press ; Eerdmans, 1994), 13-40.

29. Claus Westermann y Claus Westermann, *Genesis 1 - 11: A Commentary* (London: SPBK Press, 1984), 205.

30. Lamoureux, *Evolutionary Creation*, 156.

Philip Hefner y Arthur Peacocke, concibe la imagen de Dios³¹ como cualidad emergente que se desarrolló gradualmente durante el proceso evolutivo humano.

Esta diferencia genera implicaciones significativas para la doctrina de la unidad humana. La perspectiva creacionista, basada en las genealogías bíblicas y el testimonio apostólico (Hechos 17:26), afirma la descendencia común de toda la humanidad desde Adán y Eva históricos. Esta doctrina proporciona fundamento teológico para la igualdad racial y la solidaridad humana universal. Por otro lado, el evolucionismo teísta, al negar la historicidad de Adán y Eva, debe buscar fundamentos alternativos para estas verdades, generalmente apelando a consideraciones filosóficas o pragmáticas extrabíblicas.²¹

Soteriología

Las implicaciones soteriológicas de la controversia hermenéutica son aún más profundas, pues afectan la comprensión cristiana del pecado, la redención y la obra salvífica de Cristo. El texto central para este análisis es Romanos 5:12-21, donde el apóstol Pablo establece una correspondencia tipológica entre Adán y Cristo que fundamenta la doctrina cristiana de la salvación.

La exégesis creacionista de Romanos 5:12 (“Por tanto, como el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron”) requiere la historicidad de Adán como individuo específico cuya desobediencia introdujo el pecado y la muerte en la experiencia humana.³² Esta interpretación se fundamenta tanto en consideraciones gramaticales (el uso paulino de *heis anthropos*, “un hombre”) como en el paralelo estructural que Pablo establece entre la obra de Adán y la obra de Cristo.

Como reconoce el teólogo evolucionista teísta Peter Enns, “la negación de un Adán histórico requiere la reinterpretación fundamental de la teología paulina, incluyendo doctrinas centrales como el pecado original y la justificación”.³³ El evolucionismo teísta enfrenta dificultades hermenéuticas significativas en este punto. Si Adán representa un

31. Philip Hefner, *The Human Factor: Evolution, Culture, and Religion*, 2ed., *Theology and the Sciences* (Minneapolis, Minn: Fortress Press, 1995), 279.

32. Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 317-331.

33. Peter Enns, *The Evolution of Adam: What the Bible Does and Doesn't Say about Human Origins* (Grand Rapids, Mich: Brazos Press, 2012), 82.

símbolo mitológico o una población ancestral, la analogía paulina entre Adán y Cristo pierde su fuerza argumentativa.

Algunos evolucionistas teístas, como Denis Alexander, intentan preservar elementos de la soteriología tradicional postulando que Adán representa el primer homínido en recibir conciencia moral de Dios, sin negar necesariamente la evolución humana. Sin embargo, esta posición híbrida genera inconsistencias hermenéuticas,³⁴ pues mantiene simbolismo adámico mientras rechaza el contexto narrativo del cual deriva su significado. La cuestión de la muerte antes del pecado presenta otro punto de incompatibilidad soteriológica. La teología creacionista, basada en Romanos 5:12 y 1 Corintios 15:21-22, sostiene que la muerte física ingresó al mundo como consecuencia del pecado adámico. Esta perspectiva es esencial para la comprensión bíblica de la muerte como “enemigo” (1 Corintios 15:26) que será finalmente destruido en la consumación escatológica. Como menciona John Whitcomb:

Por ejemplo, Romanos 8:19-22 habla de la tremenda transformación experimentada por toda la creación, cuando, en la época de la caída y como resultado de la maldición edénica, entró en la “esclavitud de corrupción” de la cual todavía anhela ser librada. Esto está confirmado de manera sobresaliente por lo que leemos en Génesis 1:28 acerca del “señorío” original que el hombre ejercía sobre la creación de Dios, y por el comentario inspirado del salmo 8 que se nos brinda en Hebreos 2:8-9. En los términos del pacto con Noé encontramos apoyo adicional para esta doctrina en la profecía de Isaías acerca de las condiciones ideales en el reino animal, en la maldición de la serpiente, la imposición de los dolores de parto sobre la mujer y la maldición de la tierra. En realidad, estas pruebas bíblicas son tan poderosas que muchos de los más grandes teólogos han preferido atraerse la intensa oposición de los modernos actualistas más bien que procurar adaptar el texto de la Escritura para que se conforme a las teorías científicas actuales.³⁵

El evolucionismo teísta, al aceptar millones de años de muerte animal y humana antes del surgimiento de la conciencia moral, debe reinterpretar estos textos paulinos como referencias exclusivas a la muerte espiritual. Sin embargo, esta interpretación enfrenta dificultades exegéticas, pues Pablo usa consistentemente el término “muerte” para incluir

34. Juan Crisóstomo, “Homilías sobre Romanos, Homilía X”, en *Patrologia Graeca*, ed. J.P. Migne, 60:474. Traducción del autor.

35. John Clement Whitcomb y Henry Madison Morris, eds., *The Genesis Flood: The Biblical Record and Its Scientific Implications*, 50th anniversary ed. (Phillipsburg, N.J: P & R Publishing, 2011), 743-44.

tanto la muerte física como la espiritual,³⁶ y la promesa de resurrección corporal presupone la victoria sobre la muerte física.

Escatología

Las implicaciones escatológicas del debate hermenéutico se manifiestan en concepciones divergentes sobre la naturaleza de la consumación final, la continuidad entre creación y redención, y el significado de la promesa bíblica de “cielos nuevos y tierra nueva” (Apocalipsis 21:1). La escatología creacionista enfatiza la continuidad fundamental entre la creación original, la obra redentora de Cristo y la consumación escatológica. Esta perspectiva interpreta la promesa de restauración cósmica como regreso a las condiciones edénicas originales, antes de la entrada del pecado y la muerte. Como formula N.T. Wright, “la esperanza cristiana no es escapar del mundo físico, sino la renovación del mundo físico según su diseño creacional original”.³⁷

Esta continuidad escatológica requiere la realidad histórica del estado original de perfección creacional descrito en Génesis 1-2. Si la “creación muy buena” de Génesis 1:31 incluía muerte, enfermedad y sufrimiento como elementos naturales del proceso evolutivo, la promesa escatológica de eliminación de estos males pierde su significado como restauración. La escatología se convierte en mejoramiento evolutivo continuo³⁸ en lugar de regreso a la perfección original.

El evolucionismo teísta genera una escatología progresiva que concibe la consumación como culminación del proceso evolutivo divino en lugar de restauración de condiciones originales. Teólogos como Teilhard de Chardin y más recientemente John Haught han desarrollado escatologías evolutivas que interpretan la historia cósmica como movimiento teleológico hacia complejidad y conciencia crecientes, culminando en el “punto Omega”³⁹ de unificación cósmica con Dios.

36. Para análisis exegético de estos textos, ver Anthony Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 1213-1298.

37. N.T. Wright, *Surprised by Hope: Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church* (New York: Harper One, 2008), 104.

38. Esta crítica se desarrolla en Russell Moore, “The Gospel according to Darwin? Evolutionary Theory and the Fall”, *Southern Baptist Journal of Theology* 15, n° 2 (2011): 4-18.

39. Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, Harper Perennial Modern Thought ed. (New York: Harper Perennial Modern Thought, 2008), 145.

Esta perspectiva, aunque intelectualmente sofisticada, se desvía significativamente del patrón bíblico de promesa-cumplimiento que caracteriza la escatología canónica. Los profetas del Antiguo Testamento y los apóstoles del Nuevo Testamento consistentemente describen la consumación en términos de restauración de condiciones paradisíacas originales, no como evolución hacia estados de existencia sin precedente histórico.

La cuestión de la resurrección corporal presenta otra área de tensión escatológica. La escatología creacionista, basada en la resurrección física de Cristo como “primicias” (1 Corintios 15:20-23), afirma la continuidad esencial entre el cuerpo presente y el cuerpo resucitado. Esta continuidad requiere la bondad original de la creación física, incluyendo el cuerpo humano como obra directa de Dios.

El evolucionismo teísta, al concebir el cuerpo humano como producto de procesos evolutivos graduales marcados por competencia, muerte y sufrimiento, enfrenta dificultades para afirmar la bondad intrínseca de la corporalidad. Algunos teólogos evolucionistas teístas, como Ted Peters, han desarrollado conceptos de “resurrección evolutiva” donde la consumación representa trascendencia de las limitaciones evolutivas presentes.⁴⁰ Sin embargo, estas formulaciones tienden hacia el dualismo platónico que la escatología bíblica explícitamente rechaza.

Fundamentos del Creacionismo Bíblico

Principios Hermenéuticos

El fortalecimiento del creacionismo bíblico requiere la articulación de principios hermenéuticos que no solo respondan a objeciones específicas del evolucionismo teísta, sino que establezcan fundamentos metodológicos sólidos para la interpretación consistente de toda la Escritura. Esta tarea trasciende la defensa de textos individuales y busca desarrollar una epistemología teológica integral que preserve la autoridad escritural en el contexto académico actual.

Los creacionistas deben demostrar que la interpretación histórico-gramatical de los relatos creacionales se armoniza con la metodología empleada para interpretar otros eventos históricos bíblicos, incluyendo el éxodo, la monarquía davídica, el exilio babilónico y los relatos evangélicos. Esta consistencia se extiende al tratamiento de las genealogías

40. Ted Peters, Robert J. Russell, y Michael Welker, eds., *Resurrection: Theological and Scientific Assessments* (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub, 2002), 297–315.

bíblicas, que conectan los relatos creacionales con la historia israelita posterior. Los evolucionistas teístas frecuentemente interpretan las genealogías de Génesis 5 y 11 como construcciones simbólicas o esquemáticas, pero esta aproximación genera inconsistencias metodológicas cuando se aplican criterios similares a las genealogías de Mateo 1 y Lucas 3, que conectan directamente con los relatos creacionales mediante la inclusión de Adán en la genealogía de Cristo.⁴¹

El principio de integración revelacional constituye el segundo elemento de esta defensa robusta. Los creacionistas deben articular una epistemología que reconozca la revelación especial y la revelación general como fuentes complementarias de conocimiento, manteniendo simultáneamente la autoridad normativa de la Escritura para interpretar la evidencia natural. Esta posición rechaza tanto el concordismo ingenuo que fuerza armonizaciones artificiales como el separatismo que aísla completamente la fe de la investigación científica.

La integración revelacional apropiada reconoce que la interpretación de la evidencia científica inevitablemente involucra presuposiciones filosóficas sobre la naturaleza de la realidad, la causalidad y la metodología científica. Como argumenta Del Ratzsch, “la ciencia no es actividad filosóficamente neutral, sino que opera dentro de marcos conceptuales que incluyen presupuestos metafísicos sobre la naturaleza del mundo natural”.³⁵ Los creacionistas deben exponer estos presupuestos y demostrar la viabilidad de marcos conceptuales alternativos basados en presupuestos teístas.

El principio de evidencia convergente representa el tercer elemento de esta defensa integral. La defensa efectiva del creacionismo no puede limitarse a la exégesis bíblica, sino que debe demostrar la convergencia entre el testimonio escritural y múltiples líneas de evidencia empírica. Esta evidencia incluye la complejidad biológica especificada, las limitaciones de los mecanismos evolutivos propuestos, la evidencia geológica de catastrofismo, y las anomalías cronológicas en los métodos de datación radiométrica.

Sin embargo, como observa Henry Morris III, “la evidencia científica debe presentarse como confirmación de verdades ya establecidas por la revelación escritural, no como fundamento independiente para la fe creacionista”. Los creacionistas deben evitar la tentación de fundamentar su posición primariamente en argumentos científicos, pues

41. Para análisis de genealogías bíblicas, ver R.R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World* (New Haven: Yale University Press, 1977), 35-54.

este enfoque inadvertidamente acepta la primacía epistemológica de la ciencia naturalista.

Defensa del Creacionismo

El desarrollo de la defensa creacionista requiere un enfoque multidimensional que aborde las dimensiones epistemológica, exegética y científica de la controversia creación-evolución. Cada dimensión presenta desafíos específicos que requieren respuestas adaptadas a diferentes audiencias y contextos intelectuales. La dimensión epistemológica de la defensa creacionista debe exponer los presupuestos filosóficos del naturalismo metodológico que fundamenta el evolucionismo teísta. Muchos cristianos sinceros adoptan perspectivas evolucionistas teístas sin reconocer las implicaciones epistemológicas de su posición.

Los defensores creacionistas deben demostrar que esta asunción metodológica conduce inevitablemente al naturalismo metafísico, erosionando progresivamente la credibilidad de la intervención divina en cualquier esfera de la experiencia humana. La estrategia efectiva no consiste en rechazar la investigación científica, sino en exponer las limitaciones filosóficas del naturalismo y proponer alternativas epistemológicas que reconozcan tanto la regularidad natural como la actividad divina especial. La dimensión exegética requiere la demostración rigurosa de que la interpretación histórico-gramatical de Génesis 1-11 constituye la lectura natural y contextualmente apropiada de estos textos. Esta demostración debe abordar objeciones específicas planteadas por la erudición crítica, incluyendo alegaciones sobre fuentes documentales, paralelos del Antiguo Cercano Oriente, y supuestas inconsistencias internas.

Los trabajos recientes de Kenneth Mathews, Victor Hamilton y Gordon Wenham han proporcionado defensas exegéticas sofisticadas de la interpretación histórica de los relatos creacionales.⁴² Estos estudios demuestran que la narrativa del Génesis exhibe características de prosa histórica, emplea fórmulas cronológicas específicas, y se integra coherentemente con el resto de la historia israelita. Los creacionistas deben familiarizarse con esta erudición y articularla de manera accesible para audiencias educadas.

42. Kenneth A. Mathews, *Genesis 1-11:26*, New American Commentary (Nashville: Broadman & Holman, 1996); Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1-17*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1990); Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary (Waco, TX: Word, 1987).

La dimensión científica presenta tanto oportunidades como peligros para la defensa creacionista. Las oportunidades incluyen el creciente reconocimiento de las limitaciones de los mecanismos evolutivos propuestos, el desarrollo de teorías de complejidad irreducible e información especificada, y la evidencia geológica creciente de catástrofes globales. Los peligros incluyen la tentación de fundamentar la fe en argumentos científicos tentativo y la adopción inadvertida de presuposiciones naturalistas en la metodología científica.

La estrategia científica más efectiva enfatiza las limitaciones inherentes de la ciencia naturalista para abordar cuestiones de origen y significado, mientras presenta evidencia positiva que es consistente con el relato bíblico. Como argumenta Stephen Meyer, “la evidencia de diseño inteligente no prueba la existencia de Dios, pero es consistente con el testimonio bíblico de actividad creadora divina y desafía las asunciones naturalistas de la ciencia contemporánea”. El evidencialismo histórico cumple una función distinta en el arsenal de la defensa cristiana debido a que una apelación a la historia es menos exigente que una apelación a la razón, sirve para reforzar nuestra confianza en los fundamentos históricos de la fe.

Construcción de cosmovisión coherente

El objetivo final de la defensa creacionista trasciende la defensa de doctrinas específicas y busca la construcción de una cosmovisión cristiana coherente que integre la revelación bíblica, la investigación científica responsable y la vida práctica en una síntesis intelectualmente satisfactoria. Esta tarea requiere tanto trabajo destructivo (exposición de inconsistencias en sistemas alternativos) como trabajo constructivo (desarrollo de alternativas positivas).

La construcción de una cosmovisión creacionista coherente debe comenzar con la articulación clara de presupuestos ontológicos basados en la revelación bíblica. Estos presupuestos incluyen la realidad de Dios como Creador personal, la dependencia ontológica de toda la realidad física en la voluntad divina, la capacidad de Dios para intervenir sobrenaturalmente en la historia natural, y la teleología inherente de la creación hacia propósitos divinos específicos.

Estos presupuestos ontológicos generan principios epistemológicos que reconocen múltiples fuentes legítimas de conocimiento, incluyendo la revelación especial, la revelación general, la razón humana y la experiencia empírica. Sin embargo, esta epistemología establece una jerarquía de autoridad que reconoce la revelación especial como criterio

normativo para evaluar afirmaciones derivadas de otras fuentes. Como formula Cornelius Van Til, “toda interpretación de la experiencia humana debe desarrollarse dentro de parámetros establecidos por la revelación divina autoritativa”.

La investigación científica dentro de esta cosmovisión no constituye empresa autónoma, sino actividad de mayordomía que busca comprender la obra creadora de Dios para propósitos de adoración, servicio y dominio responsable. Esta perspectiva reconoce la validez de la metodología empírica mientras rechaza presupuestos naturalistas que excluyen a priori la posibilidad de actividad divina especial. Los científicos cristianos operan con “ciencia teísta” que reconoce tanto la regularidad natural como la intervención sobrenatural como aspectos complementarios de la actividad divina.

La educación cristiana basada en esta cosmovisión integra fe y aprendizaje mediante el reconocimiento de que toda verdad es verdad de Dios, pero que la comprensión humana de la verdad requiere la iluminación de la revelación especial. Esta perspectiva rechaza tanto el secularismo que excluye consideraciones religiosas del ámbito académico como el fideísmo que rechaza la investigación intelectual rigurosa.

El testimonio de esta cosmovisión en el contexto académico contemporáneo requiere tanto competencia intelectual como fidelidad doctrinal. Los eruditos creacionistas deben demostrar que su posición genera investigación fructífera, explica evidencia empírica de manera coherente, y contribuye constructivamente al diálogo académico. Simultáneamente, deben mantener fidelidad a principios bíblicos fundamentales sin comprometer verdades esenciales para ganar aceptación académica.

Conclusiones

El análisis precedente ha demostrado que la incompatibilidad entre creacionismo bíblico y evolucionismo teísta trasciende diferencias científicas superficiales y revela tensiones hermenéuticas fundamentales que afectan la coherencia de todo el sistema teológico cristiano. Esta incompatibilidad se manifiesta en tres dimensiones críticas: epistemológica tales como: ¿qué fuente de conocimiento posee autoridad interpretativa suprema?, exegética: ¿cómo deben interpretarse los textos bíblicos que describen eventos históricos?, y doctrinal: ¿cuáles son las implicaciones para antropología, soteriología y escatología cristianas?.

La dimensión epistemológica ha revelado que el evolucionismo teísta opera mediante la subordinación de la revelación especial a inter-

pretaciones naturalistas del mundo físico, invirtiendo efectivamente el orden de autoridad tradicional del cristianismo histórico. Esta inversión no constituye ajuste metodológico menor, sino revolución hermenéutica que altera fundamentalmente la naturaleza de la teología cristiana. La dimensión exegética ha demostrado que la reinterpretación alegórica o mitológica de los relatos creacionales bíblicos requiere la adopción de principios hermenéuticos que son inconsistentes con el tratamiento de otros textos bíblicos que describen eventos históricos.

Esta inconsistencia no puede resolverse mediante distinciones ad hoc entre géneros literarios, pues los relatos creacionales exhiben características de narrativa histórica que son comparables a otros textos bíblicos que los críticos reconocen como históricos. La dimensión doctrinal ha revelado que las diferencias hermenéuticas generan implicaciones sistemáticas que afectan doctrinas centrales del cristianismo, incluyendo la naturaleza de la humanidad, la obra salvífica de Cristo, y la esperanza escatológica cristiana. Estas implicaciones no representan consecuencias accidentales de diferencias metodológicas, sino resultados lógicos de presupuestos hermenéuticos fundamentalmente diferentes sobre la naturaleza y autoridad de la revelación bíblica.

La evidencia presentada en este estudio confirma la tesis central de que existe una incompatibilidad hermenéutica fundamental e irreconciliable entre los principios interpretativos del creacionismo bíblico y los del evolucionismo teísta. Esta incompatibilidad no admite síntesis o compromiso genuino, pues involucra presupuestos epistemológicos mutuamente excluyentes sobre la naturaleza de la autoridad religiosa y los métodos apropiados para la construcción teológica.

Los intentos de síntesis, como los representados por el adventismo progresivo y movimientos similares en otras denominaciones, no logran resolver esta incompatibilidad fundamental, sino que resultan en sistemas híbridos que son internamente inconsistentes y teológicamente inestables. Estos sistemas híbridos tienden inevitablemente hacia la capitulación completa ante presupuestos naturalistas, pues la lógica interna del evolucionismo teísta requiere la subordinación progresiva de todas las afirmaciones bíblicas que contradicen el consenso científico contemporáneo.

La incompatibilidad se extiende más allá de cuestiones técnicas de interpretación bíblica para incluir diferencias fundamentales sobre la naturaleza de la realidad, el conocimiento humano, y el propósito de la existencia. El creacionismo bíblico opera dentro de una cosmovisión teísta que reconoce la actividad divina personal y sobrenatural como

dimensión fundamental de la realidad. El evolucionismo teísta, aunque afirma formalmente la existencia de Dios, opera funcionalmente dentro de parámetros naturalistas que excluyen la actividad divina especial de la interpretación de fenómenos naturales e históricos.

La confirmación de esta incompatibilidad fundamental genera un llamado urgente para que las instituciones educativas cristianas, particularmente las universidades y seminarios adventistas, mantengan compromiso firme con principios hermenéuticos creacionistas en su enseñanza, investigación y formación ministerial. Este compromiso no representa oscurantismo anti-intelectual, sino fidelidad a principios epistemológicos que han caracterizado históricamente la teología cristiana ortodoxa.

El compromiso con principios creacionistas requiere varios elementos específicos. Primero, la articulación clara de presupuestos epistemológicos que reconocen la autoridad suprema de la revelación escritural en todas las cuestiones que aborda directamente, incluyendo temas de origen, propósito y destino humano. Esta articulación debe acompañarse de exposición crítica de presupuestos alternativos que subordinan la revelación especial a construcciones filosóficas humanas.

Segundo, la implementación de metodologías pedagógicas que integren fe y aprendizaje mediante el reconocimiento de que toda investigación académica opera dentro de marcos conceptuales que incluyen presupuestos filosóficos sobre la naturaleza de la realidad y el conocimiento. Los educadores cristianos deben ayudar a los estudiantes a reconocer estos presupuestos y a evaluar sistemas de pensamiento alternativos según criterios bíblicos. En conclusión, los fundamentos hermenéuticos del creacionismo bíblico requiere no solo la defensa de interpretaciones específicas de textos bíblicos, sino el mantenimiento de principios hermenéuticos que preserven la autoridad suprema de la revelación escritural en un contexto académico que presiona constantemente hacia la acomodación a paradigmas seculares. Esta tarea representa tanto desafío intelectual como oportunidad misionera para el cristianismo del siglo XXI.

Samuel Choque Medina
freddy.choque@uab.edu.bo
Universidad Adventista de Bolivia
Vinto, Cochabamba, Bolivia

Recibido: 21 de junio

Aceptado: 20 de julio

RESUMEN

“El santuario celestial en la teología cristiana — Parte I: Fundamentos e Interpretaciones iniciales”— Este artículo constituye la primera parte de una investigación estructurada en dos secciones dedicada a la doctrina del santuario celestial y su desarrollo en la teología cristiana. El objetivo de esta primera entrega es establecer los fundamentos bíblicos, históricos y hermenéuticos necesarios para comprender dicho concepto doctrinal en el marco de la historia de la salvación. Desde un enfoque histórico-documental y analítico, se examina de manera panorámica el tema del santuario y sus implicaciones teológicas, desde el Génesis hasta el Apocalipsis. Asimismo, se analiza, de manera breve, su recepción e interpretación a lo largo de la historia del cristianismo, desde la época patrística hasta la Reforma. Finalmente, se presentan tres corrientes proféticas —el preterismo, el futurismo y el historicismo— que ofrecen marcos interpretativos fundamentales para la comprensión doctrinal del santuario.

Palabras clave: santuario celestial, escatología, hermenéutica profética, intercesión, juicio, tipología.

ABSTRACT

“The heavenly sanctuary in Christian theology — Part I: Foundations and initial interpretations”— This article constitutes the first part of a two-part study devoted to the doctrine of the heavenly sanctuary and its development in Christian theology. The objective of this first installment is to establish the biblical, historical, and hermeneutical foundations necessary to understand this doctrinal concept within the framework of salvation history. From a historical-documentary and analytical approach, the topic of the sanctuary and its theological implications are examined in a panoramic way, from Genesis to Revelation. Likewise, its reception and interpretation throughout the history of Christianity, from the patristic era to the Reformation, are briefly analyzed. Finally, three prophetic currents—preterism, futurism, and historicism—are presented, offering fundamental interpretive frameworks for the doctrinal understanding of the sanctuary.

Keywords: heavenly sanctuary, eschatology, prophetic hermeneutics, intercession, judgment, typology.

EL SANTUARIO CELESTIAL EN LA TEOLOGÍA CRISTIANA — PARTE I: FUNDAMENTOS E INTERPRETACIONES INICIALES

Roberto Logacho Rivera

<https://orcid.org/0009-0005-8292-8383>

Introducción

El concepto de santuario celestial ocupa un lugar central en la teología bíblica, no solo como símbolo cultural dentro del judaísmo, sino también como clave hermenéutica para interpretar la obra de Cristo desde la creación hasta la consumación final. A lo largo de las Escrituras, desde el Génesis hasta el Apocalipsis, la noción del templo o tabernáculo divino se manifiesta de diversas formas y resalta momentos cruciales dentro de la historia de la redención. Esta continuidad revela un hilo teológico que articula la revelación divina, la mediación sacerdotal, el juicio y la esperanza escatológica. Sin embargo, a pesar de su relevancia doctrinal, el santuario celestial ha sido interpretado de manera diversa tanto en el testimonio bíblico como en la tradición cristiana posterior.

Este artículo constituye la primera parte de una investigación estructurada en dos segmentos. En esta primera sección se examinan los fundamentos bíblicos e históricos de la doctrina del santuario, con el fin de establecer el contexto necesario para una posterior comparación entre distintas tradiciones cristianas. La segunda parte abordará cómo seis corrientes confesionales —catolicismo, iglesias reformadas, mormonismo, testigos de Jehová, evangelicalismo y adventismo— han interpretado el santuario celestial, así como las implicaciones doctrinales derivadas de sus respectivas posiciones teológicas.

Las diversas interpretaciones del santuario celestial reflejan distintas posturas hermenéuticas que inciden directamente en doctrinas fundamentales como la redención, la mediación y el Juicio Final. Por ello, esta primera parte no solo aborda los fundamentos bíblicos del santuario en el Antiguo y Nuevo Testamento, sino que incluye también una revisión sucinta de su recepción interpretativa en la historia de la Iglesia, desde la patrística hasta la Reforma. Asimismo, se presentan los principales enfoques de la interpretación profética —preterista, futurista e historicista— que han influido significativamente en la comprensión del santuario dentro de las distintas tradiciones teológicas.

La metodología adoptada en esta investigación es de carácter histórico-documental y analítico, y se fundamenta en el estudio de la Sagrada Escritura, así como de fuentes patrísticas y reformadas relevantes. En esta primera parte, el análisis se organiza en torno a tres niveles: 1) el nivel bíblico-exegético, que examina el desarrollo del concepto de lo sagrado desde el Génesis hasta el Apocalipsis; 2) el nivel teológico-histórico, que ofrece una visión general y breve del desarrollo de la doctrina del santuario a lo largo de la historia del cristianismo; y 3) el nivel hermenéutico-profético, que presenta las principales corrientes interpretativas, decisivas para la evaluación doctrinal que se llevará a cabo en la segunda parte del estudio.

Fundamentos bíblicos de la creencia del Santuario

El Santuario en el Antiguo Testamento

El jardín del Edén y el Santuario. El Jardín del Edén es considerado un santuario primordial debido a la mención del término *Edén* y su identificación como jardín (Gn 2:8). Un análisis terminológico de *Ezequiel* 28 revela en el versículo 13 la aparición de dos palabras claves que remiten a *Génesis* 2:8: “huerto” y “Edén”, lo cual permite establecer una conexión directa entre ambos pasajes. Este paralelismo constituye uno de los indicios más explícitos para interpretar el Edén como un espacio sagrado. En dicho contexto, se describe al querubín protector como presente en “el jardín de Dios, Edén”, en el tiempo en que aún era perfecto.¹

Los versículos de *Ezequiel* 28:1-10 se sitúan en un contexto terrenal, dirigido específicamente al príncipe de Tiro. Sin embargo, en los versículos 11-19 se percibe un giro hacia una dimensión celestial asociada al santuario, en la que el texto trasciende lo histórico-político para adoptar un tono simbólico y teológico. En esta sección final se destacan tres momentos clave: 1) la obra del querubín protector antes de la aparición del mal; 2) su caída, asociada al orgullo y la corrupción interna; y 3) la irrupción del conflicto cósmico, tema central en la teología bíblica apocalíptica y particularmente relevante para la comprensión adventista del gran conflicto.²

1. Richard Davidson. “Earth’s First Sanctuary: Genesis 1–3 and Parallel Creation Accounts”, *Andrews University Seminary Studies* 53, n° 1 (2015): 67-9.

2. José M. Bertoluci, “*The Son of the Morning and the Guardian Cherub in the Context of the Controversy Between Good and Evil*” (ThD. Diss, Universidad Andrews, 1985), 15-20.

El Jardín del Edén mencionado en el v.13 debe entenderse como el Edén celestial, ya que el querubín protector se encontraba presente allí antes de su expulsión (cf. Ez 28:16–17; Ap 12:7–9). De este modo, *Ezequiel* 28 remite a la existencia del santuario celestial en el Edén anterior a la constitución del santuario terrenal en el Jardín del Edén.³

Además, según el testimonio bíblico canónico, antes de la entrada del pecado el santuario celestial no operaba para resolver el problema del mal, sino que cumplía principalmente una función de adoración. Isaías 14, pasaje paralelo a Ezequiel 28, se refiere al “monte santo de Dios” como “el monte de la asamblea” (v. 13). Esto indica que, antes de la rebelión, el santuario celestial servía como lugar de reunión y adoración a Dios por parte de los seres no caídos. Tal era la función original del Edén celestial, el Jardín de Dios.⁴ En ese sentido, si el Edén terrenal es una copia tipológica del Edén celestial, puede inferirse que también funcionaba como santuario, donde Adán y Eva adoraban y mantenían comunión con su Creador.

El Santuario de Moisés. Moisés construyó el santuario terrenal en el desierto, con una estructura específica y mobiliario determinado, según las instrucciones divinas.⁵ De acuerdo con Hebreos 8:5, “todo era figura y sombra de las cosas celestiales”. La sombra no constituye la realidad en sí misma, sino que representa una proyección derivada de un modelo superior. Por lo tanto, el santuario terrenal debía entenderse como una réplica tipológica del santuario celestial, el original eterno.⁶

El santuario terrenal estaba compuesto por dos ambientes. El primero, el Lugar Santo, contenía el candelabro, la mesa con los panes de la proposición y el altar del incienso. En ese espacio se realizaba el servicio diario de los sacerdotes, quienes intercedían ante Dios en favor del pueblo (cf. Éx 40:22–25). Detrás del velo se encontraba el segundo ambiente, el Lugar Santísimo.⁷ Una vez al año, solo el sumo sacerdote podía entrar al Lugar Santísimo. Allí se encontraba el arca de la alianza, con su propiciatorio, y en su interior estaban las tablas de la Ley de los

3. Bertoluci, 28, 9.

4. Richard Davidson, *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical Typus Structures*, Andrews, en University Seminary Doctoral Dissertation Series, vol. 2 (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1981), 367–88.

5. Ángel Manuel Rodríguez, “Santuario”, en *Tratado de Teología Adventista del Séptimo Día*, 1ª ed. (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2009), 433.

6. Elias Brasil de Souza, *El Santuario Celestial en el Antiguo Testamento* (Santo André, SP: Academia Cristã, 2015), 32–5.

7. Francis D. Nichol, *Comentario Bíblico Adventista del Séptimo Día*, 1ª ed. (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2014), 480. En adelante CBASD.

Diez Mandamientos (Éx 25:21; 31:18). Sobre el arca, dos querubines la miraban desde lo alto, simbolizando el respeto hacia la Ley de Dios y la manifestación de su presencia (cf. Éx 40:1–6; Heb 9:1–7).⁸

El santuario terrenal y el celestial están funcionalmente relacionados. El primero actuaba como punto de acceso simbólico al segundo (Is 6:1–7), constituyendo un lugar de adoración verdadera y de manifestación de la presencia divina (Éx 40:34–35; Nm 17:1–13). El santuario celestial, por su parte, es la morada de Dios, donde se revela su voluntad, se ejerce juicio y se otorga perdón (Dn 7:9–10; Ap 4:4–11).⁹ El santuario terrenal representaba al celestial, el centro del gobierno de Dios.

El Templo de Salomón. Incomparable en su esplendor, el Templo de Salomón es considerado una de las más grandes maravillas descritas en el canon bíblico. No solo era un edificio imponente, sino que también funcionaba como figura o tipo del templo celestial y de la ciudad de Dios, la cual descenderá al final de los tiempos. Esa ciudad, cuya luz, gloria y templo es Jesucristo, será habitada únicamente por los redimidos del Señor. Este estado de pureza refleja la perfección de la santidad en la presencia de Jehová.¹⁰

Cada parte del templo de Salomón —los cimientos, el altar, los atrios, el Lugar Santo y el Lugar Santísimo, los utensilios y el arca del pacto— constituía un tipo de un sistema más glorioso. Por ello, este templo posee una importancia especial para quienes buscan comprender las verdades del Evangelio.¹¹

El templo de Salomón, aunque magnífico y majestuoso, no era más que una figura del antitipo celestial, mucho más glorioso. La estructura eterna de la casa de Dios sobrepasa ampliamente el esplendor del templo salomónico. Este templo celestial es edificado por Jesucristo, la “RAMA”, quien —según la profecía de Zacarías 6:12— construirá el templo del Señor, glorioso y eterno.¹²

El santuario en el Nuevo Testamento

El Templo en los tiempos de Jesús. El templo de Herodes el Grande en Jerusalén y su extensa renovación del complejo sagrado comenzaron

8. Nichol, CBASD, 481.

9. Rodríguez, “Santuario”, 434.

10. John Bunyan, *Solomon's Temple Spiritualized*, vol. 3 (Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2006), 460–1.

11. Bunyan, 462.

12. Bunyan, 463.

alrededor del año 20 a.C., en el año 18 de su reinado. El edificio principal del templo fue probablemente completado en pocos años, pero la obra total del complejo continuó durante décadas, incluyendo el período de los evangelios y el libro de los Hechos. Aunque el proyecto herodiano llegó a ser el sitio de construcción más grande del mundo antiguo, su esplendor fue efímero: tras su finalización hacia principios de los años 60 d.C., el complejo fue destruido por los romanos en el año 70 d.C.¹³

Un versículo de los Evangelios con profunda relación tipológica con el santuario es Juan 1:14. La expresión “puso su morada entre nosotros” alude directamente a la gloria de Dios habitando entre su pueblo, es decir, a la *Shekinah* del Antiguo Testamento. Esta manifestación divina se reveló de distintas situaciones: 1) en la columna de nube y de fuego durante el éxodo (Éx 13:21), 2) en el tabernáculo construido por Moisés (Éx 25:8-9; Ez 43:7; Zc 2:13; 8:3), y 3) en el templo de Salomón (1R 8:10-11). En Jesucristo, el *Logos* encarnado, la *Shekinah* misma caminó entre los seres humanos. Todo lo que el templo representaba —la presencia, la gloria, la mediación y el perdón de Dios— se cumplió en Él. Por tanto, la encarnación señala una transición decisiva: la gloria de Dios, antes circunscrita al santuario, se manifestó plenamente en Cristo, haciéndose accesible a toda la humanidad.¹⁴

Hechos de los Apóstoles. Después de que los romanos destruyeran el Segundo Templo en el año 70 d.C., durante la primera revuelta judía, la atención escatológica y teológica se desplazó hacia la expectativa de un templo futuro. Este futuro santuario es el foco de la visión del profeta Ezequiel (Ez 40–44), que proyecta una restauración ideal vinculada a la presencia divina.¹⁵

En Hechos 7:55–56 se halla una referencia significativa al santuario celestial. Esteban, lleno del Espíritu Santo, contempló una visión antes de ser apedreado, en la que “vio la gloria de Dios y a Jesús de pie a la diestra de Dios”. En el contexto veterotestamentario, la gloria de Dios se manifestaba visiblemente en el tabernáculo y en el templo (Éx 40:34–35; 1 R 8:10–11), los cuales eran figuras del santuario celestial.¹⁶

13. Alan J. Hauser y Earl Kellett, “*Temple, Herod’s*”, ed. John D. Barry et al., *The Lexham Bible Dictionary* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2016), 121. Reader e-book.

14. Grant R. Osborne, *John: Versículo por versículo*, Comentarios de Osborne sobre el Nuevo Testamento, ed. Jeffrey Reimer et al., (Bellingham, WA: Lexham Press, 2018), 33–4. Reader e-book.

15. John D. Barry et al., eds., *The Lexham Bible Dictionary* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2016), s.v. “*Temple, Jerusalem*”. Reader e-book.

16. Grant R. Osborne, *Hechos: versículo por versículo*, Comentarios de Osborne

En Hechos 7:55-56 se halla una referencia significativa al santuario celestial. Esteban, lleno del Espíritu Santo, contempló una visión antes de ser apedreado, en la que “vio la gloria de Dios y a Jesús de pie a la diestra de Dios”. En el contexto veterotestamentario, la gloria de Dios se manifestaba visiblemente en el tabernáculo y en el templo (Éx 40:34-35; 1 R 8:10-11), los cuales eran figuras del santuario celestial.¹⁷

Epístolas. El santuario celestial es un tema relevante en las Epístolas. La Epístola a los Hebreos es la que más desarrolla este concepto —a la cual se dedicará un análisis específico más adelante—, pero también se encuentran referencias en otras cartas, como en Romanos. En Romanos 8:34 se afirma que Cristo “está a la diestra de Dios e intercede por el ser humano”. Esto significa que 1) Jesús ocupa una posición de honor y autoridad, lo cual se corrobora con Salmos 110:1, el pasaje del Antiguo Testamento más citado en el Nuevo,¹⁸ y 2) se resalta su obra intercesora ante el Padre. En Hebreos 7:25, esta intercesión se presenta como parte del ministerio sumo sacerdotal de Jesús, en el cual su muerte en la cruz adquiere centralidad al vencer todas las acusaciones contra el creyente.¹⁹

Apocalipsis. El libro de Apocalipsis es una obra singular, pues su contenido es mayormente profético y apocalíptico. Para comprender adecuadamente su mensaje, es fundamental tener en cuenta el marco contextual en el que fue escrito. En este sentido, Apocalipsis está saturado de expresiones litúrgicas y referencias al culto de adoración. Por ello, no es apropiado interpretar su contenido sin considerar la dimensión del santuario, entendido como la expresión suprema de adoración y comunión entre Dios y su pueblo, en particular mediante la obra de Cristo en el santuario celestial.²⁰

En el libro de Apocalipsis, muchos intérpretes sostienen que la idea dominante es la del santuario de Dios, en razón del abundante *lenguaje cúlrico* presente en su contenido. Este lenguaje alude, por una parte, al modo de adoración, y por otra, al mobiliario, los objetos, las acciones y el

sobre el Nuevo Testamento (Bellingham, WA: Lexham Press, 2019), 146–8. Reader e-book.

17. Osborne, *Hechos*, 148.

18. John D. Barry et al., *Faithlife Study Bible* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2012, 2016), Ro 8:34. Reader e-book.

19. Grant R. Osborne, Romanos: versículo por versículo, *Comentarios de Osborne sobre el Nuevo Testamento* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2017), 262–3. Reader e-book.

20. Richard M. Davidson, Joel Iparraguirre y Ekkehardt Mueller, “El santuario como clave hermenéutica para estructurar el Apocalipsis”, *Berit Olam* 18 n:(2021) 20 22-23.

sistema ritual del Antiguo Testamento.²¹ Las palabras que más aparecen para corroborar esta idea son: 1) El santuario mismo: templo (*naós*); tabernáculo, tienda, morada (*skēnē*); trono (*thrónos*); Monte de Sion (*oros Siōn*); patio (*aulē*).²² 2) Relacionados con los rituales del santuario: Cordero, sacerdote, altar, arca del pacto, candelabro, sangre, mandamiento, incensario, incienso.²³

De hecho, para Juan, el templo adquiere el significado de tienda de reunión (Ap 15:5; Éx 25–40). El ángel dice que él está sentado sobre el trono y que habitará (se hará tienda) con los salvados (Ap 7:15). La Nueva Jerusalén (ciudad, novia) es la tienda de Dios con los seres humanos, Dios mismo hecho vida para ellos (Ap 21:3–4). Este templo mencionado en el capítulo 15 es la tienda de Dios (Ap 15:5); allí aparece el arca de la Alianza (Ap 11:19); de allí salen sus ángeles y relámpagos (Ap 14:15; 15:8).²⁴ Sin embargo, más adelante se puede observar cómo Juan explica que en la Nueva Jerusalén ya no habrá templo, porque Dios mismo y su Cordero serán templo para todos los salvados (Ap 21:22). En conclusión, desaparecen las mediaciones sagradas; el Cordero de Dios se vuelve hacia una cercanía inmediata con el mundo.²⁵

El santuario en la historia del cristianismo

El concepto del santuario posee profundas raíces en la narrativa bíblica y ha experimentado una evolución significativa a lo largo de la historia del cristianismo. En el Antiguo Testamento, el tabernáculo erigido por Moisés simbolizaba la presencia de Dios en medio de su pueblo, conforme a lo declarado en Éxodo 25:8: “Y harán un santuario para mí, y habitaré en medio de ellos”. Este diseño, concebido como un lugar central de adoración, expiación y comunión con lo divino, fue posteriormente replicado en el templo de Salomón y en el segundo templo en Jerusalén, ambos considerados centros neurálgicos del culto y los sacrificios dentro del sistema israelita.

Sin embargo, tras la destrucción del templo en el año 70 d.C., el concepto del santuario comenzó a trascender su dimensión física, adquiriendo nuevas connotaciones simbólicas, espirituales y teológicas en el pensamiento cristiano. En los primeros siglos de la Iglesia, los Padres

21. Davidson, Iparraguirre y Mueller, 157–158.

22. Davidson, Iparraguirre y Mueller, 157.

23. Davidson, Iparraguirre y Mueller, 158.

24. Ibarrondo Xabier, *Apocalipsis* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2007), 299.

25. Xabier, 300.

apostólicos, así como los teólogos de Alejandría y del norte de África, desarrollaron una comprensión predominantemente alegórica del santuario. Orígenes, por ejemplo, interpretó el santuario como una representación del alma del creyente, lugar donde Dios establece su morada; mientras que Agustín lo concibió como una prefiguración de la Iglesia universal, es decir, el cuerpo místico de Cristo. Estas interpretaciones no literales enriquecieron el simbolismo del santuario y constituyeron una base teológica para desarrollos posteriores en la Edad Media.²⁶

Durante la Edad Media, el concepto del santuario fue incorporado al sistema sacramental de la Iglesia Católica Romana. Tomás de Aquino, en su *Summa Theologica*, estableció una conexión teológica entre el sacrificio de Cristo y la Eucaristía, destacando cómo el acto redentor de Cristo se perpetuaba espiritualmente en los sacramentos.²⁷ Aunque Aquino no desarrolló explícitamente una teología del santuario celestial, su comprensión sacramental subrayó la mediación sacerdotal de Cristo y su presencia activa en la liturgia, en continuidad tipológica con el modelo del templo y el sacerdocio del Antiguo Testamento.²⁸

La Reforma protestante representó un punto de inflexión crucial en la interpretación del santuario. Reformadores como Martín Lutero y Juan Calvino rechazaron la dependencia de rituales terrenales, al enfatizar la suficiencia del sacrificio de Cristo y su rol exclusivo como mediador. Para Lutero, el sacerdocio celestial de Cristo garantizaba la salvación del creyente sin necesidad de una mediación eclesiástica. En su teología, el santuario celestial adquirió una importancia central, aunque no con una estructura formalizada como la que desarrollaría posteriormente la escatología adventista. Por su parte, Calvino elaboró una visión más espiritualizada del santuario, entendiéndolo como una realidad celestial que trasciende todo espacio físico, en coherencia con su énfasis en la soberanía divina y en la obra consumada de Cristo. Estas perspectivas reformadas redefinieron radicalmente el papel del santuario, en claro contraste con el enfoque sacramental de la teología católica romana.²⁹

26. Orígenes, *Homilías sobre el Levítico*, trad. Gary A. Anderson (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1990), 3.5.

27. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, trad. Laurence Shapcote (New York: Benziger Brothers, 1947), III. q62. a5.

28. Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, trad. E. Caba (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999), XV.22.

29. Juan Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, trad. Jules Bonnet (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2006), 4.17.2.

Enfoques hermenéuticos y proféticos

La comprensión del santuario celestial está profundamente determinada por los métodos hermenéuticos empleados en la interpretación de las Escrituras, los cuales varían considerablemente entre las distintas tradiciones cristianas. Estos enfoques no solo condicionan la interpretación de las profecías apocalípticas, sino también influyen en la manera en que se concibe el plan de salvación, el papel de Cristo como mediador y el desarrollo de la historia redentora.

Los métodos más comunes utilizados para interpretar las profecías apocalípticas son el historicismo, el preterismo y el futurismo. El enfoque historicista sostiene que los acontecimientos proféticos se cumplen progresivamente a lo largo del desarrollo histórico.³⁰ En cambio, el preterismo considera que la profecía se refiere a eventos ya cumplidos antes o durante la vida del profeta, es decir, que el profeta describe hechos pasados como si fueran futuros.³¹ Por su parte, el futurismo sostiene que la mayoría de las profecías apocalípticas se cumplirán en un breve período final, inmediatamente antes de la segunda venida de Cristo.³² Esta posición es adoptada mayoritariamente por sectores del dispensacionalismo, corriente presente en muchas iglesias evangélicas contemporáneas.³³

Interpretación profética historicista

El historicismo se caracteriza por entender que las profecías bíblicas se cumplen de manera progresiva a lo largo de la historia humana, desde los días del profeta hasta el tiempo del fin. Este enfoque está claramente representado en el libro de Daniel, donde las visiones proféticas van acompañadas de interpretaciones angélicas que sitúan su cumplimiento en un marco histórico continuo. Por ejemplo, Daniel 2 y 7 presentan secuencias proféticas de reinos que abarcan varios siglos de historia universal.³⁴

30. William H. Shea, “Historicismo, el mejor método para interpretar la profecía”, *Didajé* 1, n° 1 (2012): 133.

31. Joel Turpo, “Métodos para interpretar las profecías apocalípticas”, en *Daniel y Apocalipsis: vislumbres del fin de la historia de la tierra*, eds. Joel Turpo, David Asmat y Saulo Cruz, 1ª ed., (Lima: Ediciones Theologika, 2023), 2-3.

32. Joel Turpo, “El Anticristo, los 1260 días y el rapto secreto: origen y desarrollo de la escuela futurista de interpretación profética y su impacto en la Iglesia Adventista del Séptimo Día”, *Theologika* 28, n° 2 (2013).

33. Turpo, “El Anticristo, los 1260 días y el rapto secreto”, 5-6.

34. Gerhard Pfandl, “Time Prophecies in Daniel 12”, *Biblical Research Institute Release-5*, <https://www.adventistbiblicalresearch.org/home/releases/>, consultado: el 21 de junio de 2024.

La validez del enfoque historicista se ve confirmada por los escritores del Nuevo Testamento, quienes interpretan las profecías en continuidad con un desarrollo progresivo de la historia de la salvación. En la actualidad, la Iglesia Adventista del Séptimo Día es la única confesión cristiana importante que adopta de manera sistemática el método historicista como base para la interpretación profética.³⁵

Los principios fundamentales sobre los cuales se construye el enfoque historicista no son negociables. Si alguno de ellos se modifica o se tergiversa en su contenido, el método interpretativo pierde coherencia interna y eficacia hermenéutica.:

El principio de “Sola Scriptura” y la perspectiva histórica. La Biblia es la única norma de autoridad, y toda la Escritura —tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento— es coherente, unitaria y vinculante.³⁶ La Escritura se interpreta a sí misma. Al abordar las profecías, es necesario adoptar el punto de vista de la profecía misma: la Biblia actúa como su propio intérprete. Un pasaje esclarece a otro, y el conjunto de la revelación ofrece una interpretación coherente y armónica.³⁷ Este principio también sustenta la convicción de que las profecías se cumplen en el curso real de la historia.³⁸

El principio de recapitulación. En las profecías de Daniel y Apocalipsis, se observa una estructura compuesta por visiones agrupadas en unidades proféticas independientes, cada una con su mensaje particular. Estas unidades no solo repiten o reflejan aspectos de visiones anteriores, sino que amplían y profundizan progresivamente el panorama profético previamente revelado.³⁹

El principio de interpretación día por año. Este principio sostiene que los períodos proféticos expresados en días deben interpretarse como años literales. Sin embargo, el propio texto bíblico ofrece señales que indican cuándo debe aplicarse este principio: 1) la magnitud de los eventos proféticos, que se extienden hasta “el tiempo del fin”; 2) el uso de simbolismo, tanto en entidades como en períodos breves, que representan realidades mayores; 3) el precedente del Antiguo Testamento,

35. Pfandl, “Times Prophecies in Daniel 12”.

36. Turpo, “Métodos para interpretar las profecías apocalípticas”, 10.

37. Henri Blocher, “La ‘analogía de la fe’ en el estudio de las Escrituras: En busca de justificación y pautas”, *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 5, n° 1 (1987): 17.

38. Blocher, 14.

39. William Johnsson, “Apocalíptica bíblica”, en *Tratado de Teología Adventista del Séptimo Día*, ed. George W. Reid (Buenos Aires: ACES, 2009), 901; Rodríguez, Fulgores de gloria, 14-16.

donde el término “días” puede ser empleado como equivalente de “años” (cf. Nm 14:34; Ez 4:6).⁴⁰

Presciencia divina. El enfoque historicista parte de la convicción de que Dios conoce el futuro y puede revelarlo con antelación. Él conoce el fin desde el principio (cf. Dn 2:28; Am 3:7; Jn 14:29; 13:19), y ha revelado con fidelidad el desarrollo histórico de su plan redentor a través de la profecía.⁴¹

Interpretación profética preterista

El preterismo tiene antecedentes en la obra del filósofo Porfirio (233–304 d.C.), opositor del cristianismo, quien sostuvo que las profecías del libro de Daniel no eran predicciones inspiradas, sino relatos de acontecimientos ya cumplidos, redactados retrospectivamente bajo forma profética. Porfirio, abierto crítico del cristianismo, escribió una obra titulada *Contra los cristianos*, en la que atacaba sus fundamentos teológicos y bíblicos. En este sentido, el origen conceptual del preterismo está vinculado a una postura contraria a la fe cristiana y a la inspiración profética de las Escrituras.⁴²

El preterismo sostiene que la mayoría de las profecías apocalípticas se cumplieron en el pasado, particularmente en los eventos del siglo I y los primeros siglos del cristianismo. Esta perspectiva fue desarrollada de manera sistemática por el teólogo jesuita Luis de Alcázar (1554–1613), en el marco de la Contrarreforma, como respuesta a las interpretaciones proféticas de los reformadores protestantes, quienes identificaban al papado con figuras simbólicas como el cuerno pequeño, la bestia o el anticristo.⁴³

En la actualidad, el preterismo se ha convertido en el método de interpretación profética preferido por buena parte de los estudiosos bíblicos contemporáneos. Esta perspectiva resulta incompatible con el cristianismo bíblico y con los principios de la Reforma protestante. El preterismo es promovido en particular por aquellos que adoptan el método histórico-crítico, el cual rechaza la autoridad plena e inspiración

40. Alberto Timm, “El ‘simbolismo en miniatura’ y el principio de ‘día por año’ en la interpretación profética”, *Theologika* 22, n° 1 (2007): 2–35.

41. Hasel, “*Israel en la profecía bíblica*”, 124.

42. William H. Shea, “Inicio del desarrollo de la interpretación de Antíoco Epífanes”, en *Simposio sobre Daniel: Estudios introductorios y exegeticos*, ed. Frank B. Holbrook, Clásicos del Adventismo 5 (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010), 292.

43. Turpo, “El Anticristo, los 1260 días y el rapto secreto”, 261.

divina de las Escrituras.⁴⁴ Algunas implicaciones y principios fundamentales del preterismo son los siguientes:

Principio de analogía. Este principio sostiene que la historia se desarrolla exclusivamente mediante relaciones de causa y efecto, excluyendo cualquier intervención sobrenatural. Según esta lógica, el pasado solo puede comprenderse a partir de las leyes observables en el presente. Así, si en el presente no es posible predecir el futuro, entonces, bajo este paradigma, tampoco habría sido posible hacerlo en tiempos bíblicos.⁴⁵

Negación de la presciencia divina. Como consecuencia del principio de analogía, el preterismo niega que Dios pueda conocer o revelar el futuro con anticipación. Esta postura conduce a una interpretación según la cual la Biblia emplearía lenguaje profético como un recurso retórico o pedagógico, aunque desprovisto de veracidad literal. Tal afirmación compromete gravemente la coherencia moral y doctrinal de las Escrituras, contraviniendo la visión bíblica de un Dios veraz que revela el porvenir (cf. Is 46:9-10; Dn 2:28).⁴⁶

Interpretación profética futurista

El futurismo sostiene que la mayoría de las profecías apocalípticas aún no se han cumplido, sino que encontrarán su realización en un período breve e intenso, generalmente identificado con los siete años previos a la segunda venida de Cristo. Este enfoque también tuvo su origen en el contexto de la Contrarreforma, siendo formulado por el teólogo jesuita Francisco Ribera (1537–1591), quien argumentó que el anticristo sería un individuo literal que aparecería en un tiempo futuro.⁴⁷

El futurismo cobró impulso en el siglo XIX a través del jesuita Manuel Lacunza y su obra *La venida del Mesías en gloria y majestad*. Posteriormente, fue difundido por Samuel R. Maitland, John N. Darby y C. I. Scofield, quienes desarrollaron el sistema dispensacionalista, el cual ha ejercido una notable influencia entre los evangélicos conservadores.⁴⁸

Uno de los defensores más influyentes del futurismo fue John N. Darby (1800–1882). Este autor adoptó las interpretaciones futuristas e introdujo una nueva concepción de la administración de la salvación y de la segunda venida. Sostenía la existencia de un rapto secreto previo,

44. Enciclopedia Adventista del Séptimo Día, 2da ed., s.v. “Historicismo”.

45. Hasel, “Israel en la profecía bíblica”, 122-124

46. Shea, “Historicismo”, 135, 139.

47. Hasel, “Israel en la profecía bíblica”, 125.

48. Hasel, “Israel en la profecía bíblica”, 125.

en el marco de un plan de salvación diferenciado: uno para Israel y otro para la Iglesia. Esta formulación teológica pasó a conocerse como dispensacionalismo.⁴⁹

El enfoque dispensacionalista-futurista es predominante entre los cristianos conservadores de diversas iglesias protestantes alrededor del mundo.⁵⁰ Los principios sobre los cuales se construye esta interpretación incluyen los siguientes:

La presciencia divina. El futurismo sostiene que Dios sí puede conocer y anunciar el futuro.⁵¹

Lectura literaria/simbólica de las profecías. Los futuristas interpretan las entidades proféticas como simbólicas, pero aplican una lectura literal a los períodos temporales. Sin embargo, si los símbolos representan realidades mayores, también debería esperarse un tratamiento simbólico coherente para los tiempos proféticos.⁵²

La distinción entre Israel y la Iglesia. De esta forma, usan el principio día por año en forma arbitraria ya que esta interpretación rompe el sentido llano y coherente de la profecía, pues no hay ningún indicio para realizar esta brecha por más de 2000 años y trasladar su cumplimiento a los últimos siete años de la historia de esta tierra.⁵³

¿Por qué es importante el marco hermenéutico profético para comprender el santuario celestial?

La interpretación profética desempeña un papel central en la comprensión del santuario celestial, ya que condiciona la ubicación teológica, escatológica y funcional de esta doctrina dentro del plan de salvación. Los enfoques historicista, preterista y futurista ofrecen marcos hermenéuticos distintos que afectan la lectura de pasajes clave como Daniel 8:14, Hebreos 8–10 y Apocalipsis 11.

En el modelo historicista, el santuario celestial es un espacio real donde Cristo ejerce actualmente un ministerio de intercesión y juicio previo a su segunda venida. En cambio, el preterismo relega el cumplimiento de las profecías al pasado —particularmente al siglo I—, despojando al santuario de su relevancia escatológica. El futurismo, por su parte, proyecta el cumplimiento profético hacia un período aún futuro,

49. Hasel, “Israel en la profecía bíblica”, 125.

50. Blocher, 17.

51. Blocher, 141.

52. Blocher, 142.

53. Hasel, “Israel en la profecía bíblica”, 128.

posterior a un supuesto raptó, diluyendo así la centralidad del ministerio celestial de Cristo para el creyente en el presente.

Estas diferencias interpretativas no son meramente técnicas, sino que afectan directamente la coherencia doctrinal del cristianismo. La comprensión del juicio divino, el papel de Cristo como mediador y la relación entre la historia y la escatología dependen del marco profético adoptado. Por ello, el análisis de los métodos proféticos no constituye un apéndice, sino un componente indispensable para una comprensión teológicamente sólida y bíblicamente coherente del santuario celestial.

Conclusión

La investigación del santuario celestial en la Biblia y en la historia cristiana revela que este no es un tema secundario, sino un pilar fundamental de la revelación divina. Desde la presencia de Dios en el Edén hasta el santuario celestial descrito en el Apocalipsis, el concepto de santuario expresa aspectos esenciales de la presencia divina, la mediación sacerdotal de Cristo, el juicio y la esperanza escatológica. Esta continuidad no solo tiene valor histórico, sino que también sostiene la integridad teológica del mensaje bíblico de la salvación.

A lo largo de los siglos, el santuario ha sido interpretado de diversas maneras: desde el simbolismo místico de algunos Padres de la Iglesia hasta el racionalismo espiritual de la Reforma. Cada época refleja no solo su sistema doctrinal, sino también el marco hermenéutico que lo sustenta. En este contexto, el modelo de interpretación profética —sea preterista, futurista o historicista— influye significativamente en la comprensión que la Iglesia tiene del ministerio presente de Cristo en el santuario celestial y en su relevancia para la misión eclesial.

Además, un análisis bíblico y teológico del santuario permite percibir con mayor claridad las conexiones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. La modalidad del sacrificio, el rol del sacerdocio, y las funciones tanto del santuario como del juicio, se cumplen plenamente en la obra de Cristo, no solo como Cordero inmolado, sino también como Sumo Sacerdote y Juez en el santuario celestial. Esta perspectiva ofrece una visión integral del plan de salvación, en la que el juicio no se opone a la gracia, sino que representa su expresión suprema en la justicia divina.

Esta primera sección ha establecido los fundamentos bíblicos, históricos y hermenéuticos necesarios para una comprensión completa del tema. En la segunda parte de este estudio, se examinará comparativamente cómo las distintas tradiciones cristianas interpretan el santuario

celestial, los fundamentos doctrinales que sostienen y las implicaciones soteriológicas y escatológicas de sus posturas. Solo integrando estos elementos será posible evaluar la coherencia interna y la fidelidad bíblica de cada sistema teológico a la luz del testimonio de la Sagrada Escritura.

Roberto Logacho Rivera
roberto.logacho@upeu.edu.pe
Universidad Peruana Unión
Ñaña, Lima, Perú

Recibido: 28 de mayo

Aceptado: 11 de julio

RECENSIONES

Wallenkampf, Arnold. *Lo que todo adventista debería saber sobre 1888*. 2ª ed. Dirigido por Martin Mammana y Eduardo Kahl Fichtengerg. Florida, MI: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2024. Pp 128.

DOI: <https://doi.org/10.17162/rbo.v22i1.2162>

Arnold Wallenkampf fue un teólogo destacado y una figura influyente en el ámbito de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Se desempeñó como director asociado del *Biblical Research Institute*, contribuyendo significativamente al desarrollo del pensamiento teológico adventista. Es autor de diversas obras de referencia, entre las que se destacan *Lo que todo cristiano debe saber sobre la justificación*, *La salvación viene del Señor* y *De la rebelión a la restauración*, entre otras.

La obra se compone de un prefacio, catorce capítulos y tres apéndices. Su propósito es ofrecer una visión clara de los acontecimientos que tuvieron lugar durante el Congreso de la Asociación General de 1888, celebrado en Minneapolis, Estados Unidos. Asimismo, busca explicar dichos sucesos y destacar su relevancia en la historia de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. La estructura del libro responde a un enfoque teológico-histórico propio del adventismo, con un sólido respaldo bíblico y un uso extensivo de los escritos de Elena G. de White como fuente autorizada.

Wallenkampf organiza la obra en cuatro partes importantes. La primera parte (caps. 1–3) explica el contexto previo a la conferencia en Minneapolis. Presenta detalladamente los problemas que se desarrollaban, como la falta de énfasis en la fe y la ausencia de una experiencia personal con Cristo. En ese punto de la historia surgieron dos jóvenes: Alonzo T. Jones y Ellet J. Waggoner. Ambos eran coeditores de la revista *Signs of the Times*, donde exponían sus puntos de vista y trataban temas teológicos como “la justificación por la fe” y “la interpretación de los cuernos en Daniel 7”. Estos temas diferían del pensamiento predominante entre los adventistas de ese tiempo (pp. 13–14). A raíz de esto se convocó el Congreso de la Asociación General, con el propósito de abordar las controversias teológicas existentes y promover la unidad entre los líderes. En el evento, Jones y Waggoner presentaron sus respectivos temas, haciendo especial énfasis en la doctrina de la justificación por la fe.

El problema en la conferencia de 1888 fue el intenso debate dentro de la Iglesia Adventista acerca de si la persona es salva por obedecer los mandamientos o por tener fe en lo que Cristo hizo por ella. Jones y Waggoner presentaron el mensaje de la justificación por la fe como la única base para la salvación. Sin embargo, líderes como Uriah Smith, escritor y teólogo, y George Butler, presidente de la Asociación General (1880–1888), entre otros, se opusieron a esta enseñanza. Temían que tal énfasis redujera la importancia de la ley, ya que se habían vuelto legalistas: predicaban la ley sin tener a Cristo como centro. Por ello, se dividieron en dos grupos: (1) los que estaban a favor de Jones y Waggoner, al poner a Cristo como el centro del mensaje, no solo la ley; y (2) los que apoyaban a Smith y Butler, al enfatizar la obediencia a la ley como parte de la identidad adventista.

La segunda parte (cap. 4) explica que el tema de la justificación por la fe contó plenamente con el respaldo de Elena G. de White, quien reconoció que era una verdad que la iglesia necesitaba comprender. White afirmó: “Este es el mensaje que Dios ordenó que fuese dado al mundo. Es el mensaje del tercer ángel, que debe ser proclamado en voz alta” (p. 31). Sin embargo, un grupo en el Congreso no aceptó este mensaje, y a causa de ese rechazo no moraba la presencia del Espíritu de Dios. White recalcó que “es uno de los capítulos más tristes en la historia de los creyentes en la verdad presente” (p. 41).

La tercera parte (cap. 5–7) discute la reacción de los participantes de la conferencia ante el mensaje revelado, detallando el rechazo y la falta de voluntad para aceptar la verdad. Este rechazo no fue solo un desacuerdo teológico, sino un vergonzoso trato a Jesucristo, representado por el Espíritu Santo (p. 48). Tal fue la resistencia, que White comentó: “el cielo se avergonzó de llamar hijos suyos a los que resistieron el mensaje de 1888” (p. 49). Los ministros preferían seguir a sus líderes antes que a Cristo, llegando al punto de volverse cómplices del pecado al rechazar el mensaje.

Finalmente, la cuarta parte (cap. 8–14) explica puntos importantes acerca de lo sucedido después y en la actualidad, como: (1) el pecado cometido al rechazar el mensaje no fue colectivo, sino personal; (2) el mensaje de 1888 se deterioró por falta de firmeza de Smith, importante editor y teólogo. Además, algunos consideraron que el alejamiento de Jones y Waggoner de la iglesia evidenciaba que el mensaje había sido un error (p. 87); (3) el pensamiento de Arthur G. Daniells, presidente de la Asociación General (1901–1922), en relación con el mensaje de 1888, comentando la inmensa tristeza por su rechazo y la convicción de que

en el futuro el mensaje sería comprendido y valorado; (4) Wallenkampf recalca que en la actualidad la iglesia debe ser honesta, experimentar a Cristo en el corazón y compartir la verdad acerca de la justificación por la fe. En conclusión, la obra explora temas relativos a lo que sucedió después del evento, cómo reaccionaron los dirigentes y la iglesia, cuál es nuestra responsabilidad actual, y lo significativo que este episodio es para la historia y la teología adventista.

Esta obra es relevante para todo miembro de la Iglesia Adventista por varias razones. Primero, explora la teología presentada en 1888, explica cronológicamente los acontecimientos e instruye a la iglesia en la actualidad. Presenta los indicios del problema y cómo se originó el famoso evento de 1888, así como el debate teológico en torno al mensaje de la justificación por la fe y el respaldo de White a dicho mensaje. Además, aporta orientaciones sobre cómo debe reaccionar la iglesia actual ante lo sucedido y cómo debe presentar al mundo el mensaje de la justificación por la fe y la justicia de Cristo (p. 80). En resumen, Wallenkampf capacita al lector respecto al tema de 1888, enriqueciendo su conocimiento histórico adventista.

Segundo, Wallenkampf demuestra un excelente conocimiento de lo acontecido en 1888, explicando cada evento y sustentándose en los escritos de Elena G. de White, lo que enriquece aún más su veracidad. El autor expone, con fundamento bíblico, temas importantes o confusos para el lector. Además, desarrolla la historia a partir de fuentes primarias, como obras de personas presentes en el evento, tales como *Life Sketches* de James White, *Origin and History of Seventh-day Adventists* de Arthur Waggoner, *The Everlasting Gospel of God's Everlasting Covenant* de Alonzo Jones, entre otras. Tercero, cumple con el propósito del título de la obra *Lo que todo adventista debe saber sobre 1888*, porque logra llenar ese vacío de conocimiento del lector respecto a lo que pasó en el Congreso de 1888. Wallenkampf capacita al lector interesado en el tema, instruyéndolo más acerca de la historia adventista y temas teológicos. Además, invita a los lectores a dedicar su vida completamente a Dios, a presentar con firmeza sus enseñanzas y a estar bajo la guía del Espíritu Santo.

También, es importante considerar que la obra se centra en los acontecimientos de 1888 y el desarrollo doctrinal de la justificación por la fe, y presupone que el lector tiene un conocimiento previo respecto al contexto histórico y los personajes involucrados. En ciertas ocasiones no detalla el rol respectivo de algunos personajes mencionados, lo que puede dificultar la comprensión para lectores no familiarizados.

Asimismo, el autor emplea términos teológicos como “justicia imputada”, “legalismo”, “santificación”, sin ofrecer definiciones o explicaciones suficientes, lo que refuerza la idea de que el texto este dirigido a un público con formación doctrinal previa. Esta omisión limita el alcance y reduce su accesibilidad para un público más amplio interesado en la historia adventista.

En síntesis, la obra aporta significativamente al campo de estudios adventistas, explicando de manera eficaz y detalla los eventos ocurridos en 1888. Especialmente recomendado para aquellos lectores que desean enriquecer su conocimiento acerca de un período crucial en la iglesia. De igual manera explica de como influyó el tema teológico de la justificación por la fe en aquellos años y lo importante que es para la vida cristiana. Además, invita los lectores a reflexionar acerca del pasado de la iglesia y no cometer los mismos errores, sino avanzar en verdad y tener una comunión con Dios.

Samuel Aranda T.
leonardo.aranda@upeu.edu.pe
Universidad Peruana Unión
Ñaña, Lima, Perú

Recibido: 18 de junio

Aceptado: 17 de julio

Adams, Roy. *Revisiting the sanctuary and its significance within adventism*. Nampa, Idaho : Pacific Press Publishing Association, 2023. Pp. 202.

DOI: <https://doi.org/10.17162/rbo.v22i1.216311>

El Dr. Roy Adams, actualmente retirado, fue editor asociado de la *Adventist Review*, profesor de Teología Sistemática en Caribbean Union College y pastor adventista. Realizó su doctorado en Teología en la Universidad de Chicago, especializándose en la doctrina del santuario.

La obra en cuestión se compone de once capítulos. Roy Adams se propone defender y revitalizar la doctrina del santuario celestial, una enseñanza central del adventismo del séptimo día. Frente a las crecientes críticas, especialmente las formuladas por Raymond Cottrell, que cuestionan la validez bíblica y relevancia actual de esta doctrina, Adams responde a esto con una argumentación bíblica y pastoral.

Como punto de partida, el autor sostiene que, lejos de ser una reliquia doctrinal del siglo XIX, el santuario revela el carácter de Dios y la obra intercesora actual de Cristo. Así, el libro busca reafirmar esta enseñanza como una verdad cristocéntrica esencial, que otorga seguridad, esperanza escatológica y sentido al juicio divino. A lo largo de once capítulos, el autor responde especialmente a las críticas del teólogo Raymond F. Cottrell, quien cuestionó las bases hermenéuticas y exegéticas de esta enseñanza clave.

En los primeros capítulos, Adams presenta un claro panorama sobre el surgimiento de la doctrina, desde William Miller y el Gran Chasco de 1844 hasta su consolidación en el sistema doctrinal adventista (p. 17). El autor no evita referirse a la dimensión conflictiva de este desarrollo, incluyendo controversias históricas como la Conferencia de Glacier View (1980), en la que se evaluó críticamente la postura del teólogo Desmond Ford (p. 8). Esta honestidad histórica fortalece la credibilidad del autor al posicionar su argumentación no desde una postura triunfalista, sino como un intento de clarificar un tema complejo y, a menudo, mal comprendido.

En los capítulos 2 y 3 Adams presenta las objeciones formuladas por Raymond Cottrell en su manuscrito *"The Sanctuary Doctrine Asset or Liability?"*. Respecto a esto, en los capítulos 4-6 de la obra, Adams confronta de manera directa las objeciones de Cottrell. Uno de los puntos clave gira en torno a la interpretación de Daniel 8:14. Cottrell argumenta que la traducción tradicional de "tardes y mañanas" como 2300 años carece de base lingüística sólida. Adams, por el contrario, sostiene esta

interpretación basada en el principio día-año, la unidad entre Daniel 8 y 9, y el paralelismo con el ritual del Día de la Expiación. No obstante, el análisis exegético en esta sección podría resultar superficial para el lector académico bíblico, pues el autor eleva la lógica sistemática y pastoral sobre un diálogo profundo con la crítica textual y lingüística actual.

Sin embargo, en capítulos anteriores —como el 5 y el 7— Adams relaciona aspectos del santuario con eventos clave de la vida de Cristo (encarnación, muerte, resurrección, ascensión y función sacerdotal). Conviene mencionar que, no los enumera siempre en una sola frase, el hilo conductor de toda la obra es precisamente mostrar cómo cada fase del plan de salvación encuentra correspondencia en el esquema del santuario. En el capítulo 10, Roy Adams enfatiza con claridad que la doctrina del santuario adquiere sentido únicamente cuando se entiende como una extensión directa de la obra redentora de Cristo, y subraya repetidamente que el santuario celestial no es un concepto doctrinal abstracto, sino una realidad centrada en la persona y misionología de Jesús.

En consonancia con lo anteriormente expuesto, uno de los aportes más valiosos del libro está en su insistencia en que la doctrina del santuario no puede ser comprendida adecuadamente si se la considera como una construcción técnica o escatológica solamente. Para Adams, el santuario apunta directamente a Cristo: su encarnación, muerte, resurrección, ascensión y ministerio sacerdotal. El capítulo décimo es especialmente relevante en este sentido al presentar a Cristo como el Sumo Sacerdote glorificado, digno de adoración, cuya obra intercesora debería estar en el centro de la devoción cristiana. Este énfasis cristocéntrico representa un giro teológicamente saludable, y puede contribuir a superar visiones más legalistas o frías del juicio investigador.

Si bien los méritos señalados son importantes, la obra tiene algunas deficiencias. En primer lugar, es notable la falta profundización adecuada en la semántica hebrea en relación a términos clave como *‘nitsdaq’* (נִצְדָּק, ‘ser purificado/restaurado’), así mismo la carencia de un diálogo crítico con las variantes interpretativas presentes en las traducciones contemporáneas del libro de Daniel. De igual modo, los enfoques exegéticos tratados de manera breve, restringen la potencialidad del texto como interlocutor válido en el ámbito académico. En segundo lugar, aunque menciona brevemente a Ellen G. White, habría sido valioso analizar con más detalle cómo su contribución puede interpretarse en un contexto hermenéutico contemporáneo.

En el plano constructivo, sería deseable que futuras ediciones incorporasen un apéndice exegético. Por ejemplo, con tablas comparativas

de traducciones de Daniel 8:14; un diálogo con perspectivas globales del adventismo sobre todo de voces de países del Sur; y una sección de discusión ecuménica que muestre cómo el santuario puede proponer un modelo de justicia universal. También podría beneficiar al lector el disponer de un glosario de términos técnicos y referencias a trabajos académicos no adventistas para quienes busquen profundizar más allá del marco confesional.

Pese a estos señalamientos críticos, cabe destacar que, resulta incuestionable el valor de esta obra para la comunidad adventista: proporciona a pastores, teólogos en formación y educadores un tratamiento comprehensivo de la teología del Santuario, articulando tradición y reflexión contemporánea. Adams logra presentar la enseñanza de forma accesible, comprometida y espiritualmente motivadora. Su defensa no es puramente apologética, sino pastoral y vivencial. Este libro llama a la reflexión, al estudio bíblico profundo y al reencuentro con una visión teológica que busca ser fiel tanto a la revelación bíblica como a la experiencia comunitaria del pueblo creyente.

En síntesis, *Revisiting the Sanctuary and its significance within adventism* constituye un aporte significativo para el adventismo contemporáneo. Aunque no pretende agotar el tema ni alcanzar el rigor técnico de un tratado especializado, ofrece una contribución genuina, fehaciente y necesaria. La obra reaviva el interés por una doctrina fundacional, rearticulándola con coherencia en torno a la cristología. Roy Adams no se limita a defender un constructo teológico: lo canta, lo ora y lo encarna. El lector no hallará en estas páginas a un académico puro, sino a un creyente apasionado que comparte lo que, para él, es una verdad luminosa, consoladora y perentoria.

Sin lugar a dudas recomiendo encarecidamente esta obra como material de referencia fundamental, tanto para comprender los cimientos doctrinales del adventismo como para explorar un paradigma renovado que trasciende polémicas históricas mediante una exégesis centrada en Cristo, sensible a las necesidades eclesiales y fructífera para la vida espiritual.

Heiner Lizárraga
heiner.lizarraga@upeu.edu.pe
Universidad Peruana Unión
Ñaña, Lima, Perú

Recibido: 29 de mayo

Aceptado: 15 de julio

NORMAS DE PUBLICACIÓN

El objetivo de la revista *Berit Olam* es promover la producción y difusión de información científica a través de investigaciones de carácter bíblico-exegético, teológico-sistemático, histórico y pastoral. Todo investigador que desee colaborar con la revista debe considerar las siguientes instrucciones:

1. Todo artículo de investigación debe ser inédito y original. Se asume que las personas que han enviado sus trabajos y figuren como autores, han dado su conformidad para que el artículo sea publicado. El artículo debe ser enviado al e-mail: beritolam@upeu.edu.pe.

2. Los trabajos recibidos para su publicación están sometidos a referato, a cargo de miembros de la Sociedad Unionista de Honor e Investigación Teológica, asesores u otros expertos en la temática, según la especialidad u orientación del artículo. El sistema de arbitraje es anónimo, lo que garantiza la objetividad del juicio. Además se deben enviar los siguientes datos: filiación institucional del autor o autores, dirección completa, e-mail, orcid, y un currículum abreviado que incluya publicaciones, titulación académica, profesión y otros datos básicos que considere relevantes.

3. La extensión de los artículos debe oscilar entre un mínimo de 2.500 y un máximo de 10.000 palabras. Las recensiones bibliográficas no han de superar las 2.500 palabras. El consejo editorial se reserva el derecho de considerar la publicación de manuscritos que sobrepasen tales límites.

4. Junto al trabajo, los autores deberán enviar: un resumen no mayor de 150 palabras, tanto en castellano como en inglés y 5 palabras claves que han de utilizarse como descriptores temáticos, las cuales deberán enviarse también en los dos idiomas.

5. *Berit Olam* usa una adaptación del estilo de referencias de la octava edición del manual de Turabian: Kate L. Turabian, *A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertations: Chicago Style for Students and Researchers*, 8va ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2013). Las abreviaciones y algunos usos bíblicos particulares pueden ser encontrados en el manual de la SBL: Billie J. Collins, *The SBL Handbook of Style* (Atlanta, GA: SBL Press, 2014). Algunos modelos de referencias bibliográficas se encuentran en las siguientes páginas. El manual completo de referencias está disponible en los documentos adjuntos en la sección *Directrices para los autores/as*: https://revistas.upeu.edu.pe/index.php/r_berit/about/submissions#authorGuidelines.

6. Las referencias bíblicas en español deben seguir el modelo de la revista *Berit Olam*. Para las referencias bíblicas en inglés, véase Kate L. Turabian, *A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertations*, 207-9.

Antiguo Testamento (AT)

Génesis	Gn	Eclesiástés	Ec
Éxodo	Éx	Cantares	Cnt
Levítico	Lv	Isaías	Is
Números	Nm	Jeremías	Jer
Deuteronomio	Dt	Lamentaciones	Lm
Josué	Jos	Ezequiel	Ez
Jueces	Jue	Daniel	Dn
Ruth	Rt	Oseas	Os
1 Samuel	1 S	Joel	Jl
2 Samuel	2 S	Amós	Am
1 Reyes	1 R	Abdías	Ab
2 Reyes	2 R	Jonás	Jon
1 Crónicas	1 Cr	Miqueas	Mi
2 Crónicas	2 Cr	Nahúm	Nah
Esdras	Esd	Habacuc	Hab
Nehemías	Neh	Sofonías	Sof
Ester	Est	Hageo	Hag
Job	Job	Zacarías	Zac
Salmos	Sal	Malaquías	Mal
Proverbios	Pr		

Nuevo Testamento (NT)

Mateo	Mt	1 Timoteo	1 Ti
Marcos	Mr	2 Timoteo	2 Ti
Lucas	Lc	Tito	Tit
Juan	Jn	Filemón	Flm
Hechos	Hch	Hebreos	Heb
Romanos	Ro	Santiago	Stg
1 Corintios	1 Co	1 Pedro	1 P
2 Corintios	2 Co	2 Pedro	2 P
Gálatas	Gá	1 Juan	1 Jn
Efesios	Ef	2 Juan	2 Jn
Filipenses	Fil	3 Juan	3 Jn
Colosenses	Col	Judas	Jud
1 Tesalonicenses	1 Ts	Apocalipsis	Ap
2 Tesalonicenses	2 Ts		

7. En caso de utilizar palabras en hebreo, arameo, griego o transliteraciones use fuentes unicode.

8. La redacción de citas textuales que sobrepasen las cuatro líneas, deben ser puestas en bloque sin el uso de comillas. Citas textuales con menos de cuatro líneas deben seguir el formato normal entre comillas. Las referencias y notas deben ser colocadas al pie de la página, en numeración correlativa en conformidad con los siguientes ejemplos:

Libros:

¹Paul Cilliers, *Complexity and Postmodernism: Understanding Complex Systems* (London: Routledge, 1998), 2.

Artículos:

²Gabriel Fackre, “The Revival of Systematic Theology”, *Interpretation* 5, n° 2 (1995): 230.

Libros colectivos:

³F. David Farnell, “Philosophical and Theological Bent of Historical Criticism”, en *The Jesus Crisis: The Inroads of Historical Criticism into Evangelical Scholarship*, ed. Robert L. Thomas y F. David Farnell (Grand Rapids, MI: Kregel, 1998), 85-131.

Sitios en internet:

⁴J. Douglas Borthwick, The “Harp of Canaan”, <http://www.archive.org/details/harpofcanaanorse00bortuoft>, consultado el 28 de agosto de 2020.

9. Se debe evitar el uso de las abreviaturas “Ibid.”, “Ibíd.” e “Idem”. En su lugar, para referirse nuevamente a una obra ya citada, se recomienda seguir el modelo que se presenta en los siguientes ejemplos:

⁵Cilliers, *Complexity and Postmodernism*, 3.

⁶Fackre, “The Revival of Systematic Theology”, 65.

⁷Borthwick, The “Harp of Canaan”, 79.

10. A consideración del comité editorial, cada autor recibirá antes de la publicación final, pruebas tipográficas que deben ser examinadas dentro del plazo indicado por el editor para verificar citas, notas y gramática antes de la publicación de su trabajo.