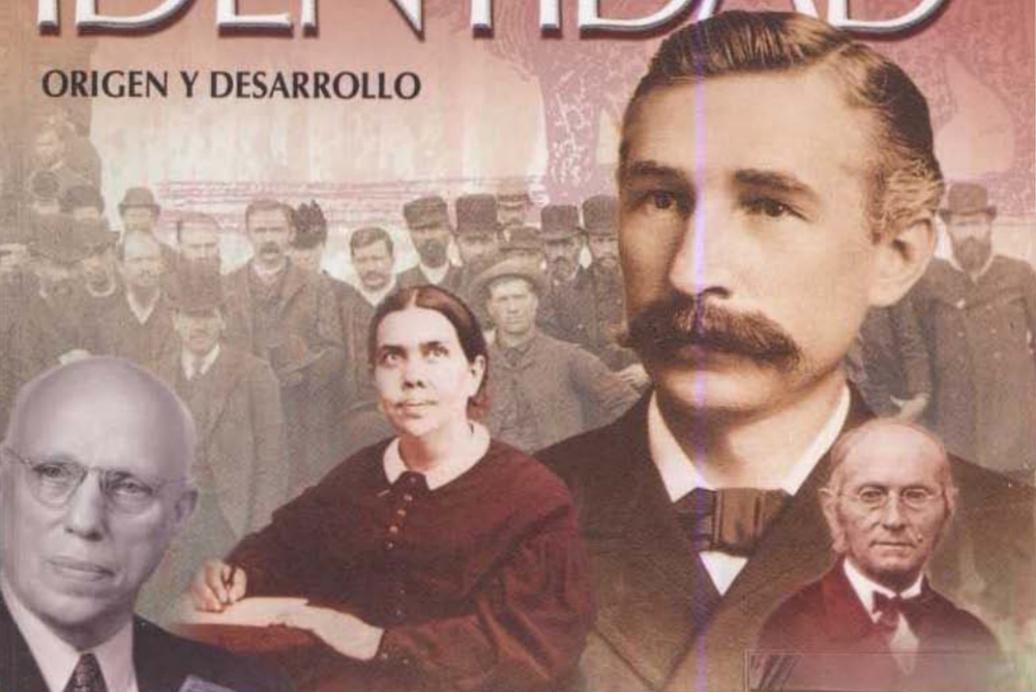


SERIE EL LEGADO ADVENTISTA



NUESTRA IDENTIDAD

ORIGEN Y DESARROLLO



Biblioteca de libros adventistas en PDF

<https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>

Para uso exclusivamente personal

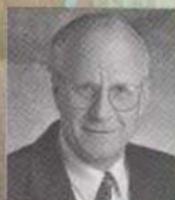
Se prohíbe su comercialización

GEORGE R. KNIGHT

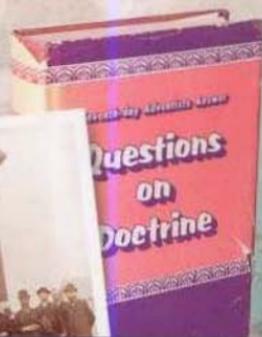
¿CÓMO LLEGARON A CREER LOS ADVENTISTAS LO QUE CREEN?
¿Cómo han cambiado a lo largo de los años esas creencias? Con franqueza convincente, George Knight capta el ir y venir de las corrientes doctrinales inmersas en el adventismo, incluidos los debates relativos a la puerta cerrada, a la ley en Gálatas en el Congreso de la Asociación General de 1888, a la Trinidad, el panteísmo, el fundamentalismo, la naturaleza de Cristo y la inspiración. La Iglesia Adventista fue fundada por pensadores independientes que habrían discrepado con varias de las 28 Creencias Fundamentales actuales. Sin embargo, a lo largo de los años, de la controversia surgió la fortaleza, y del debate, el consenso. De William Miller a Desmond Ford, Knight presenta los singulares personajes que protagonizaron el debate, y muestra cómo Dios ha guiado al adventismo hacia una comprensión más amplia y profunda de la eterna verdad divina.

"Este libro tiene todo el potencial para llegar a ser uno de los más influyentes escritos dentro del adventismo en los últimos 74 años".

Willmore Eva, editor de *Ministry*



George R. Knight es catedrático de Historia de la iglesia en la Universidad Andrews. Es el autor, además de esta Serie de *EL LEGADO ADVENTISTA*, de numerosos libros publicados por APIA, entre ellos algunos de gran impacto como:
Conozcamos a Elena de White,
Caminando con Elena G. de White,
Cómo leer a Elena de White.

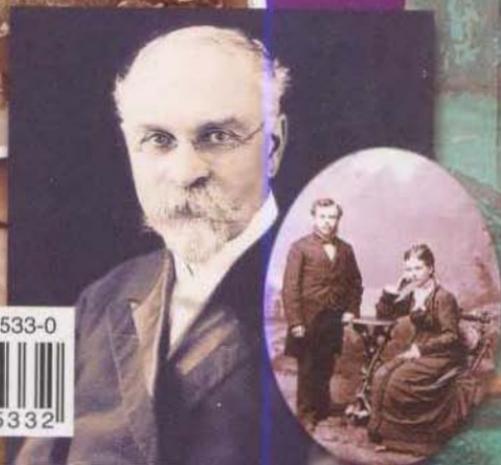


Serie Completa

ISBN 1-57554-593-4



9 781575 545936



ISBN 1-57554-533-0



9 781575 545332

Nuestra identidad

ORIGEN Y DESARROLLO

La trilogía de
EL LEGADO ADVENTISTA
encuentra su mejor complemento
en tres libros de la abundante
producción de George R. Knight,
publicados por esta misma editorial

<i>Conozcamos a Elena de White</i>	2001
<i>Caminando con Elena G. de White</i>	2006
<i>Cómo leer a Elena de White</i>	2004

Nuestra identidad

ORIGEN Y DESARROLLO

George R. Knight

Biblioteca de libros adventistas en PDF

<https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>

Para uso exclusivamente personal

Se prohíbe su comercialización



Título original en inglés:
A Search for Identity
The Development of Seventh-day Adventist Beliefs
Copyright © 2005 Review and Herald Publishing Association.
55 West Oak Ridge Drive. Hagerstown, Maryland 21740. EE.UU

NUUESTRA IDENTIDAD: ORIGEN Y DESARROLLO
es una coproducción de



APPIA

Asociación Publicadora Interamericana
2905 NW 87 Ave Doral, Florida 33172, EE UU
tel 305 599 0037 – fax 305 592 8999
mail@iadpa.org – www.iadpa.org

Presidente	Pablo Perla
Vicepresidente de Producción	Daniel Medina
Vicepresidenta de Finanzas	Elizabeth Christian
Vicepresidenta de Atención al Cliente	Ana L. Rodríguez
Director Editorial	Francisc X. Gelabert



GEMA EDITORES

Uxmal 431, Colonia Narvarte, México, D.F. 03020
tel (55) 5687 2100 – fax (55) 5543 9446
Informacion@gemaeditores.com.mx – www.gemaeditores.com.mx

Director General	Tomás Torres de Dios
Director Financiero	Irán Molina A.
Director Editorial	Alejandro Medina V.

Traducción	José I. Pacheco
Diagramación	Ideyo Alomía
Diseño de la portada	Ed Guthero
Ilustración de la portada	Lars Justinen

Copyright © 2007 de la traducción en español
Asociación Publicadora Interamericana
GEMA EDITORES

ISBN 10 1-57554-593-4, Serie completa
ISBN 9: 1-57554-533-0, tomo 2
ISBN 13: 978-1-57554-593-6, Serie completa
ISBN 13 978-1-57554-533-2, tomo 2

Está prohibida y penada por la ley la reproducción total o parcial de esta obra (texto, diagramación, imágenes), su tratamiento informático y su transmisión, ya sea electrónica, mecánica, por fotocopia o por cualquier otro medio, sin permiso previo y por escrito de los editores.

Impreso por OP Gráficas
Bogotá, Colombia

Printed in Colombia

2ª impresión: abril 2008

Como autor dedico esta obra a los más
de cuatro mil estudiantes que me han
estimulado intelectualmente,
que han cuestionado mis ideas
y me han ayudado a precisar mis puntos
de vista respecto de “lo que es”
el adventismo.

Contenido

- 9 Abreviaturas**
- 13 Prólogo de Neal C. Wilson**
- 17 Unas palabras del autor**

- 21 Capítulo 1: La naturaleza dinámica de la “verdad presente”**
 - 23 La “verdad presente”, flexible en vez de estática
 - 26 Evitar la rigidez doctrinal
 - 29 En la senda de un discernimiento progresivo

- 35 Capítulo 2: El adventismo no nació en el vacío**
 - 36 Las raíces teológicas del adventismo
 - 43 Visiones del milenio

- 45 Capítulo 3: Los orígenes de la teología millerita**
 - 46 Cómo utilizaba Miller la Biblia
 - 50 Miller y la segunda venida
 - 55 Los mensajes del primero y del segundo ángel
 - 59 El “movimiento del séptimo mes” y el Gran Chasco

- 65 Capítulo 4: ¿Qué es lo adventista del adventismo? (1844-1885)**
 - 65 La importancia de la “puerta cerrada” y la búsqueda de identidad
 - 69 El “pueblo del Libro”
 - 72 Hacia una mejor comprensión del tema del Santuario
 - 77 El sábado y el mensaje del tercer ángel
 - 84 El último hito doctrinal: la inmortalidad condicional
 - 87 Atando cabos
 - 90 Delimitar los mensajes del primer y del segundo ángel
 - 95 Otras reconsideraciones teológicas posteriores a 1850
 - 100 Perspectivas

- 105 Capítulo 5: ¿Qué es lo cristiano del adventismo? (1886-1919)**
 - 105 Un ambiente de disensión
 - 109 ¿Todavía “el pueblo del libro”? La cuestión de la autoridad
 - 117 Exaltar a Jesús: la justificación por la fe y el mensaje del tercer ángel

- 128 Exaltar a Jesús: la Trinidad, la plena divinidad de Jesús y la naturaleza del Espíritu Santo
- 136 Exaltar a Jesús: una doble indagación acerca de la naturaleza humana de Cristo
- 146 Perspectivas

149 *Capítulo 6: ¿Qué es lo conservador del adventismo? (1919-1950)*

- 150 Un contexto teológico polarizante
- 155 El adventismo adopta una postura más rígida acerca de la inspiración
- 161 ¿El “pueblo del Libro”, o el “pueblo de los libros”?
- 164 Un renovado interés en la justificación por la fe
- 167 El crucial papel de M. L. Andreasen y su teología de “la última generación”
- 177 Esfuerzos para conseguir que el adventismo sea considerado plenamente cristiano
- 182 Perspectivas

187 *Capítulo 7: El adventismo sujeto a tensiones teológicas (1950-)*

- 188 Algunos acontecimientos significativos
- 192 Primera opción: identificación del adventismo histórico
- 209 Segunda opción: búsqueda de la significación del Congreso de 1888
- 216 Tercera opción: identificación del papel de Elena G. de White y de su autoridad
- 222 Cuarta opción: formulación de una “teología de la inspiración
- 229 Perspectivas

233 *Capítulo 8: ¿Qué significa todo esto?*

- 233 Lecciones de la polarización
- 237 Lecciones del “rigor mortis teológico”
- 238 Lecciones de las consideraciones sobre aspectos teológicos fundamentales
- 240 ¿Qué diremos acerca del advenimiento?

243 **Apéndice**

28 *Creencias Fundamentales de los adventistas del séptimo día*

261 **Índice alfabético**

Abreviaturas usadas

A&D	<i>Wm. Miller's Apology and Defence</i> [Apología y defensa de William Miller]
AdvRev	<i>Adventist Review</i>
AGD	Arthur G. Daniells
AH	<i>Advent Herald</i>
AHer	<i>Adventist Heritage</i> [Legado adventista]
AM	<i>Adventist Mirror</i>
AR	<i>Advent Review</i>
AS	<i>Angry Saints</i> (G. R. Knight)
AShield	<i>Advent Shield</i>
CB 1919	Transcripción de las Conferencias Bíblicas de 1919
CBA	<i>Comentario bíblico adventista</i>
CE	<i>El coportor evangélico</i> (E. G. White)
CEH	Claude E. Holmes
CM	<i>Consejos para los maestros, padres y alumnos</i> (E. G. White)
CR	<i>Christ and His Righteousness</i> (E. J. Waggoner) [Cristo y su justificación]
CS	<i>El conflicto de los siglos</i> (E. G. White)
DTG	<i>El Deseado de todas las gentes</i> (E. G. White)
DS	<i>Day Star</i>
Ed	<i>La educación</i> (E. G. White)
EGW	Ellen G. White / Elena G. de White
ESH	<i>Evidence from Scripture and History of the Second Coming</i> (W. Miller)[Evidencia de la Escritura y la historia de la segunda venida]
Ev	<i>El evangelismo</i> (E. G. White)
GCB	<i>General Conference Bulletin</i> (Boletín de la Asociación General)
GIB	George I. Butler

G in G	<i>The Gospel in the Book of Galatians</i> (E. J. Waggoner)[El evangelio en el libro de Gálatas]
HM	<i>Home Missionary</i>
JL	Josiah/Josías Litch
JS	<i>Jubilee Standard</i>
JSW	J. S. Washburn
JVH	Joshua / Josué V. Himes
JW	James / Jaime White
LC	<i>Letters to the Churches</i> (M. L. Andreasen) [Cartas a las iglesias]
MCr	<i>Midnigh Cry</i> [El clamor de medianoche]
MF	<i>Millennial Fever and the End of the World</i> (G. R. Knight) [La fiebre milenarista y el fin del mundo]
Min	<i>Ministry</i>
MLA	Milian Lauritz Andreasen
Ms	Manuscrito
MS	<i>Mensajes selectos</i> , Elena G. de White (3 t.)
Ms	Manuscrito
MW	Mary White
NB	<i>Notas biográficas de Elena G. de White</i>
NBk	Notebook
OP	<i>El otro poder</i> (E. G. White)
PE	<i>Primeros escritos</i> (E. G. White)
PT	<i>Present Truth</i>
PVGM	<i>Palabras de vida del gran Maestro</i> (E. G. White)
QOD	<i>Question on Doctrine</i>
RH	<i>Review and Herald</i>
SDS	<i>The Seventh Day Sabbath:</i> <i>A Doctrinal Study</i> (I. Bates)

ST	<i>Signs of the Times</i>
T	<i>Testimonies for the Church Testimonios para la iglesia, 9 tomos (E. G. White)</i>
TM	<i>Testimonios para los ministros</i>
TMC	<i>True Midnight Cry</i> [El verdadero clamor de medianoche]
VSDS	<i>Vindication of the Sevent-day Sabbath (J. Bates)</i>
VT	<i>Voice of Truth</i>
WC	<i>World's Crisis</i>
WCW	William / Guillermo C. White
WLF	<i>A Word to the Little Flock</i>
WM	William / Guillermo Miller
WMC	<i>Western Midnight Cry (El clamor de medianoche del Lejano Oeste)</i>
WMK	W. M. Healey
YI	<i>The Youth's Instructor</i>

A no ser que se indique de otra manera, todas las citas de las Sagradas Escrituras han sido tomadas de la versión Reina-Valera, revisión de 1960.

Prologo

He tenido el privilegio de observar y participar en la búsqueda de identidad teológica adventista durante cincuenta y cinco años del siglo y medio que abarca la presente obra. Me asombra la amplitud del estudio y el cuidadoso resumen elaborado por el Dr. George Knight. Tres veces la he leído cuidadosamente, a fin de asegurarme de que podría escribir este prólogo de una manera honesta y sensata.

Asegúrese de leer la totalidad del libro y no solamente las secciones que le hayan llamado la atención. Si así lo hace, estoy seguro que usted reconocerá que esta obra es el resultado de un gran esfuerzo de investigación. Es una obra erudita, informativa, provocativa e instructiva. El autor identifica la travesía histórica que la Iglesia Adventista ha realizado: un viaje lleno de peligros, y de asechanzas y trampas teológicas. Su investigación suscita complejos y legítimos interrogantes, para los que luego procede a presentar respuestas satisfactorias.

Muy al principio, el Dr. Knight plantea un dilema hipotético. Señala que la mayor parte de los fundadores y pioneros adventistas habrían dudado de unirse hoy día a la Iglesia de

14 Nuestra identidad / Origen y desarrollo

haber tenido que demostrar su aprobación a las actuales 28 Creencias Fundamentales. En un primer momento del desarrollo denominacional, la "verdad presente" incluía el Decálogo, el sábado, el mensaje del santuario, la mortalidad del alma, el mensaje de los tres ángeles de Apocalipsis 14 y la segunda venida de Jesús.

El libro muestra claramente que desde un principio los adventistas del séptimo día han estado dispuestos a modificar, cambiar o revisar sus creencias y prácticas en caso de encontrar razones válidas en la Biblia. Esta es la razón de que en el preámbulo a las 28 Creencias Fundamentales se lea: "Estas declaraciones podrán ser sometidas a revisión en un Congreso de la Asociación General, cuando el Espíritu Santo haya llevado a la Iglesia a una comprensión más plena de la verdad bíblica o se encuentre una formulación mejor para expresar las enseñanzas de la Santa Palabra de Dios" (*Manual de la Iglesia*, edición 2005 de la División Interamericana, APIA, p. 37).

Uno de los eruditos contemporáneos de nuestra iglesia ha señalado que "la característica más importante del adventismo es el hecho de que creemos que la verdad es dinámica y no estática". Como resultado, el adventismo continúa buscando, investigando, comparando, revisando, estudiando, y orando, con toda certeza de que Dios puede iluminar y ampliar su concepto de la historia de la salvación. Este libro pone de relieve el hecho de que la Iglesia Adventista del Séptimo Día es un movimiento profético, portador de un mensaje profético y poseedor de una misión profética.

Aunque me consideraba persona bien informada, debo confesar que el Dr. Knight me ha ayudado a aguzar mis creencias. He quedado profundamente impresionado por el trabajo de síntesis que ha realizado y por la forma cuidadosa en que ha interrelacionado todo este viaje de ciento cincuenta años de duración.

En las paginas finales del libro, el Dr. Knight hace hincapie especialmente en to que significa ser un cristiano adventista. Afirma que "el atractivo del adventismo no radica tanto en las doctrinal peculiares, o en las creencias que comparte con otras denominaciones. Mas bien radica en la combinación de los anteriores elementos dentro del entorno del tema central apocalfptico relativo al gran conflicto, que se pone de manifiesto en el libro de Apocalipsis, desde el capitulo 11:19 hasta el final del capitulo 14. Es esta interpretaci6n profetica la que distingue a los adventistas del septimo dfa de los demas adventistas, de los demas observadores del sabado y del resto de los cristianos".

NEAL C. WILSON
*ex presidente de la Asociaci6n General
de los Adventistas del Septimo Dfa (1979-1990)*

Unas palabras del autor

Este libro es el segundo de una serie sobre la historia del adventismo. El primero, *Nuestra iglesia: Momentos históricos decisivos*, presenta la evolución general de la Iglesia desde sus orígenes y establece el contexto necesario para los demás libros de la serie. El presente tomo examina el desarrollo histórico de la teología adventista del séptimo día. Tal como se vislumbra en el título, esta obra contempla dicho desarrollo como una búsqueda continua de identidad.

Tal búsqueda está relacionada con una serie de crisis que la Iglesia ha tenido que afrontar, y con los interrogantes que cada una de ellas generó en los medios adventistas. De ahí que la crisis del Gran Chasco de octubre de 1844 suscitara la pregunta: ¿Qué es to adventista del adventismo?; mientras que, la crisis acerca de la predicación del evangelio en el Congreso de la Asociación General de 1888 suscitó el interrogante: ¿Qué es to cristiano del adventismo? La crisis "modernismo-fundamentalismo" de los años veinte, pone de relieve el tema: ¿Qué es to fundamentalista del adventismo? Mientras que los cambios diversos que experimentó la Iglesia de los años cincuenta hicieron que resurgieran los tres interrogantes anteriores, y que el adventismo de ahí en adelante se enfilara en un proceso de tensiones teológicas. Las respuestas a los interrogantes y asuntos planteados en las diferentes crisis que la organización ha afrontado a través de su historia han aportado los hilos para confeccionar el tapiz de la teología adventista; sobre todo, a partir de la década de los cincuenta.

En armonía con el propósito de la serie EL LEGADO ADVENTISTA, he intentado que la discusión de los diferentes temas sea lo más breve posible. Esto significa que en muchos casos donde hubiera preferido redactar treinta páginas, me he limitado a tan solo tres. Esta brevedad me ha forzado asimismo a cenirme a los aspectos principales del desarrollo teológico. Asimismo, a mencionar brevemente aquellas otras ideas y tendencias que, aunque interesantes o importantes, no llegaron a formar una parte primordial del aludido desarrollo. Por lo tanto, he trazado un cuadro a grandes rasgos, en vez de utilizar finas pinceladas. La ventaja de dicha técnica es que permite resaltar los elementos principales. La desventaja es que tiende a pasar por alto algunos aspectos importantes, así como variantes, en el tema a tratar. Aunque pienso que esta pequeña obra tiene su propio espacio, espero que en el futuro pueda ampliar este libro a cuatro tomos para así dedicarle el espacio que el tema merece, ya de una manera más exhaustiva.

Muchos adventistas del séptimo día probablemente nunca han pensado que las creencias de su Iglesia han cambiado con el paso del tiempo. Quizás creen que los fundadores del movimiento adventista tenían las mismas doctrinas teológicas que abraza el adventismo de hoy en los inicios del siglo XXI. Aunque esta idea encierra algo de verdad, contiene también serios errores.

El primer capítulo de esta obra señala que los pioneros adventistas creían que la "verdad presente" era dinámica, no estática; y que podía experimentar cambios según el Espíritu guiara a la Iglesia en el estudio de la Biblia. El adventismo de nuestros días sigue creyendo lo mismo. Por otro lado, algunas creencias básicas de los adventistas son cruciales y definen al adventismo del séptimo día; por lo tanto no podrán ser cambiadas porque se crearía una entidad religiosa completamente diferente. De ahí que la historia de la teología adventista se

muestre como un proceso de transformación continua, dentro de un contexto de estabilidad.

Esta obra constituye la primera tentativa de ofrecer una historia completa del desarrollo de la teología adventista. La publicación que más se le acerca es el estudio de L. E. Froom, *Movement of Destiny*, aunque su autor tenía objetivos diferentes. Además de la obra de Froom, varias disertaciones doctorales han tocado parcialmente el tema; quizás la más completa de ellas es la de Rolf J. Fohler, que trata acerca de los cambios en la teología de los adventistas del séptimo día, estudiando los problemas "que implica el desarrollo doctrinal". Un enfoque más restringido del tema lo ofrecen las disertaciones de Roy Adams, Merling D. Burt, P Gerard Damsteegt, Armando Juárez, Jerry Moon, Roy McGarrell, Juhyeok (Julius) am, Alberto Timin, Gilbert M. Valentine, Eric Webster, Woodrow Whidden y otros, así como algunas obras que hacen referencia a los temas de 1844 o 1888. En las biografías de varios dirigentes adventistas figuran datos adicionales, que parecen en libros donde se expone la historia del adventismo así como en diversos artículos acerca de la teología adventista. Mis libros acerca del millerismo (*Millennial Fever and the End of the World*) [La fiebre del milenio y el fin del mundo] y sobre el tema del Congreso de la Asociación General de 1888 (*From 1888 to Apostasy: The Case of A. T Jones; Angry Saints y A User-friendly Guide to the 1888 Message*) [Desde 1888 hasta la apostasía: el caso de A. T. Jones; Santos airados; y Guía amigable del mensaje de 1888], analizan la teología de aquellos momentos con mayor profundidad (aunque con criterios más restringidos) que la presente obra.

Otros posibles libros en proyecto para la serie EL LEGADO ADVENTISTA serían: un estudio histórico del crecimiento de la Iglesia Adventista, la evolución del programa misionero extranjero, el desarrollo del estilo de vida adventista y la

puesta en marcha de programas de educación, salud y publicaciones.

La serie EL LEGADO ADVENTISTA esta intimamente relacionada con mi propia serie de libros sobre Elena G. de White: *Conocamos a Elena de White*, *Caminando con Elena G. de White*, *Cómo leer a Elena de White* y *Ellen White's World: A Fascinating Look at the Times in Which She Lived* [El mundo de Elena G. de White: un fascinante vistazo a la época en que ella vivió].* Mi objetivo es que las dos series provean tanto a la familia adventista como a los no adventistas una visión de lo que en realidad es el movimiento adventista del séptimo día. En cada uno de los casos he querido ser preciso y conciso. Aun cuando he redactado cada obra pensando en el público adventista, también he tratado de hacer una introducción concreta de cada tema para el público en general. Siguiendo la norma de brevedad que caracteriza a esta serie de libros, las notas se han reducido al mínimo necesario y se han incorporado al texto.

Deseo expresar mi gratitud a Neal C. Wilson por redactar el prólogo de la presente obra; a Bonnie Beres por mecanografiar mis notas manuscritas; a Willmore Eva, Jerry Moon, Juhyeok (Julius) Nam, Robert W. Olson y Woodrow W. Whidden por leer el manuscrito y ofrecer sugerencias para mejorarlo; a Gerald Wheeler y Jeannette R. Johnson por supervisar el manuscrito a través del proceso de publicación; a la administración de la Universidad Andrews por proveer el apoyo económico y el tiempo que me concedieron para poder dedicarme a la investigación y redacción de la obra.

Confío que la presente obra será de ayuda para los lectores en el intento de obtener una mejor comprensión de la teología adventista y de su desarrollo histórico.

* La traducción en español, cuyo título definitivo no está todavía decidido, estará impresa y disponible en breve. N. del E.

La naturaleza de la "verdad presente"

Los padres de los fundadores de la Iglesia Adventista del Tercer Día no se hallarían en disposición de unirse a la misma si tuvieran que demostrar su adhesión a las 28 Creencias Fundamentales (ver el Apéndice).

Concretamente, no estarían dispuestos a aceptar la creencia número dos, que trata de la Trinidad. Para Joseph Bates la Trinidad era una doctrina ajena a las Escrituras (*Autobiografía*, 204-205); para Jaime White era "esa vieja y absurda teoría trinitaria" (RH, 5 de agosto de 1852, 52); para M. E. Cornell era fruto de la gran apostasía, y se podía juntar a las falsas doctrinas de la observancia del domingo y a la inmortalidad del Alma (*Facts for the Times*, 76).

Asimismo, la mayor parte de los fundadores de la Iglesia Adventista tendrían dificultades con la creencia número cuatro, que sostiene que Jesús es tanto eterno como realmente Dios. Para J. N. Andrews "el hijo de Dios [...] tuvo a Dios como Padre, y su origen está en algún momento de la eternidad" (RH, 7 de septiembre de 1869, 64). E. J. Waggoner, muy

conocido por su papel en el Congreso de 1888 en Minneapolis, escribió en 1890 que "hubo un momento cuando Cristo surgió del Padre [...] pero ese hecho tan lejano en la eternidad para las mentes finitas viene a ser prácticamente algo que no tiene un inicio" (CR, 21-22).

Tampoco podría la mayor parte de estos destacados pioneros adventistas haber aceptado la creencia número cinco que trata acerca de la persona del Espíritu Santo. Por ejemplo, Urfas Smith, al igual que muchos de sus correligionarios, no solamente rechazaba el concepto de la Trinidad y la condición eterna de Jesús, sino que describía al Espíritu Santo como "esa divina y misteriosa emanación a través de la cual ellos [el Padre y el Hijo] llevan a cabo su inmensa e infinita obra". En otra ocasión, Smith describió al Espíritu Santo como una "divina influencia" y no una "persona como el Padre y el Hijo" (GCB 1891, 146; RH, 28 de octubre de 1890, 664).

No solamente la mayor parte de los primeros adventistas discrepaba de sus hermanos contemporáneos en esos tres apartados, sino que una de sus creencias principales tenía que ver con la llamada teoría de "la puerta cerrada", según la cual en octubre de 1844 habría concluido la gracia o tiempo de prueba, así como la misión evangelizadora de la iglesia. Elena G. de White, como veremos más adelante, compartía dichas convicciones. Había otras ideas comunes entre los adventistas de fines de la década de 1840 y principios de la siguiente; entre ellas, la que afirmaba que el día de reposo estaba comprendido entre las seis de la tarde del viernes y la misma hora del sábado; así como que era lícito comer carne de cerdo y otros animales catalogados como inmundos en Levítico 11 y Deuteronomio 14 (ver Min, octubre de 1993, 10-15).

A estas alturas estaba usted pensando que si las declaraciones anteriores fueran ciertas -y de hecho lo son-, como fue que la Iglesia pasó de esa etapa inicial en sus creencias a la

situación doctrinal del presente. Precisamente ese es el tema de esta obra.

Para comprender adecuadamente el desarrollo doctrinal de la Iglesia Adventista necesitamos examinar tres de los conceptos abrazados por los pioneros adventistas a través de sus dirigentes: 1° su visión dinámica de la "verdad presente", 2° su posición respecto a establecer un conjunto de doctrinas cristianas, 3° su visión acerca del continuo proceso de entendimiento y maduración de los conceptos doctrinales.

La "verdad presente", flexible en vez de estática

Joseph Bates y Jaime y Elena G. de White (los tres fundadores del adventismo del séptimo día) tenían en forma individual un concepto dinámico de lo que ellos denominaban la "verdad presente", aunque el empleo de dicho término no era de su uso exclusivo. Anteriormente los milleritas lo habían empleado para referirse al inminente regreso de Jesús (MCR, 24 de agosto de 1843, 8). Más tarde lo emplearon para referirse al "movimiento del séptimo día" (la proclamación en el atónito del 1844 de que la segunda venida tendría lugar el 22 de octubre de ese mismo año [VT, 2 de octubre de 1844, 144]). Así que aun en el movimiento millerita encontramos un dinamismo progresivo en la interpretación profética.

Joseph Bates empleó el concepto "verdad presente" desde enero de 1847 en relación a la verdad del sábado (SDS [1847], iii). En otros casos, expandió el concepto para incluir la totalidad del mensaje del tercer ángel de Apocalipsis 14 (*Seal of the Living God* [El sello del Dios viviente], 17). La verdad presente incluía el sábado, el santuario, y otros conceptos relacionados, que los adventistas observadores del sábado habían descubierto a partir de octubre de 1844.

En el año 1849, Jaime White, después de citar 2 Pedro 1: 12, donde se habla de estar "confirmados en la *verdad presen-*

te", escribió que "en los tiempos de Pedro había una "verdad presente"; o sea, una verdad aplicable a aquel momento. La iglesia [tiene] siempre tuvo una verdad presente. La verdad presente para este momento es aquella que nos señala nuestro deber actual, y la posición correcta para nosotros, los que estamos por presenciar el tiempo de angustia". Jaime White ciertamente estaba de acuerdo con Bates acerca de lo que significaba la verdad presente. Los dos primeros Angeles de Apocalipsis 14 habfan clamado; ahora le tocaba hacerlo al tercero (PT, julio de 1849, 1).

Al afirmar en 1857 que algunos creyentes estaban "por abandonar las grandes verdades relacionadas con el mensaje del tercer angel, para situarse en posiciones irrelevantes", declaró que "ha sido imposible hacer que algunos entiendan que la *verdad presente* es una verdad *actual* y no una verdad futura, y que las Escrituras son una lampara que ilumina en forma brillante el terreno donde pisamos, y no tanto una senda en la distancia" (RH, 31 de diciembre de 1857, 61).

Elena G. de White compartía la actitud progresista de su esposo respecto a la verdad presente. "La verdad presente que prueba a los de esta generación", escribía ella en relación al sábado "no era una prueba para los de las generaciones anteriores" (1JT 284). En otra ocasión ella declaró respecto a temas teológicos relacionados con el Congreso de la Asociación General de 1888 que "lo que Dios les encarga a sus siervos que hablen hoy, quizás no se considerarfa la verdad presente de hace veinte años; sin embargo, es el mensaje de Dios para esta hora" (MS 8a, 1888). Un entendimiento paulatino del concepto de "verdad presente" aparece también en dos declaraciones redactadas con cincuenta y tres años de diferencia. En 1850 afirmó categóricamente que "tenemos la verdad, lo sabemos, alabado sea Dios" (EGW mensaje dirigido a los hermanos Hastings, 11 de enero de 1850). Por otro lado,

Op julio de 1903 ella escribi6 que "habrfa en el futuro un mayor discemimiento, ya que la verdad es capaz de crecer en forma continua [...]. Nuestro examen de la verdad es todavfa algo inconcluso. Solamente hemos cosechado unos pocos rayos de luz" (EGW mensaje a P T Magan, 27 de enero de 1903).

En su busqueda de la verdad, tanto Joseph Bates como los White se mostraban receptivos a los nuevos conceptos. De ahl, que ciertas nociones e ideas respecto a prdcticas, como el consumo de carne de cerdo, no causaran un revuelo entre los pimeros adventistas. El asunto de las cames inmundas, de hecho, nos provee una excelente vislumbre de la forma, al menos en el caso de Elena G. de White, en que se aceptaban nuevas verdades divinas. En 1858 ella recrimin6 a S. N. Haskell porque el se preocupaba en exceso por este tema. Ella le escribi6 diciendole que si el tenfa la convicci6n de que era ltnpropio consumir came de cerdo, no debfa crear un alboroto al respecto. Luego anade una idea importante: "Si es deber de la iglesia abstenerse de consumir carne de cerdo, Dios to revelara a mAs de dos o tres personas. El ensefiara a su iglesia **curl** es su deber. Dios estd conduciendo a un pueblo y no a unas cuantas personas separadas aquf y allA, una que cree una cosa y otra que cree otra diferente. [...] El tercer Angel va a la cabeza y estA purificando a un pueblo, y este debiera marchar eon el en forma unida. [...] Vi que los Angeles de Dios no conducirAn a su pueblo con mas rapidez de la que este puede recibir las importantes verdades que se le comunican y llevarlas a la prActica" (1T 190). Reiter6 esta idea cuando en el ano 1905 declar6 que Dios ha estado "guiandonos paso a paso" (OP 29).

El grupo de dirigentes j6venes que fue surgiendo hizo referencia a la amplitud de miras de los fundadores. Urfas Smith, por ejemplo, escribi6 en 1857 que los observadores del sabado habfan ido descubriendo mayores verdades a partir de 1844. "Hemos podido gozamos con verdades que iban mucho mas

26 Nuestra identidad / Origen y desarrollo

alld de to que percibfamos en un primer momento. Pero ni siquiera imaginamos que tenemos toda la verdad. Confiamos que seguiremos progresando; nuestra senda se hard cada vez mds luminosa hasta que llegue el dfa perfecto. Por to tanto, mantengamos una actitud inquisitiva, en la busqueda de una mayor luz, de una mayor verdad" (RH, 30 de abril de 1857, 205). J. N. Andrews, en forma similar, exclam6 que el "cambiarfa mil errores por una verdad" (2SG 117). Jaime White, mientras tanto, despues de senalar que los adventistas observadores del sdbado habfan modificado sus ideas en cuanto al momento correcto del inicio del dfa de reposo, declar6 que ellos "cambiarfan cualesquiera otras doctrinas si encontraban en la Biblia razones s6lidas para hacerlo" (RH, 7 de febrero de 1856, 149).

Evitar la rigidez doctrinal

Ademds de la fluidez de sus conceptos acerca de la verdad presente, los primeros adventistas tambien asumieron una postura en contra de manifestar sus creencias, o declaraciones formales de las mismas, de una manera que presumiblemente nunca pudiera ser cambiada. De hecho, su creencia en la posibilidad de una futura evoluci6n de la "verdad presente", hizo que Jaime White asf como los demos pioneros adventistas se opusieran al establecimiento de credos. Despues de todo, ino habfan sido desfratemizados en varias congregaciones muchos creyentes adventistas, a mediados de la decada de 1840, debido a que habfan descubierto nuevas verdades en la Biblia, y que decidieron no permanecer en silencio? Debido a esta experiencia, los primeros adventistas del septimo dfa, asumieron la posici6n de que su idnico credo habrfa de ser la Biblia.

En el ano 1861, en la reunion en la que los primeros observadores del sdbado organizaron su primera asociaci6n regional de iglesias, John Loughborough resalt6 to que los pioneros adventistas consideraban era et problema de los credos. De

acuerdo con Loughborough, "el primer paso hacia la apostasfa es preparar un credo que nos diga en que debemos creer. El segundo, es convertir dicho credo en una prueba de fe. El tercero, es juzgar a los miembros sobre la base de dicho credo. El cuarto, es llamar herejes a quienes no acepten el credo. Y el quinto, comenzar a perseguirlos" (*ibid.*, 8 de octubre de 1861, 148).

Jaime White, por su parte, senaló que "redactar un credo equivale a preparar las hogueras, y a cerrar el paso a cualquier otro desarrollo futuro". Suplicando la continua direccin del Espfritu hacia nuevas verdades, Jaime White se quejó de que algunos, mediante sus credos, o sistemas de creencias, le habfan "trazado pautas al Todopoderoso. Afirman, en efecto, que el Senor no debe hacer nada adicional a to que se ha estipulado en el credo [...J. La Biblia es nuestro credo. Rechazamos todo to que se asemeje a un credo redactado por los hombres". Jaime White deseaba que los adventistas se mantuvieran receptivos ante to que el Senor pudiera revelarles "con el paso del tiempo" (*ib(d.)*).

Despues de una vigorosa discusin, los delegados de la asamblea votaron undnimente a favor de adoptar un "pacto denominacional" en vez de un credo. Dicho pacto decfa to siguiente: "Nosotros, los abajo firmantes, nos unimos como iglesia, bajo el nombre de Adventistas del Septimo Dfa, pactando guardar los mandamientos de Dios, y la fe de Jesucristo" (*ibid.*). Esa escueta declaracin respecto a sus Creencias Fundamentales intentaba evitar el lexico de un credo rfgido, mientras que a la vez satisfacfa la responsabilidad del grupo, al expresar sus docetinas para beneficio de los miembros y los no creyentes.

El movimiento adventista en sus ciento cincuenta anos de existencia ha resistido la tentacin de establecer un credo rfgido; sin embargo, ha definido con el paso del tiempo sus Creencias Fundamentales. Desde el establecimiento de la primera asociacin en 1861, la Iglesia Adventista del

Septimo Dfa ha redactado tan solo tres declaraciones específicas de creencias que han contado con algún tipo de aceptación oficial, y solamente una de ellas ha obtenido un voto formal de aprobación en un congreso de la Asociación General. La primera fue la declaración de Urfas Smith de 1872; la segunda, el compendio de creencias de 1931; y la tercera de ellas, el conjunto de 27 Creencias Fundamentales adoptado en el congreso de la Asociación General de 1980 con una adición en el Congreso de 2005 (la creencia n° 11).

Algunos creyentes que no están al tanto de los vigorosos argumentos expresados por Jaime White, J. N. Loughborough y otros fundadores de la Iglesia han realizado ingentes esfuerzos en diferentes momentos de la historia de la Iglesia para fijar las creencias denominacionales en el "corse" de un credo; sin embargo, la organización ha resistido con éxito dichos esfuerzos. Desde principios de los años treinta hasta 1980, apareció en los anuarios y manuales de la Iglesia una declaración de creencias. De esa manera se les concedía un visado de oficialidad, a pesar de que se habían redactado informalmente, y de que nunca habían sido aprobadas en un congreso de la Asociación General. El congreso de la Asociación General de 1946 aprobó "que no se llevara a cabo ninguna revisión del conjunto de las Creencias Fundamentales, tal como aparecen en el *Manual*, excepto durante un congreso de la Asociación General" (*ibfd.*, 14 de junio de 1946, 197). Ese voto estableció la necesidad de una resolución formal de parte de la Asociación General que reconociera la nueva declaración en el año 1980. La resolución aprobada convirtió a la declaración de creencias en algo mucho más oficial que cualquier otra declaración que la Iglesia hubiera tenido con anterioridad.

Sin embargo, probablemente lo más importante y sensible acerca de la declaración de 1980 es el prefacio. No solamente se inicia con la proverbial declaración del adventismo -"los

La naturaleza dinamica de la "verdad presente"

adventistas del septimo dia aceptan la Biblia como su único credo y sustentan una serie de 27 Creencias Fundamentales como enseñanzas que provienen de less Sagradas Escrituras"-, sino que se deja una "puerta abierta" para futuras revisiones.

Dentro del mismo espíritu y del dinamismo del concepto que tenfan los primeros adventistas acerca de la verdad presente, el prefacio concluye con la siguiente declaración: *"Estas de claraciones podrn ser sometidas a revision en un Congreso de la Asociacion General, cuando el Espfritu Santo haya llevado a la Iglesia a una comprension mds completas de la verdad biblica o se encuentre un formulación mejor para expresar less enseñanzas de la Santa Palabra de Dios"* (ver el Apendice; el resaltado es nuestro).

Esta importante declaración encierra la esencia de to que enseñaron Jaime White y los demas pioneros adventistas. La rigidez de un credo, tat como ellos la vefan, no era solamente un mat real, sino que negaba el hecho de que la Iglesia tenfa un *Dios viviente* que la guiaba de continuo hacia la verdad.

Sin embargo, tat parece que algunos creyentes se opusieron a to posibilidad de futuras revisiones durante less sesiones de 1980, quizas temiendo perder el ingrediente aportado por el adventismo historico. Ese terror, sin embargo, mess que nada enfatizaba less ideas erróneas acerca de la naturaleza del adventismo histórico que habfa sido guiado por un Dios viviente, y acerca de la evolución de conceptos asociados a la "verdad presente". La misma evolución dinamica, de hecho, se gone de manifiesto en la forma progresiva en que aparecen los tres angeles de Apocalipsis 14:6-12, texto clave en la historia del adventismo. Por to tanto, el concepto de un cambio progresivo se ubica en el corazón mismo de la teología adventista.

En la senda de un discernimiento progresivo

Según los fundadores de la Iglesia, less posibilidades de que se efectuaran cambios dinamicos en less doctrinas de los

adventistas del septimo día no eran ilimitadas. Había algunos aspectos innegociables. Quizá la tensión entre la innegociabilidad y la obligación de perseverar en la búsqueda de la verdad se echa más de ver en los escritos de Elena G. de White. Para captar el sentido de dicha tensión, necesitamos examinar en tres dimensiones sus ideas acerca del tema. Primero, ella no dio cabida a que existieran dudas en las mentes de sus lectores acerca del hecho de que los adventistas no solamente necesitaban crecer en su discernimiento de la verdad, sino que también debían abandonar viejos errores. "No hay excusa para que alguno tome la posición de que no hay más verdades para ser reveladas -escribió ella en 1892-, y que todas nuestras exposiciones de las Escrituras carecen de errores. Que ciertas doctrinas hayan sido sostenidas como verdaderas durante muchos años no es una prueba de que nuestras ideas son infalibles. El tiempo no convertirá el error en verdad, y la verdad tiene la capacidad de ser imparcial. Ninguna doctrina verdadera perderá algo por una investigación cuidadosa" (OP 35).

Esta misma idea sobre la necesidad de escudriñar las Escrituras la puso ella de manifiesto cuando escribió: "A medida que los hijos de Dios crezcan en la gracia, obtendrán cada vez más clara comprensión [...]. Pero al declinar la verdadera vida espiritual, siempre hubo tendencia a dejar de progresar en el conocimiento de la verdad. Los hombres que se quedan satisfechos con la luz ya recibida de la Palabra de Dios, y desaprueban cualquier investigación más profunda de las Escrituras, se vuelven conservadores y tratan de evitar la discusión [...]. Serán muchos los que, como en los tiempos antiguos, se aferrarán a la tradición, y adorarán lo que no conocen. [...] Podemos estar seguros de que Dios no favorece a sus hijos cuando ellos se hallan gozando de comodidad y están satisfechos con el conocimiento de la luz que poseen" (ib., 38-41).

La naturaleza dinamica de la "verdad presente"

En otra ocasion a principios de la decada de 1890, ella le manifesto a algunos adventistas que trataban de vivir en el pasado: "Solo Dios es infalible. Los que piensan que nunca tendran que abandonar una posicion favorita, ni tener ocasion de cambiar una opinion, se veran chasqueados" (ibid., 37).

El segundo aspecto que debemos examinar respecto a las tensiones que intervienen al ejercer un discernimiento progresivo se pone de manifiesto en la conviccion de Elena G. de White (en armonia con los demas fundadores del adventismo), de que los observadores del sabado posefan una verdad incontrovertible. "Es un hecho -escribfa ella en 1894- que tenemos la verdad, y que debemos aferrarnos con tenacidad a nuestras creencias incommovibles; sin embargo, no debemos contemplar como sospechosa cualquier luz que Dios nos envfe, y decir: `Realmente, no vemos la necesidad de mas luz en adiccion a las antiguos verdades que hemos recibido y en las cuales estamos cimentados'" (RH, 7 de agosto de 1894, 497). Cuatro anos antes ella habfa escrito que "no debemos pensar, `Bien, tenemos toda la verdad, comprendemos cuales son los pilares que sostienen nuestra fe, y podemos estar tranquilos en dicho convencimiento. La verdad es algo dinamico, y debemos avanzar hacia una luz mayor [...]. Debemos tener una fe viva en nuestros corazones, y esforzarnos por adquirir mayores conocimientos y una luz mas brillante" (ib(d., 25 de marzo de 1890, 177).

El tercer nivel en aquella situacion de tension -la clave para interpretar la aparente paradoja de que los fundadores de la Iglesia tenfan la conviccion de poseer la verdad, pero no la totalidad de ella-, se pone de manifiesto en el concepto de los "pilares" mencionados en el parrafo anterior. Segun crefan ellos, las columnas de su fe -las doctrinas bblicas que los definfan como pueblo- habfan sido meticulosamente investigadas en las Escrituras y confirmadas por el convincente poder

del Espiritu Santo. Segiin to explica Elena G. de White, "Cuando el poder de Dios testifique acerca de la verdad, esta permanecerá para siempre como verdad. [...] Se levantarán hombres cuyas interpretaciones de la Escritura les pareciera la verdad, pero no será la verdad. Dios nos ha dado la verdad para este tiempo como fundamento de nuestra fe. El mismo nos ha enseñado que es la verdad. Se levantará uno y otro con luz nueva que contradecirá la luz que Dios ha dado mediante demostraciones de su Espiritu Santo" (OP 31-32).

En resumen, tal como veremos en el capítulo 4, los primeros adventistas solamente tenían unas pocas doctrinas que consideraban de vital importancia, o como fundamentales. Elena G. de White se refirió a este tema con relación a las controversias acerca de la justificación por la fe a fines de la década de 1880, cuando algunos afirmaban que las nuevas ideas estaban socavando los cimientos de la fe. Al respecto, ella respondió: "El año 1844 fue un período de grandes acontecimientos, y abrió ante nuestros asombrados ojos la purificación del santuario, hecho que sucede en el cielo, y que tiene una decidida relación con el pueblo de Dios sobre la tierra. También los tres mensajes angelicos presentan el estandarte sobre el que está escrito: 'Los mandamientos de Dios y la fe de Jesús'. Uno de los hitos de este mensaje es el templo de Dios -que su pueblo, amante de la verdad vio en el cielo-, y el arca que contiene su ley. La luz del sábado del cuarto mandamiento brilló con fuertes rayos en el sendero de los transgresores de la ley de Dios. Que los malvados no tengan acceso a la inmortalidad es uno de los hitos antiguos. No puedo recordar otra cosa que sea considerada como hito antiguo. Todo este movimiento acerca de cambiar los hitos antiguos es pura imaginación" OW., 30-31).

Aquellas doctrinas consideradas como "hitos" eran aspectos no negociables en la teología adventista. Los adventistas habían estudiado cuidadosamente cada una de ellas en la

Biblia. Colectivamente, ellas les habfan concedido su identidad, primeramente a los adventistas "sabatistas", y luego a los adventistas del septimo dfa. Elena G. de White y los demas fundadores tambien incluyeron la literal, visible y premilenaria segunda venida de Jesus en la lista de sus pocas doctrinas fundamentales. Elena G. de White probablemente la dej6 fuera del inventano que citamos anteriormente porque nadie se hubiera atrevido a cuestionar algo tan fntimamente relacionado con el adventismo.

De cualquier modo, esta muy claro que los fundadores de la Iglesia Adventista del Septimo Dfa tenfan un concepto dinamico de to que ellos llamaban "verdad presente", algo que se oponfa a la rigidez de un credo; y a la vez manifestaban una gran amplitud de miras hacia nuevos descubrimientos teol6gicos que reforzaban las doctrinal que los identificaban como pueblo. Su discernimiento les permitfa disfrutar tanto de la continuidad teol6gica como del cambio. Robert M. Johnston capt6 to fundamental de la tensi6n existente entre la continuidad y el cambio en la teologfa adventista al identificar to que el llam6 "la caracteristica mas importante del adventismo". "Sin repudiar la direcci6n del Senor en el pasado, trata de discernir mejor en que consisti6 la misma. Siempre estuvo abierta a las mejores percepciones de aprendizaje, a buscar la verdad tal como se busca un tesoro escondido". Segun to entiende Johnston, los adventistas "en su desarrollo doctrinal, no son mas que unos peregrinos que no rechazan las senales de la rata, pero que tampoco se detienen ante ninguna de ellas" (AdvRev, 15 de septiembre de 1983, 8).

Hacia esa marcha progresiva dirigimos nuestra atenci6n. Sin embargo, antes de entrar de lleno en el tema, debemos echar un vistazo al contexto en el cual surge el adventismo, Despues de todo, no surge en el vacfo.

El adventismo no nacio en el vacio

Douglas Frank escribio lo siguiente: "Una vez lef acerca de unos aborfgenes primitivos que cuando se les pregunto como se habfan establecido en aquel remoto lugar, le informaron al interesado antropologo que sus antepasados habfan descendido del cielo por una enredadera. Yo crec[pensando algo similar acerca del origen de los evangelicos. Eramos sencillamente la actual manifestacion de la iglesia del primer siglo, modificada ligeramente por la Reforma Protestante, despues de atravesar el oscuro perfodo del ro-tmanismo. Pero, exactamente como habfamos llegado hasta aqui, desde el punto de partida, era un misterio que nadie pafecfa estar interesado en descifrar" (*Less Than Conquerors* [Algo menos que conquistadores], vii).

La perplejidad expresada por Frank acerca del origen de su herencia evangelica puede que no diste mucho de la posicion donde se encuentran los adventistas respecto al tema de su herencia teologica. Este capitulo, asf como el proximo, analiza el contexto teologico de los primeros anos del adventismo, en dos vertientes: Primero, el medio teologico en el cual surge el adventismo. Segundo, las contribuciones del millerismo a la teologia

adventista. Los lectores, en su mayoría, estarán probablemente más familiarizados con el segundo aspecto que con el primero.

Las raíces teológicas del adventismo

El protestantismo norteamericano del siglo XIX era hijo de la Reforma del siglo XVI. Muchos adventistas son conscientes de este hecho; sin embargo, han llegado a la conclusión errónea de que su iglesia es heredera de alguna de las ramificaciones de la reforma iniciada por Lutero, Calvino o Zuinglio. Si bien es cierto que el concepto adventista de la salvación mediante la gracia que se recibe por fe nos llega de los reformadores, la orientación teológica del adventismo está de hecho más cerca de lo que los historiadores han dado en llamar "la Reforma Radical" o las prácticas anabaptistas.

Mientras que los principales reformadores mantuvieron su apego a prácticas como el bautismo infantil o el apoyo estatal a la iglesia, los anabaptistas rechazaron ambas doctrinas como antibíblicas. En vez de ello, establecieron una iglesia formada por creyentes que aceptaban el bautismo como resultado de la conversión, y que apoyaba la separación del estado. Mientras que los más destacados reformadores desarrollaban el concepto de Sola Scriptura [solamente la Biblia], los anabaptistas consideraban que las principales iglesias reformadas no actuaban en forma consecuente con esta creencia. El anabaptismo predicaba un retorno completo a las enseñanzas de la Biblia. Para ellos era incorrecto detenerse teológicamente donde Lutero, Calvino o Zuinglio lo habían hecho. El anabaptismo en su mejor expresión era un intento de alejarse de la tradición y las fórmulas encerradas en los credos, tratando de lograr a la vez un mayor acercamiento a los ideales de la iglesia neotestamentaria.

A pesar de que el anabaptismo no tuvo un gran impacto en el plano institucional en las iglesias norteamericanas de prin-

principios del siglo XIX, el espíritu del anabaptismo literalmente se infiltró en las congregaciones de esa época. Quizás en la forma en que más se puso de manifiesto dicho impacto fue en lo que se denominó el Restauracionismo. Este movimiento, también llamado Primitivismo, representó una destacada influencia en muchas de las congregaciones religiosas norteamericanas de principios del siglo XIX. Fue algo que se inició de manera independiente en varias zonas de Estados Unidos, alrededor del año 1800. Los "restauracionistas" rechazaban la idea de que la Reforma había acontecido exclusivamente en el siglo XVI. Afirmaban que si bien se había iniciado en aquel entonces, no podría ser completada hasta que el último vestigio de tradicionalismo fuera eliminado y las enseñanzas de la Biblia (especialmente las del Nuevo Testamento) estuvieran firmemente asentadas en la iglesia. La tarea de los restauracionistas era completar la obra inconclusa de la Reforma.

Al igual que los anabaptistas, los restauracionistas predicaban un enfoque radical del concepto *Sola Scriptura*. Exigían evidencias bíblicas para cada una de sus propuestas. La Biblia debía ser su única guía en asuntos de fe o prácticas religiosas. Si la Biblia mencionaba algo, o si permanecía en silencio, ellos la imitaban. El movimiento restauracionista se aplicó asimismo a los credos. No poseían credo alguno, sino la Biblia misma.

El espíritu del movimiento restauracionista preparó el ambiente para la mayor parte de la agenda teológica de los protestantes norteamericanos de principios del siglo XIX. Aunque algunas iglesias surgieron directamente de allí: (los Discípulos de Cristo, las Iglesias de Dios, la Iglesia de Cristo), su mayor impacto fue, indiscutiblemente, fomentar la idea de que había que volver a las enseñanzas de la Biblia. Esto fue algo que caló muy hondo en la mentalidad protestante de Norteamérica en aquel momento.

Una rama del movimiento restauracionista tuvo un gran impacto en los adventistas del séptimo día: la Conexión Cristiana. Jaime White y Joseph Bates, dos de los fundadores del adventismo, eran miembros de la Conexión Cristiana, así como Josuah V Himes (el segundo dirigente millerita en importancia), quien fue pastor en dicha iglesia.

En resumen, la Conexión Cristiana tuvo una gran influencia en el millerismo adventista y luego en el adventismo del séptimo día. Dos ejemplos serán suficientes. El primero de ellos es que Joseph Bates, el apóstol del sábado, especificaría que el sábado del séptimo día, era uno de los preceptos que debían ser restablecidos a la iglesia antes de que Jesús regresara (SDS [1847], 60). Un segundo caso, Bates y White introdujeron el antitrinitarismo en el movimiento adventista tomándolo del restauracionismo. Algunos restauracionistas señalaban que en ningún pasaje de la Biblia se utiliza el concepto "Trinidad". Llegaron a la conclusión de que la Trinidad fue una de las doctrinas que la iglesia cristiana adoptó durante la Edad Media, como fruto de la "gran apostasía" (consultar el capítulo 5).

Una tercera fuente de orientación que formó parte del contexto teológico de los primeros adventistas fue el metodismo. El metodismo, o movimiento *wesleyano*, tuvo una gran importancia para el adventismo, ya que el tercer miembro fundador, Elena G. de White, creció en la Iglesia Metodista Episcopal. Al igual que el restauracionismo, la teología metodista cayó muy hondo en la sociedad norteamericana del siglo XIX. No solamente fue en aquel tiempo la denominación de mayor rápido crecimiento, sino que su énfasis en el libre albedrío (en contraste con la predestinación heredada de los puritanos) parecía estar muy de acuerdo con la realidad de una nación que se hallaba en plena expansión de sus fronteras, sugiriendo así que, de algún modo, con tenacidad y esfuerzo, todo lo que uno se proponga podrá lograrlo.

El adventismo no nació en el vacío

El metodismo popularizó la idea de que Cristo murió por todos los seres humanos, en vez de por una minoría predestinada; que el ser humano tiene libre albedrío en vez de estar sujeto a la predestinación; que el Espíritu de Dios obra en cada persona a través de la *gracia preveniente* (la gracia que precede a la *gracia salvadora*) para despertar en ellos la idea de que necesitan acudir a Cristo. Asimismo, que la gente puede aceptar la salvación a través de la respuesta de fe al Espíritu Santo; que resistir a la gracia de Dios endurecerá el corazón; que un cristiano puede quedar fuera de la gracia a causa de la apostasía. Estos preceptos teológicos se oponían trascendentalmente a la mentalidad puritana/calvinista que había dominado a la iglesia durante el período colonial norteamericano. No obstante, las ideas metodistas tenían gran aceptación en aquel mundo donde las acciones y decisiones de la gente parecían tener gran peso, y donde el evangelismo basado en las reuniones de reavivamiento motivaba a la gente a entregar sus vidas a Jesús. El adventismo del séptimo día nace con todo aquel legado metodista implantado en su corazón.

Otra contribución metodista que tuvo una gran influencia en general sobre la comunidad cristiana de Norteamérica a principios del siglo XIX, y en forma particular sobre los adventistas del séptimo día, fue el concepto de la santificación que predicaba Juan Wesley (1703-1791). Este último, aceptaba plenamente el concepto reformador de la justificación por la fe, pero reaccionaba en contra de quienes to enfatizaban hasta el extremo del antinomianismo (doctrina que tiende a menoscabar la obediencia en la vida cristiana). Como forma de corregir to anterior, Wesley enfatizaba la idea de que la santificación es el proceso de asemejarse a Cristo. Para él, la justificación era algo momentáneo, mientras que la santificación era la obra de toda la vida. La justificación se lleva a cabo a través del proceso de la justifi-

cia imputada, mientras que la santificación se logra mediante la justicia impartida.

Wesley asimismo recalca la idea de la perfección cristiana del carácter. Sin embargo, interpretaba la perfección no como el concepto medieval de un estado de perfección absoluta y permanente, sin pecado, en el que se lograba una cierta condición inmutable. Mas bien concebía la perfección como el concepto dinámico expresado en las Escrituras, en el cual el individuo vive en un creciente estado de amor perfecto a Dios y a sus semejantes. (cf. mi libro *Pharisee's Guide to Perfect Holiness* [la versión en español se titula *Gufa del fariseo para una santidad perfecta*], 156, 163-166).

Elena G. de White, a su vez, aportó al adventismo el énfasis wesleyano/metodista en la santificación y la perfección (ver PVGM 46-48; cf. Mat. 5:43-48). Ella utilizaba la terminología *wesleyana*, aun cuando no estaba de acuerdo con Wesley en el sentido de que un cristiano podía ser perfeccionado instantáneamente en cualquier momento de su vida, o que dichos cristianos "perfectos" pudieran estar conscientes de su propia perfección. Mas tarde, los adventistas se enfrascaron en disputas innecesarias al adoptar el concepto wesleyano de "perfección" utilizado por Elena G. de White, mientras que trataban de interpretarlo en el marco de las definiciones medievales (así como luteranas y calvinistas).

Es importante reconocer el impacto de la mentalidad anabaptista, del restauracionismo y del wesleyanismo en el discernimiento y desarrollo teológico del adventismo. Sin embargo, aunque esas tendencias teológicas desempeñaron un importante papel, no fueron las únicas que influyeron inicialmente sobre el pensamiento adventista. Una cuarta influencia, y cuesta reconocerlo, fue el deísmo: una creencia escéptica que rechaza al cristianismo, a su creencia en los milagros y a su Biblia sobrenatural. El deísmo utiliza la razón humana,

en vez de la Biblia, como su autoridad suprema. Esto es algo importante para poder entender la herencia teológica adventista, ya que William Miller fue un creyente deísta. El y los miembros de su generación vivieron en una sociedad que tenía gran estima por los enfoques racionales que se aplicaban a diferentes aspectos de la vida, incluyendo la religión. Miller utilizaría este enfoque lógico en sus investigaciones bíblicas. Por lo tanto, después de su conversión al cristianismo, solía referirse a su experiencia con la Biblia, como una "fiesta de la razón" (A&D 12). Siguiendo el mismo patrón, su metodología de evangelización apelaba definitivamente más al intelecto de sus oyentes que a sus corazones o emociones.

Esta aproximación intelectual a la religión desempeñó un papel importante en el adventismo observador del sábado, y más tarde en el adventismo del séptimo día. Aun hoy día, cuando un adventista dice que alguien "conoce la verdad" por lo general quiere decir que tiene un conocimiento intelectual de las doctrinas, en vez de implicar que existe una vivencia experimental relacionada con la idea de "conocer" que encontramos en la Biblia. En un aspecto ya más positivo, aquellos que se han dedicado a estudiar los conceptos doctrinales de los adventistas del séptimo día, reconocen por lo general que tienen un sentido muy lógico.

Un quinto elemento que formó parte del ambiente teológico del adventismo de los primeros años fue la influencia puritana que moldeó en gran medida el mundo de los norteamericanos del siglo XIX. Los puritanos no solamente pusieron un gran énfasis en la autoridad de la Biblia, y en la obligación de los cristianos de guardar la ley, sino que recalcaron la estricta observancia del día de reposo (el primer día de la semana, que llamaban "día del Señor" o *Sabbath en inglés*, y lo observaban de la misma manera que el sábado bíblico). De hecho, ningún grupo en la historia de la iglesia cristiana desde

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

el primer siglo de nuestra era hasta principios del siglo XIX habfa puesto un énfasis tan grande en el "sabatismo", o sea, en la observancia del día de reposo, como los puritanos.

En la Norteamérica puritana, el *Sabbath* cristiano no era tan solo un día de adoración, sino que también poseía los matices de un pacto que implicaba tanto un estilo de vida, como de obediencia a Dios. La mentalidad que acompaña a la idea de un pacto implica que si una sociedad le es fiel a Dios, el derramara sus bendiciones sobre ella; y que si por otro lado la sociedad abandona los caminos de Dios, el le retirara sus bendiciones. Para los puritanos, según observa Winton Solberg, observar el día de reposo era "una señal perdurable" de su fidelidad (*Redeem the Time* [Redimir el tiempo], 37, 282-297). Esa forma de pensar, unida al discernimiento puritano de que la misión del cristianismo institucional es transformar y, por lo tanto, redimir a la sociedad, se tradujo en los continuos esfuerzos realizados por las sociedades puritanas con el fin de establecer leyes que reglamentaran la moral cristiana. Uno de los resultados de esta combinación de ideas sería la iniciativa para aprobar leyes dominicales, algo que comenzó con los puritanos en Inglaterra y continuó con sus herederos norteamericanos.

Las ideas puritanas acerca de la importancia de la santidad del domingo, y de la responsabilidad cristiana de legislar con relación a aspectos morales, acabaron llegando más allá del propio puritanismo. Ya en el siglo XIX, las ideas puritanas respecto a guardar el día de reposo habían calado muy hondo en la conciencia de los creyentes estadounidenses. Es decir, el "sabatismo" se había convertido en algo que era tanto un tema social y político como religioso. Fue motivo también para que los primeros adventistas observadores del sábado reconocieran la importancia del mismo. Además, les proporcionó una base para interpretar el conflicto que se pondrá de

El adventismo no nació en el vacío

manifiesto en los últimos días respecto a los mandamientos de Dios, tal como se expresa en Apocalipsis 12:17 y 14:12.

Unida a estas tendencias religiosas e intelectuales que se manifestaban en el trasfondo adventista de los primeros años, estaba la tendencia a confiar en la capacidad de la "gente común y corriente" para acometer cualquier cosa, incluyendo el quehacer teológico. Aunque se consideraba por lo general que la teología era del dominio de doctos eruditos, el impacto de las ideas democráticas más radicales de principios del siglo XIX abrió las puertas para que los laicos asumieran iniciativas de liderazgo. Esto fue muy importante para el adventismo, ya que ni William Miller ni los primeros dirigentes observadores del sábado habían estudiado teología. Según afirmaba Miller, Dios podía conducir a los fieles hacia la verdad aunque "no supieran ni hebreo ni griego" (MCR, 17 de noviembre de 1842, 4).

A principios del mismo siglo XIX, también se puso de manifiesto el auge del baconianismo [de Francis Bacon, pensador inglés], o lo que pudiera denominarse la metodología científica clásica. Más y más personas iban descubriendo hechos y fenómenos científicos al examinar el mundo que les rodeaba, acumulando datos acerca del mundo natural, y luego formulando conclusiones. La Norteamérica del siglo XIX también aplicaría la misma metodología al quehacer bíblico. Reuna toda la información bíblica pertinente (o los textos) acerca de un tema -esta era la idea aceptada-, y llegara usted a la interpretación correcta.

Visiones del milenio

Las tendencias intelectuales que presentamos anteriormente se pusieron de manifiesto en la sociedad norteamericana en un contexto que Ernest Sandeen describe como "borrachera del milenio" (*Roots of Fundamentalism* [Raíces del

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

fundamentalismo], 42). Los excesos de la Revolución Francesa, acompañados de algunas "senales del fin" como el terremoto de Lisboa, habían despertado un interés sin precedente en dichas señales entre los estudiosos de la Biblia, incluyendo el tema del inicio del milenio.

junto a este interés en los acontecimientos vinculados con el fin del mundo, surgió un reavivamiento que en Norteamérica se extendió desde 1790 hasta principios del año 1840. Al mismo se le llamó el Segundo Gran Despertar, y fue acompañado de una gran reforma de carácter social y personal que intentaba lograr el perfeccionamiento de la sociedad y del individuo como requisito para que el milenio pudiera inaugurarse. De ahí que Charles Finney, el gran evangelista de aquel momento, pudiera proclamar en 1835 que "si la iglesia cumple con su misión, el milenio podrá inaugurarse en esta nación antes de tres años" (*Lectures on Revivals* [Charlas acerca de los reavivamientos], 282).

Precisamente en ese ambiente de grandes expectativas, comenzó a predicar alrededor de 1830 William Miller, laico bautista. Miller expresaba, sin embargo, algo muy singular respecto al milenio. Creía que Jesús iba a regresar al principio del período de mil años descrito en Apocalipsis 20, mientras que, por otro lado, sus contemporáneos afirmaban que el advenimiento ocurriría cuando se cumplieran los mil años. De ahí que a Miller se lo considerara un premileniarista en vez de un postmileniarista. Su convicción de que Jesús regresaría dentro de unos pocos años le concedió un toque de especial urgencia al mensaje que predicaba.

Los orígenes de la teología millerita

El adventismo millerita, tal como mencionamos en el capítulo 2, surge en medio de tumultuosas especulaciones y de actividades relacionadas con el tema del milenio. La contribución de William Miller (1782-1849) a la teología de aquel momento consistió en su afirmación de que Jesús regresaría al principio del período de los mil años, en vez de hacerlo al final del mismo. Esta doctrina no era algo nuevo. Había sido la idea predominante durante los dos o tres primeros siglos de nuestra era, y, aunque había dejado de tener relevancia durante la Edad Media, se revitalizó durante la época de la Reforma. Sin embargo, para fines del siglo XVIII y principios del XIX, la interpretación postmileniarista se había afianzado fuertemente, hasta el punto de desplazar por completo al premileniarismo del ambiente religioso norteamericano.

Las enseñanzas premileniaristas de Miller coincidían con grandes rasgos con las de otros que a través de la historia habían predicado lo mismo. La excepción más notable fue, quizás, el hecho de que, a través de sus investigaciones, Miller

llegó a la conclusión de que Jesús regresaría "aproximadamente en 1843".

Fijar fechas no era algo novedoso en Norteamérica. Algunos destacados teólogos habían establecido fechas para el comienzo del milenio. Jonathan Edwards (1703-1758) había señalado el año 1866; Cotton Mather (1663-1728) sugirió 1697, luego 1716 y finalmente el año 1736. Sin embargo, mientras que los anteriores no habían logrado llamar la atención del público, Miller sí lo logró. Su popularidad probablemente se debió en parte a la precisión numérica de sus cálculos proféticos, algo que apelaba enormemente a una sociedad que recién había comenzado a adquirir habilidades matemáticas entre los años 1820 y 1830. Sin embargo, las enseñanzas de Miller tuvieron un mayor impacto debido a que los predicadores del momento se entregaban por entero con gran entusiasmo, en una época cuando el milenarismo ocupaba la atención del público cristiano. Esto último se debía a su vez al amplio movimiento revivalista que se había iniciado desde principios del siglo. (Para una discusión más amplia del millerismo, consultar nuestro estudio *Millennial Fever and the End of the World*.)

Las enseñanzas de Miller sentarían posteriormente las bases para la teología del adventismo del séptimo día. Cuatro temas son de vital importancia para comprender dicha estructura: cómo utilizaba Miller la Biblia; cuáles eran sus postulados escatológicos (los sucesos del fin del mundo); cuál era la interpretación millerita del mensaje del primer y del segundo ángel; el "movimiento del séptimo mes", y lo que más tarde se conoció como el "Gran Chasco".

Cómo utilizaba Miller la Biblia

William Miller, aunque era una persona que había leído numerosos libros, y se lo consideraba un intelectual dentro del

Los orígenes de la teología millerita

defsmo, al convertirse en 1816 se volvió literalmente un hombre de un solo libro: la Biblia. Para esa fecha declaraba que las Escrituras "se convirtieron en mi deleite, y en Jesús encontré a un amigo" (A&D 5). Dieciséis años más tarde, escribió a un joven pastor diciéndole, "debes predicar la *Biblia [...]*, probarlo todo mediante la *Biblia [...]*, hablar de la *Biblia [...]*, exhortar mediante la *Biblia [...]*, orar con *la Biblia [...]*, amar la *Biblia [...]*, y hacer todo lo que este a lo alcance para que la gente también ame la *Biblia*" (WM carta a T Hendreyx, 26 de marzo de 1832).

En otra ocasión Miller declaró que la Biblia es "un tesoro que el mundo no puede comprar". No es solamente una fuente de paz y "una firme esperanza para el futuro", sino que "vigoriza la mente" y "representa un arma poderosa para vencer la apostasía". Y aún más, "nos muestra los acontecimientos futuros, y la preparación que necesitamos hacer para afrontarlos". Él prefería que los pastores jóvenes estudiaran intensamente la Biblia, en vez de ser adoctrinados "en algún credo sectario [...]. Haría que estudiaran por sí mismos la Biblia [...]. Pero si no muestran inclinación por esto [...] colocaría en sus frentes la palabra 'intolerante', y ¡los despacharía como si fueran esclavos*!" (MCR, 17 de noviembre de 1842, 4)

Miller no solamente condujo a otros a la Biblia, sino que practicó lo que predicaba. Las profundas investigaciones bíblicas que realizó lo llevaron a establecer sus sorprendentes conclusiones. Era sistemático y metódico. Al hablar acerca de la forma en que estudiaba la Biblia afirmaba que había comenzado con el Génesis y que leía cada versículo, "tomándose el tiempo suficiente para que el significado de los pasajes fuera apareciendo, de manera que no tuviera que sentirse avergonzado a causa de ideas místicas o posibles contradicciones".

* Cuando se escribió esto todavía había esclavos en Estados Unidos de América.- N. del T

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

"Cada vez que encontraba algo que no estaba muy claro -explicaba- solía compararlo con el contexto; mediante la ayuda de una concordancia de Cruden examinaba todos los textos bíblicos donde se encontraban las mismas palabras relevantes que había encontrado en la sección dudosa. Luego permitía que cada concepto fuera expresando su significado; más tarde, si mi interpretación armonizaba con los contextos, declaraba que el pasaje había dejado de ser una dificultad" (A&D 6).

La forma en que Miller estudiaba la Biblia no solamente era intensiva, sino abarcante. La primera vez que la estudió en su totalidad le tomó cerca de dos años, en lo que parece haber sido una labor de dedicación exclusiva. Al llegar a este punto "estaba plenamente convencido de que [la Biblia] se interpreta a sí misma", y de que "la Biblia es un sistema de verdades reveladas, dadas en forma clara y simple, de manera que un alma perdida, aunque sea un necio, no continúe en su error" (*ibid.*). Ya para el año 1818, a través del estudio de la Biblia, había llegado a las conclusiones que habría de utilizar en sus sermones durante el resto de su vida; aunque siguió enriqueciendo sus conocimientos mediante las investigaciones bíblicas que realizó durante la siguiente década.

Como era una persona metódica, y consideraba a la Biblia como un "festival de la razón", Miller desarrolló una serie de reglas bien meditadas para interpretar las Escrituras. Sus reglas se podían clasificar en dos grupos. Las primeras cinco tenían que ver con los principios generales de interpretación de las Escrituras, mientras que las últimas nueve se referían de forma más específica a la interpretación profética.

En la medula de los principios generales de interpretación de Miller, se encontraba la idea que "toda la Escritura es necesaria", y que no debemos pasar por alto ninguna parte de la Palabra en nuestra búsqueda de la verdad. Aun iba más allá,

Los orígenes de la teología millerita

ya que abrigaba la firme convicción de que Dios seguramente le revelaría su voluntad a todos aquellos que en forma diligente y con fe estudiaran su Palabra. Para entender cualquier doctrina se necesita "reunir todos los textos sobre el tema que nos interesa; luego dejar que cada palabra ejerza su debida influencia, y entonces, si podemos formular una teoría sin que surjan contradicciones, sabremos que no hemos errado". Miller consideraba que la Biblia debía ser su propio intérprete, reflejando la mentalidad restauracionista de aquel entonces. Al comparar un texto con otro, cualquiera puede descifrar el significado de la Biblia. De esa manera, la Biblia se convierte en la base de la autoridad de esa persona; mientras que si un credo, personas, o los escritos de ellas son la base de la autoridad, dichos preceptos externos se habrán de convertir en algo clave, suplantando de esa forma los escritos de la Biblia misma (MCr, 17 de noviembre de 1842, 4).

Los criterios de Miller respecto a la interpretación de las profecías se apoyaban en los conceptos expresados en sus reglas generales. Le preocupaba grandemente que los estudiantes recopilaran todas las enseñanzas bíblicas acerca de un tema profético y que los compararan de forma tal que la interpretación surgiera de la Biblia misma, en vez de que alguien la forzara a través de su lectura. Recomendaba que el mismo proceso comparativo se utilizara al interpretar el lenguaje simbólico o figurado. Luego afirmó que los estudiantes de las profecías necesitan comparar los acontecimientos de la historia secular con las interpretaciones proféticas, a fin de comprender mejor el momento histórico en que ellos vivían (ib(d.)).

Deseoso de haber que la Biblia fuera su propia expositora, Miller acudió al precepto de la Reforma que ordenaba ¹¹ directamente a las Escrituras, evitando a los intérpretes humanos. Sus criterios se relacionaban también con las ideas jacksonianas [sic.] que confiaban en la capacidad de la gente común

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

para entender la Biblia sin la ayuda de los expertos. Josias Litch (quien fue el más destacado erudito millerita y pastor metodista) resumió la interpretación millerita de la autoridad de la Biblia, cuando escribió que el millerismo "le ha brindado a la iglesia y al mundo un método simple, sencillo y racional para interpretar los libros sagrados, de manera que cualquier individuo, que se tome el trabajo de leer la Biblia, y comparar los diferentes pasajes de la misma, pueda entender la palabra de Dios sin la ayuda de ningún tipo de autoridades expertas" (ASHield, mayo de 1844, 90).

El millerismo fue, de hecho, el grupo "del Libro". La Biblia, según las ideas de Miller y de sus seguidores, era la autoridad suprema en asuntos de fe y doctrina.

Aun cuando Miller se interesaba en la totalidad de los escritos de la Biblia, su interés especial radicaba en las profecías. Afirmaba que "hay dos asuntos importantes que parecen impregnar toda profecía, como las uvas de un racimo que se reúnen en torno al tallo: la primera y la segunda venida de Cristo. La primera venida, para proclamar el evangelio, establecer su reino, sufrir a causa de los pecadores y para instituir la justicia eterna. Su segunda venida, algo que es el meollo de la ardiente fe y justa esperanza de los tentados hijos de Dios, será para la total redención del pecado, para la justificación y glorificación prometida a todos aquellos que esperan su venida. Servirá para la destrucción de la malvada Babilonia mística, la mayor abominación terrenal" (ESH [1842], 5). Nos toca ahora considerar la doctrina millerita de los acontecimientos finales (su escatología).

Miller y la segunda venida

El millerismo fue fundamentalmente un movimiento que tenía una sola doctrina: el regreso visible, literal, premileniarista, de Jesús en las nubes de los cielos. Ya para 1818 Miller

Los orígenes de la teología millerita

había llegado "a la solemne conclusión que en aproximadamente veinticinco años a partir de aquella fecha [1843], nuestro mundo desaparecería, con todo su orgullo, poder, pompa, riqueza, maldad y opresión; y que los reinos de este mundo serían sustituidos por el pacífico y anhelado reino del Mesías, establecido debajo del inmenso cielo" (A&D 12).

Miller no era el niño que se interesaba en las profecías que hablaban del regreso de Jesús, o en los principios básicos utilizados para interpretar dichas profecías. El gran caos desatado por la Revolución Francesa alrededor de 1790 fue uno de los factores que llevó a los estudiantes de la Biblia a concentrarse en las profecías de Daniel y el Apocalipsis. Los eruditos bíblicos comenzaron a estudiar estas profecías empleando la idea de que un día profético equivale a un año, así como también un enfoque historicista. Este enfoque consideraba que las profecías tenían un punto de partida en algún momento durante la vida del profeta y se extendían hasta el fin del tiempo, tal como se revela en Daniel 2, 7 y 8.

A los eruditos les llamó especialmente la atención el período profético de los 1.260 días de Daniel 7:25; 12:7, así como de Apocalipsis 11:3; 12:6, 14; 13:5; y la profecía de Daniel 12: 4, que afirmaba que el libro de Daniel debía permanecer sellado "hasta el tiempo del fin". Durante este período del fin, sin embargo, muchos "vieron de aquí para allá", refiriéndose a las mismas profecías; y el conocimiento acerca de ellas "aumentaría".

Muchos que utilizaron las técnicas historicistas de interpretación profética y el principio de "día por año" llegaron al convencimiento de que al concluir el período profético de los 1.260 días daría inicio el "tiempo del fin" mencionado en Daniel 12:4. Un gran número de eruditos fijó esa fecha alrededor de 1790. Miller creía que el tiempo del fin había comenzado el 15 de febrero de 1798, cuando el general francés

Berthier "entró a Roma al frente del ejército francés [...] después al Papa, y abolió el gobierno papal (ESH [1836], 74).

A principios del siglo XIX se puso de manifiesto un inusitado interés en el estudio de las profecías. Fue publicado un gran número de libros acerca del tema de las profecías bíblicas. Debido a que se había resuelto satisfactoriamente el asunto de los 1.260 días de Daniel 7, los estudiosos de las profecías se dedicaron a tratar de resolver el enigma de los 2.300 días de Daniel 8:14, símbolo profético que había sido "sellado" y que sería descifrado después de "muchos días", durante el tiempo del fin (Dan. 8:26, 27, 17). LeRoy Froom ha documentado el hecho de que más de 65 expositores en cuatro continentes, en el período entre 1800 y 1844, predijeron que la profecía de los 2.300 días se cumpliría alrededor de los años 1843 y 1847. Sin embargo, aun cuando existía un consenso general acerca del tiempo cuando la profecía habría de cumplirse, había diversas opiniones acerca de lo que iba a suceder en aquel momento. Algunos, por ejemplo, afirmaban que implicaría el regreso de los judíos a Palestina, mientras que otros lo interpretaban como el inicio del juicio final, la caída del islamismo, el inicio del milenio, la purificación de la iglesia, la restauración de la verdadera adoración, o el inicio del Armagedón (ver Froom, *The Prophetic Faith of our Fathers* [La fe profética de nuestros padres], t. 4, 405).

Miller, aun cuando estaba de acuerdo con la idea de que los 2.300 días concluirían "alrededor de 1843", tenía sus propias ideas acerca de aquel suceso. Daniel 8:14 ("Hasta 2.300 días y el santuario será purificado") presentaba tres símbolos que debían ser descifrados. Ya que Miller estaba de acuerdo con los demás intérpretes de las profecías respecto al tiempo, necesitaría demostrar lo que entendía por "santuario" y "purificación".

Miller presenta sus ideas en un folleto de 16 páginas que llevaba por título *Letter to Joshua V Himes, on the Cleansing*

of the Sanctuary [Carta a Josue V Himes, acerca de la purificación del santuario]. Este pequeño folleto es importante no tan solo porque pone de relieve sus conclusiones, sino porque Austra la metodología que utilizó para llegar a las mismas. El lector casi puede ver a Miller con su Biblia y su concordancia frente a él. Primero, él se pregunta que es el santuario. Luego enumera siete cosas llamadas santuario que ha encontrado: Jesús, el cielo, Judá, el Templo de Jerusalén, el Lugar Santísimo, la tierra y la iglesia. Luego, comienza a eliminar aquellas que no encajan en el posible cumplimiento de Daniel 8:14 en la época de 1840: no era "Jesús porque él no necesitaba ser purificado". No es "el cielo, porque no es algo inmune", y así continúa. Miller finalmente concluye que "solamente hay dos cosas adicionales, que pueden ser llamadas santuario, que pudieran, o que necesitarían ser purificadas: y estas son la TIERRA y la IGLESIA" (pp. 1-8).

"La siguiente pregunta que surge es, ¿cómo será purificada la tierra? Mi respuesta es: mediante el fuego. En 2 Pedro 3:7 se afirma, 'Y los cielos y la tierra de ahora son conservados por la misma Palabra, guardados para el fuego del día del juicio y de la destrucción de los hombres impíos.' ~ La pregunta final de Miller tenía que ver con el tiempo en que la tierra y los impíos habrían de ser destruidos mediante el fuego. "Mi respuesta: Cuando el Señor regrese" (pp. 9, 13). Por lo tanto, llega a la conclusión de que Cristo regresaría al final de los 2.300 días, "alrededor del año 1843". Esta deducción habría de cambiar por completo el resto de su vida, ya que se empeñó en advertir al mundo acerca de la destrucción que se avecinaba. Aunque Miller podía calcular de diferentes maneras la fecha de 1843, la profecía de los 2.300 días de Daniel 8:14 era el texto clave para su interpretación.

Entre los textos que moldearon en forma especial sus conclusiones estaba el sermón profético de Jesús de Mateo 24 y

25, donde habfa de su regreso, y el mensaje de la hora del juicio dado por el primer angel de Apocalipsis 14:6-7. Adem4s del interes de caracter general que manifestaban en Mateo 24 y 25, Miller y sus seguidores consideraban que la parabola de las diez vfrgenes era de gran ayuda para entender la misi6n del tiempo del fin que tenfan ante ellos. Se sentfan especialmente atrafdos por el versfculo 6: "A medianoche oyeron el clamor. ' ¡Ahf viene el esposo! ¡ Salid a recibirlo! "'.

A1 equiparar la parabola con un suceso de naturaleza hist6rica, la interpretaron como una profecfa que senalaba la predicaci6n acerca de la segunda venida que se habrfa de llevar cabo en la epoca en que vivfan. Miller consideraba que las diez vfrgenes representaban a "la humanidad toda, sujeta a un perfodo de prueba"; las cinco vfrgenes prudentes eran "los creyentes en Dios"; las cinco vfrgenes insensatas, los no creyentes; las lamparas, la Palabra de Dios; el aceite, la fe; el novio, Jesucristo; la fiesta de bodas, la segunda venida. La preparaci6n de las lamparas, Miller la identificaba con las sociedades biblicas y misioneras que habfan surgido a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, para llevar la Biblia y su mensaje a todos los rincones del planeta, a fin de preparar al mundo entero para recibir la proclamaci6n del advenimiento (ESH [1842], 235-238).

Dos sfmbolos en la parabola de las diez virgenes tenfan un lugar especial en la interpretaci6n de Miller. En Mateo 25:10 se dice que mientras las virgenes insensatas fueron a comprar aceite, "lleg6 el novio, y las que estaban preparadas entraron con el a la boda. *Y se cerr6 la puerta*". El interprets el cierre de la puerta como "el cierre del reino intercesor, la conclusi6n del perfodo evangelico". En conclusi6n, creyo que la "puerta cerrada" era el cierre de la gracia, un acontecimiento que ocurrirfa poco antes de la segunda venida representada por las bodas (ibis., 237).

El "clamar de medianoche" de Mateo 25:6 tenfa asimismo gran importancia para Miller. Para el ese clamor era expresado por los fieles predicadores que advertfan al mundo acerca del regreso del Senor. Miller se consideraba como uno de aquellos fieles "atalayas" (ibid., 238). En resumen, el clamor de medianoche que anunciaba la llegada del novio, era el mismo mensaje que hablaba de la purificaci3n del santuario. Ambos senalaban el regreso de Jesus.

Los mensajes del primero y del segundo angel

El mensaje del primer angel de Apocalipsis 14:6, 7 estaba ligado al mensaje de la purificaci3n del santuario de Daniel 8:14 y al clamor de medianoche de Mateo 25. Este mensaje proclamaba en "alta voz" Santo el "evangelio etemo" como que "la hora del juicio [de Dios] habfa llegado". Miller crefa que estaba viviendo en el momento mismo en el que "el angel que tenfa el evangelio eterno para ser predicado, volaba por en medio del cielo, y Dios a traves de su Santo Espiritu estaba realizando su ultima gran obra en la tierra" (*Vermont Telegraph* MS No. 8). Aunque el afirmaba que el mensaje del primer angel representaba "el envfo de misioneros y Biblias a todas partes del mundo, que comenz6 en 1798" (ST, 1 de julio de 1840, 50), sus seguidores consideraban que la predicaci3n de "la hora del juicio" representaba el dfa del juicio cuando Jesus, de regreso a la tierra, habrfa de llevar a cabo la siega de Apocalipsis 14:14-20.

De ahf que los milleritas consideraran la "hora del juicio" como un juicio que era parte del advenimiento, en vez de un juicio que precederfa al advenimiento. Como resultado, comenzaron a equiparar el "fuerte clamor" del primer angel con el clamor de medianoche y con la purificaci3n del santuario. Los tres acontecimientos apuntaban hacia el mismo suceso: la segunda venida de Jesus en las nubes de los cielos.

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

Era algo natural, por lo tanto, una vez que los milleritas comenzaran a relacionar el mensaje del primer ángel con la misión de ellos, que algunos se interesarían en el mensaje del segundo ángel de Apocalipsis 14:8. "¡Ha caído, ha caído la gran Babilonia!, la que dio a beber a todas las naciones del vino del furor de su fornicación". Para poder entender la interpretación millerita de este pasaje necesitamos echar un vistazo a la relación dinámica que existía entre los milleritas y las principales ideas postmitenaristas que prevalecían en aquel entonces.

Una de las razones para la predicación del advenimiento premileniarista había sido el interés en restablecer las enseñanzas bíblicas acerca del tema, actitud que reflejaba la fuerte influencia del restauracionismo de principios del siglo XIX. Miller ingenuamente pensó en un primer momento que tanto el clero como los miembros de la iglesia aceptarían con agrado sus descubrimientos, una vez que observaran las evidencias bíblicas. Aquel entusiasmo inicial, aunque algo mitigado, parecía algo válido en la década de 1830, mientras un número cada vez mayor de iglesias protestantes le abrían sus puertas. Lo que Miller no percibía es que la mayor parte del interés no residía tanto en sus enseñanzas "peculiares" acerca del regreso de Jesús, sino en su capacidad de atraer conversos que llenaran los bancos de las iglesias. Gradualmente, Miller se fue dando cuenta que simplemente lo estaban utilizando para tales fines. La misma naturaleza de su mensaje, sin embargo, hizo de esta conclusión algo inevitable.

Después de todo, el mensaje de Miller unos años antes de 1843 era algo diferente. Un mensaje que parecía inocuo a fines de 1830 parecía amenazante y capaz de convulsionar a las iglesias en el año 1843. Al irse acercando "el año del fin", los milleritas se hicieron más agresivos en su proclamación y muchas iglesias y sus pastores comenzaron a expresar una mayor

Los orígenes de la teología millerita

resistencia. Debemos recordar que el millerismo no era en aquel momento un movimiento separatista. La gran mayoría de los creyentes en el advenimiento premilenialista había permanecido en el seno de las diferentes iglesias protestantes a las que pertenecían. Sin embargo, aunque eran miembros de aquellas iglesias, los milleritas creían que los requerimientos divinos estaban por encima de los de su iglesia. De ahí que en forma creciente fueran sintiendo la necesidad de cuestionar a sus congregaciones acerca de las falsas ideas que ellas tenían acerca de la segunda venida de Jesús, y a sus pastores acerca de la infidelidad que manifestaban al no enseñar el sencillo mensaje de la Biblia.

En medio de esta atmósfera, era de esperar que el ambiente se caldeara. Como resultado, según se iba acercando "el año del fin", los adventistas milleritas encontraban que se les prohibía más y más compartir sus creencias con sus propias congregaciones. Si insistían, eran desfraternizados. Además, numerosas congregaciones expulsaron a sus pastores por simpatizar con las ideas milleritas, y más iglesias les cerraban sus puertas a los predicadores adventistas. Los sucesos se abocaban rápidamente a un final.

En este contexto, Charles Fitch, destacado millerita, predicó en julio de 1843 uno de los más famosos sermones del millerismo. Lo tituló "Salid de ella, pueblo mío", basándose en Apocalipsis 18:1-5 y 14:8. Estos textos apocalípticos hablaban de la caída de Babilonia y de la imperiosa necesidad que tenía el pueblo de Dios de salir de aquel corrupto sistema.

Hasta el verano de 1843 los milleritas habían identificado de forma global a Babilonia -al igual que la mayor parte de los protestantes de la época- como símbolo de la Iglesia Católica. Fitch revisó dicha interpretación. Después de referirse a Babilonia como el Anticristo, Fitch sugirió que "todo aquel que se opone al *reino personal* de Jesucristo sobre el trono de

David, en este mundo, es el anticristo". Y esto, afirmaba él, incluía tanto a los católicos romanos como a aquellos protestantes que rechazan las enseñanzas de la venida premileniarista de Cristo. Las iglesias protestantes han caído, en el mismo sentido que su antecesora la Iglesia Católica, al convertirse en opresores y negar la verdad de la Biblia (*"Come Out of Her", 9-11, 16*).

Fitch continúa proclamando que "salir de Babilonia es convertirse a la doctrina bíblica del advenimiento del reino de Cristo". Consideraba que no había forma alguna en que alguien pudiera negar la verdad del advenimiento y continuar siendo cristiano. Por lo tanto, decía: "Si usted es cristiano, *¡salga de Babilonia! Si usted quiere que se lo considere cristiano cuando Jesús regrese, salga de Babilonia, ¡y hagalo ahora! [...]. Atreva-se a creer en la Biblia"* (*ibid.*, 18-19).

Al llegar a esta conclusión, Fitch notó que el libro de Apocalipsis afirmaba que quienes permanecieran en Babilonia debían ser destruidos. Por lo tanto, en un llamado final, instó a sus oyentes a "salir de Babilonia o perecer [...]. Ninguno de los salvos puede permanecer en Babilonia" (*ibid.*, 24).

No todos se sentían a gusto con la interpretación de Fitch. Himes y otros destacados dirigentes no la aceptaron sino hasta el verano de 1844; mientras que Miller, quien la consideraba una distracción al mandato de la proclamación de la segunda venida, nunca llegó a aceptarla. Por otro lado, un nutrido grupo de predicadores y miembros de iglesia sí la acogieron. Después de todo, tenían que afrontar el hecho de que se les había expulsado de sus iglesias, y se les prohibía hablar en público acerca de la enseñanza más importante de todo el conjunto de sus creencias.

En resumen, Fitch les proporcionó a sus correligionarios adventistas una motivación de índole teológica para abandonar sus iglesias. Es difícil sobrestimar el impacto que produjo

en el adventismo el llamado de Fitch para salir de Babilonia. Para fines de 1843 y principios de 1844, este llamado se había convertido en uno de los preceptos fundamentales del millerismo. Ya para octubre de 1844, según algunos cálculos, más de 50.000 creyentes milleritas habían abandonado sus respectivas iglesias (ver MF 157).

V "movimiento del séptimo mes" y el Gran Chasco

William Miller originalmente había tratado de no ser demasiado específico acerca del momento exacto en que ocurriría el regreso de Jesús. Su mensaje recalcaba una expresión: "alrededor del año 1843". No obstante, para enero de 1843 había llegado a la conclusión -basándose en las profecías y en el calendario judío- de que Cristo había de regresar en algún momento entre el 21 de marzo de 1843 y el 21 de marzo de 1844.

Inexorablemente, "el año del fin" anunciado por Miller llegó y concluyó. El chasco primaveral, sin embargo, no afectó sensiblemente al movimiento, ya que las fechas habían sido establecidas de forma tentativa. Por otro lado, los milleritas comenzaron a sentirse algo desanimados al transcurrir la primavera de 1844 e iniciarse el verano, en lo que ellos llamaron "la demora" (por aquello de la demora mencionada en Mat. 25:5 y Hab. 2:3).

Pero los milleritas encontraron renovadas esperanzas durante un congreso campestre celebrado en Exeter, New Hampshire, a mediados de agosto de 1844. En aquella reunión, S. S. Snow (hasta ese momento predicador millerita no muy conocido), argumentó que los milleritas habían errado al interpretar la tipología bíblica y asumir que Cristo regresaría en la primavera de 1844. Al considerar los sábados ceremoniales del Antiguo Testamento como tipos, y el ministerio de Cristo como el antitipo, Snow llegó a ciertas conclusiones. Afirmó que Cristo

habfa dado cumplimiento a las fiestas de la Pascua, las Gavillas y el Pentecostes (fiestas primaverales) en el momento correspondiente a cada una. Esto sucedió así porque "Dios *es muy cuidadoso acerca del tiempo*". Snow luego señaló que "aquellas tipos o fiestas que debfan ser celebradas en el septimo mes, no habfan tenido cumplimiento en su antitipo" (TMC, 22 de agosto de 1844, 4).

Acto seguido, Snow relacionó el Día de la Expiación, que se celebraba una vez al año, con la venida de Jesús. "Lo importante en este tipo es la *conclusion* del proceso de reconciliación, con la *salida* del Sumo Sacerdote del Lugar Santo. El Sumo Sacerdote era un tipo de Jesús, nuestro sumo sacerdote; el Lugar Santísimo un tipo del cielo; la salida del Sumo Sacerdote para bendecir a su pueblo que le espera, un tipo de la segunda venida. Y tal cosa debía suceder el día diez del septimo mes; por lo tanto, en esa fecha Jesús indefectiblemente regresaría, porque ni un solo punto de la ley había de fallar. *Todo debe cumplirse*". Al establecer el vínculo de este hallazgo con la conclusión de que la profecía de 2.300 días de Daniel 8:14 terminaba en 1844 (no en 1843), Snow proclamó que Cristo regresaría "el *Adíes* del *septimo mes*" de "este año, 1844" (*ibid.*).

De acuerdo con los cálculos de una secta de judíos ortodoxos, el décimo día del septimo mes del año 1844, correspondería al 22 de octubre. Esta fecha habría de convertirse en un elemento clave en el movimiento millerita.

La nueva enseñanza preparó el camino para una interpretación revisada de la parábola de las vírgenes de Mateo 25. Encontró un significativo eco en el título que Snow escogió para la publicación que fundó con el fin de proclamar el mensaje del "septimo mes": *The True Midnight Cry* [El verdadero clamor de medianoche]. La nueva interpretación ya no consideraba que las diez vírgenes representaban a la humanidad,

sino a los profesos creyentes en el advenimiento. De ahí que los milleritas necesitaran despertar antes que fuera demasiado tarde.

Es interesante notar que Snow, que publicó sus hallazgos antes del chasco primaveral, no fue el primero en señalar una fecha en el otoño. Ese privilegio le corresponde al mismo Miller, quien en una carta dirigida a Himes en mayo de 1843, propone que "las ceremonias de la ley de tipos que se observaban en el primer mes [...] tuvieron su cumplimiento en el primer advenimiento de Cristo y en sus sufrimientos; todas menos aquellas fiestas y ceremonias celebradas en el séptimo mes [...] que solamente tendrán su cumplimiento durante su segunda venida".

Miller luego continúa señalando que en el calendario judío la expiación se llevaba a cabo en el décimo día del séptimo mes, y que la expiación "es indiscutiblemente un símbolo de la expiación que Cristo está llevando a cabo a favor de nosotros". Luego afirma que el Sumo Sacerdote bendecía al pueblo una vez que abandonaba el Lugar Santísimo. "Asimismo hará nuestro gran Sumo Sacerdote [...]. Esto todo había en el décimo día del séptimo mes". "Si esto es cierto -conclusión-, no veremos su gloriosa aparición sino hasta pasado el equinoccio de otoño" (ST, 17 de mayo de 1843, 85).

William Miller nunca le dio continuidad a esa intuición bíblica durante el año 1843. De hecho, él y J. V. Himes no se sintieron del todo receptivos a la exposición realizada por Snow. Solo cuando llegó el día 6 de octubre de 1844, los dos principales dirigentes del millerismo decidieron adoptar las conclusiones de Snow, aun cuando para esa fecha la mayor parte de sus seguidores ya lo habían hecho. Sin embargo, una vez que Miller y Himes aceptaron la fecha del 22 de octubre, lo hicieron con gran entusiasmo. Miller escribía el 6 de octubre: "Veo algo glorioso en el movimiento del séptimo mes,

algo que no habfa contemplado con anterioridad. Aunque el Senor me habfa mostrado hace ano y medio el peso que tenfa dicha tipologfa, no me di cuenta del poder de los tipos. Ahora, alabado sea el Senor, veo la belleza, la armonfa, y la concordancia de las Escrituras, algo por to que he orado continuamente, pero que no habfa comprendido sino hasta hoy. ¡Gracias al Senor, de todo coraz6n! Que el hermano Snow, Storrs y los demds sean bendecidos por haberme ayudado a abrir mis ojos. Casi siento que estoy llegando a mi hogar. ¡Gloria! ¡Gloria! ¡Gloria! Veo que la fecha es la correcta" (MCr,12 de octubre de 1844, 121).

George Storrs colabor6 en gran manera para propagar el mensaje del septimo mes. "He aquf -escribfa a mediados de septiembre de 1844-, hemos estado *cabeceando y durmiendo*, tanto los *prudentes* como *los insensatos*; pero esto ya to habfa dicho el Senor; `por to tanto se cumplieron las Escrituras' y esta es la ultima de las profecfas que se refieren a los acontecimientos que han de preceder al *regreso en forma personal* de nuestro Senor; ahora llega el VERDADERO *Clamor de Medianoche*. Lo anterior era solamente una *alarma*. EN ESTE MOMENTO ESTA SONANDO LA VERDADERA y cudn solemne es esta hora" (*ibid.*,3 de octubre de 1844, 97).

El 22 de octubre de 1844 se convirti6 en el clímax del millerismo al estar las expectativas acerca de la segunda venida en su punto mds elevado. Pero Jesus no vino. El dfa se inici6 y concluy6, para regocijo de los burladores y los temerosos, y dejando a los milleritas en una total desbandada. La fecha especffica y la confianza inquebrantable que tenfan en la misma sirvieron para acrecentar su chasco.

Henry Emmons escribfa: "Espere todo el martes [22 de octubre] y el amado Jesus no vino; espere toda la manana del miercoles y me sentfa bien, pero al llegar las 12 del dia comence a sentirme debil, y antes que llegara la noche tuvieron

que ayudarme a llegar a mi habitación; sentí que mis fuerzas me abandonaban rápidamente, y estuve en cama durante dos días sin sentir ningún dolor, enfermo a causa del chasco" (DS, 25 de octubre de 1845, 6). El 24 de octubre Josías Litch le escribió una carta a Miller y a Himes donde decía: "hoy es un día nublado y oscuro aquí, las ovejas están descarriadas, y el Señor no llega aún" (JL a WM y JVH, 24 de octubre de 1844).

A fines de octubre, la vida de los creyentes se complicaba no solamente por el desalentador chasco, sino por la carga añadida de tener que afrontar un mundo burlón. Según afirmaba William Miller, "tal parecía que todos los demonios del infierno se nos habían venido encima. Aquellos, y otros tantos, que tan solo había dos días lloraban pidiendo misericordia, ahora se unían a la chusma y se burlaban, escarneciendo y amenazando de una forma en extremo blasfema" (WM a I. O. Orr, 13 de diciembre de 1844).

"Desorientación" y "desbandada" son dos vocablos que nos pueden ayudar a entender la actitud y la situación del adventismo millerita después del 22 de octubre de 1844. Aquel movimiento que sabía exactamente hacia donde se dirigía y que tenía una idea bastante acertada de cómo lograr sus objetivos, ahora se encontraba en un estado de incertidumbre. *Había llegado el momento de la dispersión.* El millerismo, a partir de octubre de 1844, se encontraba en una situación de crisis. Los creyentes adventistas en los meses y años que transcurrieron después de octubre de 1844 se veían enfrascados en una *busqueda de identidad*, una tarea que nunca se les ocurrió que tendrían que realizar, tarea para la que, por muchas razones, no estaban bien preparados.

-Que es to adventista del adventismo?

(1844-1885)

El adventismo millerita se vio sacudido por una gran confusion surgida a razf del Chasco del 22 de octubre. Quizas la mayor parte de los creyentes habfa abandonado su fe, mientras que el remanente se congregaba en diferentes grupos.

La importancia de la "puerta cerrada"
y la busqueda de identidad

La tarea principal de los milleritas remanentes, a fines de 1844 y durante el ano 1845, consistio en tratar de encontrar un significado, de descubrir to que significaba set adventista. La frontera teologica mas elemental que los dividfa residfa en la aceptacion de que el 22 de octubre hubiera sucedido algo. Los que argumentaban que ninguna profecfa se habfa cumplido fueron llamados "adventistas de la `puerta abierta", mientras quienes crefan en un cumplimiento profetico se los denomino "adventistas de la `puerta cerrada".

Los conceptos de "puerta abierta" y "cerrada" surgen de la interpretacion millerita de Mateo 25:10, donde se afirma que

cuando llegó el esposo las vírgenes prudentes entraron a la fiesta con él, y la puerta se cerró para los demás. Miller, asumiendo que la fiesta de bodas era la segunda venida, interpretaba que cerrar la puerta equivalía al cierre de la gracia. Siguiendo el ejemplo de Miller, el congreso general de los adventistas milleritas, celebrado en Boston en 1842, había aprobado "que la idea de otro período de gracia después de la venida de Cristo es una acechanza que lleva a la destrucción, algo totalmente opuesto a la Palabra de Dios, la cual ciertamente enseña que cuando Cristo venga, la puerta se cierra, y los que no estén preparados nunca podrán entrar" (ST, 1 de junio de 1842, 69). Siguiendo esa misma lógica, y aun creyendo que las profecías se habían cumplido el 22 de octubre, Miller escribió el 18 de noviembre de 1844: "Hemos completado [terminado] nuestra labor de advertir a los pecadores" (AH, 11 de diciembre de 1844, 142).

En resumen, la clave del asunto fue si en realidad se había cumplido alguna profecía en octubre de 1844, con los proponentes de la "puerta cerrada" en el bando afirmativo, y en el negativo los de la "puerta abierta". Estas ideas estaban íntimamente relacionadas con el concepto de misión que ellos sustentaban. Los adventistas de la "puerta abierta" creían, a principios de 1845, que todavía tenían la tarea de advertir al mundo acerca de una destrucción inminente; mientras que los adventistas de la "puerta cerrada", llegaron a la conclusión de que habían completado su misión ante la humanidad, y que su único deber era ahora estimular e instruir a los demás adventistas que habían participado en el movimiento de 1844.

Joshua V Himes se convirtió en el principal portavoz de los adventistas de la "puerta abierta". Enseguida se convenció de que nada había sucedido el 22 de octubre de 1844. Afirmaba que habían interpretado correctamente el acontecimiento (la segunda venida), pero que se habían equivocado en sus

calculos. El 4 de noviembre de 1844, Himes escribió que "estamos ahora convencidos de que las fuentes en las que nos apoyamos para nuestros calculos no son fiables para establecer *fechas específicas*". Aunque "estamos cerca del fin [...], no conocemos la *fecha fija o el momento específico*; aunque sí creemos firmemente que debemos velar y esperar el regreso de Jesús, como un acontecimiento que puede ocurrir en cualquier momento" (MCr, 7 de noviembre de 1844, 150). Bajo la dirección de Himes, aquel grupo dio los pasos necesarios para organizarse formalmente como una entidad adventista en Albany, Nueva York, en abril de 1845. Para esa fecha, Miller se había cambiado al grupo de la "puerta abierta", tratando de escapar del fanatismo de algunos de los adventistas de la "puerta cerrada" (MF 267-293).

Mientras que los adventistas de la "puerta abierta" habían logrado organizarse en Albany, el grupo de la "puerta cerrada" había de alumbrar a dos agrupaciones diferentes. La primera de ellas, los "espiritualizantes", recibió ese nombre por el hecho de que ofrecían una interpretación espiritual del acontecimiento del 22 de octubre. Asumiendo que los milleritas habían predicho correctamente la fecha y el acontecimiento que ocurrió al final de los 2.300 días, los espiritualizantes llegaron a la conclusión de que Jesús había regresado el 22 de octubre. Ese advenimiento, sin embargo, había sido una venida espiritual al corazón de los creyentes, en vez de un regreso visible en las nubes de los cielos. El fanatismo y los excesos carismáticos eran una verdadera plaga en las filas de los "espiritualizantes" (ver MF 245-266).

La segunda rama de los adventistas de la "puerta cerrada", coincidía con los "espiritualizantes", respecto al cumplimiento el 22 de octubre de 1844 de la profecía de los 2.300 días de Daniel 8:14; sin embargo, no estaban de acuerdo con ellos en cuanto a la naturaleza del acontecimiento. En resumen, este

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

ultimo grupo lleg6 a la conclusion de que Los milleritas estaban en to cierto respecto a la fecha, y equivocados en cuanto al acontecimiento. Llegaron a convencerse de que la purificación del santuario no era la segunda venida; mientras que al mismo tiempo seguian aferrados a la idea de que la "puerta cerrada" significaba et cierre de la gracia. Para complicar mas Las cosas, no fueron capaces de reconocer que la interpretación de Miller respecto al cierre de la gracia al fin de Los 2.300 dfas se apoyaba en la conclusion equivocada de que la purificación del santuario simbolizaba to segunda venida. Solamente despues de que hubieron obtenido una renovada percepción respecto a to purificación del santuario pudieron desembarazarse de la falsa idea de to "puerta cerrada". Sin embargo, como veremos mas adelante, este convencimiento Les fue tlegando de una manera gradual. Se necesitaria casi una decada para que pudieran resolver totalmente el dilema.

Precisamente en este dltimo grupo encontramos a los futuros dirigentes de to que llegarfa a convertirse en el adventismo del septimo dfa. Les parecia que el grupo mayoritario dirigido por Himes habia abandonado el mensaje adventista al rechazar la validez del movimiento de 1844, y que Los "espiritualizantes", pot otro lado, negaban la veracidad de la Biblia, al concederle un caracter espiritual a declaraciones muy reales y concretas. Aunque originalmente era el grupo mas pequeno del remanente millerita, Llegaron a considerarse Los verdaderos herederos del que una vez fuera un poderoso movimiento.

De Los tres grupos milleritas mencionados anteriormente, el tercero es et dltimo en surgir. De hecho, entre octubre de 1844 y Los anos 1847 y 1848, no tenfa caracterfsticas fisicas ni visibles. Mas bier, Los futuros adventistas observadores del sabado eran tan solo un punado de estudiosos de la Biblia, que aqui y alla estaban en busca del significado de su expe-

riencia adventista; gente que ni siquiera se conocían entre ellos antes de 1846, o de 1847. Lo que tenían en común en esa época era tan solo su búsqueda de identidad. Su tarea, en el contexto de Las condiciones caóticas del millerismo posterior a 1844, consistía en escudriñar sus Biblias con el fin de descubrir dónde estaban ubicados con respecto al acontecer profético (ver MF 295-325). Como resultado, su principal tarea durante este prolongado período de transición del millerismo al sabbatismo consistió en determinar que parte del adventismo era adventista. Su principal herramienta en esta empresa era la Biblia.

El "pueblo del Libro"

La cuestión más importante para cualquier grupo religioso es la fuente de su autoridad. Quienes estaban en vía de convertirse en observadores del sábado tenían muy claro dicho concepto. Así lo expresó Jaime White a principios de 1847: "la Biblia es una revelación completa y perfecta. Es *nuestra* única nonna *practica y de fe*" (WLF 13; el énfasis es nuestro).

Tal como veremos en el resto de este capítulo, Los observadores del sábado desarrollaron sus creencias específicas apoyándose en el estudio de la Biblia. Este hecho no siempre fue reconocido por quienes los criticaban. Miles Grant, por ejemplo, expresó en 1874 en el *World's Crisis* (una destacada publicación de Los adventistas del primer día), que "Los adventistas del séptimo día afirman que el santuario que debía ser purificado al final de Los 1.300 [2.300] días, mencionado en Daniel 8:13-14, *está en el cielo*, y que la purificación comenzó en el mes de 1844 d.C. Cualquiera que les pregunte la razón de dicha creencia recibirá como respuesta que la información les llegó mediante una de Las visiones de la Señora E. G. de White" (WC, 25 de noviembre de 1874, citado en el RH, 22 de diciembre de 1874, 204).

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

Urfas Smith respondió con energía a dicha acusación. "Cientos de artículos," declaró, "han sido escritos acerca del tema [del santuario]. En ninguno de ellos se menciona que las visiones son una autoridad respecto a este asunto, o que ellas sean la fuente de alguna idea nuestra. Ningun predicador tampoco las ha mencionado en referencia a esta cuestión. *La fuente es inexorablemente la Biblia*, donde encontramos abundantes evidencias para las interpretaciones que hacemos de este tema" (RH, 22 de diciembre de 1874, p. 204; el énfasis es nuestro).

Smith, debemos señalar, declaró que cualquiera que deseara indagar en la literatura adventista de la época podría verificar o refutar dichas declaraciones. Acerca del tema del santuario, Paul Gordon hizo precisamente esto en su libro: *The Sanctuary, 1844, and the Pioneers* [El santuario, 1844, y los pioneros] (1983). Sus conclusiones respaldan las declaraciones de Smith. Mientras que muchos adventistas de épocas posteriores se han inclinado por apoyarse en la autoridad de Elena G. de White para darle consistencia, o al menos buscar en ella un sosten para sus enfoques doctrinales, los primeros adventistas eran "el pueblo del Libro". Los adventistas del séptimo día contemporáneos, aunque pertenezcan a diversas tendencias, deben tener en cuenta este hecho en sus esfuerzos por tratar de identificar al verdadero adventismo histórico.

Jaime White se refirió al especial papel de la Biblia en la formación doctrinal de 1847, después de afirmar que la Escritura es "nuestra única norma práctica y de fe". Con relación al ministerio profético de su esposa, escribió que "las visiones verdaderas se conceden para conducirnos a Dios y a su Palabra escrita; sin embargo, las que se conceden para revelar nuevas normas de fe y práctica no pueden ser de Dios, y deben ser rechazadas" (WLF 13).

Cuatro años después, mencionó de nuevo y en forma explícita el mismo asunto: "Cada cristiano", escribió, "esta de

hecho obligado a utilizar la Biblia como una norma perfecta de fe y responsabilidad. Deberfa orar fervientemente para re, cibir la ayuda del Espfritu Santo al *escudrinar las Escrituras en busca de la verdad plena, y de sus deberes. No tiene la libertad de apartarse de ellas para aprender acerca de sus deberes, mediante alguno de los Bones que haya recibido. Afirmamos que en el momento que to haga, colocard dichos dones en un pedestal equivocado, y asumira una posición en extremo peligrosa. La Palabra debe estar al frente, y la iglesia debe contemplarla como una regla por la cual hay que guiarse, un fundamento de sabidurfa, de donde podemos aprender a ser responsables en toda buena obra"* (RH, 21 de agosto de 1851, 70; el énfasis es nuestro).

En resumen, los primeros adventistas rechazaron la tradición, la autoridad eclesiastica, y aun los dones del Espfritu en su desarrollo doctrinal. Ellos eran el pueblo del "Libro", como podremos ver en el resto de este capftulo.

Respecto a los principios de interpretación, ellos creían que las "Reglas de interpretación" milleritas eran apropiadas, al comparar un texto con otro, permitiendo que cada palabra y cada frase adquirieran significados corrector, y utilizando el paralelismo profetico, tipologfas, y la interpretación de elementos simbólicos, tal como to delinea6 Miller, en su orientación concienzuda para el estudio de la Biblia. Estas tecnicas llegaron a constituir una perspectiva fundamental acerca de la manera en que los "sabatistas" valoraban las Escrituras. Como es de esperar, los observadores del sabado continuaron interpretando las profecfas desde una perspectiva historicista (en vez de hacerlo desde el preterismo, que considera que las profecfas se cumplen en la vida del profeta; o desde el futurismo, que asume que gran parte de las profecfas se cumpliran precisamente antes de la segunda venida). Como en el caso de Miller, los adventistas que guardaban el sabado continuaron

considerando las profecías como una secuencia de acontecimientos históricos que comienza a cumplirse en la época de los profetas bíblicos, y que se extiende a través de la historia hasta el fin del mundo. De hecho, elaboraron su teología sobre la plataforma profética de Miller.

Hacia una mejor comprensión del templo del Santuario

Los disciplinados adventistas sabatarios no solamente se aferran a los principios milleritas de interpretación bíblica, sino que también aceptaban sus principales conceptos escatológicos. Específicamente, creían en el regreso premilenarista de Jesús en las nubes de los cielos. De esta forma se declararon herederos de la principal doctrina millerita.

En los meses que siguieron al Gran Chasco, habrían de elaborar una segunda posición doctrinal. Esta interpretación tenía que ver con el significado de aquel santuario que necesitaba ser purificado al final de los 2.300 días. Fueron aceptando la idea que el Santuario de Daniel 8:14 no podría ser la tierra, tal como lo enseñaba Miller; y que la purificación no podría ser la segunda venida. Sin embargo, una cosa era llegar a aquellas conclusiones negativas, y otra determinar la naturaleza real del Santuario y de su purificación. Los observadores del sábado llegaron a un consenso respecto a la naturaleza del santuario para el año 1847, pero no habrían de ponerse de acuerdo respecto a la purificación del mismo sino hasta mediados de la década de 1850.

Josias Litch había expresado sus dudas respecto a la interpretación millerita de la purificación del Santuario después del chasco de la primavera de 1844. "No se ha demostrado", escribió en abril, "que la purificación del Santuario, que debía ocurrir al final de los 2.300 días, fuera la venida de Cristo, o la purificación de la tierra". Y nuevamente señaló, al enfrentarse con el significado del reciente chasco, que probablemente "estaban

equivocados respecto al acontecimiento que marcaba la conclusion del aquel perfodo" (AShield, mayo de 1844, 75, 80).

Estos mismos razonamientos volvieron a surgir despues del Chasco de octubre. Por to tanto, Joseph Marsh escribifra a principios de noviembre de 1844: "De buena gana admitimos que hemos estado equivocados acerca de la *naturaleza* de los acontecimientos que habrfan de ocurrir el decimo [dfa] del septimo mes; pero todavfa no podemos reconocer que nuestro Sumo Sacerdote en *ese día preciso*, realiz6 *todo to* que, como en el tipo, habrfamos de esperar de el" (VT, 7 de noviembre de 1844, 166).

Apolo Hale y Joseph Turner utilizaron las ideas de Marsh en un artfculo fechado en enero de 1845. Identificaron el acontecimiento del 22 de octubre con la llegada de Cristo ante el Anciano de Dfas (Dios), en la escena del juicio de Daniel 7. Hale y Turner concluyeron que "la llegada del esposo" indicaba "algún cambio de labores o de desempeo, por parte de nuestro Senor". Cristo regresarf a la tierra a reunir a los escogidos *despues* de que su labor "dentro del velo [...], donde ha ido a preparar lugar para nosotros", haya concluido. Como resultado, "algón tiempo debe transcurrir" entre la llegada del esposo ante el Anciano de Dfas y su regreso en gloria. Hale y Turner concluyen con la idea de que "*el juicio estd aqui*" (AM, enero de 1845, 3).

De esta manera, algunos actores de segunda categorfa en el drama del advenimiento habfan de desarrollar plenamente las ideas sugeriidas por Litch, Marsh, Hale y Turner. El 23 de octubre de 1844, Hiram Edson, granjero metodista de Port Gibson, Nueva York, recibió la impresi3n, mientras oraba junto a algunos hermanos, de "que se nos concedes la luz, y el Chasco tends su explicaci3n".

Mas tarde ese mismo dfa, el y un companero (probablemente O. R. L. Crosier) se propusieron visitar a algunos hermanos creyentes con el fin de animarlos. Al atravesar un cambo de

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

sembrados, según Edson relató luego, "Fui paralizado a mitad de camino, el cielo parecía abrirse ante mis ojos [...]. Pude ver con exactitud, claramente, que en vez de salir nuestro Sumo Sacerdote [una idea generalizada entre los milleritas] del Lugar Santísimo del Santuario celestial para venir a la tierra el día decimo del séptimo mes al final de los 2.300 días, había de entrar por primera vez al segundo aposento de aquel Santuario. Comprendí que allí en el Lugar Santísimo tenía una obra que realizar, antes de venir a la tierra".

Rapidamente, la voz de su compañero quien se había adelantado, hizo que Edson volviera a la realidad del momento. Cuando le preguntó que si le sucedía algo, Edson contestó que "el Señor estaba contestando las oraciones que elevamos por la mañana, iluminándonos acerca de nuestro chasco".

La inspiración de Edson lo llevó a estudiar intensamente la Biblia en unión de Crosier y del Dr. E. B. Hahn. Siguió la técnica aprendida de Miller de utilizar una concordancia para descifrar el significado de la Biblia. Así llegaron a la conclusión que el santuario de Daniel 8:14 que debía ser purificado no era la tierra ni la iglesia, sino el Santuario celestial, del cual el Santuario terrenal era un tipo, o una copia.

Hahn y Edson decidieron que su descubrimiento era "precisamente lo que el esparcido remanente necesitaba" a fin de encontrar una explicación para el Chasco y "encaminar a los hermanos en la senda correcta". Decidieron compartir el costo de publicar sus conclusiones si Crosier se comprometía a "desarrollar por escrito el tema del Santuario" basándose en el estudio de la Biblia que ellos habían realizado. Como resultado, Crosier comenzó a publicar en el Day of Dawn [Día del amanecer] el resultado de los hallazgos que habían realizado, al estudiar juntos a principios de 1845 (H. Edson MS).

Más adelante, el 7 de febrero de 1846, Crosier presentó sus conclusiones en la publicación Day-Star Extra, bajo el título

¿Que es to adventista del adventismo?

de "La ley de Moises". Para esa fecha sus ideas acerca del Santuario ya habfan madurado to suficiente.

Podemos resumir las conclusiones mas importantes que aparecieron en "La ley de Moises": 1. Existe en el cielo un santuario literal. 2. El Santuario hebreo era una plena representaci6n visual del plan de salvaci6n y seguía el patr6n del Santuario celestial. 3. De la misma forma como los sacerdotes terrenales tenfan un ministerio dividido en dos fases en el Santuario del desierto, así tambien Cristo tenfa un ministerio bipartito en el Santuario celestial. La primera fase comenz6 en el Lugar Santo, despues de su ascensi6n. La segunda se inicia el 22 de octubre de 1844, cuando Cristo pas6 del primer aposento del Santuario al segundo. En esa fecha se inici6 el antitipo, o Dfa de Expiaci6n celestial. 4. La primera fase de ministerio de Cristo tiene que ver con el perd6n, mientras que la segunda implica borrar los pecados y purificar tanto al Santuario como a los creyentes. 5. La purificaci6n de Daniel 8:14 era una purificaci6n del pecado; por to tanto, se efectuaba mediante sangre, y no por fuego. 6. Cristo no regresara a la tierra antes que concluya su ministerio en el segundo aposento celestial (DS Extra, 7 de febrero de 1846, 37-44).

El articulo de Crosier no fue pasado por alto por aquellos que luego se convertirfan en dirigentes del grupo de adventistas observadores del sabado. A principios de 1847 Joseph Bates respald6 la interpretaci6n de Crosier porque "era superior a cualquier otra" (Opening Heavens, 25). Para esa fecha, Elena G. de White escribi6: "el Senor me mostr6 en visi6n, hace mas de un ano, que el hermano Crosier tiene la luz verdadera acerca de la purificaci6n del Santuario, y que era su voluntad que el hermano C. escribiera la interpretaci6n que nos brind6 en el Day-Star Extra del 7 de febrero de 1846" (WLF 12).

Crosier no fue el unico creyente del grupo de la "puerta cerrada" que escribi6 acerca del ministerio de Cristo en el

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

segundo aposento del Santuario celestial. Hubo otros, como Emily C. Clemons, quien publicaba a mediados de 1845 un periódico con el sugestivo nombre de *Hope Within the Veil* [La esperanza dentro del velo]; también G. W. Peavey, quien en 1845 enseñaba que Jesús había "concluido con la obra tipificada por el ministerio diario que ejercía antes del día decimo del séptimo mes, y que aquel día de octubre había entrado al Lugar Santísimo" (JS, 24 de abril de 1845, 55). Peavey señaló también una relación entre Daniel 8:14, Hebreos 9:23-24 y Levítico 16; y concluyó que el Lugar Santísimo del Santuario celestial necesitaba ser purificado mediante la sangre de Jesús en el día atípico de la expiación (JS, 7 de agosto de 1845, 166). Creía, sin embargo, que la purificación del Santuario celestial se había llevado a cabo el 22 de octubre de 1844, mientras que Crosier y sus colegas consideraban que la expiación era un proceso inconcluso que había comenzado en aquella fecha. La interpretación de Crosier sería la que finalmente fue adoptada por el adventismo observador del sábado.

Las primeras visiones de Elena Harmon (Elena G. de White después de su matrimonio en 1846) también se referían al tema del Santuario. Su primera visión (diciembre de 1844) trataba acerca de la validez del movimiento del séptimo mes (una creencia que ella había despertado [ver WLF, 22]), y no acerca del Santuario. Sin embargo, a principios de 1845 relató otra visión en la que dice: "Vi al Padre levantarse del trono, y en un carro de llamas entró en el lugar santísimo, al interior del velo, y se sentó", al comienzo de la segunda fase del ministerio celestial de Jesús (ver PE 14, 15, 54-56).

Aun cuando esta visión de Elena Harmon estaba en armonía con las conclusiones bíblicas de Crosier y otros creyentes, debemos recordar que en aquel momento ella no tenía ninguna autoridad en el adventismo. Ella no era conocida por la mayor parte de los participantes en el desarrollo de la teolo-

i. Que es to adventista del adventismo?

gfa del Santuario. Para ellos, Elena era tan solo una chica de 17 anos que afirmaba que recibfa visiones, en medio de toda la algarabfa de voces del adventismo de la "puerta cerrada", movimiento literalmente acosado por una multitud de individuos que afirmaban poseer dones carismaticos. En las condiciones caóticas del adventismo de 1845 posterior al Chasco, se necesitarfa tiempo para separar to falso de to legftimo. Mientras tanto, un intenso y extenso estudio de la Biblia estaba contribuyendo a dilucidar muchas de los interrogantes existentes.

Un asunto final que debe enfatizarse respecto al Santuario celestial, es el descubrimiento realizado por Jaime White y Joseph Bates, relativo a Apocalipsis 11:19: "Entonces fue abierto el Santuario de Dios que esta en el cielo, y quedd a la vista el arca de su pacto en su Santuario" (WLF 23) No solamente indicaba ese versfculo, segun ellos entendfan, la apertura del Lugar Santfsimo en el cielo (et lugar donde estaba ubicada el arca en el Santuario terrenal) casi al fin de los tiempos, sino que tambien hizo que dirigieran sus miradas al arca y a su contenido: los Diez Mandamientos. Esa conclusi3n nos hace avanzar otro paso en el desarrollo de la identidad de los observadores del sabado, el enfasis en el *Sabbath*.

El sabado y el mensaje del tercer angel

Entre los adventistas se habfa despertado un marcado interese en el sabado antes del Chasco de octubre. J. A. Begg, estudioso de las profecfas residente en Escocia, ya to habfa puesto de relieve. Sin embargo, el gran impulso a favor del sabado vino de parte de los bautistas del septimo dfa. El primer intento concuido de ese grupo para influir en los milleritas ocurri3 a principios de 1842; sin embargo, el *Signs of the Times* [Las senates de los tiempos], rehus3 publicar la informaci3n (ST, 1 de abril de 1841, 3; 6 de abril de 1842, 5).

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

Aun así, la necesidad de proclamar el mensaje del sábado crecía en el seno de los bautistas del séptimo día. En 1843 en su Congreso de la Asociación General, se decidió asumir una actitud más agresiva (en contra de su postura tradicional acerca del tema) a fin de promover sus creencias sobre el sábado. Por lo tanto, en aquella reunión se acordó que era un "solemne deber" instruir a sus contemporáneos acerca de dicho tema. El Congreso de 1843 tuvo ciertos resultados positivos. Sin embargo, en el Congreso de 1844 le dieron las gracias a Dios porque "había surgido un interés más profundo y más extenso sobre el asunto, como nunca se había manifestado en nuestro país" (*History of Seventh Day Baptist General Conference* [Historia de la Asociación General de la Iglesia Bautista del Séptimo Día], 243-244).

Parte de aquel interés se había desarrollado entre los milleritas. Aun cuando su alcance es imposible determinarlo hoy día, sabemos que una fervorosa bautista del séptimo día llamada Raquel Oaks llegó a interesarse en la segunda venida. Para 1844 no solamente había aceptado la idea de la inminencia del advenimiento, sino que también había compartido sus creencias acerca del sábado con la congregación millerita de Washington, estado de New Hampshire. Varios de los miembros de aquella iglesia comenzaron a observar el sábado en la primavera de 1844. Es muy probable que la congregación de Washington ejerciera su influencia en el verano de 1844 sobre un predicador de los bautistas libres milleritas llamado Thomas M. Preble para que aceptara la importancia del sábado.

Ya en septiembre de 1844 la inquietud acerca del séptimo día se había acrecentado lo suficiente como para que el *Midnight Cry* publicara un editorial en dos partes acerca del tema. "Mucha gente," mencionaba el artículo, "tiene sus mentes sofocadas acerca de una supuesta obligación de observar el séptimo día" (*ibid.*, 12 de septiembre de 1844, 76).

¿Qué es to adventista del adventismo?

Aquellos brotes con relación al sábado, previos al Gran Chasco, produjeron frutos adicionales a principios de 1845. El 28 de febrero, Preble expuso sus ideas acerca del sábado en la publicación *Hope of Israel* [La esperanza de Israel]. En marzo publicó un más amplio estudio de sus ideas en un folleto de 12 páginas que llevaba el expresivo título de *A Tract, Showing That the Seventh Day Should Be Observed as the Sabbath, Instead of the First Day; "According to the Commandment"* [Tratado que demuestra que el séptimo día, y no el primer día, debe ser observado como el sábado, "de acuerdo con el mandamiento"].

Para abril de 1845, Joseph Bates había descubierto el estudio de Preble en el *Hope of Israel*. Lo "leyó y comparó" los datos de Preble "con la Biblia, y se convenció de "que nunca había habido ningún cambio" del sábado al primer día de la semana (SDS [1846], 40). Desde aquel momento Bates defendió vigorosamente la práctica de observar el *Sabbath* el día séptimo.

Con el gran celo que lo caracterizaba, Bates trató de convencer a la joven Elena Harmon acerca de la verdad del sábado durante el primer encuentro que sostuvieron en el verano de 1846. Ella más tarde dijo: "Por mi parte, no le data a esto gran importancia, y me parecía que el pastor Bates se equivocaba al dedicar más consideración al cuarto mandamiento que a los otros nueve" (NB 103). Más tarde ese mismo año, Elena y su esposo (Jaime White), aceptaron la validez del sábado, probablemente después de estudiar las evidencias presentadas por Bates en *The Seventh Day Sabbath, a Perpetual Sign* [El sábado, una señal perpetua, que él había publicado en el mes de agosto (1T 76)]. Tal parece que en el otoño del mismo año, Bates viajó al oeste del estado de Nueva York donde se reunió con Crosier, Hahn y Edson. Edson y Hahn aceptaron el sábado público, mientras que Crosier parecía

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

favorecer que se to observara. Por otro lado, ellos compartieron sus conocimientos acerca del Santuario celestial con Bates, quien los aceptó debido a que estaban fundamentados en un profundo estudio de la Biblia. De esa manera, para fines de 1846 un pequeño grupo de creyentes adventistas comenzó a aglutinarse en torno a las doctrinas del ministerio de dos fases de Cristo en el Santuario celestial, y de la notable verdad del sábado (H. Edson MS; Y1, 8 de marzo de 1910, 4-6).

El testimonio personal de Bates fue importante para el desarrollo de las conductas relativas a la observancia del séptimo día, aunque sus libros fueron mucho más importantes. Entre el verano de 1846 y 1849, Bates publicó una serie de libritos que no solamente presentaban al séptimo día como el sábado verdadero, sino que a la vez desarrollaban una teología que integraba las doctrinas básicas del Santuario celestial, la segunda venida y el sábado. Además, Bates ubicó estas doctrinas en el devenir histórico de los acontecimientos que comienzan en Apocalipsis 11:7 y concluyen al final del capítulo 14. Su desarrollo de esa fórmula integrada le dio cuerpo a lo que había de convertirse en el meollo de la teología adventista del séptimo día.

Algo que fue primordial para la teología de Bates acerca del sábado fue su obra *The Seventh Day Sabbath, a Perpetual Sign* [El sábado, una señal perpetua, que se publicó por vez primera en 1846, y que fue revisada extensamente en 1847. No debe sorprendernos que en la edición de 1846 Bates presentara un enfoque del sábado que estaba mayormente vinculado a los bautistas del séptimo día. Así, puso de manifiesto las ideas que el séptimo era el día correcto de adoración, y que el papado había intentado cambiar la ley de Dios (Dan. 7:25). Dos aspectos de especial interés en la edición de 1846 indican que Bates comenzaba a interpretar el sábado a la luz de la teología adventista. El primero de ellos es la declaración del "Prólogo" de que "el séptimo día" debe "ser restablecido, antes

¿Que es to adventista del adventismo?

del regreso de Jesucristo" (SDS [1846], 1). La idea se origina en las ideas restauracionistas que Bates trasladó procedentes de la Conexión Cristiana. La idea de que la Reforma no había concluido, y que no concluiría hasta que volvieran a encontrar su puesto de honor en la iglesia de Dios las grandes verdades de la Biblia que habían sido descuidadas, o que habían degenerado a lo largo de la historia.

El segundo elemento, muy adventista, que aparece en la edición de 1846, es la interpretación de Bates del sábado dentro del contexto del libro de Apocalipsis. En aquel tomo, relacionó al sábado con Apocalipsis 14:12: "¡Aquí está la paciencia de los santos, los que guardan los mandamientos de Dios y la fe de Jesús" "Hoy por hoy", comentaba Bates, "me parece que el sábado está más claramente incluido en esos mandamientos" que los otros nueve (ib(d., 24). Fue esa actitud enfática la que había incomodado a Elena Harmon en el verano de 1846 cuando ella "pensaba que el pastor Bates erraba al espaciarse en el cuarto mandamiento más que en cualquiera de los otros nueve" (1T 76). Sin embargo, Bates no se retractó a causa de las críticas que encontró en su camino. Al contrario, había de desarrollar más plenamente en la edición de 1847 de *The Seventh Day Sabbath* tanto las implicaciones restauracionistas del sábado bíblico, como sus aspectos apocalípticos.

Aquella edición indica que entre agosto de 1846 y enero de 1847 la destacada teóloga "sabatista" de Bates había dado grandes pasos hacia la madurez. En el prólogo subrayó el hecho que, de acuerdo con Apocalipsis 11:19, el Lugar Santísimo del templo de Dios había sido abierto para que todos vieran el arca del pacto que encerraba los Diez Mandamientos. Esto conduciría, según él, a un "tiempo cuando los mandamientos de Dios fueran plenamente observados (SDS [1847], iii, iv).

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

Por to tanto, Bates vincu16 la recien descubierta doctrina del santuario que habfa aceptado durante su reuni6n con Crosier, Edson y Hahn a fines de 1846 con su visi6n restauracionista del sabado. Esa conexi6n se convertirfa en algo central en su libro. En su ideologfa, el auge del interes en el *Sabbath* habfa sido la consecuencia de la apertura del Lugar Santfsimo a fines de 1844. Ese renovado interes habfa llevado a algunos a estudiar Apocalipsis 14:12, donde se ensena que el Senor suscitarfa un pueblo en los ultimos dfas que habrfa de obedecer los mandamientos de Dios. De acuerdo con Bates, "el hecho de que dicho pueblo se encuentre en la tierra, tal como se describe en el versfculo 12, y que se haya estado agrupando durante los dos ultimos anos alrededor de los mandamientos de Dios y la fe o el testimonio de Jesus, es un hecho claro e incontrovertible" (*ibid.*, 58-59). Asf, present6 la observancia del sabado como un cumplimiento profetico.

La profecfa de Apocalipsis 14:12, tal como Bates la interpret6, no es un texto aislado de las Escrituras, sino que es parte vital de la continuidad de Apocalipsis 14. El describi6 la predicaci6n de Miller, que advertfa acerca de la hora del juicio, como cumplimiento del mensaje del primer angel (14: 6-7); el segundo angel (14:8) era la invitaci6n para salir de aquellas iglesias que no aceptaban la verdad de la Biblia tal como la ensenaba el millerismo; y el tercero (14:9-11) como la maldici6n que cae sobre los que permanecen en Babilonia. En un primer momento consider6 que la proclamaci6n del mensaje del tercer angel habfa terminado el 22 de octubre de 1844. Luego el templo de Dios se abri6 en el cielo y un grupo de creyentes empezaron a unirse en tomo a Apocalipsis 14:12, guardando los mandamientos de Dios y la fe de Jesus (*ibid.*, 58-59; VSDS, 102-104)

En este contexto expres6 Bates to que se habrfa de convertir en la concepci6n "sabatista" de la marca de la bestia.

¿Qué es to adventista del adventismo?

Basandose en Apocalipsis 12:17, donde se manifiesta la idea de que el Señor tendrfa un remanente en los ultimos dfas que "guardarfa los mandamientos de Dios", el senal6: "habrd una erosa lucha acerca de la restauración y observancia del sabado, que pondra a prueba a cada alma que entre por las puertas de la ciudad" (SDS [1847], 60). El pueblo de Dios seria "perseguido por guardar los mandamientos" por quienes han recibido la marca de la bestia. "¿No esta acaso claro" -pregunta Bates al analizar Apocalipsis 14:9-12- "que sustituir al sabado por el primer dfa de la semana constituye la marca de la bestia?" Por to tanto, en el tiempo del fin, Bolamente viviran en la tierra dos grupos de personas: los que tienen la marca de la bestia y los que guardan los mandamientos de Dios, incluyendo el sabado (*ibld.*, 59). Una vez que Bates lleg6 a tal punto, solamente le quedaba por dar un corto paso para llegar a la conclusión de que el sellamiento de los 144.000 de Apocalipsis 14:1-5 tenfa que ver con la aceptación del sabado por parte del pueblo de Dios de los ultimos dfas, interpretación que complet6 en 1849 cuando public6 *A Seal of the Living God* [Un sello del Dios vivo]. A la luz de estos conocimientos, no es de extranar que Bates haya llegado a la conclusión, a principios de 1847, de "que el santo sabado de Dios es una *verdad presente*" (*ibidd.*, 56; el énfasis es nuestro).

Es imposible sobrestimar la importancia de las contribuciones de Bates al desarrollo de la teologfa adventista del sabado. En calidad de primero de sus te6logos, elabor6 un sistema de conceptos que unificaba las doctrinas de la segunda venida, el sabado y el santuario dentro del ambito de la gran controversia entre el bien y el mal que se presenta en Apocalipsis 11:19-14:20. Abundando acerca de estas conclusiones, los observadores del sabado finalmente se verfan a sf mismos no solamente como la verdadera continuación del millerismo

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

adventista, sino como el pueblo profético que posee un último mensaje de extrema urgencia. Llegarían a considerarse en el deber de predicar el mensaje del tercer ángel.

El último hito doctrinal: la inmortalidad condicional

Además de la doctrina del doble ministerio de Jesús en el Santuario celestial, del sábado y de la segunda venida, los adventistas "sabatistas" añaden una sexta creencia que consideraron una "columna fundamental". Esta cuarta doctrina tenía que ver con la verdadera naturaleza humana. La mayor parte de los cristianos a través de la historia han creído, según la filosofía griega, que el ser humano nace inmortal. Por tanto, cuando sus cuerpos mueren, sus espíritus o almas van al cielo a morar con Dios, o a un infierno que arde eternamente. Sin embargo, una minoría de estudiantes de la Biblia a través de la historia ha considerado el asunto desde la perspectiva hebrea, en vez de la griega; y han rechazado las enseñanzas de la inmortalidad innata. Los fundadores del adventismo pertenecían a esta última escuela.

Las creencias de los adventistas observadores del sábado respecto a la naturaleza del hombre tienen su origen en dos fuentes. Una de ellas se basaba en las enseñanzas de George Storrs, pastor metodista que se convirtió en 1840, después de varios años de estudiar el tema, de que nadie tiene inmortalidad inherente, sino que más bien la recibe como un don de Cristo. Como resultado, los ímpios que rechazan dicho don serán completamente exterminados mediante el fuego, en lo que se conoce como la segunda muerte. Estas conclusiones los llevaron a abandonar el ministerio metodista.

En 1841 Storrs publicó de forma anónima *An Inquiry: Are the Souls of the Wicked Immortal? In Three Letters* [Una investigación: ¿son inmortales las almas de los ímpios? En tres cartas]. Al año siguiente publicó con su propio nombre una versión

¿Qué es to adventista del adventismo?

tnas extensa: *An Inquiry: Are the Souls of the Wicked Immortal? In Six Sermons.* [Una investigación: ¿son inmortales las almas de los impfos? En seis sermones]. Aunque Storrs se unió al movimiento millerita en 1842, sus interpretaciones acerca de la inmortalidad apenas fueron escuchadas, ya que Miller y sus asociados contemplaban al millerismo como un movimiento de una sola doctrina. De hecho, Josfas Litch, en abril de 1844 comenzó a publicar un periódico de 32 pdginas para oponerse a las ideas de Storrs que llevaba el ttulo *The Anti-Annihilationist* [El antianiquilacionista]. Charles Fitch fue el primer pastor que se convirtió gracias a los esfuerzos de Storrs. En enero de 1844 [e escribió que "despues de mucho meditar y orar, y de una gran convicción acerca de la obediencia que debo a Dios, estoy preparado para estar del lado suyo" respecto al tema del "estado de los muertos" (Charles Fitch a George Storrs, 25 de enero de 1844). Las enseñanzas de Storrs acerca del terra no tendrían un mayor impacto en buena parte del adventismo s no hasta despues de 1844.

Una segunda fuente utilizada por el adventismo que observaba el sabado, para entender el concepto de la inmortalidad condicional, to representó la Conexión Cristiana y su interes en regresar a las enseñanzas de la Biblia alejandose de las desviaciones teológicas que se habfan introducido en la iglesia cristiana a to largo de la historia. Jaime White y Joseph Bates traen desde la Conexión Cristiana el condicionalismo (la doctrina de que la gente no nace inmortal, sino que se les concede la inmortalidad como consecuencia de su fe en Jesus), así como el aniquilacionismo (la creencia de que la gente perecera en el fuego del infierno ya que no posee una inmortalidad innata, en vez de set torturada eternamente debido a que no puede morir).

Elena Harmon descubrió dichas doctrinas utilizando las mismas fuentes, aunque en forma indirecta. Como metodis-

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

ta, se habfa formado aceptando la idea de la inmortalidad innata, y de un infierno donde se quemaba a la gente por la eternidad. Estas doctrinas suscitaron una gran perplejidad en su joven mente. "Cuando me dominaba el pensamiento de que Dios se deleitaba en la tortura de sus criaturas, que habfan sido formadas a su imagen, un muro de tinieblas parecia separarme de el" (NB 34).

Una mejor explicaci3n del asunto to recibí Elena de su madre, quien probablemente habfa estado en contacto con las ideas condicionalistas en las reuniones a las que asisti3 en la Iglesia Cristiana (Conexionista) de la calle Casco en Portland, Maine, a principios de 1840. Elena mas tarde oirfa a su madre discutir el tema con una amiga y pudo conversar con ella al respecto. Sin embargo, pasarfan varios meses antes que la joven se convenciera de la veracidad pblica del asunto. Una vez que to acept3, se dio cuenta de to bien que se integraba en to teologfa adventista. Segun ella nos dice: "Mi mente ha sido frecuentemente afectada por los esfuerzos para reconciliar la recompensa o el castigo inmediato de los muertos con el innegable hecho de una futura resurrecci3n y un juicio. Si en el momento de la muerte el alma entra en un estado de eterna felicidad o sufrimiento, ipara que sera necesaria la resurrecci3n del miserable cuerpo corruptible? Sin embargo, esta nueva y hermosa creencia me mostr3 la raz3n por la cual los escritores inspirados se espaciaron tanto en et tema de la resurrecci3n del cuerpo: porque et ser entero se encontraba durmiendo en la tumba (ib(d., 48-50).

En resumen, la inmortalidad condionat armonizaba plenamente con la teologfa adventista, de acuerdo a la comprensi3n que los fundadores del sabbatismo tenfan de las enseñanzas de la Biblia en 1847. AtIn mas, le servirfa de apoyo a las enseñanzas respecto al juicio investigador, tema que serfa ampliamente aceptado para fines de la decada de 1850.

Atando cabos

Para comienzos de 1848 los dirigentes del adventismo "sabatista", mediante un amplio y extenso estudio de la Biblia, habfan llegado a un consenso basico en al menos cuatro puntos doctrinales: 1° el regreso personal, visible, previo al milenio, de Jesus, 2° el ministerio doble de Jesus en el Santuario celestial, 3° la perpetuidad del sabado y su importancia con relacion al fin del tiempo, 4° el concepto de que la inmortalidad no es inherente, sino algo que recibimos como un don mediante Jesucristo. *Estas cuatro columnas o hitos doctrinales no solamente separaban a los observadores del sabado de los demz milleritas, sino de los demds cristianos en sentido general. Estos hitos doctrinales dieron respuesta a la pregunta de ique elementos adventistas hay en el adventismo? Estas enseñanzas le concedieron su identidad a los observadores del septimo dfa.*

Los que guardaban el septimo dfa compartfan muchas de sus creencias con los demas cristianos; sin embargo, sus enseñanzas y predicaciones se centraban en doctrinas fundamentales o columnas doctrinales, porque consideraban que eran la verdad presente para su tiempo. Contemplaban su mensaje con relacion a dos puntos crfticos. El primero era una orientación teol6gica que consideraba "al santuario del cielo como el gran escenario de todo el sistema cristiano", concepto que les ayud6 a unificar todas sus otras creencias (RH, 15 de diciembre de 1863, 21). El segundo elemento unificador para su teologfa tenfa que ver con el mensaje de los tres Angeles de Apocalipsis 14.

Para 1848 los adventistas observadores del sabado ya comenzaban a ver la importancia profetica de los tres Angeles para su misi6n. En 1850 Jaime White public6 un relevante articulo que resumfa sus conclusiones respecto al tema. En el mismo equipar6 al mensaje del primer angel (ver Apoc. 14:6-7) con la proclamaci6n millerita de la segunda venida. El

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

crefa que el concepto tiempo en el texto "la hora (el tiempo) de su juicio ha llegado" era de vital importancia. "Toda la feligresfa adventista," escribi6, "lleg6 a creer" que algo especial sucederfa en 1843. "El escepticismo de quienes hoy dudan", continuo, "no prueba que estuvimos equivocados en aquel momento. El paso del tiempo, y la continua apostasfa y escepticismo de los adventistas, no ha convertido a esta verdad de Dios en una mentira, sino que sigue siendo una verdad".

El segundo angel (ver Apoc. 14:8), recalco Jaime White, "siguO" al primer angel. Cuando las iglesias comenzaron a cerrarles sus puertas a los milleritas y a desfraternizarlos, entonces el segundo angel proclam6 el mensaje "' Ha caido Babilonia [...] salid de ella pueblo mfo"'.

"Esta profecfa", escribi6 White, "fue cumplida con exactitud, en el momento y el tiempo correcto [...]. Lo escuchamos con nuestros propios oídos, nuestras voces to proclamaron, nuestro ser experiment6 su poder, y con nuestros ojos contemplamos su efecto, segun el oprimido pueblo de Dios rompi6 las ataduras que to encadenaban a las diversas sectas, y logr6 escapar de Babilonia...

"El mensaje del segundo angel nos llamo a salir de las iglesias caídas, para estar ahora donde tenemos libertad para pensar, y para actuar por nosotros mismos en el temor de Dios. Es un hecho en extremo interesante que la cuestión del sabado comenzara a agitarse entre los creyentes en la segunda venida justamente despues de que se les llamara a salir de aquellas iglesias, mediante el mensaje del segundo angel. La obra de Dios marcha ordenadamente. La verdad del sabado surgi6 en el momento apropiado para cumplir la profecfa" (PT, abril de 1850, 65-68).

White (en desacuerdo con Bates, quien consideraba que el mensaje del tercer angel habfa concluido el 22 de octubre de 1844 al revelarse a partir de aquella fecha la verdad del sa-

i. Que es to adventista del adventismo?

bado de Apocalipsis 14:12) consideraba que el mensaje del tercer angel incluía a Apocalipsis 14:12 y que se había comenzado a predicar en octubre de 1844 (WLF 11). Consideraba el mensaje del tercer angel como el punto culminante del movimiento profético que comenzó con la proclamación de Miller del mensaje del primer angel. Sería el último mensaje de misericordia de Dios al mundo, justo antes de la gran cosecha de almas de la segunda venida, descrita en los versículos 15-20.

Asimismo, White señaló que Apocalipsis 13 y 14 y el mensaje del tercer angel identifican solamente a dos grupos de personas en el tiempo del fin. Uno de ellos persigue a los santos y recibe la marca de la bestia, mientras que el otro continúa esperando pacientemente el regreso de Jesús y *"GUARDANDO LOS MANDAMIENTOS DE DIOS"*.

"Nunca había experimentado lo que siento ahora al sostener mi pluma", escribió Jaime White al aproximarse al pináculo emocional de su presentación. "Y nunca reconocí ni sentí la importancia del sábado como en este momento. Ciertamente la verdad del sábado, como el naciente sol que surge del este, ha aumentado su resplandor, en poder y en importancia hasta que convertirse en la gran verdad selladora [...].

"Muchos se detuvieron ante el mensaje del primer angel, otros ante el segundo, y muchos rechazaron el tercero; sin embargo, unos pocos `siguen al Cordero por dondequiera que va' [Apoc. 14:4], y subirán y poseerán la tierra. A pesar de que tendrán que pasar por una prueba de fuego y sangre, o presenciar un tiempo de angustia cual nunca hubo', no cederán para `recibir la marca de la bestia', sino que seguirán luchando, continuarán su guerra hasta que en las arpas celestiales toquen la nota de victoria en el Monte de Sión" (PT, abril de 1850, 67-68).

En realidad, los adventistas observadores del sábado habían encontrado su identidad. Habían llegado al punto en

que podfan verse a sf mismos como un pueblo hijo de las profecfas. Debido a sus convicciones, muchas veces se referfan a su movimiento como "el mensaje del tercer angel". Segdn ellos to interpretaban, el tiempo de dispersion a rafz del Chasco de octubre de 1844 habrfa concluido y ahora habfa llegado el momento de unirse para predicar el mensaje de la hora final al remanente del millerismo. Segdn to expreso Jaime White en noviembre de 1849, "el tiempo de dispersion que hemos experimentado estd en el pasado; ahora *ha llegado* el momento para que los santos se congreguen en la unidad de la fe, para ser sellados por una verdad santa y aglutinadora. Sf, mi hermano, *ha llegado*. Es cierto que la obra avanza lentamente, pero se mueve con seguridad, y adquiere fortaleza con cada paso [...]. Nuestra experiencia adventista pasada, nuestra posicion actual y nuestra labor futura estan delineadas en el capitulo 14 de Apocalipsis con la misma claridad que solo el lApiz profetico podia trazar. Gracias a Dios que podemos verla [...]. Creo que la verdad del sabado debe resonar por todo el pafs, cual nunca to hizo el mensaje adventista [...]. Jesds regresa para llevar a los miserables y rechazados *a su hogar, A SU HOGAR, A SU HOGAR*. Los que guardan la plena verdad entraran. *Benditos los que GUARDAN los mandamientos, sf ellos, ELLOS tendran acceso al Arbol de la vida, y entraran en la Santa Ciudad*" (JW al Hno. Bowles, 8 de noviembre de 1849).

Delimitar los mensajes del primer y del segundo Angel

Los observadores del sabado, a finales de la decada de 1840 y durante los anos 1850, modificarfan sus interpretaciones originates de los mensajes del primer y del segundo angel de diversas maneras. No solamente consideraron que el tercer mensaje incluía al texto de Apocalipsis 14:12, y que comenzaba en octubre de 1844, sino que se dieron cuenta de que los

angeles proclamaban sus mensajes en secuencia, y que los tres mensajes debfan ser proclamados simultaneamente a partir de 1844. Quienes guardaban el sabado entendieron que de- Wan predicar los tres mensajes y no dnicamente el tercero. Por to tanto, en forma alterna se referfan a su doctrina como la del tercer angel, o la de los tres Angeles.

Respecto al mensaje del segundo Angel de Apocalipsis 14:8, los observadores del sabado persistieron en seguir la interpretacion de Charles Fitch respecto a identificar a Babilonia con el protestantismo apostata y con el catolicismo romano. Segdn to expreso Jaime White en 1859, "Nosotros sin vacilacion alguna identificamos a toda la cristiandad corrupta como la Babilonia del Apocalipsis." La corrupcion, tat como el la interpretaba, implicaba tanto una degradacion moral como la mezcla de las ensenanzas cristianas con filosofas no cristianas, tales como la inmortalidad del alma. Y esta dltima hacfa que las iglesias estuvieran indefensas ante el espiritismo. Babilonia, en resumen, significaba iglesias confundidas (RH, 10 de marzo de 1859, 122-123).

Un importante argumento respecto al mensaje del segundo angel, desarrollado por quienes guardaban el sabado, consistfa en interpretar la caida de Babilonia como una corrupcion progresiva en dos etapas. Mientras que Fitch consideraba que los textos de Apocalipsis 14:8 y 18:1-4 eran un mismo acontecimiento, Jaime White y los observadores del sabado llegaron al convencimiento que estos dos textos eran sucesos diferentes. Por to tanto, senalo que la caida de Babilonia descrita en el capitulo 14:8 "estA en el pasado", mientras que la descrita en el 18:1-4 esta en tiempo presente y sobre todo en el futuro. Tal como el to expreso en 1859: "Primero, cae [14:8]; segundo, *se convierte* en habitacion de demonios y de todo espfritu inmundo; tercero, el pueblo de Dios es conminado a salir de ella; cuarto, sus plagas son derramadas sobre ella"

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

(*ibid.*). Por to tanto, aunque el mundo religioso habfa come, tido a principios de la decada de 1840 el grave error de rechazar las ensenanzas bfblicas de la segunda venida y perseguir a quienes crefan en ellas, la cafd a de 1840 habfa sido tan solo el inicio de la confusion. Los acontecimientos del tiempo del fin conduciran a las iglesias a un desconcierto moral y doctrinal mucho mas serio, hasta que Dios finalmente se vea obligado a darse por vencido respecto a estas iglesias irremediablemente confundidas, que han decidido formar parte de Babilonia.

Los que guardaban el septimo dfa harfan tambien un cambio significativo en la concepcion millerita del mensaje del primer angel. Mientras que los milleritas habfan ligado la escena del juicio de Daniel 7, la purificacion del Santuario descrita en Daniel 8:14, y "la hora de su juicio" de Apocalipsis 14:7 con el juicio que se llevarfa a cabo en el momento de la segunda venida, los observadores del sabado to considerarfan como un suceso anterior al advenimiento, o to que ellos denominaron un juicio investigador. Sin embargo, no aceptarfan todos ellos la idea de un juicio investigador sino hasta fines de la decada de 1850. Por algun tiempo el asunto distan- cf6 a Bates y a Jaime White.

El concepto de un juicio previo al advenimiento tuvo su origen antes deb Chasco de 1844. Josfas Litch desarroll6 la idea en 1840 y la publico en 1841. Su principal argumento en esa fecha era que el juicio debfa celebrarse antes de la resurreccion (*Address to the Public* [Proclama al publico], 37). Un ano mas tarde escribi6 que a "ningun tribunal humano se le ocurriria implementar la condena de un acusado antes de juzgarlo; mucho menos a Dios". Por to tanto, Dios, antes deb dfa de la resurrecci6n, traera a juicio cada obra humana. Durante la resurrecci6n ejecutara la sentencia tomando en cuenta el juicio celebrado antes deb advenimiento (*Prophetic Expositions*

¿Qué es to adventista del adventismo?

[Exposiciones profeticas], t. 1, 49-54). Varios milleritas aceptaron los conceptos de Litch antes de octubre de 1844.

Más adelante, entre el Chasco de octubre y 1850, otros más aceptaron la idea de un juicio previo al advenimiento que comenzó con el Gran Chasco, incluyendo a Bates. Enoch Jacobs, por ejemplo, después de tratar acerca del pectoral del juicio utilizado el día de la Expiación, concluyó en noviembre de 1844 que "a menos que algo tan decisivo como el inicio del juicio ocurriera el día decimo [22 de octubre de 1844], el antitipo no se nos habría revelado todavía", la profecía no se habría cumplido, y aun estaríamos a oscuras (WMC, 29 de noviembre de 1844, [19]). Además, en enero de 1845 Apolo Hale y Joseph Turner abogaron por una interpretación más profunda de las parábolas de las bodas. Específicamente señalaron que la parábola de las bodas de Lucas 12 dice que la gente necesita esperar hasta que Jesús regrese de la fiesta de bodas. Continuaron diciendo que la parábola de las bodas de Mateo 22 incluye una escena de juicio en la que el rey examina a sus invitados para determinar si están vestidos con un traje de bodas. Turner y Hale vincularon estas parábolas de bodas al momento en que Jesús recibe su reino durante la escena del juicio de Daniel 7. Llegan a la conclusión de que a partir del 22 de octubre Cristo tiene una nueva obra que realizar "en el mundo invisible". Por consiguiente, proclamaron, "el juicio está aquí" (AM, enero de 1845, 3).

En esa misma dirección empezaron algunos adventistas a entender después del Chasco que ciertos textos clave del millerismo, como Daniel 7 y la llegada del esposo a la fiesta de bodas, simbolizaban más bien la llegada de Cristo al juicio previo al advenimiento, en vez de su regreso en las nubes de los cielos. Le aplicaron el mismo razonamiento a la purificación del Santuario de Daniel 8:14 y a la hora del juicio de Apocalipsis 14:7. Con relación a la declaración: "ha llegado

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

la hora de su juicio", Bates escribió en 1847 que "debe haber un orden y un momento para que Dios en su carácter de juez decida los casos de todos los justos, para que sus nombres puedan ser asentados en el Libro de la Vida del Cordero, y para que estén completamente preparados para ese extraordinario momento de su transformación de la mortalidad a la inmortalidad" (*Second Advent Way Marks* [Hitos en la senda del segundo advenimiento], 6). En las ideas de Bates, el perfeccionamiento de los santos en la tierra acompañaba a la purificación del Santuario celestial previa al advenimiento (esto es, al juicio; ver, VSDS 69).

Jaime White estaba en total desacuerdo con Bates respecto al juicio previo al advenimiento. En 1847 White escribió que "no es necesario que la sentencia final tenga que proclamarse antes de la primera resurrección, como algunos [por ej. Bates] han enseñado ya que los nombres de los santos están escritos en el cielo, y Jesús y los Ángeles seguramente sabrán a quien levantar y reunir en la Nueva Jerusalén" (WLF 24). De nuevo, afirmó en septiembre de 1850: "El gran día del juicio durará mil años" y "será precedido por la segunda venida". Muchos intelectos "han sido confundidos por las opiniones encontradas que se han publicado acerca de este tema. Algunos han discutido que el día del juicio precederá a la segunda venida. Esta opinión, sin lugar a dudas, no encuentra apoyo en la palabra de Dios" (AR, septiembre de 1850, 49).

Sin embargo, en algún momento entre 1850 y 1857, White dio un viraje para integrarse en la interpretación de Bates de un juicio previo a la segunda venida. Aparecen evidencias circunstanciales de dicho cambio en la *Review* de febrero de 1854 cuando White publica un artículo de J. N. Loughborough que vinculaba al mensaje del primer Ángel con el juicio previo al advenimiento. Aunque Loughborough no había redactado el artículo para fines de publicación, White menciona en una

¿Qué es to adventista del adventismo?

breve introducción que aun así él había publicado porque "contesta las preguntas que se nos han hecho" (RH, 14 de febrero de 1854, 29). Todas las posibles dudas respecto a la actitud de White se disiparon en enero de 1857, cuando publicó un amplio estudio acerca del "juicio investigador" bajo su propio nombre (RH, 29 de enero de 1857, 100-101). El concepto de "juicio investigador" había sido utilizado a principios del mes por vez primera en forma impresa en un artículo de E. Everts (RH, 1 de enero de 1857, 72). Ya para ese tiempo los adventistas que observaban el sábado habían aceptado ampliamente la idea de un juicio previo a la segunda venida:

Otras reconsideraciones teológicas posteriores a 1850

Era algo natural que el paso del tiempo tuviera un efecto modificador sobre algunas enseñanzas relacionadas con el sábado. Fijar fechas respecto a la segunda venida fue una idea que sufrió una transformación radical. Después del Gran Chasco, fijar fechas para la segunda venida se había convertido en algo común entre los antiguos milleritas. De ahí que William Miller y Josías Litch previeran que Jesús regresaría en 1844 antes del fin del año judío (o sea, para la primavera de 1845). H. H. Gross, Joseph Marsh y otros señalaron fechas en 1846, y cuando aquel año transcurrió Gross encontró motivos para esperar a Cristo en 1847 (ver R. Schwartz, *Light Bearers* [Portadores de luz], 54).

Jaime White también se contagió de la práctica de fijar fechas. Al menos hasta septiembre de 1845 creyó que Jesús regresaría durante el mes de octubre de ese mismo año. Bates también participó de la práctica. En 1850, por ejemplo, suscitó un cierto revuelo al interpretar que "las siete manchas de sangre en el altar de oro delante del trono de misericordia" representaban "la duración del proceso judicial en el Lugar

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

Santísimo, vinculado con los santos vivos". Si cada mancha equivalfa a un año, el ministerio celestial de Cristo duraría siete años y el vendría en octubre de 1851, siete años después del Chasco. (*Explanation of the Typical and Anti Typical Sanctuary* (Una explicación del santuario como tipo y como antitipo), 10)

Sin embargo, el otro fundador del adventismo del séptimo día se opuso a Bates. "Apreciado hermano", escribió Elena G. de White en julio de 1851, "el Señor me ha mostrado que el mensaje del tercer ángel debe seguir adelante, y ser proclamado a los hijos extraviados del Señor, y a esto no se le debe aplicar un tiempo específico, porque el tiempo nunca volverá a ser un motivo de prueba. Vi que algunos se han creado falsas expectativas al predicar acerca de fechas; y que el mensaje del tercer ángel era más fuerte que cualquier período de tiempo. Vi que este mensaje puede permanecer firme en su propio cimiento, y que no necesita fechas para fortalecerse, y que surgirá con gran poder, y realizará su obra, y que será abreviado en justicia.

"Vi que algunos están tratando de tercer las cosas para que coincidan con el otoño; esto es, haciendo cálculos respecto a dicha fecha. Vi que esto es incorrecto, por lo tanto: en vez de acudir a Dios diariamente para averiguar sus obligaciones acerca del PRESENTE, están mirando al futuro y realizan sus cálculos como si supieran que la obra concluiría este otoño, sin investigar sus obligaciones diarias ante Dios" (RH, 21 de julio de 1851 A.

No era la primera vez que Elena G. de White se oponía a fijar fechas. Ya en 1845 ella había advertido repetidamente a sus hermanos en la fe que las fechas no probaban nada, y que cada fecha sugerida que pasara sin cumplirse debilitaría la fe de aquellos que colocaban sus esperanzas en ella. Aun su primera visión insinuaba que la Santa Ciudad podría estar a "una gran distancia". En respuesta a su actitud respecto a fijar

¿Qué es to adventista del adventismo?

f~chas, algunos la acusaron de "simpatizar con el siervo malo que dijo en su coraz6n `mi Senor se tarda en venir'" (EW 14, 15, 22; cf. 75; WLF 22).

Ella era muy consciente de que el mensaje del tercer angel le concedfa a su fe una base mds firme que las fechas. Adem- as, respecto a conceptos temporales, coherentemente des- vi6 la atenci6n de los observadores del sabado de las actitu- des emocionales, y trat6 de que se atuvieran a sus responsabi- lidades temporales. Ese nfasis moldearfa en su momento el esquema para la creaci6n de las instituciones adventistas que habrfan de llevar el mensaje del adventismo del septimo dfa a todos los rincones de la tierra:

Sin embargo, antes de que esta experiencia "de misiones" tuviera posibilidades de convertirse en realidad, los obser- vadores del sabado iban a tener que enfrentarse al error que habian cometido respecto a la "puerta cerrada". Aquella teo- rfa manifestaba que la gracia, o perfodo de prueba, se habfa cerrado y que la misi6n evangelica de ellos era atraer a otros milleritas desanimados al mensaje del tercer angel. No existe la menor duda de que todos los que guardaban el sabado acep- taron en principio la enseanza de la "puerta cerrada" de Miller. El y otros mas habian vinculado directamente la "puerta ce- rrada" y el fin del tiempo de gracia, segun mencionamos ante- riormente, con la idea de que la purificaci6n del Santuario era la segunda venida de Cristo. Esa ecuaci6n significaba que la gracia concluirfa al final de los 2.300 dfas.

Los que guardaban el septimo dfa habfan aceptado esa equivalencia, y todos sus dirigentes ensenaron la teorfa de la "puerta cerrada" durante varios anos. Sin embargo, el estudio de la Biblia, segun hemos mencionado, muy pronto llev6 a los observadores del septimo dfa a la conclusi6n de que la purifi- caci6n del Santuario no era la segunda venida, sino que tenfa que ver con el ministerio de Cristo en el temlo celestial.

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

En estas circunstancias se encontraron proponiendo una teología que habfa dejado de tener sentido. Habfan cambiado la interpretación de la purificación del Santuario, pero no habfan reinterpretado el concepto de la "puerta cerrada". Sin embargo, el cambio en una creencia, requerfa un ajuste en la otra. Pero este aspecto no fue de inmediato algo obvio para quienes guardaban el sábado.

Serfa a principios de la década de 1850 cuando los adventistas iban a elaborar una posición coherente respecto al tema. *Gradualmente* comenzaron a ver la "puerta cerrada" en el contexto del cierre de la puerta del Lugar Santo en el Santuario celestial, cuando concluye la primera etapa del ministerio de Cristo en 1844, y se abre de la puerta en la segunda fase de su ministerio celestial (ver *SDA Encyclopedia* [1996], t. 2, 249-252).

Esta nueva interpretación de la "puerta cerrada" y de la "abierta", también *en su momento* incluía la aceptación de una comisión divina para predicar los mensajes del sábado y el del tercer ángel de Apocalipsis 14:6 "a toda nación, tribu, lengua y pueblo". Por lo tanto, esa orden había de convertirse en la base para una "teología de misión de la Iglesia Adventista" (ver P. G. Damsteegt, *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission* [Fundamentos del mensaje y misión adventistas del séptimo día]).

Un último componente importante en la teología del grupo observador del sábado que surge durante la década de 1850 fue la elaboración de un razonamiento público para justificar el llamamiento de un profeta moderno, así como para integrar la obra de un profeta para los últimos días en la teología asociada al cuarto mandamiento. Al principio quienes guardaban el sábado habfan hecho muy poca teología acerca del don de Elena G. de White, excepto acerca de su relación con la Biblia. Bates a principios de 1847 creía que el don había

¿Que es to adventista del adventismo?

sido otorgado "para confortar y fortalecer al `desperdigado', `maltrecho' y `vapuleado pueblo' [de Dios], a partir del cese de nuestra obra a favor del mundo en octubre de 1844" (WLF 21). Jaime White, despues de afirmar que la Biblia era su "unica norma practica y de fe", declaró que la revelación perfecta de la Biblia no significa que Dios no puede aun guiar a su pueblo "en estos *ulttms dgs* mediante sueños y visiones", de acuerdo con el testimonio de Pedro en Hechos 2. "Las visiones legitimas se conceden para guiarnos a Dios, y a su palabra escrita; sin embargo, aquellas que se conceden para expresar nuevas normas practicas y de fe, diferentes a las de la Biblia [...] deben ser rechazadas (ibid., 13). En una técnica similar, Otis Nichols le escribió a William Miller a principios de 1846, respecto a las visiones de Elena, diciendo que uno no deberfa rechazar la profecía, sino que deberfa poner a prueba mediante la Biblia todos los alegatos profeticos segun nos aconseja Pablo en 1 Tesalonicenses 5: 20-21 (Otis Nichols a WM, 20 de abril de 1846).

Para 1856 los observadores del sabado sintieron la urgente necesidad de desarrollar una teologia de los dones profeticos, e integrar dichos conceptos a la totalidad de su compendio teológico. En febrero de ese mismo año Jaime White escribió un artículo donde manifestó sus ideas respecto al tema. Primeramente, mencionó varios textos que muestran que los dones del Espfritu (incluyendo la profecía), permanecerfan en la iglesia hasta el tiempo de la segunda venida. Luego se concentró en Joel 2:28-32 con su promesa de un derramamiento del don profético, señalando que el Pentecostes fue tan solo un cumplimiento parcial de dicha profecía, y que el énfasis real de Joel estaba colocado en un derramamiento especial del don profético en el "remanente" mencionado en el versfculo 32. White, acto seguido, equiparó al remanente de Joel 2:32 con el remanente de Apocalipsis 12:17, que guarda

los mandamientos de Dios "y tiene el testimonio de Jesucristo". Y "¿cuál es el testimonio de Jesucristo? Permitamos que el ángel que hablaba con Juan conteste dicha pregunta. Él dice: "El testimonio de Jesús es el espíritu de profecía" Apocalipsis 19: 10". Jaime White concluye insinuando que una señal especial presente en la iglesia de Dios de los últimos días sería un reavivamiento del don de profecía, un don que él creía firmemente que su esposa poseía (RH, 28 de febrero de 1856, 172). De esta forma los que guardaban el sábado no solamente racionalizaban su comprensión bíblica del don profético, sino que lo interpretaban a la luz de los textos apocalípticos que les permitían entender y asumir su identidad.

Perspectivas

Para principios de 1847, los fundadores de la Iglesia Adventista del Séptimo Día habían levantado varios hitos doctrinales básicos: la segunda venida, el santuario, el sábado, y el estado de los muertos. Algo que necesitamos señalar es que no solamente eran dichas doctrinas el resultado del estudio de la Biblia, sino que cada una de ellas había sido desarrollada por individuos que nunca llegaron a formar parte del grupo que observaba el sábado. El papel de los fundadores que observaban el Séptimo día, especialmente de Joseph Bates, fue integrar aquellas cuatro doctrinas en una explicación del tiempo del fin según se expone en el libro de Apocalipsis desde el capítulo 11:19 hasta el final del capítulo 14. Con relación a este proceso, las visiones de Elena G. de White tuvieron más bien un papel de confirmación que de iniciación (ver WLF 18-20, 12).

Otro aspecto que debemos enfatizar acerca de la teología del adventismo observador del sábado, de fines de la década de 1840, es que *era una teología y no una lista de doctrinas inde-*

pendientes. Encontraron el punto focal para unit su teologfa en el meollo apocalfptico del propio libro de Apocalipsis. El pasaje que comienza en Apocalipsis 11:19 y concluye en el capftulo 14:20, entreteje la idea de la segunda venida con la apertura del segundo aposento del Santuario celestial asf como con la importancia escatol6gica de los Diez Mandamientos, especialmente el sabado. Los diversos aspectos de esta teologfa no existian como unidades aisladas. Al contrario, era un todo unitario, en el que cada aspecto se relacionaba con los demas. La ubicaci6n de su teologfa en el contexto del 6ltimo gran conflicto entre el bien y el mal, expresado en el mismo libro de Apocalipsis, le concedi6 a la misma un sentido de urgencia que a la larga colocarf a los observadores del sabado en una expansiva y continua misi6n para advertir al mundo.

De esa forma, para principios de 1848 los que guardaban el sabado tenfan una teologfa definida. Habfan tambien llegado a la conclusi6n de que el tiempo de la cosecha habfa llegado. Como resultado, comenzaron a reunir a grupos de ex milleritas con el fin de "enseñarles la verdad" (2SG 98). Aquellos congresos relacionados con el sabado (que se dieron de 1848 a 1850) tuvieron la tarea primordial de comenzar a reunir a la gente sobre una plataforma teol6gica relativa al cuarto mandamiento. Una segunda tecnica para agrupar a los creyentes fue la publicaci6n de libros (especialmente por parte de Bates), asf como la iniciativa de Jaime White de comenzar un ministerio de publicaciones peri6dicas (vet MF 319-325). Al principio de la decada de 1850 se notarfa una rapida expansi6n en el n6mero de los observadores del sabado, y para el perfodo de 1861 a 1863 se verfa la constituci6n formal del grupo bajo la divisa de la Iglesia Adventista del Septimo Dfa.

La tarea teol6gica de los adventistas en las decadas siguientes a 1850 habrf de consistir en exponer y ampliar sus

doctrinas fundamentales, así como las profecías apocalípticas que identificaban a la joven iglesia. Las revistas y libros denominacionales no se cansaban de repetir el tema de la "verdad presente" y los aspectos distintivos del sistema de creencias adventistas.

Durante este proceso surgieron algunas situaciones preocupantes. Al principio se presentó una tentación para caer en el legalismo. Aun cuando Elena G. de White les estimulara a que no perdieran "de vista el blanco y a Jesús" (PE 15), y su esposo proclamara "una salvación gratuita y plena mediante la sangre de Cristo" (PT, abril de 1850, 66), también se puso de manifiesto una tendencia contraproducente. Bates, por ejemplo, repetidamente enseñó que "guardar la SANTIDAD DEL SABADO DE DIOS [...] SALVA EL ALMA" (SDS [1847], 55, 57). Después de todo, ¿no le había dicho Jesús al joven rico que "la única forma de entrar a la vida era guardando los mandamientos? cf. WLF 21; (SDS [1846], 19; cf. WLF 21; VSDS 7).

Una segunda tendencia preocupante tenía que ver con la forma "seca" en que evangelizaban frecuentemente los ministros adventistas del séptimo día. Descubrieron que podían reunir un buen auditorio si desafiaban a los predicadores de otras denominaciones a un debate sobre temas relativos al verdadero sábado o al estado de los muertos. La gente siempre disfrutaba una buena pelea, y muchas veces colmaban el lugar del debate, dándole al predicador adventista la oportunidad de "evangelizarlos". Como eran buenos estudiantes de la Biblia y aptos polemistas, los pastores adventistas convencían a muchos de sus oyentes. Sin embargo, al tratar de enseñarles "la verdad" de esta manera, mostraban en ocasiones un espíritu agresivo que rebosaba en pureza doctrinal, pero que se quedaba corto en la bondad y el espíritu de amor de Jesús.

En las décadas de 1870 y 1880 se desarrolló un tercer patrón, cuya aparición hoy nos resulta incómodo admitirla: una

creciente tendencia entre los dirigentes adventistas a tratar de preservar y proteger sus interpretaciones teológicas en vez de continuar desarrollando una mejor comprensión de las mismas. De ahí que, durante el Congreso de la Asociación General de 1883, una comisión especial de 10 miembros rechazara la interpretación de las siete trompetas elaboradas por un ministro, ya que "desestabilizaría algunos de los más importantes y fundamentales aspectos de nuestra fe" (RH, 27 de noviembre de 1883, 741).

Una cuarta tendencia le concedió un papel preponderante a los escritos de Elena G. de White para explicar diferentes asuntos. Por ejemplo, en las primeras tres décadas y media de la existencia de la *Review*, sus editores siempre habían contestado las preguntas que se les hacían utilizando exclusivamente la Biblia. Esto comenzó a cambiar en la década de 1880, cuando por primera vez comenzaron a citar to que Elena G. de White había escrito acerca de los temas bíblicos en cuestión (ver, p. ej. RH, 17 de abril de 1883, 250). Esta práctica aumentaría con el tiempo, según la joven iglesia se apartaba de sus raíces.

En conclusión, durante el primer período del desarrollo teológico adventista (1844-1885), la Iglesia había contestado el interrogante acerca de to que había de adventista en el adventismo. La denominación entraría en la década de 1880 haciendo énfasis en las peculiares doctrinas fundamentales reconocidas como el meollo del libro de Apocalipsis. En esta misma década se pondrían de manifiesto cuatro preocupantes tendencias teológicas que se habían desarrollado en una época temprana. Todos estos factores se harían más prominentes en el decisivo Congreso de la Asociación General de 1888 celebrado en Minneapolis, donde los líderes de la Iglesia se enfrentaron cara a cara al segundo gran interrogante relativo a la identidad: ¿Qué es to cristiano del adventismo?

¿Que es to cristiano del adventismo?

(1880-1919)

Los primeros adventistas valoraban su identidad. Valoraban las doctrinas fundamentales de la segunda venida, el sabado, el Santuario celestial y el estado de los muertos. Consideraban que el eje central que unificaba su teología era la cadena de acontecimientos descrita en varios capítulos del libro de Apocalipsis, del 11:19 al 14:20. No dudaban que el adventismo fuera un movimiento profético. Pero en el proceso de resaltar los elementos adventistas del adventismo, habían perdido de vista en gran medida los aspectos cristianos de su teología. Afrontarían con seriedad este tema a partir de finales de la década de 1880 y durante la de 1890.

Un ambiente de disension

A finales de la década de 1880 el adventismo del séptimo día tendría que afrontar una nueva crisis. La manera más apropiada de estudiar el tema es reconocer que la teología adventista abarca dos categorías de la verdad que están relacionadas entre sí. La primera incluye las doctrinas que los adventistas

comparten con los demas cristianos, tales como la salvación por la fe y exclusivamente por la gracia; la importancia de la Biblia; el significado histórico de Jesus como el redentor del mundo. La segunda categoria doctrinal incluye las peculiares doctrinal fundamentales que discutimos en el capitulo 4.

Debido a que los adventistas del siglo XIX vivían en una cultura eminentemente cristiana, no se apresuraron a enfatizar aquellas creencias que compartían con otros grupos cristianos. Después de todo, ¿para que predicarle acerca de la gracia salvadora a los bautistas, quienes ya creían en ella? Lo más importante, y esta era su lógica, era predicar las verdades distintivas adventistas para que la gente se convirtiera a las doctrinas del adventismo del séptimo día.

Estos métodos de evangelización, practicados durante cuarenta años, habían creado una brecha entre el adventismo y el cristianismo en general. Como consecuencia, Elena G. de White escribiría, refiriéndose al Congreso de la Asociación General de 1888 (celebrado en Minneapolis, Minnesota), que los adventistas necesitaban predicar el "mensaje del evangelio de [la] gracia" divina, "para que el mundo no siguiera afirmando que los adventistas del séptimo día hablan mucho de la ley, pero no predicar a Cristo ni creen en el" (TM 92). En resumen, para fines de la década de 1880 el adventismo necesitaba rectificar el rumbo de su teología.

Dos predicadores relativamente jóvenes, originarios del estado de California, Alonzo T. Jones y Ellet J. Waggoner iniciaron el cambio correctivo. Estos jóvenes se habían destacado debido a la identificación que habían propuesto de los diez cuernos de Daniel 7, así como de la naturaleza de la ley en Galatas. El Presidente de la Asociación General, George I. Butler, y el editor de la *Review and Herald*, Urfas Smith, se opusieron vigorosamente a las innovaciones teológicas de ellos. La contienda que comenzó a mediados de los

¿Qué es to cristiano del adventismo?

1880 culminó en el Congreso de la Asociación General de octubre de 1888.

El significado a largo plazo de las reuniones de 1888, como veremos en las próximas páginas, tuvo muy poco que ver ni con el tema de la ley en Galatas, ni con los diez cuernos; sin embargo, sí mucho con un renovado énfasis adventista en el plan de salvación. De hecho, Waggoner utilizó el foro de Minneapolis para ir más allá del limitado tema de Galatas a fin de exponer sus ideas acerca de la justificación por la fe en Cristo. Por to tanto, su exposición inicial pasó a temas más amplios; algo que tanto Butler como Smith asumieron que eran parte de las motivaciones no aparentes de Waggoner.

Los dirigentes más viejos temían que el renovado énfasis que Jones y Waggoner estaban introduciendo en la Iglesia silenciaría, o quizá destruiría, las doctrinas adventistas distintivas. Por to tanto, debemos considerar las reuniones de 1888 como una crisis de identidad de primer orden. La pregunta: ¿Qué es to adventista en el adventismo?, se vio amenazada por la que decía: ¿Qué es to cristiano en el adventismo? (Para un estudio más profundo del significado teológico de las reuniones de Minneapolis, consultar mil libros: *User friendly Guide to the 1888 Message*, y *Angry Saints: Tensions and Possibilities in the Adventist Struggle Over Righteousness by Faith* [Santos enojados: Tensiones y posibilidades en la disputa adventista por la justificación por la fe]).

Antes de pasar a discutir las innovaciones teológicas que emanaron de las reuniones de Minneapolis, debemos considerar las razones por las cuales las exposiciones de Waggoner y Jones se consideraron tan explosivas. La razón principal fue que el adventismo estaba en medio de una crisis escatológica, cual nunca había experimentado en su historia. A principios de la década de 1860 la *National Reform Association* [Asociación para la reforma nacional] y otros grupos habían comenzado a trabajar

energicamente en favor de la cristianizacion de los Estados Unidos. Un aspecto importante en el programa de esta asociaci6n era el desdo de "proteger la santidad del domingo".

A principios de la decada de 1880, ya algunos habfan lle-
gado a considerar a los adventistas como obstaculos en su cam-
pana para salvaguardar "el dfa del Senor". El conflicto se infla-
m6 abiertamente en 1882 cuando las autoridades de Cali-
fornia arrestaron a W. C. White (el hijo mas joven de Jaime y
Elena), por estar la Pacific Press trabajando un domingo. Entre
1885 y 1888 el centro de la accion se traslado a Arkansas y a
Tennessee, donde las autoridades arrestaban a los adventistas
por profanar el domingo.

Mas adelante, el 21 de mayo de 1888, el senador H. W
Blair presento una ley ante el congreso de los Estados Unidos
para promover "el dfa del Senor" "como un dfa que debia ser
dedicado a la adoraci6n religiosa". El proyecto de ley de Blair
para observar el domingo en toda la nacion era la primera
propuesta de ese tipo que se presentaba ante el Congreso nor-
teamericano desde que se iniciara el movimiento adventista
en los anos 1840.

Los adventistas del septimo dfa identificaron la proyecta-
da ley dominical como un cumplimiento de la profecia. Les
pareca obvio que el establecimiento de la imagen de la bestia
de Apocalipsis 13, la imposicion de la marca de la bestia,
y el fin del mundo estaban muy cerca. Claramente, parecia
que la predicaci6n adventista de los ultimos cuarenta anos acer-
ca de los libros de Daniel y Apocalipsis estaba a punto de cum-
plirse. Teniendo todo esto en mente, no es dificil entender por
que algunos dirigentes adventistas reaccionaron de una forma
energica y emocional cuando algunos de sus correligionarios
comenzaron a reexaminar la validez de varios aspectos de la
interpretaci6n denominacional de las profecias, asf como su
teologfa de la ley. Este cuestionamiento, segiin ellos razona-

ron, amenazaba de forma publica la esencia misma de la identidad adventista en momentos de una grave crisis.

El Congreso de la Asociación General de Minneapolis se ha considerado uno de los puntos de inflexión clave en el desarrollo de la teología adventista del séptimo día. Como resultado, surgieron cuatro principios teológicos de importancia de las reuniones: 1° una reconsideración de las instancias de autoridad para dirimir disputas de índole bíblica y teológica, 2° una comprensión más plena de la justificación por la fe y su relación con el mensaje del tercer ángel, 3° destacadas innovaciones en la actitud adventista acerca de la Trinidad, la naturaleza divina de Cristo, y la persona del Espíritu Santo, y 4° indagaciones acerca de la naturaleza humana de Cristo. A continuación nos dedicaremos a analizar estos temas.

¿Aún "el pueblo del Libro"? La cuestión de la autoridad

Para fines de la década de 1880 los dirigentes adventistas del séptimo día parecían haber olvidado sus raíces bíblicas radicales, cimentadas en el concepto de la Sola Scriptura que había sido enfatizado por los fundadores de la Iglesia. Después de cuarenta años de haberse constituido la Iglesia, algunos dirigentes estaban más que dispuestos a utilizar algunos recursos de autoridad doctrinal que los pioneros de la organización en su momento habrían rechazado.

Al reconocer el problema, Elena G. de White trató de mantener en alto la importancia de la autoridad bíblica en una carta que escribió en agosto de 1888 a los delegados al futuro Congreso de la Asociación General. "Escudrinad las Escrituras cuidadosamente a fin de determinar que es verdad. La verdad no pierde nada cuando se la investiga cuidadosamente. Dejad que la Palabra de Dios hable por sí misma, que sea su propio intérprete [...]. Hay una pereza en extremo poderosa que practica un buen número de nuestros ministros,

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

quienes desean que Sean otros [presumiblemente Butler y Smith], los que investiguen las Escrituras por ellos; toman las verdades de sus labios como algo positivo; sin embargo, no reconocen, mediante la investigación personal y la profunda convicción del Espfritu de Dios actuando en sus corazones y en sus mentes, si son verdades bfblicas [...]. Muchos, muchos se perderdn porque no han estudiado sus Biblias y orado de rodillas fervorosamente [...]. La Palabra de Dios es el gran detector de errores; ante ella [...] todo debe ser trafo. La Biblia debe ser nuestra norma para toda doctrina y prdctica" (EGW a los hermanos, 5 de agosto de 1888).

A pesar de este consejo tan directo, los adventistas del septimo dfa mas conservadores apelaron al menos a cuatro tipos de autoridad humana para zanjar las disputas bfblicas y teol6gicas que afectaban a la organizaci6n en 1888. La primera se basaba en las opiniones de los expertos, algo que Butler y Smith trataron de utilizar para resolver los asuntos en discusi6n. Al refutar el use que hizo Butler de las opiniones de los expertos, Waggoner afirm6: "Poco me importa to que un hombre diga. Me interesa saber to que Dios dice". Y continu6: "Los adventistas del septimo dfa deben ser en la practica protestantes, probndolo todo exclusivamente con la Biblia" (G en G 56, 60).

Un segundo concepto de autoridad humana giraba en torno al autoritarismo. Butler, como presidente de la organizaci6n, se mostr6 especialmente susceptible a dicha tentaci6n. Elena G. de White, por otro lado, se opuso a recurrir a tat cosa. Poco despues de las reuniones de 1888 ella escribirfa que Butler "piensa que su cargo le concede una autoridad tat que su voz es infalible" (EGW a MW 4 de noviembre de 1888). Al restar importancia tanto a la autoridad administrativa como a la humana respecto a asuntos doctrinales, Elena G. de White seal6 en diciembre de 1888 que "no debemos considerar que tanto el pastor Butler como el pastor Smith son los guardianes

¿Qué es to cristiano del adventismo?

de las doctrinas de los adventistas del septimo dfa, y que nadie puede atreverse a expresar cualquier idea que difiera de las de ellos. Mi predica ha sido: investiguen ustedes las Escrituras [...]. Ningun hombre debe convertirse en una autoridad por encima de nosotros" (EGW a WMH, 9 de diciembre de 1888).

Un tercer use no vdlido vinculado al recurso de la autoridad se relaciona con depender de las tradiciones adventistas para zanjar cualquier discusi6n. Tanto Smith como Butler habfan utilizado en repetidas ocasiones el argumento de que si las interpretaciones adventistas de Gdlatas y Daniel habfan permanecido inc6lumes por cuarenta anos, entonces no deberfan ser cambiadas. Smith fue aun mds lejos al afirmar que si las tradiciones estaban equivocadas, el tendrfa que renunciar al adventismo (ver US a A. T Robinson, 21 de septiembre de 1892).

Waggoner y Jones, desde luego, rechazaron el argumento de la tradici6n. Elena G. de White se mantuvo del lado de los reformadores. "Como pueblo, si no somos debidamente cautelosos, estaremos de hecho ante un grave peligro si llegamos a considerar que nuestras ideas, debido a que las hemos abrigado por mucho tiempo, son como doctrinas bfblicas infalibles en todos sus aspectos"; y si medimos a "todos con la regla de nuestra interpretaci6n de la verdad bfblica" (MS 37, c. 1890).

Una ultiima variante respecto a la autoridad humana, que el grupo de Smith-Butler propuso en su intento de resguardar al adventismo tradicionalista, fue el deseo de que se aprobara mediante voto una declaraci6n tipo credo que estableciera en terminos concretos la teologfa anterior a 1888. Jones, Waggoner, Elena G. de White y su hijo Willie resistieron con exito tales intentos.

Ademds de recurrir a la autoridad humana, el grupo de Smith y Butler inteno6 resolver las diferencias teol6gicas y bfblicas existentes acudiendo a to autoridad de Elena G. de

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

White. Las posibilidades implícitas en tal acción entusiasmaron marcadamente a Butler. Entre el 1 de junio de 1886 y el 1 de octubre de 1888, el Presidente de la Asociación General le envió a la Sra. White una serie de cartas cada vez más energéticas, solicitándole con urgencia que definiera el asunto del papel desempeñado por la ley en Galatas mediante un testimonio que expresara su correcto significado. Ella rechazó de plano estas repetidas peticiones.

No solamente se negó Elena G. de White a resolver el desacuerdo bíblico, sino que fue más lejos al sugerir a los delegados al congreso del 24 de octubre de 1888 que había sido providencial que ella extraviara el testimonio, dirigido en la década de 1850 a J. H. Waggoner (padre de E. J.) en el que ella supuestamente daba fin de una vez y por todas al asunto de la ley en Galatas. *"Dios tiene un propósito en todo esto. Desea que acudamos a la Biblia para que obtengamos la evidencia que contienen las Escrituras"* (MS 9, 1888; el énfasis es nuestro).

Ante la negativa de la Sra. White de "redactar" un testimonio acerca de Galatas, el grupo conservador en Minneapolis debe de haber experimentado una cierta sensación de tranquilidad. Pensaban que al menos poseían los escritos de ella acerca del tema que habían sido publicados con anterioridad; especialmente por el hecho de que ella parecía que concretaba el papel de la ley en Galatas en su libro *Sketches From the Life of Paul* (1883). J. H. Morrison presenta diversas citas sacadas de dicha obra que parecían asegurar el triunfo del argumento de Butler, que favorecía a la ley ceremonial (ver WCW NBk n^o 1, pp. 63, 67). Al estar en posesión de una cita de la Sra. White, pensaron que habían triunfado en la discusión exegetica.

Elena G. de White, sin embargo, rehusó asumir posición alguna en Minneapolis. Aquella misma mañana (antes de la presentación de Morrison), al referirse al tema de Galatas, ella

Que es to cristiano del adventismo?

habfa dicho: "No puedo asumir posición alguna, ni de un lado ni de otro, hasta que no haya estudiado el asunto" (MS 9, 1888). Precisamente en ese contexto mencion6 que era providencial el no haber localizado el testimonio que habfa dirigido anos atras a J. H. Waggoner referente al tema; ya que algunos podrfan haberlo utilizado de una forma incorrecta y asf la gente no habrfa consultado la Palabra de Dios. Aparentemente, el use que hizo Morrison del texto sacado de *Sketches* como prueba para sus argumentos no la impresion6. No tenemos evidencias de que ella considerara el asunto como cerrado mediante aquella intervenci6n. Tampoco cit6 sus propios escritos en Minneapolis para dirimir ningun tema teol6gico, hist6rico o biblico. Sus escritos tenfan un prop6sito, que segun ella no consistfa en ocupar un lugar mas elevado que la Biblia, al expresar comentarios infalibles con relaci6n a la Escritura.

Waggoner, Jones y los White estuvieron de acuerdo acerca del use apropiado de la autoridad para resolver discusiones teol6gicas. Todos ellos consideraban que la Biblia era el unico arbitro respecto a la fe cristiana. Como resultado, se mantuvieron unidos en contra de los reiterados intentos de los tradicionalistas para utilizar recursos adicionales con el fin de dirimir disputas bfblicas.

Elena G. de White insisti6 especialmente en la necesidad de estudiar la Biblia respecto a controversial teol6gicas. El 5 de abril de 1887, por ejemplo, escribi6 que "deseamos obtener evidencias bfblicas acerca de cada idea que propongamos" (EGW a GIB y US, 5 de abril de 1887). Unos pocos meses despues declar6 que "la Palabra de Dios es el gran detector de errores; creemos que todo debe cotejarse con ella. La Biblia debe ser nuestra norma para cada doctrina y practica [...]. No debemos aceptar la opini6n de nadie sin antes compararla con las Escrituras. Allf esta la autoridad divina, la cual es suprema en asuntos de fe" (EGW a los hermanos, 5 de agosto de 1888).

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

La Sra. White mantuvo una posición muy firme durante y después de las reuniones en cuanto a que los argumentos en la controversia relacionada con el libro de Galatas debían ser sometidos al escrutinio investigador de un minucioso estudio de la Biblia. En diciembre de 1888 preguntaba: "Si todas las ideas que hemos mantenido respecto a las doctrinas es verdadera, ¿acaso no soportara la verdad que se la investigue? ¿Se tambaleara y caera si es criticada? Si acaso esto sucediera, dejemos que caiga, cuanto antes mejor. El espíritu que estaría por cerrar la puerta de la investigación cristiana acerca de los aspectos de la verdad no es el espíritu de alto". Dos días más tarde le escribió a Butler que "la Biblia y solo la Biblia, albergada en el corazón y bendecida por el Espíritu de Dios, puede enderezar a los hombres y mantenerlos en rectitud" (EGW a GIB y esposa, 11 de diciembre de 1888).

Las evidencias demuestran que las reuniones de 1888 hicieron que resurgiera el estudio de la Biblia entre los ministros adventistas. Sin embargo, la resaca de las reuniones también trajo su cosecha de nuevos problemas. La persistente tentación de confiar en las opiniones humanas no fue precisamente el menor de ellos. Para 1894, sin embargo, ya la gente no se aferraba a las palabras autoritarias de Butler y Smith, sino a las de Jones y sus colegas. El continuo respaldo de Elena G. de White a Jones y a Waggoner, durante y después del congreso de Minneapolis, sin lugar a dudas había preparado las mentes de muchos para aceptar todo lo que ellos dijeran o escribieran.

De ahí que alrededor de 1894 S. N. Haskell le escribiera a Elena G. de White diciendo que los miembros asumían que "todo lo dicho por ellos [Jones y W. W. Prescott], se consideraba que era prácticamente inspirado por Dios" (SNH a EGW 22 de abril de 1894). Ella respondió que algunos adventistas habían colocado a Jones y a Prescott "en el lugar donde Dios debía estar. Han recibido cada palabra de los labios de ellos,

¿Qué es to cristiano del adventismo?

sin buscar cuidadosamente por sf mismos el consejo de Dios" (EGW a SNH, 1 de junio de 1894; para una discusión mas detallada del problema de la autoridad en Minneapolis, ver AS 100-115).

Otro aspecto problematico que surgió en los anos posteriores a 1888, fue el desarrollo de algunos practical poco recomendables respecto al use de los escritos de Elena G. de White. Estos son habitos que muchos adventistas ban arrasrado hasta nuestra epoca. A la cabeza de ese problema estaba A. T. Jones. Durante la decada de 1890 el influyente Jones les proveerfa a los adventistas cuanro falsas aseveraciones que contradecfan la posición de los fundadores, y de la misma Elena G. de White, respecto a la autoridad y al papel del moderno don de profecfa.

El error mas notorio en la adhesión de Jones a los escritos de Elena G. de White durante la decada de 1890 fue su actitud respecto a relación de los mismos con la Biblia. Durante el Congreso de la Asociación General de 1893 Jones utilizó citas de los escritos de la Sra. White como el punto de partida para algunos de sus sermones, una practica que el amparaba cuando "predicaba ante nuestros miembros", pero que desaprobaba cuando se trataba de no adventistas. Cuatro anos mas tarde el se referirfa a los escritos de la Sra. White como "la Palabra" (1893 GCB 39, 69, 358; 1897 GCB 3). Luego en una lectura para la Semana de Oración de 1894 titulada "Los dones, su presencia y propósito", Jones presentó la idea de que "el unico use correcto de los *Testimonios*" era solamente para "estudiar la Biblia *mediante* ellos". Hacia el final, Jones ya habfa colocado a Elena G. de White como un comentario "infallible" acerca de la Biblia, y por to tanto subordinaba la Biblia a los escritos de ella (HM Extra, diciembre de 1894, 12). Esta fue, desde luego, la misma posición que ella habfa rechazado en Minneapolis.

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

Un segundo error que Jones le imputó a los escritos de Elena G. de White se refería a la inspiración verbal. Mientras que un tercero fue afirmar que los escritos de ella no tenían fallos, ni estaban sujetos a errores en ninguno de los datos que mencionaban. Ella rechazó ambas posiciones, tal como veremos en el capítulo 6. A principios del siglo XX, cuando se enfrentó con el hecho de que la inspiración no garantizaba una información infalible en todos sus aspectos, la fe de Jones en la Sra. White se resquebrajó y él se convirtió en su enemigo más notorio.

Una última aseveración falsa que Jones legó a las futuras generaciones de adventistas es la idea de que los contextos históricos y literarios no son importantes para entender los escritos de Elena G. de White. Según él expresó, "Nunca explico los testimonios. Creo en ellos" (J. H. Kellogg, "Informe acerca de la obra del sanatorio", 28 de diciembre de 1905). Aun cuando esto suena como una sencilla expresión de fe, en realidad le concedía una oportunidad para contradecir las ideas de ella. Jones había adoptado un uso legalista del idioma para enfatizar algunas de las palabras empleadas por alguien, mientras que conscientemente dejaba de mencionar cualquier interpretación acerca de su significado dentro del contexto literario o histórico. Mediante aquella técnica, podía aislar palabras y oraciones y hacer que Elena G. de White y otros dijeran lo opuesto de lo que intentaban aseverar (para más información acerca del uso inapropiado de los escritos de Elena G. de White por parte de A. T. Jones, ver mi libro *From 1888 to Apostasy: The Case of A. T. Jones* [De 1888 a la apostasía: el caso de A. T. Jones], 230-236).

La Sra. White, como cabía esperar, se opuso diametralmente a aquella hermenéutica. Ella siempre advertía a sus lectores que tuvieran en cuenta el tiempo, el lugar y los demás factores subyacentes al interpretar sus escritos (ver mi libro: *Cómo leer a Elena de White*, 85-115)

¿Que es to cristiano del adventismo?

Exaltar a Jesus: la justificaci6n por la fe
y el mensaje del tercer angel

Un segundo tema que la organizaci6n debió encarar en el perfodo de 1888 fue el relativo al plan de salvaci6n. Segun to expresa Elena G. de White: "En su gran misericordia El Senor envi6 un preciosfsimo mensaje a su pueblo por medic, de los pastores Waggoner y Jones. Este mensaje tenfa que presentar en forma mas destacada ante el mundo al sublime Salvador, el sacrificio por los pecados del mundo entero. Presentaba la justificaci6n por la fe en el Garante; invitaba a to gente a recibir la justicia de Cristo, que se manifiesta en to obediencia a todos los mandamientos de Dios. Muchos [adventistas] ha, Nan perdido de vista a Jesus. Necesitaban dirigir sus ojos a su divina persona, a sus meritos, a su amor inalterable por la familia humana [...]. Este es el mensaje que Dios orden6 que fuera dado al mundo. Es el mensaje del tercer angel, que ha de ser proclamado en alta voz y acompaado por el abundante derramamiento de su Espfritu" (TM 91-92).

El respaldo a Jones y Waggoner no significaba que Elena G. de White estuviera de acuerdo con todo to que ensenaban los dos reformadores, ni siquiera respecto al tema de la justificaci6n por la fe. A principios de noviembre de 1888, por ejemplo, les hizo saber a los delegados en Minneapolis que algunas de las opiniones que Waggoner habfa presentado acerca de la ley en Galatas "no estan en armonfa con las nociones que yo he recibido acerca del tema". Mas tarde, en la misma disertaci6n ella afirm6 que "algunas interpretaciones de las Escrituras presentadas por el Dr. Waggoner no las considero correctas" (MS 15, 1888). W. C. White apoy6 la posici6n de su madre. El le escribi6 a su esposa desde Minneapolis diciendo que algunas habfan deducido irreflexivamente "que ella apoya todos sus criterion". Luego procedi6 a senalar que "Yo puedo probar que todo eso es [falso]" (WCW a MW 27 de octubre de 1888).

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

También es importante notar que tanto Waggoner como Elena G. de White repetidamente aseguraron que las contribuciones de él y las de Jones, útiles como habfan sido para comprender la relación entre la ley y el evangelio y la justificación por la fe, no eran una interpretación exclusivamente adventista. Por to tanto Waggoner escribirfa que aceptar sus puntos de vista respecto a la relación entre la ley y el evangelio en Galatas, "seria simplemente un paso para lograr un mayor acercamiento a la fe de los grandes reformadores, desde los dias de Pablo hasta los dias de Lutero y Wesley". Continuó diciendo que esto "representarfa un paso adicional para acercarse al meollo del mensaje del tercer angel" (G en G 70).

En la misma tesitura, Elena G. de White les comunicó a los delegados de Minneapolis que las enseñanzas de Waggoner acerca de "la justicia de Cristo" no "eran una nueva luz, sino una antigua que muchos intelectos habfan perdido de vista" (MS 15, 1888). Al mes siguiente mencionó que "al hermano Waggoner se le concedió el privilegio de hablar claramente y presentar sus puntos de vista acerca de la justificación por la fe, así como de la justicia de Cristo en su relación con to ley. Esto no era una nueva luz, sino que era una luz antigua colocada donde debia estar, en el contexto del mensaje del tercer angel" (MS 24, 1888; para más información, ver AS 40-43).

Con estas observaciones en mente, es obligatorio que examinemos el concepto adventista de la justificación por la fe previo a 1888. Quizas la mejor manera de analizar el tema es mediante los editoriales de Urfas Smith de enero de 1888. En un artículo del 3 de enero afirmó que los pioneros adventistas trataron de anunciar el gran acontecimiento de la segunda venida y "*llevar las almas a Cristo mediante la obediencia a una verdad probatoria que estaba pronta a cerrarse. Esta era la esencia de todos sus esfuerzos, et objetivo deseado no se consideraria como logrado a menos que las almas fueran ganadas para*

¿Qué es to cristiano del adventismo?

Dios, y guiadas mediante una esclarecida *obediencia* a todos sus mandamientos, preparandolas para encontrarse con el Señor *de los cielos*". Smith vinculó aquella idea al movimiento que favorecía una ley dominical y al mensaje del tercer ángel. Por *to* tanto subrayó el término "*guardan*", al citar Apocalipsis 14:12 (RH, 3 de enero de 1888, 8; el énfasis es nuestro). Guardar todos los mandamientos en forma obediente era algo central en su concepción del adventismo. De hecho, la gente *venía a Jesús mediante la obediencia*. Esa interpretación legalista estaba en completa armonía con las ideas de Joseph Bates, quien en la década de 1840 había enseñado que "guardar LA SANTIDAD DEL SABADO DE DIOS [] SALVA EL ALMA (SDS [1847], 55).

El mismo énfasis legalista aparece en el último editorial de enero de 1888 de Smith: "Conditions of Everlasting Life" [Requisitos de la vida eterna]. El *bash* sus comentarios en la pregunta que el joven rico le hizo a Jesús: "Maestro bueno, ¿qué bien hacer para tener la vida eterna?" La respuesta de la Biblia, según *setiala* Smith, puede resumirse en una frase: "Arrepentete, cree, *obedece, y vive*". Esta, afirmó él, fue la respuesta de Jesús. Después de todo, *ino* le dijo el joven, "Si *quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos*"? (RH, 31 de enero de 1888, 72; el énfasis es nuestro). Repetimos, esta fue la misma interpretación que Bates le había dado a dicho texto cuarenta años atrás. Bates llegó a relacionar la misma idea con Apocalipsis 14:12, acentuando la idea de que el "remanente (...) se salvará finalmente al guardar los mandamientos" (VSDS 5, 7). De esa forma Smith se mantenía firme en el concepto histórico de la interpretación adventista de la salvación.

Smith y sus colegas creían en una forma particular de justificación por la fe; sin embargo, esta era una justificación basada en Romanos 3:25 según la versión en inglés del Rey Jacobo: una traducción que fácilmente se podría malinterpretar sobre todo

en to referente a que la justicia de Cristo es "pare la remisión de los pecados *pasados*". De ahí que J. E. Ballenger añadiera: "Pare remisión de los pecados pasados, la fe *to es todo*. Verdaderamente preciosa es la sangre que borra todos nuestros pecados, y limpia el registro pasado. Únicamente la fe puede hacer nuestra la promesa de Dios. Sin embargo, la obligación del presente es que actuemos [...]. 'Obedeced la voz de Dios y vivid, o desobedeced y morireis'" (RH, 20 de octubre de 1891, 642).

Como resultado de aquella creencia en una justificación por la fe que tenía que ver con los pecados del pasado, Smith, Butler y sus amigos predicaban que tratar de mantener un estado de justificación después que una persona se había convertido era algo similar a ser "justificado por las obras". Ballenger más tarde citó el libro de Santiago: "¿No fue Abraham nuestro padre *justificado por las obras*?" Añadió más tarde que "Dios nos habla mediante su ley y el testimonio de Jesús; y que cuando obedecemos, ese acto unido a nuestra fe, asegura nuestra justificación" (*ibfd.*, 24 de noviembre de 1891, 723).

El grupo de Smith y Butler mantuvo su interpretación legalista respecto a Apocalipsis 14:12, aun después de las reuniones de Minneapolis. Como resultado, Smith escribió un artículo para la *Review* a mediados de 1889 que llevaba el título de: "Our Righteousness" [Nuestra justicia]. Smith, incómodo con los adventistas de quienes pensaba que pretendían desechar la ley al aseverar que nuestra justicia era "como trapos de inmundicia" [el grupo de Waggoner y Jones], afirmó que la "*perfecta obediencia [a la ley] da paso a una justicia perfecta, y ese es la única forma en que alguien puede alcanzar la justificación [...]. Nuestra justicia' [...] surge de estar en armonía con la ley de Dios [...]. Y 'nuestra justicia' no puede en este caso ser trapos de inmundicia*". Hay, concluyó, una justificación que "se asegura al guardar y enseñar los mandamientos" (*ibfd.*, 11 de junio de 1889, 376-377; el énfasis es nuestro).

El ex presidente Butler nos brinda otro atisbo de la perspectiva tradicional adventista de la salvación en un artículo que llevaba como título "The Righteousness of the Law Fulfilled by Us" [La justicia de la ley cumplida por nosotros]. "Hay un sentimiento que se manifiesta por doquiera", se quejó a principios de 1889, "algo que es placentero pero a la vez peligroso: 'Solamente crea en Jesús, y usted estaba bien' [...]. Jesús se encargara de todo". Esta enseñanza, proclamó, "es una de las herejías más peligrosas que existen en el mundo". El asunto central del mensaje del tercer ángel, enfatizó, es "la necesidad de obedecer la ley de Dios. 'Aquí están los que *guardan los mandamientos de Dios, y la fe de Jesús*' Apocalipsis 14:12". El mundo cristiano estaba rápidamente "alejándose del concepto de la *obediencia* a la ley moral" y los adventistas han sido llamados a exaltar dicha verdad (ib(d., 14 de mayo de 1889, 314).

Obediencia era la palabra clave para los adventistas conservadores. El lema del antiguo pacto de obedece y viviras, era también parte de sus creencias. No obstante, una segunda tendencia o actitud, respecto a la comprensión adventista de la salvación, ya se había manifestado también en la historia adventista. Jaime White había resaltado dicha interpretación en 1850, cuando habló de "una plena y gratuita salvación mediante la sangre de Cristo" (PT, abril de 1850, 66).

Jones y Waggoner ampliaron esta segunda perspectiva. Como resultado, Waggoner se concentró en los editoriales legalistas de Smith de enero de 1888. En febrero, él le contestó a Smith en el *Signs of the Times*, mediante un artículo acerca de "Different Kinds of Righteousness" [Diferentes tipos de justicia]. Waggoner creía que una persona no podía superar la justicia moral de los escribas y los fariseos, como Smith sugería, porque "ellos confiaban en sus propias obras, y no se sometían a la justicia de Dios". De hecho, él afirmó que la justicia que ellos proponían no era "en absoluto una justicia verdadera".

Ellos habfan tratado simplemente de "cubrir una vestimenta sucia y rasgada, al colocarle encima algunos trapos sucios adicionales". Por to tanto, en vez de mejorar, estaban en una "situacion peor". Y esto era posible, afirm6, porque, "todo to que no es de fe es pecado". Con la mira puesta especfficamente en la interpretation adventista tradicional de la justificacion, observ6 que "la justicia humana no tiene mas valor *despues* que una persona es justificada, que *antes*". El cristiano justificado "vivira por la fe' [...]. Torque Cristo es el fin de la ley para justicia de todos los que creen". Por to tanto "aquel que tenga una mayor fe, vivira la vida mas pfa". Esto es cierto porque Cristo es "EL SENOR NUESTRA JUSTICIA" (ST, 24 de febrero de 1888, 119).

El contraste entre las dos teologfas se pone de manifiesto de forma mas clara en las exposiciones realizadas por Waggoner en el Congreso de la Asociaci6n General de 1891, cuando atac6 directamente la posici6n de los adventistas de la vieja guardia. "jEs el espfritu de Cristo," preguntaba, "el que obra en nosotros cuando decimos que vamos a triunfar si Cristo nos presta un poco de ayuda? Cuando decimos que [...] vamos a ganar el cielo por nuestros esfuerzos, aunque sea de forma parcial, entonces negamos a Cristo". Una teologfa tal refleja "el mismo espfritu que lleva a los hombres a un monasterio, a azotar su came, o a hater penitencia". Es "simplemente el resultado l6gico de la idea que *nosotros* debemos hater algo para librarnos del pecado. Es el espfritu quien nos ensena que no podemos confiarlo todo a Cristo, dejando que sea el quien resuelva en favor nuestro el asunto de nuestra justicia". Waggoner concluy6 que "todo aquello que no este totalmente sujeto a Cristo, estara controlado por el espfritu del Anticristo" (1891 GCB 245).

Si la palabra clave para los conservadores era "obediencia", para Waggoner y Jones era "fe". La Sra. White, como participante en las reuniones de 1888, comparti6 el enfasis de

Waggoner en la justificación por la fe. En determinado momento ella señaló que no consideraba las enseñanzas de él como una nueva creencia, sino las mismas que él había compartido con su esposo (MS 5, 1889). Durante el mismo Congreso de la Asociación General afirmó que veía "la belleza de la verdad en la exposición de la justicia de Cristo vinculada a la ley, tal como el Dr. nos la ha presentado. Esta en perfecta armonía con la luz que Dios ha tenido a bien concederme durante todos los años de mi experiencia" (MS 15, 1888).

Al contemplar retrospectivamente las reuniones de 1888, ella escribió en su diario que algunos temían que la Iglesia estuviera "llevando el tema de la justificación por la fe demasiado lejos, y dejando de apoyarse lo suficiente en la ley". Luego se quejó por el hecho de que muchos pastores presentarían sus "temas en forma de discusión, y que escasamente mencionarían [...] el poder salvador del Redentor". Tanto ellos como sus mensajes estaban "desprovistos de la sangre redentora de Jesucristo". "Entre todos los profesos cristianos, los adventistas del séptimo día debían ser los primeros en exaltar a Jesús ante el mundo". Los adventistas debían predicar tanto acerca de la ley como del evangelio "[ambos] unidos podrán convencer de pecado". "La ley de Dios", afirmó, "al mismo tiempo que condena al pecado, señala al evangelio [...]. En ningún caso deben ser separados". Demasiados adventistas no habían entendido que "Jesucristo es la expresión gloriosa de la ley". Ella luego procedió a observar que una de las mayores deficiencias del adventismo era que demasiados adventistas poseían "un correcto conocimiento teórico [comprensión doctrinal] de la verdad", pero no habían incorporado a sus corazones y a su vida diaria los atributos del amante carácter de Cristo (MS 24 1888).

En una reunión del año 1890, ella les señaló a los pastores presentes que al salir de aquel lugar tan llenos del mensa-

je de la justicia de Cristo, no podrfan permanecer tranquilos. Advirti6 que si esto llegaba a suceder, la "gente les dira que 'ustedes esadn demasiado nerviosos; que le esadn concediendo demasiado importancia a este asunto, y que ustedes no se preocupan como debieran acerca de la ley; que en este tiempo deben pensar mas en la ley; que no traten de alcanzar esa justicia de Cristo con tanto ahfncio, y que en vez de ello deben ensalzar mas la ley.'"

Ante aquellas "correctas" ideas adventistas, ella replica: *"Dejad que la ley se cuide a si misma. Hemos estado demasiado preocupados con la ley, hasta el punto que nos hemos resecado mas que las colinas de Gilboa [...]. Debemos confiar en los meritos de Jesus"* (MS 10, 1890; el nfasis es nuestro).

Elena G. de White expres6 claramente que el concepto de la justificaci6n presente en la predicaci6n de Jones y Waggoner que ella aprobaba no era una nueva interpretaci6n del terra, sino la misma que los evangelicos ensenaban. Sin embargo, Jones y Waggoner no solamente presentaron la justificaci6n por la fe, sino que, segun ella to vefa, vincularon aquella ensenanza a un esfuerzo por exaltar la ley de Dios. Por to tanto, Dios los habfa levantado no solamente para "proclamar la ley, sino para predicar la verdad para este tiempo: el Senor nuestra justicia" (RH, 13 de agosto de 1889, 514).

Sin embargo, algunos de los dirigentes mas conservadores temfan que al espaciarse "demasiado en el terra de la justificaci6n por la fe" el adventismo podrfa "alejarse de su tradicional forma de ensenar las antiguas y buenas doctrinas". Varias personas le habfan escrito a Elena G. de White preguntando si el nfasis en la justificaci6n por la fe tenfa algo que ver con et mensaje del tercer angel, o que si era algo que implicaba el abandono del adventismo hist6rico. Ella contest6 que el terra de la justificaci6n por la fe "es en realidad el mensaje del tercer angel", la misma verdad (ib(s., 1 de abril de 1890,

193). Este cuestionamiento apunta al hecho de que los adventistas de ambos bandos, durante la controversia de 1888, comprendieron de una forma cada vez mas clara que sus diferencias en Minneapolis giraban alrededor del significado de Apocalipsis 14:12.

Con este hecho en mente, necesitamos examinar la interpretaci6n anterior a 1888, de aquel versfculo adventista clave; un texto que apareci6 completo en el encabezado de la *Review* durante casi un siglo. La interpretaci6n adventista de Apocalipsis 14:12 antes de 1888 habfa sido, en sentido general, bastante coherente. Jaime White proporcion6 un modelo para aquella interpretaci6n en 1850. Indic6 que el versfculo tenfa tres elementos principales que eran identificables. Mostraba: 1° un pueblo que debfa tener paciencia al esperar el regreso de Jesus; 2° un pueblo que estaba guardando los mandamientos de Dios mientras se mantenfa esperando; 3° un pueblo que "guardaba la fe" como un conjunto de creencias acerca de temas como el bautismo, la Santa Cena, et lavamiento de los pies", y otros mas (PT, abril de 1850, 67). En resumen, "la fe de Jesus de Apocalipsis 14:12 consistfa en obedecer los mandamientos de Jesus y los del Padre.

J. N. Andrews pensaba de igual manera. Recalc6 el hecho de que la fe de Jesus "se afirma que se guarda de la misma forma en que se guardan los mandamientos de Dios" (*Three Messages of Revelation XIV* [Tres mensajes de Apocalipsis 14], 54 edici6n, 135). R. E Cottrell escribi6 que ciertamente la fe de Jesus "es algo que puede obedecerse o guardarse. Por to tanto, concluimos que todo to que se necesita hater para ser salvo del pecado se relaciona con la fe de Jesus" (*Bible Class* [Clases bfblicas], 62).

Jones y Waggoner cuestionaron la interpretaci6n tradicional de la fe de Jesus. Ambos la vincularon a la justicia de Cristo (ver ST 8 de diciembre de 1887, 743; G in G 70).

Elena G. de White compartía la misma idea. El mensaje expresado en Minneapolis no era "únicamente acerca de los mandamientos de Dios -una parte del mensaje del tercer ángel-, sino que incluía la *fe de Jesús; por lo tanto abarca más de lo que generalmente se asume*". *El mensaje del tercer ángel necesita "ser proclamado en su totalidad [...] Si proclamamos los mandamientos de Dios y descuidamos la otra mitad [la fe de Jesús], apenas rozándola, el mensaje se deteriorará en nuestras manos"* (MS 30, 1889; el énfasis es nuestro).

Poco después de las reuniones de Minneapolis la Sra. White expresó uno de sus más inspiradores pensamientos acerca de Apocalipsis 14:12, y del principal significado del Congreso. "El mensaje del tercer ángel", escribió, "es la proclamación de los mandamientos de Dios y de la fe de Jesús. *Los mandamientos de Dios han sido proclamados, pero la fe de Jesús no ha sido proclamada por los adventistas del séptimo día como algo de igual importancia; la ley y el evangelio van mano a mano*". Ella pasó a discutir el significado de la fe de Jesús, acerca de la cual "se habla, pero no se la entiende". *La fe de Jesús, afirmó, significa que "Jesús se convierte en el portador de nuestros pecados a fin de poder convertirse en el Salvador que perdona nuestras faltas [...] El vino a nuestro mundo y asumió nuestros pecados para que nosotros podamos asumir su justicia. La fe en el poder de Cristo para salvarnos amplía y completamente es la fe de Jesús"*. Los adventistas, por lo tanto, necesitaban "aferrarse por fe a la justicia de Cristo". Continuó diciendo que para ella esta no era una nueva luz. Había estado predicando el mismo mensaje desde 1844 (MS 24, 1888; el énfasis es nuestro).

Por lo tanto, Elena G. de White, junto a Jones y Waggoner, había llegado a considerar la *fe de Jesús*, como la *fe en Jesús*. Ambas expresiones se consideran una traducción correcta del texto griego. Con esta idea en mente, el adventismo por vez primera tuvo una clara percepción de Apocalipsis 14:12, al

combinar la ley y el evangelio. Como resultado, Elena G. de White habría de afirmar en noviembre de 1892 que mediante el "fuerte clamor del tercer dangel, ha comenzado a revelarse en la justicia de Cristo, el Redentor capaz de perdonar pecados. Fste es el comienzo de la luz del cielo derramada por el angel cuya gloria llenara toda la tierra. Porque esta es la obra que deben realizar todos los que han recibido el mensaje de advertencia [...], exaltar a Jesus" (RH, 22 de noviembre de 1893, 722).

Jones, rebosante de entusiasmo, lamentablemente interpretó de una forma incorrecta aquella declaración. Confundió el clamor (un mensaje) con la lluvia tardfa (el poder para llevar adelante el mensaje); y terminó creando un gran revuelo escatológico en el Congreso de la Asociación General de 1893. Parte de los motivos para el apasionamiento de Jones fue el hecho de que había aceptado a Anna Rice como una segunda profetisa adventista, y que consideraba el misterio de ella como una señal del derramamiento del Espíritu Santo. Es de lamentar que, aunque más tarde se demostró que ella era un falso profeta, esto no se puso de manifiesto sino hasta después de que Jones y Prescott causasen inquietud a los adventistas acerca del mismo asunto en 1893 y 1894. Jones, con su entusiasmo característico, no solamente no había logrado reconocer los problemas que había en la Srta. Rice, sino que pasó también por alto la sutil diferencia entre el fuerte clamor y la lluvia tardfa (para información adicional sobre este asunto, ver AS 57-60, 120-128).

La idea que se desprende de los escritos de Elena G. de White es que, a partir de 1888, la Iglesia Adventista por primera vez tuvo una adecuada percepción de todas las implicaciones teológicas de Apocalipsis 14:12, texto que el adventismo creía iba a ser el último mensaje que se predicaría al mundo antes de la gran cosecha previa al regreso de Jesus (Apoc.

14:14-20). De esta forma la denominación habría de adoptar el mensaje del fuerte clamor.

Hasta aquí en el presente capítulo hemos examinado dos cuestiones teológicas relacionadas con el Congreso de la Asociación General de 1888. La primera, en el mejor de los casos, tenía que ver con una reafirmación de la posición adventista original respecto a la primacía de la autoridad bíblica en cuanto a asuntos de fe y doctrinales. La segunda fue el creciente discernimiento que se pone de manifiesto entre algunos adventistas, así como la necesidad de revisar la percepción acerca de los vínculos entre la ley, el evangelio y el plan de salvación. Una tercera tendría que ver con cambios en las creencias adventistas relacionadas con la Deidad.

Exaltar a Jesús: la Trinidad, la plena divinidad de Jesús y la naturaleza del Espíritu Santo

Las discusiones acerca de la salvación durante el período de 1888 acrecentaron la preocupación de algunos adventistas por la necesidad de corregir las interpretaciones denominacionales concernientes a la Deidad. Algunos llegaron gradualmente al convencimiento de que la actitud tradicional de la Iglesia acerca de este asunto no era adecuada. En resumen, el adventismo necesitaba una definición de Cristo y del Espíritu Santo que pudiera satisfacer las demandas de su enriquecida idea acerca del plan de redención.

Tal como se mencionó al principio de este libro, una gran mayoría de los primeros dirigentes adventistas no aceptarían al menos tres de las creencias denominacionales vigentes en 1980. Esas tres se referían a la Trinidad, a la completa divinidad de Jesús y a la naturaleza del Espíritu Santo.

Respecto a la Trinidad y a otros asuntos afines, el movimiento "restauracionista", especialmente la Conexión Cristiana, tuvo un fuerte impacto en los primeros adventistas

del septimo dfa. Josuah V Himes bosquejó la perspectiva "conexionista" acerca de la Trinidad en 1835. Himes sena-16 que al principio los "conexionistas" eran en sentido general trinitarios, pero que se habfan apartado de dicha creencia cuando decidieron que no era "bfblica". Escribió que crefan en "un Dios unico y verdadero, el Padre todopoderoso, quien no tiene principio, quien es independiente y eterno" y que "Cristo es el hijo de Dios, el Mesias prometido y Salvador del mundo". Su testimonio claramente coloca al Padre como el unico "que no tiene principio, que es independiente y eterno"; por to tanto, implica que Cristo tuvo un Orgen, que es dependiente y que fue creado por el Padre. Los "conexionistas" se inclinaban por considerar al Espfritu Santo como la "fuerza y la energfa divinas, la santa influencia de Dios" (*Encyclopedia of Religious Knowledge*, T N. Brown, ed., 1835, 363).

Joseph Bates, Jaime White y otros "conexionistas" le aportaron determinadas creencias al adventismo del septimo dfa. White, por ejemplo, se refirió a la Trinidad en 1846 como "ese viejo credo trinitario no bfblico", y en 1852 como "el antiguo y absurdo trinitarismo que afirma que Jesucristo es el mismo Dios eterno", y en 1877 como la "inexplicable Trinidad", algo que era una ensenanza de poca utilidad (DS, 24 de enero de 1846, 25; RH 5 de agosto de 1852, 52; 29 de noviembre de 1877, 172). En una simple declaraci6n Jaime White puso de manifiesto sus raices "restauracionistas" al escribir que "la mayor falta que podemos encontrar en la Reforma es que los reformadores dejaron de reformar. Si hubieran continuado, e insistido, hasta que el ultimo vestigio del papado hubiera quedado en el pasado, como la inmortalidad del alma, la aspersion, la Trinidad, y la observancia del domingo, la iglesia boy estaria libre de todos los errores que contradicen a las Escrituras" (RH, 7 de febrero de 1856, 149).

J. N. Andrews, en muchos aspectos el más destacado erudito bíblico del adventismo inicial, compartía las ideas de White. En 1869 escribió que "el Hijo de Dios [...] tenía a Dios por Padre, y que en algún momento pasado de la eternidad tuvo su origen" (RH, 7 de septiembre de 1869, 84). En 1874 Andrews razonó que solamente Dios el Padre poseía la inmortalidad y que el Padre le había dado la vida al Hijo. Por lo tanto, la inmortalidad de Cristo es derivada y no original (ver RH, 27 de enero de 1874, 52).

Urias Smith también rechazó el concepto de la Trinidad. Por ejemplo, "respecto a dicho Espíritu", escribió en 1890, "la Biblia utiliza expresiones que no armonizan con la idea de que [el Espíritu] es una persona como el Padre y el Hijo. Mas bien se lo muestra como una fuerza divina que procede de ambos, el medio que representa la presencia de ellos, y mediante el cual conocen acerca del universo y ejercen su poder, cuando no están físicamente presentes" (RH, 28 de octubre de 1890, 664). Al año siguiente Smith se refirió al Espíritu como "esa misteriosa emanación mediante la cual el Padre y el Hijo llevan a cabo su inmensa e infinita obra" (1891 GCB 146).

Smith no solamente negó la naturaleza personal del Espíritu Santo sino que también tenía un concepto semiarriano de Cristo. En 1865, por ejemplo, escribió que Cristo era "el primogenito de la creación, y que su existencia se remontaba a un momento previo a cualquier otro ser o cosa creada" (Thoughts on Revelation [Reflexiones sobre el Apocalipsis], [1865], 59). En 1898, el mismo año de la publicación de El Deseado de todas las gentes, él todavía mantenía la misma posición semiariana acerca de la naturaleza de Cristo. "Únicamente Dios", afirmaba en Looking Unto Jesus [Contemplando a Jesús], "no tiene principio. En una época inicial cuando hubo un comienzo, un período tan remoto que para las mentes finitas equivale a la eternidad, apareció el Verbo". Para

¿Qué es to cristiano del adventismo?

esa fecha, sin embargo, Smith habfa abandonado la idea de que Jesus era un ser creado.¹⁷¹ le atribuy6 la aparici6n de Cristo a "alg6n impulso o proceso divino", pero nunca "a un acto de creaci6n" (ibfd., p. 10).

Asf surgi6 al menos un concepto teol6gico acerca del cual los contendientes en Minneapolis podfan ponerse de acuerdo. La posici6n de E. J. Waggoner acerca de la eternidad de Cristo era basicamente la misma que la de Smith. "Hubo un momento", afirmaba en su libro de 1890 sobre la justificaci6n por la fe, "cuando Cristo apareci6, y surgi6 de Dios [...] pero ese tiempo es tan remoto en la eternidad que para las mentes finitas es como si no tuviera un inicio". Unas paginas antes el habfa asegurado que "todas las cosas proceden en 6ltima instancia de Dios el Padre; aun Cristo mismo tuvo su origen e inicio en el Padre". Al igual que Smith, Waggoner evit6 colocar a Jes6s en la categorfa de un ser creado. Sin embargo, en vez de simplemente decir que Cristo tuvo su origen en "alg6n impulso o proceso divino", Waggoner afirm6 que Cristo "es engendrado, no creado" (CR 21-22, 19, 9).

Por otro lado, Waggoner se obstin6 en argumentar a favor de "la inherente posici6n de igualdad de Cristo con relaci6n al Padre" (CR 19). Tal parece que el crefa que Cristo era igual a Dios en todo, excepto en compartfr la eternidad pasada con Dios. Por to tanto, igual que la mayor parte de los dirigentes adventistas, puso de manifiesto una actitud semiarriana al creer que Cristo no era exactamente igual a Dios en aquel aspecto especffico.

Sin embargo, algo mas grave en el caso de Waggoner era el hecho de interpretar equivocadamente el significado de "haber sido colmado" por et Espfritu Santo, o que el mismo morara en una persona. Sin embargo, antes de examinar este aspecto, es importante contemplar el contexto mas amplio. En muchos aspectos, la decada de 1890 fue la decada del Espfritu Santo.

En las publicaciones adventistas escritores como E. J. Waggoner, A. T Jones, W. W. Prescott y Elena G. de White exaltaron el papel desempenado por el Espiritu en el plan de salvación. Despues de todo, desde una perspectiva biblica, una vez que se hubiera comenzado a meditar seriamente acerca del plan de salvación, el Espiritu deberia ser tambien considerado teológicamente. La literatura adventista tiene un mayor contenido acerca del Espiritu en la decada de 1890, que en cualquier otra durante su primer siglo de existencia.

Sin embargo, los adventistas no fueron los unicos que escribieron con entusiasmo acerca del Espiritu durante la decada de 1890. Las congregaciones de la *sand" wvsleyana* comenzaban a organizarse durante aquella decada. Ademds, en los primeros anos del nuevo siglo se verfa surgir el pentecostalismo moderno. Ambos movimientos tuvieron mucho que aportar respecto a la obra del Espiritu en la vida de los creyentes y en la iglesia. En el otro extremo del arco iris, los cristianos liberales comenzaban a desarrollar un marcado interes en algunas filosofías relacionadas con la obra del Espiritu, tales como la inmanencia de Dios. Asi, se interesaron tambien en las ideas de algunas religiones orientales como el hinduismo, con su perspectiva *panteist* de un Dios que mora en el creyente.

Prescott, Jones y Waggoner, cada uno por separado, serfa tentado por alguna de aquellas opciones. Para Prescott y Jones (sus f> as afiliaciones religiosas conocidas se vincularon a los pentecostales observadores del septimo dia que practicaban el don de lenguas) serfa en direcci6n a la rama de la teologia vincu!ada al Espiritu de la santidad pentecostal. En el caso de Waggoner consistirfa en una atracci6n hacia el pantefsmo.

Pata el inicio del Congreso de la Asociación General de 1897, hwideas pantefstas de Waggoner se harian hecho bastante notorias. "Dios habló", les dijo a los delegados "y milagrosamente aquella Palabra se convirti6 en un arbol, o en hierba"

"He aqui vuestro Dios" dirfa cinco dfas mas tarde, "ID6nde esta e1? En las cosas que ha creado [...]. Es innegable que bubo un maravilloso poder que se manifesto en esta hoja de hierba. Pero, ICual era ese poder? La propia existencia de Dios, su misma presencia notoria" (1897 GCB, 34, 86-87). En el congreso de 1899, mientras predicaba acerca del terra "The Water of Life" [El agua de vida], Waggoner afinn6 que "un hombre puede encontrar justicia aun al banarse, cuando reconoce el origen del agua" (1899 GCB 80). En su obra *Glad Tidings* [Las alegres nuevas], aparec[an ideas similares. "La luz del sol que nos dumina, el aire que respiramos, la comida que ingerimos, el agua que bebemos, son diferentes formas de trasmitimos la vida. La vida que se nos concede es la misma vida de Cristo, porque e1 es la vida, y de esa forma tenemos continuamente, ante nosotros y en nosotros, la evidencia del hecho que Cristo puede morar en nuestras vidas" (*Glad Tidings*, p. 92).

A principios del siglo XX las ensenanzas incorrectas y falsas acerca del Espiritu Santo crearfan en la Iglesia dos Ptolemas diferentes. Por un lado, surgi6 el movimiento de tipo pentecostal de la "Carne santificada". Por otro, estaban las ensenanzas pantefstas de Waggoner y J. H. Kellogg. Como respuesta a aquellas desviaciones teol6gicas se llevarfan a cabo esfuerzos para aclarar la percepci6n biblica de la Tvinidad y otras doctrinas relacionadas. Sin embargo, los nuevos empenos teol6gicos significaron mas que una simple reacci6n ante aquellos problemas de principios de siglo. Fueron una consecuencia de la necesidad de tener una mejor coaprensi6n de la Deidad, algo que se desprendfa del renovado enfasis puesto en el plan de salvaci6n que surgi6 a partir de 1888.

Es interesante notar que no fueron los te6logos que participaron en la controversia de 1888 quienes harfan que el adventismo se reencaminara hacia una consideraci6n b6blica de la Deidad, sino que fue la misma Elena G. de Wltite. Aun

cuando no habfa tenido un papel preponderante en la formulaci3n de las doctrinas adventistas fundamentales en la d3cada de 1840, ya en la d3cada de 1890 ayud3 a sus correligionarios a reconocer las deficiencias de sus interpretaciones. Por un lado, ella nunca desarroll3 ningun argumento acerca de la Trinidad, la igualdad de Cristo con el Padre, o la naturaleza del Espfritu Santo. Sus escritos simplemente asumfan que estos conceptos eran verdaderos. Con el tiempo, los adventistas investigaron dichas suposiciones. Durante las primeras cuatro d3cadas del siglo XX acudieron a la Biblia para estudiar los temas relativos a la Deidad.

Antes de examinar la contribuci3n de Elena G. de White a la percepci3n adventista de la Deidad, debemos notar que a diferencia de su esposo, y de la mayor parte de los demas dirigentes adventistas pioneros, ella no realiz3 de manera explfcita manifestaciones antitrinitarias o semiarrianas con anterioridad a la d3cada de 1890. Sin embargo, tampoco expres3 abiertamente su desacuerdo con los dirigentes del movimiento. Sus primeras declaraciones eran lo suficientemente vagas como para ser interpretadas de una forma u otra. Por lo tanto, el cambio en su actitud consisti3 mas bien en una aclaraci3n y en un renovado 3nfasis, que en una retractaci3n (ver Min, octubre de 1993, 10-15).

Elena G. de White apreciaba el 3nfasis de Jones y Waggoner en la divinidad de Cristo (ver TM 91, 92). Y Jones ciertamente se aproxim3 a estas ideas al realizar una declaraci3n de fndole trinitaria en 1899 cuando escribi3: " Dios es *uno*. Jesucristo es *uno*. Et Espfritu Santo es uno. Y estos *tres* son uno: no hay discusi3n o divisi3n entre ellos" (RH, 10 de enero de 1899, 24). Sin embargo, serfa Elena G. de White quien con mas claridad indicara la direcci3n a seguir para que se realizara una total transformaci3n en las ideas adventistas acerca de la Trinidad entre 1888 y 1950.

Aun cuando nunca utilizó la palabra "Trinidad", ella sí afirmó que "hay tres personas vivientes en el trío celestial [...], el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo" (Ev 446). En 1901 escribió acerca de "los eternos dignatarios celestiales: Dios, Cristo y el Espíritu Santo" (Ev 447). Y nuevamente se refirió al Espíritu Santo como la "tercera persona de la Divinidad" (Ev 448; DTG 625).

En relación con Cristo, llegó más lejos del semiarrianismo de Smith, E. J. Waggoner, y de la mayor parte de los primeros adventistas cuando describió a Jesús no solamente como "igual a Dios" sino como "preexistente, y existente por sí mismo" (Ev 615). Quizás la declaración suya más controvertida y sorprendente para la mayor parte de los adventistas de la década de 1890 fue una frase en su libro acerca de la vida de Jesús, en la que ella afirmó que "en Cristo hay vida original, que no proviene ni deriva de otra" (DTG 489).

La fuerza de la frase anterior tomó a muchos por sorpresa. Uno de ellos era un joven predicador de nombre M. L. Andreasen. Él estaba convencido de que ella en realidad no había escrito tal frase, y que los editores y asistentes debían de haberla alterado. Por lo tanto, solicitó que le permitieran leer el manuscrito. Ella gustosamente le concedió el acceso a sus archivos. Más adelante, recordaba él, "Yo llevaba anotadas varias citas que deseaba comprobar si se encontraban en el original redactado de su puño y letra. Recuerdo nuestra sorpresa cuando *El Deseado de todas las gentes* apareció inicialmente, porque contenía algunas cosas que considerábamos increíbles, entre ellas la doctrina de la Trinidad, que en ese entonces no era aceptada por los adventistas en sentido general".

Andreasen permaneció en California varios meses, y tuvo suficiente tiempo para investigar sus dudas. Estaba específicamente "interesado en la declaración de *El Deseado de todas las*

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

gentes que en su momento causó tanta preocupación teológica en la denominación. 'en Cristo hay vida original, que no proviene ni deriva de otra...' Esta frase quizá no les parezca a ustedes tan revolucionaria", le dijo a su audiencia en 1948, "pero para nosotros sí lo era. Apenas podíamos creerlo [...]. Yo estaba seguro de que la hermana White no había escrito" aquella frase. "Pero la encontré escrita de su puño y letra, tal como estaba impresa" (MLA MS 30 de noviembre de 1948).

Elena G. de White también mantuvo una posición firme respecto a la naturaleza del Espíritu Santo. Sostuvo que Él era una "persona divina", "así como Dios es una persona" (Ev 447). Para ella el Espíritu era la "tercera persona de la Trinidad" (DTG 625).

La Sra. White, tal como hemos discutido con anterioridad, encaminó al adventismo en una nueva dirección mediante sus declaraciones acerca de la Trinidad, la plena naturaleza de Cristo y la naturaleza del Espíritu Santo. Estas declaraciones en su momento estimularían a otros adventistas a investigar en la Biblia acerca de dichos temas. Sin embargo, tal como veremos en el próximo capítulo, dicho estudio llevaría varias décadas. Las creencias tradicionales no se extinguen con facilidad en la teología adventista. De hecho, todavía no están muertas. Al entrar al siglo XXI, el adventismo enfrenta en algunas esferas un reavivamiento de las ideas antitrinitarias, cimentadas en la idea no adventista de que las primeras tradiciones de la Iglesia fueron siempre las mejores.

Exaltar a Jesús: una doble indagación acerca de la naturaleza humana de Cristo

El cuarto aspecto con implicaciones teológicas, y que emana de las reuniones de Minneapolis tiene que ver con las indagaciones relacionadas con la naturaleza humana de Cristo. Estas investigaciones seguirían dos rutas diferentes.

¿Que es to cristiano del adventismo?

La primera de ellos, el grupo de Jones, Waggoner y Prescott se encargaría de conducirla hasta una relativa madurez para mediados de la década de 1890. Para 1895 ya habían desarrollado el concepto de que Cristo era como cualquier otro hijo de Adán -incluyendo la tendencia al pecado- para que formara parte de su doctrina de la justificación por la fe. Esa teología, sin embargo, parece haber desempeñado un papel en extremo reducido en Minneapolis. La Sra. White felicitaría luego a Jones y a Waggoner por exaltar la "divina persona" de Jesús (TM 92), sin embargo, no encontramos en parte alguna una aprobación semejante respecto a las enseñanzas de ellos acerca de la naturaleza humana de Cristo. De hecho, al leer los cuatro tomos de *Ellen G. White 1888 Materials* [Escritos de Elena G. de White concenientes a 1888], vemos que tiene muy poco que decir respecto a este asunto en todas sus consideraciones acerca de Minneapolis y sus efectos. Fuera de eso, en los registros de las reuniones encontramos que el asunto de la naturaleza humana de Cristo apenas si es mencionado por alguno de los participantes en el congreso de 1888.

Esto no quiere decir que el tema nunca afloró. Después de todo, por lo menos una declaración al respecto aparece en el libro de Waggoner: *Gospel in the Book of Galatians* [El evangelio en el libro de Galatas] que circuló en Minneapolis. Aquel comentario aseguraba que Cristo hecho en todo "igual a sus hermanos", era lo mismo que decir que había sido hecho en la condición de carne pecaminosa. Waggoner continuó diciendo que "si Cristo no hubiera sido hecho *en todo* semejante a sus hermanos, entonces su vida sin pecado no habría sido un estímulo para nosotros" (p. 61).

La teología presentada por Jones, Waggoner y Prescott acerca de la naturaleza humana de Cristo evolucionó durante la primera parte de la década de 1890. Aun cuando no era claramente visible al final de la década de 1880, ya para 1893

se estaba convirtiendo en un aspecto importante de su teología. Sin embargo, encontramos a Jones expresandola en su madurez en el Congreso de la Asociación General de 1895. En las reuniones de aquel año Jones predicó en 26 ocasiones acerca del mensaje del tercer ángel. Aquellos sermones contienen lo que pudiera considerarse la más completa discusión de Jones o de Waggoner acerca de la naturaleza humana de Cristo y su relación con la justificación por la fe. Jones sazonó los sermones de 1895 con sus perspectivas acerca de la naturaleza humana de Cristo, dedicando seis de ellos totalmente a dicho tema.

Tal como era su costumbre, Jones fue bastante explícito al presentar sus conceptos ante los delegados. "La naturaleza de Cristo", afirmó, "es precisamente nuestra naturaleza". "En su naturaleza humana no hay ni un ápice de diferencia entre él y usted". Cristo no vino como el primer Adán, "sino en la forma, propiciada por el mismo primer Adán, la que tenían sus descendientes cuando él vino" (1895 GCB 231, 233, 436).

No hay, exclamó Jones, "ni la más mínima tendencia al pecado en usted y en mí que no estuviera en Adán cuando salió del Jardín del Edén". Cristo asumió nuestro cuerpo al encamarse, con "exactamente las mismas tendencias al pecado que están presentes en usted y en mí [...]. Todas las tendencias al pecado que están en la carne humana estaban en su cuerpo humano", aun así, "ni a una sola de ellas se le permitió aflorar; él las conquistó todas" (1895 GBC 266-267).

De acuerdo con Jones, Jesús nació como cualquier otro niño; esto es, con tendencias al pecado. Sin embargo, vivió una vida sin pecado. De hecho, demostró ante el universo que cualquier humano puede vencer al pecado. En este aspecto, Jesús es un ejemplo para cada cristiano. Según expresó Jones: "En Jesucristo, encamado en una naturaleza de pecado, Dios demostró ante el universo que él puede tomar posesión

de la carne pecadora y manifestar su propia presencia, su poder y gloria, en lugar de que el pecado se manifieste. Y todo to que el Hijo le pide a cualquier persona, para que to anterior ocurra en ella, es que tal persona le permita al Señor que la posea tal como to hizo con Jesús" (1895 GBC 303).

En resumen, Jones señaló en 1905 que al venerar al pecado en su cuerpo humano, Jesús había establecido una "senda consagrada" para que cada uno de sus seguidores hiciera to mismo. Cada uno puede lograr "la perfección de carácter [...] en la carne en este mundo" (*Consecrated Way* [La senda consagrada], 84) cuando el Espíritu Santo resida en su vida. Esa forma de vida, declaró Jones en 1897, convertiría al pueblo de Dios en un ejemplo para el universo. Sus vidas proclamarían "Aquí están los que guardan los mandamientos de Dios y la fe de Jesús" (1897 GCB 279).

No todos los delegados ante el Congreso de to Asociación General estuvieron de acuerdo con la posición de Jones respecto a que Cristo era en todo aspecto igual a la raza humana caída. Algunos to desafiaron utilizando una declaración de Elena G. de White que señalaba que Cristo "se hermana con nuestras flaquezas, pero no alimenta pasiones semejantes a las nuestras" (2T 202). Jones sencillamente intentó ignorar dicha cita; sin embargo, en su próximo sermón se vio forzado a discutirla en detalle. Su forma de esquivar el problema consistió en tratar de establecer una diferencia entre el cuerpo y la mente de Cristo. "Ahora bien, respecto a que Cristo no tuviera 'pasiones semejantes' a las nuestras", afirmó, "en todas las Escrituras" él es como nosotros, y con nosotros, de acuerdo a la carne [...]. Pero no vayamos tan lejos. Él fue hecho semejante a nuestro cuerpo pecaminoso, no semejante a la mente pecaminosa. No incluyan su mente en esto. Su carne era nuestra carne; pero su mente era 'la mente de Jesucristo' [...]. Si hubiera asumido nuestra forma de pensar, icómo

entonces, se nos podrfa haber exhortado a "que tengamos el mismo sentir que hubo en Cristo Jesus"? Habrfa quizds sucedido. Pero, ¿cuál es nuestra forma de pensar? ¿Acaso no está corrompida por el pecado? (1895 GCB 312, 327).

Este es un argumento interesante, porque a través de él Jones negaba las mismas premisas en que se apoyaba su teología. Había sido forzado a admitir que Jesús tenía "precisamente nuestra naturaleza" aunque solamente respecto a su cuerpo. Nuestro Salvador no tenía nuestras pasiones porque él no tenía la naturaleza caída de Adán. De ahí que al final Jones demostró que había más "de una pizca de diferencia" entre Cristo y el resto de los seres humanos. O, para decirlo sin rodeos, demostró precisamente lo opuesto de lo que se proponía.

Elena G. de White expresaría la segunda consideración acerca de la naturaleza humana de Cristo entre la década de 1890 y los primeros años del siglo XX. Su posición tenía importantes semejanzas y trascendentes diferencias teológicas con las de Jones, Waggoner y Prescott.

Era similar en el sentido de que ella afirmaba que Cristo "había asumido nuestra naturaleza pecaminosa"; que "asumió la naturaleza humana caída, sufriente, degradada y mancillada por el pecado", y que él asumió "nuestra naturaleza humana caída" (RH, 15 de diciembre de 1896, 789; 29 de septiembre de 1896, 613; YI, 20 de diciembre de 1900, 492).

Por lo tanto, podemos creer, sin lugar a dudas, que Elena G. de White estuvo de acuerdo con los reformadores de 1888 hasta el punto de que Cristo en la encarnación, asumió la naturaleza humana caída y pecaminosa. Por otro lado, ella se opuso radicalmente a la consideración teológica de ellos que afirmaba que él era igual a cualquier otro hijo de Adán, sin que hubiera "una pizca de diferencia entre él y nosotros". Elena G. de White era muy consciente de que había inmensas diferencias. Por ejemplo, en 1898 ella escribió que "no es correc-

¿Qué es to cristiano del adventismo?

to afirmar, como muchos [incluyendo a Jones, Waggoner y Prescott] to han hecho, que Cristo fue como cualquier nifio [...]. Su inclinaci6n al bien era un motivo de continua satisfacci6n para sus padres [...]. Fue un ejemplo de to que todo nifio debiera tratar de ser [...]. Nadie, al contemplar aquel comportamiento infantil, resplandeciente en su vivacidad, podrfa afirmar que Cristo era igual a los demas ninios" (YI, 8 de septiembre de 1898, 704-705).

Ella ademias expres6 su opini6n acerca de las diferencias entre Jesus y los demas ninios. Senal6 que los seres humanos desde ninios no tienen "ta inclinaci6n innata" "de prestar servicio a Dios", y que en cambio poseen "una inclinaci6n hacia el mal" (CM 21, Ed 29). Sin embargo, tal como senalamos anteriormente, Cristo tenia una "inclinaci6n al bien". Por to tanto, el no tenfa aquellas inclinaciones pecaminosas que forman parte de la herencia de cualquier hijo de Adan.

Elena G. de White en ciertas ocasiones es bastante explfita acerca de la diferencia entre Cristo y los demas seres humanos. En 1890, por ejemplo, elta escribi6 que Cristo "no ha bfa asumido la naturaleza de los Angeles sino la humanidad; identica en todo sentido a nuestra propia naturaleza, con la excepci6n de la mancha del pecado [...]. Su naturaleza finita era pura y sin macula [...]. No debemos pensar en una manera comtin y terrenal, y mediante nuestro razonamiento pervertido no debemos pensar que la posibilidad que Cristo tenfa de ceder a las tentaciones de Satanias degrad6 su humanidad, y que et posefa las mismas inclinaciones pecaminosas y corruptas que los hombres [...]. Cristo asumi6 nuestra naturaleza, cafda, aunque no corrompida" (MS 57, 1890).

Su exposici6n mas amplia acerca del tema de las diferencias entre Cristo y los demas seres humanos apareci6 en 1896. "Sea usted muy cuidadoso", le escribi6 a W L. Baker, "al refe-

rirse a la naturaleza humana de Cristo. No to presente ante la gente como un hombre con la propensión al pecado. El es el segundo Addn. El primer Adan fue creado como un set puro, sin pecado, sin mancha de pecado en el; a la imagen de Dios [...]. A causa del pecado, su desobndencia nació con la inclinación a la desobediencia. Pero Jesus era el Hijo Unigenito de Dios. Asumió la naturaleza humana, y fue tentado en todos los aspectos que la naturaleza humana puede ser tentada. El podia haber pecado; podia haber caído, pero en ningun momento hubo en el una tendencia al mat. El fue acosado con las tentaciones en el desierto en la misma forma en que Addn fue acosado con la tentación en el Eden".

"Hermano Barker, evite cualquier discusidn acerca de la humanidad de Cristo que pueda ser malinterpretada [...]. Al considerar la humanidad de Cristo, usted necesita cuidar celosamente cada declaración, para que sus palabras no sean interpretadas mds allá de su significado, y que usted pierda u oscurezca las claras percepciones de su humanidad unida a su divinidad. Su nacimiento fue un milagro de Dios". La Sra. White citó acto seguido Luc. 1:31-35, donde se habla de Jesus como un ser "santo" que tenfa a Dios como Padre.

Al hacer referencia a dicho texto, escribí: "Estas palabras no se refieren a ningun ser humano, sino al hijo del Dios infinito. Nunca, y en ninguna circunstancia, deje la mds minima impresión en la mente humana de que habla alguna mancha de pecado, o inclinación a la corrupción en Cristo, o que el en forma alguna cediera a la corrupción. El fue tentado en todos los aspectos que el ser humano es tentado; sin embargo, se le llama santo [...]. La encarnación de Cristo ha sido y sera por siempre, un misterio. Las cosas reveladas son para nosotros y para nuestros hijos, pero que cada set humano este advertido acerca de considerar a Cristo tan humano como cualquiera de nosotros; porque esto no es posible..."

"Tengo la impresión de que es peligroso adentrarse en temas que tienen que ver con la humanidad del hijo del Dios infinito.

"Hay muchos asuntos que son temas de discusión, pero que no son necesarios para el perfeccionamiento de la fe" (EGW al hermano y hermana Baker, 9 de febrero de 1896).

De las anteriores consideraciones se desprende que Elena G. de White poseía una percepción multifacética acerca de la naturaleza humana de Cristo. Por un lado, ella señalaba que Cristo tenía una naturaleza pecaminosa; por otro lado, enfatizaba en forma repetida que él era diferente de los demás en el sentido de que no tenía propensiones o tendencias al mal.

Quizás la mejor forma de entender lo que ella quería decir por propensiones consiste en observar cómo uno de los autores que ella utilizó para preparar parte del material acerca de la encarnación, empleaba dicho concepto. Henry Melvill era uno de los autores favoritos de Elena G. de White. En varias de las obras de ella se pone de manifiesto el hecho de que estaban de acuerdo en numerosos asuntos. Los Fideicomisarios del Patrimonio White conservan un ejemplar anotado del libro *Sermons by Henry Melvill, B. D.* que le perteneció a ella. Tim Poirier, que trabaja para el Patrimonio White (White Estate), ha analizado cómo utilizó aquel material la Sra. White. Uno de los sermones de Melvill, "La humillación de Jesucristo hombre", señala Poirier, nos es de gran ayuda para entender y reconciliar el aparente conflicto en las declaraciones de Elena G. de White acerca de la humanidad de Cristo. De acuerdo con Melvill, la caída del hombre tuvo dos consecuencias fundamentales la "simples flaquezas" y 2a "pasiones [propensiones pecaminosas' literalmente en inglés]". Poirier escribe que "Melvill entiende por 'simples flaquezas cosas tales como el hombre, el dolor, la debilidad, la tristeza y la muerte. 'Estas son consecuencias del mal que en sí no implican un

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

sentimiento de culpabilidad. El pecado trajo consigo el dolor, pero el dolor en sí mismo no es pecado'. Melvill identifica las pasiones ['propensiones pecaminosas'] como la inclinación o la 'tendencia' a pecar. En su resumen, Melvill argumenta que antes de la caída, Adán no tenía ni las 'simples flaquezas' ni las 'tendencias pecaminosas' [pasiones] con las cuales nacemos; y que Cristo asumió las primeras, pero no las segundas" (Min, diciembre de 1989, 7-8).

En otras palabras, Melvill sostenía que el Cristo encarnado no era ni como Adán antes de la caída, ni tampoco como la humanidad caída luego de la entrada del pecado. Esa misma parece ser la posición que Elena G. de White sustentaba. De hecho, la explicación de Melvill encaja muy bien con la declaración de ella que tanto incomodó a Jones en el Congreso de la Asociación General de 1895: Cristo "se hermana con nuestras flaquezas [las 'simples flaquezas'], pero no alimenta pasiones [las 'propensiones pecaminosas' de Melvill] semejantes a las nuestras" (2T 202).

Tal como señaláramos con anterioridad, Jones trató de explicar dicha declaración; pero en el proceso puso en entredicho su principal argumento de que no existía ni una "pizca de diferencia" entre Cristo y los demás seres humanos. Sin embargo, ni Jones ni sus colegas parecieron haberse dado cuenta de lo que implicaban sus explicaciones. Como resultado, continuaron expresando su específica percepción teológica acerca de la naturaleza humana de Cristo y la integraron a su interpretación de los acontecimientos de los últimos días. De ahí que Waggoner escribiera en 1901: "Antes que tregue el fin, y en el momento de la segunda venida de Cristo, deberá haber un pueblo en la tierra, no necesariamente numeroso en proporción a los habitantes del planeta; sin embargo, lo suficientemente grande como para ser reconocido en todo el mundo, en quien 'toda la bondad de Dios' se haya de manifestar tal como lo hizo en

jesús de Nazaret. Dios le demostrara al mundo que to que el hizo con Jesús de Nazaret, to puede haber con cualquiera que se entregue a él" (*Everlasting Covenant* [El pacto eterno], 366).

Elena G. de White creía como Jones, Waggoner y Prescott, que "Cristo es nuestro modelo a seguir", y que él fue "el santo y perfecto ejemplo que nos ha sido dado para que to imitemos". Por otro lado, ella se distanció de la teología de los anteriores cuando añadió que "*nunca podremos igualar el modelo*; sin embargo, podemos imitarlo y asemejarnos al mismo, de acuerdo a nuestras habilidades " (RH, 5 de febrero de 1895, 81; el énfasis es nuestro).

Las dos explicaciones acerca de la naturaleza humana de Cristo estructuradas en la década de 1890, y sus implicaciones respecto a la salvación, se trasladaron al adventismo del siglo XX. M. L. Andreasen desarrollaría sustancialmente el enfoque de Jones-Waggoner-Prescott y su cristología de tendencias pecaminosas durante las décadas de 1930 y 1940. La otra alternativa permanecería sumergida en la teología adventista hasta mediados de los años 50, cuando fue descubierta la carta dirigida a Baker y los adventistas comenzaron a examinar en conjunto las declaraciones aisladas de Elena G. de White acerca del tema.

De hecho, parece apropiado afirmar que entre 1890 y mediados de la década de 1950 la posición reconocida del adventismo era que Cristo encarnado tenía las mismas tendencias al pecado que cualquier hijo de Adán. El tema que en las décadas posteriores al congreso de Minneapolis se convertiría en la creencia tradicional de la Iglesia acerca de la naturaleza de Cristo y sus implicaciones teológicas no se convertiría en un tema importante de debate sino hasta fines de la década de 1950. Sin embargo, como veremos en el capítulo 7, en aquel momento se convertiría en uno de los temas de discusión más candentes en la historia de la Iglesia.

Perspectivas

Desde cualquier punto de vista, los acontecimientos relacionados con el Congreso de 1888 de Minneapolis fueron traumáticos para la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Durante cuatro décadas la Iglesia se conformó con predicar acerca de los elementos adventistas que se manifestaban en el adventismo. Los adventistas amaban a aquel mensaje con sus peculiares doctrinas acerca de la segunda venida, el doble ministerio de Jesús, el sábado, la inmortalidad condicional; todas ellas encerradas en el marco escatológico del libro de Apocalipsis.

El surgimiento de un segundo interrogante, ¿Qué es to cristiano del adventismo?, representó una sacudida para la Iglesia. Fue como si dos placas tectónicas hubiesen chocado una contra otra, creando ondas que todavía más de cien años después reverberan a través de la organización. Una de las "tragedias" de 1888 fue que los dirigentes del adventismo tradicional consideraron las nuevas enseñanzas acerca de la gracia y la fe un desafío; o quizá como una negación del adventismo tradicional que se inclinaba hacia la observancia de la ley. Podían haber considerado, o deberían haber contemplado, los dos interrogantes como complementarios en vez de antagónicos. La verdadera necesidad era que el adventismo se integrara dentro del amplio marco del mensaje cristiano heredado de la iglesia primitiva y de la Reforma.

Jones y Waggoner, y especialmente Elena G. de White, al colocar un marcado énfasis en la fe en Jesús como Salvador, habían preparado el camino para entender esta integración. Al entenderlo de esa manera, el adventismo haría que "los dos aspectos" del mensaje del tercer ángel de Apocalipsis 14:12, la ley y el evangelio, anduvieran de la mano.

Esta solución, sin embargo, pasó relativamente desapercibida dentro del adventismo durante las siguientes décadas.

Aun crando surgió una mayor comprensión acerca de los temas del evangelio en las décadas que siguieron a las reuniones de Minneapolis, no se tuvo un adecuado discernimiento de la relación entre la ley y el evangelio, ni entre el adventismo y el cristianismo evangelico, por parte de la mayoría de los adventistas. Respecto al acontecimiento histórico de Minneapolis, así como a las discrepancias acerca de la justificación por la fe, después de 1890 su recuerdo casi sucumbió; aunque sería resucitado, como veremos en el próximo capítulo, al final de la década de 1920.

Mientras tanto, entre 1900 y 1920 se pondrán de manifiesto en el adventismo por lo menos cinco debates teológicos. El primero fue el movimiento de la "Cama santificada", que evolucionó más allá del interés adventista tradicional en la perfección del carácter para incluir la perfección física del cuerpo humano antes de la segunda venida. El segundo tuvo que ver con la oleada de ideas panteístas que rodearon a la organización, guiadas por la influencia de dirigentes como Kellogg y Waggoner. El tercero incluía el rechazo de A. E. Ballenger de la enseñanza adventista tradicional acerca del Santuario y sus ministerios. La eclesiología de la santidad Pentecostal propuesta por Jones y Waggoner representó la cuarta desavenencia. Esta última negaba la necesidad de poseer una estructura administrativa, ya que el Espíritu Santo le hablaba directamente a cada miembro de iglesia. Y la quinta consistió en la extensa lucha acerca del "continuo" de Daniel 8:13, con S. N. Haskell y otros auspiciando la llamada antigua interpretación de que el continuo representaba al paganismo romano, mientras que Prescott y otro grupo argumentaban que el continuo significaba el sacerdocio intercesor de Cristo en el Santuario celestial. De forma similar a la controversia acerca de la ley en Galatas veinte años atrás, el debate acerca del continuo fue en parte un conflicto acerca del papel de Elena G. de

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

White como interprete profetico e hist6rico de la Biblia. Una vez mas, ella rechaz6 ese papel. "No puedo consentir", escribfa ella, "que ninguno de mis escritos sea tomado para definir este asunto" (IMS 193).

No surgi6 ning6n descubrimiento teol6gico, ni cambio alguno, como consecuencia de estos cinco conflictos intemos. El siguiente gran acontecimiento en el desarrollo de la teologfa adventista del septimo dfa no surgirfa como resultado de tensiones internas, sino mas bien a causa de las crecientes divisiones en el mundo protestante entre el modernismo y el fundamentalismo, discrepancias que llegaron a un clmax en la decada de 1920. Esa crisis extema conducirfa al adventismo ante un tercer gran interrogante respecto a su identidad.

¿Que es to conservador del adventismo? (1919-1950)

Para 1919 la Iglesia Adventista del Septimo Dfa habfa experimentado dos crisis relacionados con su identidad. La primera, el Gran Chasco de octubre de 1844, hizo que surgiera la pregunta "¿Que es to adventista del adventismo?". La segunda, que culmina en las reuniones de Minneapolis en 1888, suscitó los interrogantes: "¿Que es to cristiano en el adventismo?", y "¿C6mo se deben vincular las peculiares contribuciones teol6gicas adventistas a las creencias compartidas con los demas cristianos evangelicos?"

Aun cuando los adventistas habfan llegado a un amplio consenso acerca del primer gran interrogante en la historia de su desarrollo teol6gico, estaban lejos de ponerse de acuerdo respecto a la segunda. Los conceptos relacionados con la pregunta ¿Que es to cristiano del adventismo? fueron en parte tamizados y transformados parcialmente durante la decada de 1890. Sin embargo, los acontecimientos relacionados con la crisis de Kellogg y Jones, asf como la Primera Guerra Mundial, hicieron suspender durante las dos primeras decads del siglo XX cualquier debate serio acerca de los temas de 1888.

Para los años veinte revivió la discusión acerca de los elementos cristianos en el adventismo; no obstante al mismo tiempo la Iglesia afrontó un tercer desafío a su identidad: ¿Qué es to conservador del adventismo?

Un contexto teológico polarizante

La década de 1920 fue especialmente traumática para el protestantismo norteamericano. Durante medio siglo las iglesias protestantes se habfan dividido paulatinamente en conservadoras (fundamentalistas) y liberales (modernistas).

El elemento central de la discusión radicaba en la forma en que podfan posicionarse ante los avances intelectuales modernos. Los liberales habfan decidido acomodarse a las tendencias modernas. De ahí que las iglesias liberales aceptaran filosofías tales como la evolución darwiniana y que las integraran en el conjunto de sus creencias como "la forma en que Dios hace las cosas".

Los liberales aplicaron muy pronto la teoría de la evolución a la religión. Teólogos como James Freeman Clarke describieron a la religión como algo que evolucionaba de lo primitivo a lo complejo, y que el cristianismo era la religión mundial que más habfa evolucionado. Por lo tanto, el cristianismo no era nada diferente, sino simplemente la forma más avanzada de lo que habfa de ser el destino final de todas las religiones. No habfa sino un corto paso entre el desarrollo evolucionista de la religión y una interpretación evolucionista de la Biblia. Muchos eruditos ya no veían a la Biblia como el producto sobrenatural del Espíritu Santo, sino como una recopilación de viejos mitos y conceptos, similares a los que se encuentran en las culturas primitivas. Por lo tanto, la Biblia no se consideraba tanto como la revelación de Dios dirigida a los humanos, sino más bien como el intento de comprender a Dios, realizado por la misma humanidad.

Junto a estas ideas evolucionistas, surgió el estudio científico o crítico de la Biblia. Al descartar las teorías tradicionales de la inspiración, los modernistas consideraron la Biblia como una obra humana, carente de cualquier dirección sobrenatural. Aplicaron al estudio de las Escrituras las modernas presuposiciones filosóficas utilizadas para el estudio general de la literatura.

En el corazón mismo de los principios en que se apoyaba el modernismo radicaba la autoridad provista por la razón y por los avances de la ciencia moderna. El sistema de creencias liberales descartó todo lo que no era "razonable" o "científico" en la Biblia. Entre las víctimas estaban la resurrección de Cristo, su nacimiento virginal, la segunda venida, sus milagros y su sacrificio expiatorio. Después de todo, los liberales cuestionaban el último concepto: ¿es justo que una persona muera en lugar de otra? Tal idea es ilógica. Es mejor, decían los tan racionales modernistas, considerar a Jesús como un buen ejemplo ético de lo que la gente puede llegar a ser. Si algo no parecía racional, debía ser explicado de una manera que pareciera sensata a los intelectos del siglo XX.

Además de una firme creencia en Jesús como un ejemplo de lo que los seres humanos podrían llegar a ser, los liberales se aferraban a otras ideas como la bondad esencial de la naturaleza humana, que el pecado no era una rebelión en contra de Dios; sino un fruto de la ignorancia, o quizás un vestigio animal de una herencia evolucionista, algo que se podría corregir mediante la educación y las reformas sociales. Además, consideraban que el reino de Dios habría de entrar al mundo mediante el incesante proceso de la evolución. Por lo tanto, la iglesia podría ayudar a que el reino se aproximara al promover la reforma de la sociedad.

Dicho en una forma sencilla, lo que denominaban "nueva teología" no convencía a todos los protestantes. Las primeras

dos decadas del nuevo siglo fueron testigos del surgimiento de una reacción conservadora ante el liberalismo: algo que en los años veinte se llamaría "fundamentalismo". Las doctrinas y la temática enfatizadas por los conservadores eran precisamente lo que más rechazaban los modernistas. Aunque las creencias conservadoras variaban de un grupo a otro, coincidían en la infalibilidad y en la inspiración verbal de la Biblia, en el nacimiento virginal de Jesús, en su expiación propiciatoria, en su resurrección física y en la autenticidad de sus milagros. Algunos conservadores, como los "dispensacionalistas", añadieron el regreso de Cristo previo al milenio a la lista de sus creencias básicas; asimismo la mayor parte de ellos, enfatizaba la supremacía de la creación sobre la evolución.

Aun cuando la disputa entre el modernismo y el fundamentalismo implicaba muchos argumentos, el de la autoridad bíblica definía e impregnaba a los demás. Después de todo, razonaban los conservadores, ¿no se habían desviado los liberales de la senda "cristiana" al abandonar la autoridad de la Biblia para favorecer a la razón humana? De ahí que el meollo del asunto, según veían los conservadores, era la idea de que todos los aspectos de la Biblia eran fidedignos.

Frecuentemente, en tiempos de crisis es natural que se reaccione de manera excesiva ante un problema. Como resultado, la reacción de los conservadores ante el liberalismo dio lugar a que se enfatizara al extremo la inspiración verbal de la Biblia y su infalibilidad. Por lo tanto, el bando fundamentalista concluyó que los manuscritos originales de la Biblia, según surgieron de la pluma de los profetas, eran inspirados palabra por palabra y estaban exentos de la posibilidad de cualquier error en los hechos que registraban. Aunque estas tendencias se habían manifestado en el protestantismo primitivo, cobraron más importancia, desarrollo y notoriedad durante la década de 1920, de manera especial entre los círculos

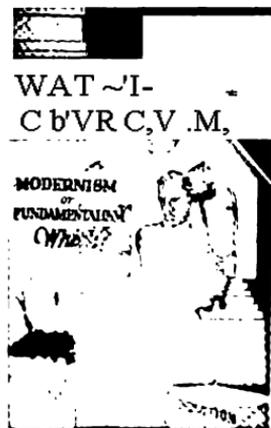
los protestantes mas conservadores. Este ultimo segmento adquirió gran fuerza en el ambiente polarizado de aquella década.

El adventismo se encontró atrapado en la lucha entre los modernistas y los conservadores. Al igual que estos ultimos,

los adventistas consideraron que los asuntos discutidos eran de gran importancia. Podemos observar esa actitud de crisis en las portadas de dos libros publicados por editoriales adventistas en 1924. La primera de ellas lleva como título *The Battle of the Churches: Modernism or Fundamentalism, Which?* [La batalla de las iglesias: modernismo o fundamentalismo, igual de los dos?]. La portada muestra a un liberal mientras derriba la principal columna cristocéntrica de la iglesia y coloca otra que lleva el nombre de "evolución".

"*La batalla continua*", dice la primera frase del libro. "Es necesario decidir si el cristianismo ha de aceptar las Sanas Escrituras como su norma de fe, o si ha de permitir que su senda sea trazada por el racionalismo, por las teorías o por las especulaciones humanas [...]. No puede haber *un terreno neutral en esta controversia*" (p. 7; el énfasis es nuestro).

El otro libro, *Christianity at the Crossroads* [El cristianismo en la encrucijada], muestra a un hombre que se encamina a la Santa Ciudad. Parado ante una encrucijada, se pregunta cual ruta debe escoger: ¿a senda del modernismo, o la del fundamentalismo? Y nuevamente las frases iniciales de la obra determinaran el tono de la misma. "La iglesia cristiana", leemos,



"esta siendo sacudida hoy día por una fuerza tremenda. Se hace necesario examinar sus principios para determinar si es que puede sostenerse" (p. 5). Y continua diciendo en la misma pagina que los enemigos de la cristiandad en la decada de 1920 ya no estan fuera de la iglesia, sino dentro "disfrazados como defensores de ella".

El mensaje de estas dos portadas es claro como el agua. Los autores contemplaban tan solo dos opciones en la lucha: el fundamentalismo, o el modernismo. No habfa un punto medio: solamente dos polos opuestos en la disputa sobre la autoridad de la Biblia y otras cuestiones doctrinales. Este cuadro simplista acarrea en sf mismo una distorsio'n, ya que no facilita alternativas. Tal dinamica polarizante es eri muchas ocasiones el resultado de disputas teol6gicas acaloradas. La historia de la iglesia esta llena de ejemplos de cristianos que se atrincheran en los extremos de la plataforma teol6gica al poner de manifiesto sus ideas teol6gicas, en especial contra algun oponente. El adventismo cosech6 algunos de estos resultados en su crisis de 1888. Obtendrfa algunos mas en la decada de 1920, al irse decantando, dentro del espectro de la inspiraci6n bfblica, hacia el extremo verbalista y de la infalibilidad.

Debemos notar aquf que el adventismo de los anos veinte no se sentfa atrafdo por el liberalismo. Desde los inicios de su movimiento, los adventistas se habfan aferrado de manera unanime a todas las creencias conservadoras de los fundamentalistas, con la excepci6n de las rfgidas creencias acerca de la inspiraci6n. Acerca de dicho asunto, tal como veremos mas adelante, el adventismo, aunque entr6 en los anos veinte bastante dividido, saldrfa de la decada mas unificado.

Durante los anos veinte los dirigentes adventistas del septimo día se vefan a sf mismos como simpatizantes de la causa fundamentalista, aunque crefan que sus partidarios fallaban

en cosas tan basicas como el sabado. Por to tanto, los adventistas repetidamente afirmarfan que ellos eran de hecho los nccos y verdaderos fundamentalistas.

El adventismo adopta una postura mas rfgida acerca de la inspiraci3n

El adventismo, enfrascado durante la decada de 1920 en una divisiva contienda acerca de la autoridad, encontrarfa que para finales del perfodo sus creencias respecto a la inspiraci3n se polarizarian hacia el lado conservador. A. G. Daniells, presidente de la Asociaci3n General, afirm6 durante el Congreso Bfblico de 1919 que tanto los creyentes en la inspiraci3n mental como los que crefan en la "inspiraci3n palabra por palabra" tenfan "sus seguidores entre nosotros, aquf mismo en estas reuniones" (CB 1919, 1 de agosto, pp. 1-2). El adventismo era un grupo dividido acerca de este tema al aproximarse la Iglesia a la decada de 1920.

Un grupo dentro del adventismo siempre se habfa aferrado a la inspiraci3n verbal y a la infalibilidad. W. C. White en 1928 afirm6 que W W Prescott habfa aportado al adventismo la idea de la inspiraci3n verbal a fines de la decada de 1880. "La aceptaci3n de esa opini3n por parte de los estudiantes en el colegio de Battle Creek y muchos otros, incluyendo al pastor Haskell, ha hecho surgir en nuestra obra innumerables preguntas y perplej idades, y van en aumento", escribfa White (3MS 519). White probablemente estaba equivocado respecto al momento en que el verbalismo entr6 en el movimiento adventista, porque parece que esto fue algo que habfa sido aceptado por algunos adventistas desde los mismos inicios del movimiento; sin embargo, no estaba equivocado respecto a las proporciones que adquirfa el problema a fines de la decada de 1920. Otro hecho es que algunos dirigentes adventistas se aferraban firmemente a los conceptos

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

de la infalibilidad y de la inspiración verbal a comienzos de los años veinte. De ahí que C. P. Bollman pudiera afirmar en 1919 que la Biblia había sido "infaliblemente dada" y que L. A. Smith dijera de forma aprobatoria en 1920 que en un reciente Congreso fundamentalista se había reafirmado la creencia en la inspiración verbal (RH, 3 de julio de 1919, 6; 15 de julio de 1920, 20). Muchos adventistas a comienzos de la década también aplicaron sus creencias en la infalibilidad y en el verbalismo a los escritos de Elena G. de White.

Sin embargo, debe reconocerse que no todos los dirigentes adventistas aceptaban la postura de los conservadores respecto a la inspiración. Algunos de los más destacados dirigentes de la Iglesia asumieron una posición moderada. Elena G. de White, es interesante notar, pertenecía a dicho grupo. "La Biblia", escribió en 1886, "esta escrita por hombres inspirados, pero no es la forma del pensamiento y de la expresión de Dios [...]. Dios no está representado como escritor [...]. Los escritores de la Biblia eran los escribientes de Dios, no su pluma [...]. No son las palabras de la Biblia las inspirados, sino los hombres son los que fueron inspirados. La inspiración no obra en las palabras del hombre ni en sus expresiones, sino en el hombre mismo, que está imbuido con pensamientos bajo la influencia del Espíritu Santo. Pero las palabras reciben la impresión de la mente individual. La mente divina es difundida. La mente y voluntad divinas se combinan con la mente y voluntad humanas. De ese modo, las declaraciones del hombre son la palabra de Dios" (1MS 24).

Acerca de su propia experiencia, escribió: "Dependo del Espíritu del Señor tanto al escribir mis ideas como cuando las recibo; sin embargo, las palabras que utilicé al describir lo que he visto son las mías, a menos que me hayan sido dictadas por un ángel, en tal caso siempre las encierro entre comillas" (RH, 8 de octubre de 1867, 260).

i. Que es to conservador del adventismo?

La interpretación que ella respaldó en la disputa de la inspiración mental contra la verbal fue la misma que la organización adoptó oficialmente en el Congreso de la Asociación General de 1883. "Creemos", dice parte de la resolución, "que la luz concedida por Dios a sus siervos consiste en el esclarecimiento de la mente, impartiendo así las ideas, y no (exceptuando casos peculiares) las palabras específicas en las que dichas ideas han de ser expresadas" (RH, 27 de noviembre de 1883, 741).

No solamente rechazó Elena G. de White la inspiración verbal sino que también negó que ella fuera infalible. Por tanto, se sintió complacida cuando se corrigieron errores en los datos presentados en algunos libros como *El conflicto de los siglos* durante su revisión en 1911 (ver mi libro, *Como leer a Elena de White*, 116-124).

La revisión de los conceptos anteriores; no obstante, creó un caos dentro del adventismo entre los "verbalistas". Después de todo, ¿cómo puede alguien "corregir" o "revisar" un escrito que ha sido inspirado textualmente? Después de la nueva edición de *El gran conflicto*, W. C. White tuvo que escribirle a S. N. Haskell que su madre "nunca había deseado que nuestros hermanos consideraran" sus escritos, "como una autoridad respecto a la historia [...]. Creo, hermano Haskell, que existe el peligro de hacerle dano a la obra de mi madre al atribuirle más de lo que ella le adjudica, más de lo que mi padre le adjudicó, más de lo que los pastores Andrews, Waggoner o Smith le adjudicaran. No puedo ver que haya coherencia en que reclamemos una inspiración textual cuando mi madre no hace ese alegato, y ciertamente pienso que cometeríamos un grave error si nosotros [...] tratamos de dilucidar hechos históricos utilizando los libros de mi madre como si fueron autoridades cuando ella misma no desea que sean utilizados de esa forma" (WCW a SNH, 31 de octubre de 1912). Al final de

una copia de dicha carta, Elena G. de White añadió una posdata, "Apruebo las manifestaciones expresadas en esta carta" y escribió su nombre.

Para el año 1919 Daniells y Prescott consideraban la inspiración a la misma luz que los White y que la resolución de 1883. El presidente de la Asociación General afirmó en varias ocasiones durante el Congreso Bfblico de 1919 que el no aceptaba el verbalismo o la infalibilidad, ni en la Biblia ni en los escritos de Elena G. de White. Ilustró su posición en contra de la infalibilidad al afirmar que "en el libro de Samuel dice que un hombre alzó su mano contra 800 hombres a los cuales math; luego en Crónicas se menciona este mismo hecho, diciendo que alzó su mano contra 300, a quienes math" (CB 1919, 30 de julio, p. 36). Otro participante se expresó en contra de la infalibilidad y el verbalismo en los escritos de Elena G. de White, al señalar que la edición de 1888 de *El gran conflicto* dice que no hubo nubes el día oscuro del 19 de mayo de 1780, mientras que la edición de 1911 afirma que "había nubes por doquier" (CB 1919, 17 de julio, p. 58; 10 de julio, pp. 58-62).

Prescott, quien cambia su rígida actitud acerca de la inspiración gracias a la revisión que hizo de *El gran conflicto*, señaló que la inspiración de Elena G. de White tenía que ver más con temas importantes que con detalles o hechos de menor cuantía. "Por ejemplo", menciona ante los participantes del Congreso Bfblico de 1919, "antes que *El Gran Conflicto* fuera revisado, hasta cierto punto yo no era ortodoxo, pero después de su revisión me convertí en un consumado ortodoxo" (CB 1919, 1 de agosto, p.25). Daniells mencionó que su actitud acerca de la inspiración verbal cambia cuando observó que Elena G. de White había escrito algunos capítulos para *El Deseado de todas las gentes* "una y otra, y otra vez". "No le serviría [...] a nadie", afirmó, "pararse y hablar acerca de la ins-

¿Que es to conservador del adventismo?

piración verbal de los *Testimonios*, porque todo el que ha visto cómo se llevaba a cabo esa labor to sabe, por to tanto podemos descartar una afirmación tal" (CB 1919, 15 de agosto, p. 8). Por otro lado, algunos, como et editor de la *Review and Herald* F M. Wilcox, cambiaron su actitud al extremo opuesto durante la década de 1920. De ahf que en 1919 dijera que "Nunca he crefdo en la inspiración verbal de los *Testimonios*", mientras que en 1928 dirfa que el se aferraba a "la inspiración verbal de la Biblia" y de los escritos de Elena G. de White (BC, 15 de agosto, p. 3; FMW a LEF, 5 de agosto de 1928).

No fue casualidad que la mayor parte de aquellos dirigentes adventistas mas cercanos a Elena G. de White se negaran a aceptar la infalibilidad y el verbalismo, o "textualismo", de la Biblia y de los escritos de ella. A principios de los anos veinte la mayor parte de los dirigentes mas destacados de la Iglesia Adventista no tenfan una posición inflexible acerca de la inspiración. Sin embargo, al ^{at} abandonando la palestra esos mismos dirigentes, ocupó su lugar una nueva generación, que no tenfa una relación tan estrecha con Elena G. de White. Además, los conflictos de la década de 1920 fueron en gran medida moldeando las actitudes de los dirigentes mas jóvenes.

Para fines de la misma década, el adventismo abandonarfa la posición equilibrada respecto a la inspiración que se habfa aprobado en 1883, y que era la sustentada por Elena G. de White y por los que estaban mas cerca de ella. Los acontecimientos de los anos veinte, mayormente relacionados con la inspiración, practicamente habrfan de pasar por alto la opinión de Daniells, Prescott, W C. White y de otros dirigentes moderados. Mientras tanto, la Iglesia, en una actitud temerosa y reaccionaria, llegarfa aun a publicar un libro de texto para instituciones universitarias respaldado por la Asociación General, donde explfcitamente se negaba la posición moderada

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

de Elena G. de White respecto a la inspiración en las ideas, y se reafirmaba la infalibilidad y la inspiración verbal de cada palabra. B. L. House afirmó en 1926 que "la selección de las palabras específicas en los idiomas originales de las Escrituras fue directamente guiada por el Espíritu Santo". Llegó a pretender que hubo una dirección infalible hasta en la misma selección de los materiales históricos (*Analytical Studies in Bible Doctrines* [Estudios analíticos acerca de doctrinas bíblicas], [ed. 1926], 66). Un segundo ejemplo de la visión más rígida que dominó a la teología adventista en las décadas posteriores a 1920 aparece en la sección "citas valiosas" de la revista *Ministry*. Allí se menciona la siguiente declaración, con una obvia aprobación previa: La Biblia "es un libro de información divina acerca de la senda de la salvación, y no contiene fallos o errores en sus páginas, según fueron redactadas mediante la inspiración del Espíritu. No solamente es verdadera cada palabra doctrinal, sino que tampoco hay errores en los datos históricos aportados, ni en cualquier otro aspecto del conocimiento humano de las cosas divinas [...]. Hasta cada referencia incidental en el campo de la geología, la cosmología, la astronomía y la biología es correcta" (Min, junio de 1931, pp. 20-21).

Aunque los argumentos de infalibilidad y verbalismo respecto a la inspiración proveerán un enfoque general que será utilizado por la mayor parte de los adventistas hasta la década de 1970, es interesante notar que la posición "oficial" de la Iglesia, tal como aparece en la declaración de Creencias Fundamentales de 1931, es mucho más moderada. Allí se lee que "las Santas Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento fueron concedidas por la inspiración de Dios; contienen una plena revelación de su voluntad para con los hombres, y son la única regla infalible de fe y práctica". Aquí no encontramos mención alguna de infalibilidad o de inspira-

¿Que es to conservador del adventismo?

ción verbal, aun cuando el autor principal de la declaracifln (F M. Wilcox) crefa firmemente en la inspiración verbal de la Biblia. Por otro lado, la declaracifln establece que la Biblia es una "regla infalible de fe y practica". Esa declaracifln puede haber sido el eco de una similar realizada por Elena G. de White, en la que ella dice que "las Santas Escrituras deben set aceptadas como dotadas de una autoridad absoluta y como revelación infalible de su voluntad" (CS 9). Ese tipo de "infallibilidad", desde luego, es muy diferente del detallado argumento aceptado por numerosos adventistas, tanto en la decada de 1920 como en anos posteriores. Por to tanto, en cierto sentido, la actitud moderada acerca de la inspiración continuó vigente lado a lado, con el mucho mas influyente modelo verbalista.

¿El "pueblo del Libro", o el "pueblo de los libros"?

Un segundo asunto relativo a la inspiración que surge durante la decada de 1920 fue la continua tentación a "haber teologfa" a partir de los escritos de Elena G. de White, y con cederle a ella la misma autoridad, o una superior a la de la Biblia. Esta actitud, desde luego, se oponfa a la posicifln que ella mantuvo toda su vida. Sin embargo, ella ya habfa muerto y varios adventistas hicieron con sus escritos to que se les antojó.

De ahi que C. L. Benson senalara en el Congreso Bfblico de 1919 que "en el campo hemos enfatizado la importancia del Espfritu de Profecfa [los escritos de Elena G. de White] mas que la Biblia, y muchhs de nuestros hombres continuan haciendolo " (CB 1919, 30 de julio, p. 39). Daniells reflejó la misma actitud cuando afirmó que serfa un gran avance para el adventismo cuando "tratemos a los hermanos que difieren de nosotros acerca de la interpretaci3n de los *Testimonios* de la misma forma cristiana en que los tratamos cuando difieren

acerca de la interpretación de la Biblia" (CB 1919, 30 de julio, p. 37). Prescott peleó en la misma batalla cuando dijo que "si un hombre no cree en la inspiración verbal de *los Testimonios*, se lo rechaza de inmediato. Creo que esta es una actitud poco saludable. Coloca al Espíritu de Profecía por encima de la Biblia" (CB 1919, 30 de julio p. 30).

El bando opuesto incluía algunos hombres como Claude E. Holmes y J. S. Washburn, quienes todavía luchaban con Prescott, Daniells y W C. White acerca de la supuesta interpretación de Elena G. de White del continuo de Daniel 8:13, aun cuando ella había dicho en repetidas ocasiones que no debían utilizar sus escritos para zanjar la discusión. Aferrándose a la infalibilidad y la inspiración verbal de sus escritos, Washburn y Holmes llegaron a la conclusión de que "hay una peligrosa doctrina que se está infiltrando en las filas de nuestro pueblo" y que "debe ser enfrentada en forma tajante. Y es esta: que la hermana White no es una autoridad en el campo de la historia". Para ellos, sus escritos eran "como las Escrituras". Ellos habrían de utilizar la actitud moderada de Daniells respecto a la inspiración de Elena G. de White para intentar sacarlo de la presidencia de la Asociación General en 1922 (veanse CEH, *Have We An Infallible "Spirit of Prophecy"?* [¿tenemos un "espíritu de profecía" infalible?], I, 11; JSW *The Startling Omega and Its True Genealogy* [La alarmante omega y su verdadera genealogía]; CEH a AGD, 1 de mayo de 1922).

El papel central de los escritos de Elena G. de White en el adventismo no era tan solo una preocupación que tenían los disidentes como Holmes y Washburn. Otros dirigentes dentro del mismo movimiento también la compartían. Por tanto, E M. Wilcox diría en 1921 que sus escritos "constitúan un comentario espiritual acerca de las Escrituras", y en 1946 que eran "comentarios inspirados" de la Biblia (RH, 3 de

febrero de 1921, 2; 2 de junio de 1946, 62). Esta posición, desde luego, estaba mss cerca de la sostenida por A. T Jones en la decada de 1890, que de la de Elena G. de White relativa a la disputa de 1888 acerca de *la ley en Gdlatas*, o en la mss extensa discusidn que luego surgió con relación al "continuo". Muchos adventistas no habfan aprendido acerca del tema to suficiente en la historia denominacional.

Daniells se encontraba mucho mss cerca de Jaime y Elena G. de White y de los demds pioneros del adventismo del septimo dfa cuando dijo: "debemos primordialmente obtener nuestras interpretaciones de este Libro [la Biblia]. Creo que el Libro se explica a sf mismo, y creo en principio que podemos entender dicho Libro, utilizndolo a el mismo, sin necesidad de acudir a los *Testimonios* para validarlo". W E. Howell, director de educaci3n de la Asociaci3n General, afirm6 que "el Espfritu de Profecfa dice que la Biblia es su propia expositora". A to que contests Daniells: "Sf, pero he escuchado a algunos ministros decir que el Espfritu de Profecfa es el interprete de la Biblia. Lo he escuchado en un serm3n en el Congreso de la Asociaci3n General hace algunos anos [por parte de A. T Jones], cuando se dijo que la funica forma en que podfamos entender la Biblia era mediante los escritos del Espfritu de Profecfa". J. M. Anderson anadió que "el tambien [Jones] dijo 'interprete infalible'". Daniells respondi6 diciendo que "no es nuestra postura, y no es correcto decir que el Espfritu de Profecfa es el unico interprete seguro de la Biblia. Esta es una falsa doctrina, una falsa percepci3n. No debe aceptarse".

Daniells continu6 afirmando correctamente que los pioneros adventistas "obtuvieron sus conocimientos de las Escrituras al escudrinar la Palabra ellos mismos. Me duele escuchar la manera en que algunas personas dicen que el Espfritu de Profecfa dirigi6 a los pioneros y les provey6 todas las instrucciones, todas las

doctrinas [...]. Se nos dice cómo [...] escudrinaron ellos estos escritos; los estudiaron y oraron acerca de ellos hasta que llegaron a un consenso". Mas adelante expresó su preocupación por aquellas adventistas "que emprenden una gran búsqueda para encontrar una declaración en *los Testimonios*, y apenas emplean algún tiempo para estudiar el Libro" (CB 1919, 30 de julio, pp. 9-11).

Una de las grandes "tragedias" del adventismo durante la década de 1920 es que la posición histórica y teológicamente válida que Daniells presentaba no fue la que la mayor parte de los adventistas habría de adoptar durante las décadas siguientes. La que dominaría el movimiento sería más bien la posición propiciada por Holmes, Washburn y Wilcox, al utilizar los ministros y laicos los escritos de Elena G. de White con una marcada frecuencia de tal forma que la "luz menor" de sus escritos se convirtió, de hecho, en una "luz mayor" que reemplazaba a la Biblia (ver CE 173-174). Esta tendencia, unida a una inclinación al verbalismo y a una estricta infalibilidad, dominó a la teología adventista en las décadas posteriores a 1920. De hecho, el adventismo, que se había identificado como "el pueblo del Libro", se había convertido en la gente de "los libros". Los adventistas habían olvidado su propia historia respecto al tema.

Un renovado interés en la justificación por la fe

Tal como expresamos anteriormente, el adventismo dirigió gran parte de su energía durante las primeras dos décadas del nuevo siglo a sucesos relacionados con la crisis de Kellogg y Jones y con la Primera Guerra Mundial. Los temas vinculados con Cristo y al plan de salvación recibieron menos atención que durante la década de 1890. Sin embargo, esta situación cambiaría a partir de 1919. En ese año, Prescott presentó por lo menos 18 estudios acerca de la persona y la obra de

Cristo durante el Congreso Bfblico. Al ano siguiente publicarfa *The Doctrine of Christ* [La doctrina de Cristo]. Trece de los capftulos del libro trataban acerca de la persona y la obra de Cristo, mientras que los demas presentaban las doctrinal adventistas desde una perspectiva cristocentrica.

Bajo la direcció n de Daniells, la organizaci6 n continuarfa enfatizando durante los anos veinte los temas relacionados con Cristo y con la salvaci6 n. En el Congreso de la Asociaci6 n General de 1922 se hicieron varias presentaciones acerca del tema de la vida victoriosa. Despues de esa fecha Daniells ocup6 el cargo de secretario de la Asociaci6 n General y luego el de director de una recién creada Comisi6 n Ministerial (llamada mas tarde Asociaci6 n Ministerial). Desde aquella oficina dirigi6 varias iniciativas relacionadas con el tema de Cristo y la salvaci6 n. Una de ellas fue una serie de seminarios ministeriales, celebrados entre 1923 y 1925. En aquellas reuniones se presentaron temas cristocentricos que llegaron a influir en los ministerios de algunos dirigentes como Meade MacGuire, Taylor G. Bunch y Carlyle B. Haynes. Una segunda iniciativa utiliz6 el tiempo reservado para la Asociaci6 n Ministerial, durante el Congreso de la Asociaci6 n General de 1926, para presentar estudios referentes a la salvaci6 n. La Asociaci6 n Ministerial public6 en forma de folleto nueve de los sermones presentados en las reuniones de 1926 acerca de la justificaci6 n pot la fe, y los distribuy6 ampliamente.

Un importante resultado de los seminarios ministeriales dirigidos pot Daniells en 1924 fue el encargo de que compilara un libro sobre el tema de la justificaci6 n pot la fe utilizando los escritos de Elena G. de White. Como resultado de aquel esfuerzo se public6 en 1926 *Christ Our Righteousness* [Cristo nuestra justicia]. Es casi imposible sobrestimar la importancia de aquel librito, pues la investigaci6 n de Daniells to llev6 a analizar todo to referente al Congreso de la Asociaci6 n

General de 1888 y sus consecuencias. Hasta aquel momento en su historia, la denominación adventista habfa descuidado totalmente el tema de la justificaci6n por la fe expuesto en Minneapolis. Las dos recopilaciones hist6ricas acerca del adventismo de J. N. Loughborough (1892, 1905) no habian siquiera mencionado el tema, o las controversias que acompaaron a las presentaciones de Jones y Waggoner. Tampoco to habfa hecho el trabajo mas extenso de M. E. Olsen de 1925. De esa forma, Daniells habfa resucitado un asunto teol6gico de vital importancia.

Otro importante acontecimiento vinculado con los seminarios ministeriales, fue el reconocimiento por parte de LeRoy E. Froom de la importancia central de Cristo y su justicia. "El cristianismo", dirfa el mas tarde, es "primordialmente *una relation individual con una persona: Jesucristo mi Sef or [...]*. Reconocf que por demasiado tiempo habfa estado creyendo y confiando en un *mensaje*, en vez de en una *Persona*. Habfa esparcido un mensaje en vez de haber proclamado efectivamente un evangelio. Habfa colocado mis afectos y mi lealtad en un movimiento levantado por Dios, en vez de ponerlos en el Cristo viviente del movimiento. El mensaje debe set una aplicaci6n presente del evangelio eterno, con ese mismo evangelio encarnado en Cristo. Sin embargo, ese era un concepto revolucionario para mf, y para muchos otros. Fue un despertar sobresaltado, aunque bendecido" (*Movement of Destiny*, 397-398).

El reavivamiento estimulado por Daniells tambien produjo un importante nfasis en la literatura adventista. No solamente encontr6 el tema de la justificaci6n por la fe un lugar mas prominente en las lecciones de la Escuela Sabatica de los anos veinte, sino que en esa misma decada se publicaron varios libros importantes que trataban acerca del tema. Adem as de los ya mencionados, la lista incluía: *Christ the Divine One* [Cristo divino] (1922) de J. L. Shuler; *The life of Victory* [La

vida victoriosa] (1924) y *His Cross and Mine* [Su Cruz y la mfa] (1927) de Meade MacGuire; *The Way to Christ* [El camino hacia Cristo] (1928) de W. H. Branson; *Saviour of the World* [Salvador del mundo] (1929) de Prescott y *Studies in Romans* [Estudios sobre romanos] (1930) de M. C. Wilcox.

Dos obras adicionales merecen una especial atención. Una es *The Coming of the Comforter* [La venida del Consolador] (1928) de Froom, el primer libro escrito por un adventista que presentaba al Espfritu Santo como una persona. Tal co, mo sucedió en la decada de 1890, un renovado énfasis en la justificación por la fe engendr6 un interés paralelo en la persona y la obra del Espfritu Santo.

El otro libro de especial importancia, aunque no se le reconoció así en su momento, fue *Forty Years in the Wilderness: In Type and Antitype* [Cuarenta años en el desierto: En tipo y antitipo] (ca. 1928), de Taylor G. Bunch. Aparentemente, la resurrección realizada por Daniells del tema del Congreso de 1888, había llevado a Bunch a investigar el asunto por sí mismo. Comparó to que dio en llamar el rechazo adventista "del mensaje que fue enviado a fin de prepararlos para la Canaan celestial" con la experiencia de los israelitas en Cades Bamea, cuando el pueblo de Dios tuvo que regresar al desierto durante cuarenta años (pp. 17, 12, 20). En 1928 se cumplían precisamente cuarenta años del Congreso de Minneapolis y Bunch infirió que era tiempo para que los adventistas se pusieran de acuerdo con el Señor respecto a la preparación necesaria para entrar al cielo. Ese mismo amplio concepto resurgiría en la decada de 1950.

El crucial papel de M. L. Andreasen
y su teología de "la última generación"

Es imposible sobrestimar la influencia de M. L. Andreasen en la teología adventista del siglo XX. El conjunto de su teología es

tan importante para el desarrollo del adventismo moderno que cualquier estudioso se vera forzado a referirse al mismo de una u otra forma. Los individuos, asf como los grupos en la iglesia, o estan de acuerdo con su ideologia, o reaccionaran ante ella. Mantener una posición neutral no representa una opción para quienes estudian y comprenden sus enseñanzas.

Andreasen se destacó como administrador de instituciones de educación superior y de Asociaciones, como autor de unos 15 libros y como profesor universitario y del Seminario Adventista. Fue el teólogo adventista mas influyente durante los años treinta y cuarenta del siglo pasado. Su especial interés radicaba en el santuario y en el sacrificio expiatorio de Cristo. La mas destacada contribución de Andreasen a la teología adventista es su teoría de la "ultima generación", algo que habfa desarrollado plenamente para la fecha en que se publicó la primera edición de su *Sanctuary Service* en 1937. En este capítulo examinaremos su teología durante los años 1930 y 1940. En el capítulo 7 volveremos a hablar acerca de Andreasen y de sus actividades a fines de la década de 1950 y principios de la de 1960.

Antes de examinar su "teología de la ultima generación", serfa de gran interés examinar algunos de los conceptos teológicos que reforzaban sus ideas. Primeramente esta el énfasis en una doble, o paralela, purificación del Santuario en el antitípico Día de la Expiación. De acuerdo con su teología, que se remonta a O. R. L. Crosier y a Joseph Bates en la década de 1840, el pueblo de Dios en la tierra debe purificar el templo del alma, mientras que Cristo esta purificando el Santuario celestial. Un segundo concepto es la idea de Elena G. de White, encontrada en *El gran conflicto* y en *Primeros escritos*, de que la generación final tends que afrontar el tiempo de angustia sin un mediador. Un tercer concepto se relaciona con la declaración que se encuentra en *Palabras de vida del*

gran Maestro: "Cristo espera con un deseo anhelante la manifestación de sí mismo en su iglesia. Cuando el carácter de Cristo sea perfectamente reproducido en su pueblo, entonces vendrá el para reclamarlos como suyos" (p. 47).

Un cuarto concepto subyacente en la teología de Andreasen se relaciona con las enseñanzas de Jones, Waggoner y Prescott relativas a que Jesús asumió la forma humana en la naturaleza de Adán después de la caída, con todas sus tendencias pecaminosas. Por lo tanto, Jesús puede en todo sentido ser nuestro ejemplo al tratar de vivir una vida perfecta. Es importante señalar que, en esta encrucijada, Andreasen no tuvo que defender o recalcar su teología de las tendencias al pecado durante las décadas de 1930 y 1940, porque estas eran ampliamente aceptadas en los círculos adventistas. Simplemente asumió que su posición era la correcta. Esto habría de cambiar a fines de los años cincuenta cuando fue más explícito acerca del asunto.

Una quinta idea que se ubicaba en el cimiento de la teología de la última generación de Andreasen se centraba en las mismas ideas que llevaron a Waggoner y a Jones a deducir que el pueblo de Dios de los últimos días sería un ejemplo para el universo, un pueblo cuyas vidas proclamarían: "Aquí están los que guardan los mandamientos de Dios y la fe de Jesús".

Por lo tanto, M. L. Andreasen se convierte en el vínculo entre la teología de Jones, Waggoner y Prescott posterior a 1888 (no la de 1888), y aquellos grupos adventistas que surgen durante las décadas de 1960 y 1970 como reacción al libro *Questions on Doctrine*. Examinaremos esa reacción en el próximo capítulo.

Un concepto adicional que es fundamental para entender a Andreasen, es su firme creencia en que la expiación de Cristo no había concluido en la cruz. Esta es una idea que se remonta a la primitiva interpretación del Santuario celestial por

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

parte de Crosier, y a la interpretación adventista de que el anti-típico Día de Expiación había comenzado en 1844. Andreasen presentó la expiación como un acontecimiento en tres etapas. La primera tenía que ver con el hecho de que Cristo vivió una vida perfecta. La segunda enfocaba los acontecimientos que culminaban con la cruz, donde "los pecados que [Cristo] había enfrentado y conquistado fueron colocados sobre él, para que los llevara a la cruz y los borrara" (*Book of Hebrews* [El libro de Hebrews], 59).

La tercera fase es especialmente importante para la teología de Andreasen, debido a que contiene lo que él considera la privativa contribución adventista al tema. "En la tercera fase Cristo demuestra que el hombre puede hacer lo que él hizo, con la misma ayuda que él tuvo. Esta etapa incluye su presencia a la diestra de Dios, su ministerio celestial y la presentación final de sus santos en su última lucha con Satanás así como su gloriosa victoria [...]. La tercera fase está ahora llevándose a cabo en el Santuario de lo alto y en la iglesia de aquí abajo", mientras Cristo está eliminando y destruyendo el pecado de sus santos en la tierra (*Book of Hebrews*, 59-60).

La parte de la tercera fase que trata del perfeccionamiento de los santos en la tierra es algo básico para lo que constituye el capítulo más relevante de las obras de Andreasen. Este capítulo aparece en las ediciones de 1937 y 1947 de *The Sanctuary Service* [El servicio del Santuario]. Citaremos de la edición de 1947 de forma extensa, mientras tratamos de resumir la mayor contribución de Andreasen a la teología adventista.

"La demostración final de lo que el evangelio puede hacer en y para la humanidad, está todavía en el futuro. Cristo mostró el camino" al asumir un cuerpo humano. "Los hombres deben seguir su ejemplo y demostrar que lo que Dios obró en Cristo también puede hacer en cualquier ser humano que se entregue a él. El mundo está a la espera de esta demostración [...]. Cuando

!Que es to coriservador del adventismo?

se haya efectuado, elfin vendrd" (The Sanctuary Service, p. 299; el enfasis es nuestro).

Continua diciendo que el plan de salvaci3n debe necesariamente incluir no solamente el perddn del pecado, sino una completa restauraci3n. La salvaci3n *del* pecado es mayor que el perddn *del* pecado" (p. 300). Luego describe el proceso de la santificaci3n como un triunfo paso a paso sobre pecados conductuales, o sea, aquellos que estdn relacionados con actitudes. Al decir que alguien ha ganado una victoria sobre el h3bito de fumar, por ejemplo, el senalaba que *"en ese momento el individuo era santificado. Como ha alcanzado la victoria sobre ese vicio, asimismo podea obtener la victoria sobre cada pecado"*. Cuando un individuo ha decidido que "esta listo para set trasladado [...] estard en pie, libre de faltas, ante el trono de Dios. Cristo coloca su sello sobre 61. Estd a salvo, y resguardado. Dios ha concluido su obra en el. La demostraci3n de to que Dios puede hacer con la humanidad estd terminada. Asf sucederd con la *tiltima generaci3n* que viva en la tierra [...]. *Ellos demostrardn que es posible vivir libre de pecado [...]. Se hard evidente ante todos que el evangelio puede salvar en grado sumo. Dios demuestra que es fiel a sus dictados"* (p. 302; el enfasis es nuestro).

Luego caen las siete ultimas plagas; sin embargo, nada puede hacer que el pueblo de Dios peque. "Ellos `guardan los mandamientos de Dios, y la fe de Jesus' Apocalipsis 14:12 [...]. Es en la ultima generaci3n que vive en la tierra donde el poder de Dios para santificar se mostrara plenamente. Mediante la demostraci3n de ese poder, Dios sera vindicado. Lo libera de todas y cada una de las acusaciones que Satanás ha lanzado en contra de el. *En la altima generaci3n Dios es vindicado y Satanás derrotado"* (pp. 303-304; el enfasis es nuestro).

Poco despues, en el mismo capftulo, Andreasen propone la interesante tesis de que aun Cuando Satands "fracas3 en el

conflicto con Cristo", dicho fracaso no lo derrotó. La cruz y la resurrección fueron de hecho un revés; sin embargo, la escena pasa a la última generación. Satanás sale a "combatir al resto de sus hijos, los que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesús" Apocalipsis 14:17. Si *el pudiera vencerlos, no sería derrotado*" (p. 310; el énfasis es nuestro).

De ahí la gran importancia de la última generación. La generación final ocupa el centro del escenario en la gran controversia entre Cristo y Satanás, y desempeña el papel más importante en la expiación. Satanás había desafiado a Dios, diciendo que nadie podría en realidad cumplir la ley. Dios necesita a toda una generación, los 144.000 del Apocalipsis, a quienes él ha preparado como una respuesta a Satanás: "Aquí están los que guardan los Mandamientos de Dios, y la fe de Jesús" Apocalipsis 14:12 [...]. Dios *ha reservado su más portentoso ejemplo para la última generación*" (pp. 310-312; el énfasis es nuestro).

"En la última generación, Dios quedará vindicado. En el remanente, Satanás encontrará su derrota. La acusación de que la ley no puede ser guardada será enfrentada y refutada. Dios presentará no a uno, o a dos, que guardan sus mandamientos, sino a un inmenso grupo: los llamados 144.000. Ellos reflejarán plenamente la imagen de Dios. Se encargaran de echar por tierra la acusación de Satanás contra el gobierno del cielo" (p. 315; el énfasis es nuestro).

"La suprema exhibición ha sido reservada para la contienda final". Para hacer la demostración más completa, Dios "se oculta". El Santuario celestial estará clausurado. Los santos claman a Dios día y noche para que los salve, pero él parece no escucharlos. Los escogidos de Dios están atravesando por su Getsemani [...]. Aparentemente deben pelear a solas sus propias batallas. Deben vivir ante la mirada de un Dios santo, sin la mediación de un intercesor" (pp. 316-318; el énfasis es nuestro).

"En la 6ltimut generaci6n, Dios presenta la prueba final de que los hombres pueden guardar la ley de Dios y que pueden vivir sin pecar [...]. Dios es finalmente vindicado mediante la tiiltima generaci6n de santos. Mediante ellos el derrota a Satanas y gana su caso (...) La purificacion del Santuario celestial depende de la purificacion del pueblo de Dios en la tiers. ¡Cuan importante es entonces que el pueblo de Dios se presente santo y sin mancha! En ellos cada pecado debe ser consumido mediante el fuego, para que asi puedan estar ante la mirada de un Dios Santo y vivir ante el fuego devorador" (pp. 319, 321; el enfasis es nuestro).

La poderosa argumentaci6n de Andreasen coloc6 al adventismo, el pueblo del mensaje del tercer angel de Apocalipsis 14: 12, en el mismo centro del proceso de la expiaci6n y del gran conflicto. Aquel obstinado mensaje revolucion6 al adventismo. Se convirti6 en la teologfa dominante (aunque no exclusiva) de las decads de 1940 y 1950. Andreasen habfa entretejido habilidosamente sus percepciones acerca del adventismo *previo* a 1888, con las del grupo Jones, Waggoner y Prescott, *posteriores* a 1888; y habia creado una teologfa escatol6gica organizada, que tenia un gran atractivo para los adventistas.

La teologfa de Andreasen motiv6 al adventismo desde los anos cuarenta hasta fines de la decada de 1950; sin embargo, tal como veremos en el siguiente capftulo, tendrfa que afrontar un continuo desaffo a partir de mediados de esa misma decada. Esa oposici6n habrfa de crear una marcada divisi6n en los miembros de la Iglesia y entre sus eruditos.

Sin embargo, antes de dejar a un lado la interpretaci6n de Andreasen de la "teologia de la ultima generaci6n", debemos considerarla con un mayor detenimiento. Sus aspectos mas s6lidos eran su preocupaci6n acerca de la santificaci6n, su percepci6n de que la vindicaci6n de Dios ante el universo es

mas importante que la justificaci3n de personas o individuos, asi como su percepci3n de que Satanás acusa a Dios de formular una ley que nadie puede obedecer.

Las debilidades de los argumentos de Andreasen comienzan a mostrarse precisamente en este 6ltimo concepto. A mitad del capitulo citado, por ejemplo, argumenta que "es necesario que Dios presente por to menos un hombre que haya guardado la ley. Si no aparece dicho hombre, Dios serfa el perdedor y Satanás el ganador" (p. 316). A uno se le hace difcil comprender por que Andreasen coloca estas frases en dicho capitulo, ya que echan por tierra todo to demas que el afirma. Despues de todo, ese hombre es Cristo. Jes6s guard6 la ley por entero. Por to tanto pudo convertirse en el Cordero sin mancha del Calvario. Con este argumento Andreasen se sitda en terreno firme. Sin embargo, es lamentable que este no sea el tema del capitulo que habfa acerca de la "6ltima generaci3n".

Debemos tambien senalar que en dicho capitulo Andreasen muestra una dependencia decididamente fuerte a confiar en to que el interpreta como el pensamiento de Elena G. de White, aun cuando no la cita directamente ni tan siquiera una Bola vez. Es obvio que estaba siguiendo la metodologfa propuesta por A. T. Jones. Este 6ltimo habfa afirmado en 1894 que el 6nico "uso correcto de los Testimonios" es "para estudiar la Biblia mediante epos, de forma que podamos ver y comprobar que los asuntos que se manifiesten en ellos se encuentran en la Biblia; y luego presentar esos temas a los demas tomndolos no de los Testimonios, sino de *la Biblia misma*" (HM extra, diciembre de 1894, 12). Que Andreasen obtuviera su metodologfa directamente de Jones, o que la hubiera obtenido indirectamente mediante la manera adventista de hacer teologfa en las decadas de 1930 y 1940, es algo discutible. No obstante, to que no admite dudas es que Andreasen no estaba de acuerdo con los pioneros adventistas acerca del

tema de la autoridad y los consejos de Elena G. de White vinculados con las reuniones de 1888. Por otro lado, el utilizó de manera sistemática los escritos de Elena G. de White igual que el adventismo posterior a la década de 1920, salvo en que la mayor parte de los escritores la citaban abiertamente en vez de utilizar las páginas de ella en forma indirecta, tal como lo había Andreasen.

Otra debilidad en la forma en que Andreasen explica su teoría de la "última generación" es la poco adecuada doctrina del pecado. Lo considera como una serie de acciones (p. 302). El Nuevo Testamento describe este enfoque como propio de los fariseos, y no como perteneciente a Cristo o a Pablo. Aun cuando el pecado posee un aspecto conductual, la Biblia lo considera como el síntoma de un problema más profundo (ver Mateo 15:18-19; 12:34-35; 5:21-22, 27-28). Desgraciadamente, la técnica para estudiar el comportamiento humano utilizada por Andreasen lo llevó al mismo error de tratar de analizar actitudes relacionadas con la santificación y la perfección. Una teoría tal siempre tropieza con problemas desde la perspectiva del Nuevo Testamento, así como desde el punto de vista de la teología de Elena G. de White.

Por otra parte, las enseñanzas de Andreasen de que la cruz no venció en forma definitiva y por completo a Satanás, y que este todavía podría tener éxito, contradice no solamente el grito victorioso de Cristo, "Consumado es" (Juan 19:30), sino también la inequívoca declaración de El *Deseado* de todas las generaciones donde se afirma que mediante la muerte de Cristo en la cruz "la destrucción del pecado y de Satanás estaba asegurada para siempre, como también la redención del hombre, y el universo quedaba eternamente seguro" (p. 713).

En contra del alegato de Andreasen, Cristo, gracias a su vida y muerte, dio el ejemplo más excelso. El enfoque de Andreasen hace del plan de salvación un acontecimiento

parcialmente centrado en el hombre. De hecho, de acuerdo a su teología, los seres humanos deben llegar a una etapa donde no necesiten a Cristo, cuando puedan permanecer incólumes sin un mediador sobre la base de *sus propios* logros. M. L. Andreasen llegó a esta conclusión cuando leyó las declaraciones de Elena G. de White acerca de estar en pie sin un mediador; o sea, permanecer ante Dios sin un salvador. Esa no es la única interpretación de dicho concepto, pero ciertamente no está en armonía ni con el Nuevo Testamento ni con Elena G. de White. De hecho, está más cerca de la teología del grupo de Butler y Smith anterior a 1888 que de la interpretación orientada a la gracia de Elena G. de White, quien exaltó la esencia del mensaje del tercer ángel como la justificación por la fe en el evangelio de la gracia de Dios.

Otro asunto clave en la diferencia entre la teología orientada hacia el ser humano de Andreasen y la del Nuevo Testamento se pone de manifiesto en los himnos del libro de Apocalipsis. Todos ellos glorifican a Dios y al Cordero por haber alcanzado la victoria sobre Satanás. Ninguno de ellos exalta al pueblo que finalmente obtiene la victoria para Dios.

Este último aspecto nos conduce al problema más serio de la teología de la "última generación" de Andreasen: hacer que Dios dependa de los seres humanos para su vindicación y triunfo final, específicamente de la Iglesia Adventista. Esto, dicho de forma tajante, fue la inaudita herejía de los judíos del primer siglo, que se consideraban el único instrumento a través del cual Dios podría realizar su obra. No obstante, a pesar de todas estas teologías, el Dios de la Biblia será siempre el mismo. Nunca dependerá de ningún grupo. Cito de uno de mis libros *My Gripe With God: A Study in Divine Justice and the Problem of the Cross* [Mi queja de Dios: estudio acerca de la justicia divina y el problema de la cruz]: "La expiación le concierne a Dios. Se inicia con la gracia (un favor inmerecido),

!Que es to conservador del adventismo?

y concluir con la gracia. *La obra de Cristo conservad su vigencia aunque ningun ser humano la acepte.* El aspecto humano de la expiación es responder -aceptar la obra de Cristo con sus privilegios y responsabilidades- en vez de sus logros [...]. *Independientemente de que un ser humano pueda mostrar, o no, el poder de Dios para vivir una vida sin tacha, la expiación habrd sido completada mediante la demostración de la vida sin pecado, de la muerte, la resurrección y el ministerio celestial de Cristo.* Su vida sin pecado es el mayor hecho de los siglos; su muerte demuestra los principios tanto del reino de Dios como del de Satanás; su ministerio celestial le extiende los frutos de su imponente victoria a quienes tienen fe en el. Su venida al comienzo y al final del milenio completara la obra de expiación. El mensaje bíblico es que la salvación le pertenece a Dios y tan solo a Dios" (p. 141, el énfasis es nuestro).

Esfuerzos para conseguir que el adventismo sea considerado plenamente cristiano

Si uno contempla la teología de Andreasen como un realce de los elementos adventistas dentro del adventismo, o como un paso hacia la teología de un adventismo sectario, entonces deberíamos también notar que durante el período comprendido entre 1919 y 1950 hubo asimismo intentos definidos para hacer que el adventismo pareciera más cristiano, especialmente en la década de 1940. En esa década, por ejemplo, se pusieron de manifiesto los esfuerzos de algunos para "limpiar" y fortalecer las publicaciones adventistas. Tres aspectos ilustran dicha tendencia.

El primero tiene que ver con la Trinidad. Tal como observamos en capítulos anteriores, los primeros adventistas habían sido por lo general antitrinitarios y semiarrianos. Asimismo, señalamos cómo esos conceptos comenzaron a cambiar en las décadas que siguieron a 1888. La transformación, sin embargo, no ocurrió rápidamente; este es un hecho comprobable

cuando se observan las discusiones sobre el terra que se llevaron a cabo en el Congreso Biblico de 1919. En la tarde del 6 de julio hubo una importante discusión acerca del asunto en la que W W. Prescott, H. C. Lacey y W T. Knox abogaron en favor de la causa trinitaria y de la continua eternidad de Cristo, (CB 1919, 6 de julio, pp. 51, 52, 56, 62, 63), mientras que los demas se aferraban a las viejas doctrinas. "No he podido aceptar la llamada doctrina trinitaria", exclamaba L. L. Caviness, [...]. "No puedo creer que dos personas de la deidad sean iguales, el Padre y el Hijo [...]. No puedo creer en la llamada doctrina trinitaria de tres personas que han existido por siempre" (*ibfd.*, 56, 57).

Los delegados se pusieron tan nerviosos durante la discusión que Daniells tuvo que mediar con el propósito de que se calmaran. Luego, esa misma tarde afirmó que se le habfan caído las escamas de los ojos como consecuencia de la publicación de *El Deseado de todas las gentes* y que habfa acudido a la Biblia para estudiar el terra, dando a entender que el crefa en la Trinidad y en la perenne eternidad de Cristo. Sin embargo, a fin de que los delegados no se alarmaran, exclamó que "no vamos a votar acerca del trinitarismo o del arrianismo". Esa declaración no fue suficiente para tranquilizar a los delegados. Como resultado, el presidente de la Asociacion General habló por tercera vez, diciendo: "Bien, no nos pongamos nerviosos ni nos atemorizamos. No permitamos que los conservadores piensen que va a suceder algo, y que los modernistas se alarmen por temor a que no suceda". Continuó diciendo que debfan mantener una actitud apropiada y compartir toda la luz que tenfan acerca del asunto (*ib(d.*, 58, 67-69).

Durante la decada de 1930 continuaria la conmovición acerca del terra trinitario. Por un lado la organización publicaria por vez primera una declaración de sus Creencias Fundamentales en el *Yearbook* de 1931, que era decididamen-

to trinitaria. Aunque tecnicamente hablando no era una declaración oficial, mostraba de manera definida la ruta que la dirigencia de la Iglesia estaba tomando. En el otro extremo estaba J. S. Washburn, que todavfa discutfa con Prescott a causa de la "novedosa" interpretaci6n del "continuo" de Daniel 8, y a quien acusaba de no ser un verdadero adventista del septimo dfa por su creencia en la Trinidad. En 1940 Washburn dirfa que "esta monstruosa doctrina importada del paganismo a la iglesia romana papal, esta tratando de implantar su maligna presencia en las enseñanzas del mensaje del tercer angel". "La propia Trinidad", afirmaba, "es totalmente ajena a la Biblia y a las enseñanzas del Espiritu de Profecfa. La revelaci6n no nos muestra la mas minima indicaci6n acerca de ella. Esta monstruosa elaboraci6n pagana no pertenece al libre universo de nuestro bendito Padre celestial y de su Hijo" (JSW MS, "The Trinity").

El presidente de una Asociaci6n se sintió tan impresionado por la exposici6n de Washburn que le entreg6 un ejemplar a cada uno de los ministros de su zona. Sin embargo, el adventismo, para la decada de 1940, habfa avanzado mas alla de la posici6n de Washburn. Esto se puso de manifiesto cuando surgio la necesidad de publicar una nueva edici6n del libro *Daniel y Apocalipsis* de Urias Smith. En marzo de 1942 se reunieron los directivos de la Asociaci6n General y los administradores de las cauas publicadoras adventistas de Norteamerica, y llegaron a la conclusion de que la mayor parte del libro debfa permanecer tal como Smith to habfa escrito; sin embargo, decidieron realizar algunos cambios. Uno de ellos serfa la eliminaci6n de las declaraciones antitrinitarias y semiarrianas, debido a que "nuestra comisi6n esta convencida de que dicha ensefianza no puede set sustentada ni mediante la Biblia ni por el Espiritu de Profecfa". Sin embargo, en consideraci6n hacia quienes crefan to contrario, la comisi6n

decidió más tarde "que sería mejor eliminar por completo el tema del libro, sin ningún comentario y dejar el asunto abierto para que todos lo estudien sin impedimentos" ("Informe de la Comisión para la revisión de [...]. Daniel y Apocalipsis"; Min, mayo de 1945, 4). La nueva edición se publicó en 1944. La revista *Ministry* se sintió obligada en 1945 a publicar repetidas explicaciones acerca de la nueva edición y hasta incluyó en su número del mes de mayo una compilación de las declaraciones de Elena G. de White acerca de la preexistencia de Cristo. Debemos notar que M. L. Andreasen estuvo completamente de acuerdo con la nueva perspectiva (ver RH, 17 de octubre de 1846, 8).

Un segundo intento de importancia para "limpiar" las publicaciones adventistas, de manera que la organización pareciera más ortodoxa, tuvo que ver con la naturaleza humana de Cristo. Un ejemplo lo constituye *Bible Readings for the Home Circle* [Lecturas bíblicas para el hogar]. Entre 1915 y 1949, en cada reimpresión de aquel libro aparecen dos declaraciones específicas acerca de la naturaleza pecaminosa de Cristo. Esto era algo que los demás cristianos frecuentemente consideraban difícil de aceptar. No solamente afirmaba aquel popular libro adventista que Cristo había tomado la forma humana en un "cuerpo pecaminoso", sino que añadía que él tenía "una naturaleza caída, pecaminosa" y que había nacido con "tendencias al pecado" (edición de 1915, 174).

En 1949 la *Review and Herald Publishing Association* le pidió a D. E. Rebock, presidente del seminario adventista, que revisara *Bible Readings*. En la nueva edición se eliminaron las referencias acerca de la naturaleza pecaminosa y de las tendencias al pecado, y se incluyó la declaración que "en todo" lo que se asemeja Cristo a nosotros "es un misterio de la encarnación que los hombres nunca han podido resolver (edición de 1949 [impresión de 1951], 121).

i. Que es to conservador del adventismo?

Este cambio, bastante pronunciado, no atrajo muchos entendidos comentarios en su momento; aunque se harfa a finales de la decada de 1950. Para aquel entonces, Andreasen y sus seguidores asumiran que el cambio era parte de una conspiracion para oar al traste con el adventismo tradicional. Un estudioso del terra observ6 que entre 1940 y 1955 hubo una tendencia a eliminar de las publicaciones adventistas los terminos "pecaminosa" y "cafa" cuando se aplicaban a la naturaleza humana de Cristo (R. L. Hancock, MS "The Humanity of Christ", julio de 1862). Varias razones motivaron el cambio. Primero, aunque es cierto que algunos evangelicos no podfan diferenciar entre la condici6n de pecador y las tendencias pecaminosas, malinterpretaban dichas declaraciones. Tambien es cierto que muchos no adventistas crefan que esta ensenanza era heretica. Aun cuando los que eliminaban dichas frases eran conscientes de las opiniones de los demas protestantes, aquellas declaraciones no eran la 6nica, o la principal motivaci6n para los cambios. Por una parte, algunos destacados protestantes se adherfan a la teologfa de las tendencias al pecado, mientras que por otra, los dirigentes denominacionales que habfan ideado el cambio tambien apoyaban otras doctrinas que eran consideradas herejias por la mayor parte de los protestantes, como el sumo de la muerte, el sabado y el ministerio profetico de Elena G. de White. La principal motivacion para el cambio parece haber sido las convicciones revisadas que surgen del estudio de la Biblia, y del estudio de los escritos de Elena G. de White.

Antes de dejar el terra de la naturaleza humana de Cristo debemos notar que las controvertidas notas en las impresiones que se hacen de Bible Readings entre 1915 y 1949 no aparecen en las que se hacen entre 1888 y 1915. W. A. Colcord las habfa anadido en 1915. Fueron sus aportaciones las que Rebok revst6 en 1949.

Quizas el intento de mayor exito para que el adventismo pareciese mas cristiano (o al menos, mas respetable) surgió de la pluma de F D. Nichol, director de la *Review and Herald* de 1945 a 1966. La contribución de Nichol fue histórica en vez de teológica; sin embargo, ayudó mucho a aclarar los malentendidos respecto al adventismo del séptimo día. Su libro sobre el centenario del millerismo, *The Midnight Cry* [El clamor de medianoche] sepultó los rumores acerca del fanatismo previo al Chasco, y preparó el camino para que se considerara al millerismo como parte de las tendencias protestantes vigentes en la década de 1840. Ampliamente promovido por la Iglesia, *The Midnight Cry* recibió asimismo una buena acogida por parte de la prensa tanto popular como erudita. Esta publicidad fue una gran ayuda; sin embargo, la obra de Whitney R. Cross *Burned-over District* [La región quemada] (Cornell, 1950) y su promoción del libro de Nichol, fue lo que cambió para siempre en los círculos eruditos las opiniones acerca del millerismo (y por ende del adventismo del séptimo día). Otras obras de Nichol, como *Answers to Objections* (1932, 1947, 1952) y *Ellen G. White and her Critics* (1951), también contribuyeron a mejorar la imagen del adventismo.

Otro esfuerzo de un escritor adventista por obtener respeto histórico para la denominación fue la enjundiosa obra en cuatro tomos de L. E. Froom: *The Prophetic Faith of Our Fathers* (1946-1954). Froom demostró que el adventismo disfrutaba de una respetable herencia profética, y que sus interpretaciones de las profecías no eran algo exclusivo, sino que reflejaban conceptos aceptados a través de la era cristiana por un gran número de destacados intérpretes de las profecías.

Perspectivas

Los años comprendidos entre 1919 y 1950 fueron traumáticos para el protestantismo norteamericano. Fue un período

que obligó al adventismo a entrar en una nueva etapa en su continua crisis de identidad. En esta ocasión la pregunta giraba en torno a "¿Qué es to conservador del adventismo?" Durante aquellos años el adventismo llegó a verse a sí mismo no solamente en armonía con el fundamentalismo en la mayor parte de sus creencias, sino que llegó a considerarse más conservador que los mismos conservadores. El adventismo pensaba que poseía *todo lo fundamental*, incluyendo las creencias adventistas distintivas como la verdad del sábado, el estado de los muertos y el doble ministerio celestial de Jesús.

La polarización vigente en aquella época empujó al adventismo hacia el extremo conservador con relación al tema de la inspiración, a pesar de la moderada actitud asumida en la declaración aprobada oficialmente en 1883. Aun cuando la perspectiva denominacional semioficial acerca del mismo tema, que aparece en el mencionado compendio *Creencias Fundamentales* de 1931, no mencionaba ni la inspiración verbal ni la infalibilidad, estas enseñanzas se mantuvieron bien arraigadas y extendidas entre 1919 y 1950. La teoría conservadora acerca de la inspiración, de hecho, establecería la tónica para la definición adventista del asunto. Probablemente fueron los vestigios de la influencia de Elena G. de White el elemento que no le permitió al adventismo aceptar abiertamente, y de todo corazón, una definición más conservadora concierne a la inspiración. Por esta razón, el adventismo mostraba una innata tirantez interna respecto al concepto anterior, algo que seguramente puede haber existido en el interior de la conciencia denominacional.

Paralelo a las inquietudes relativas al concepto de la inspiración bíblica, estaba el interrogante representado por Elena G. de White. En el período que abarca desde 1920 hasta fines de la década de 1950 aparece una serie cada vez mayor de teorías acerca de la infalibilidad y el verbalismo aplicadas a su

obra escrita. Asimismo, surge una amplia cosecha de ideas acerca de la experiencia de ella y de sus escritos; acciones que no habrfan sido aceptadas por sus contemporaneos. Quienes la habfan conocido y habfan colaborado con ella, por to general, no aceptaban que sus consejos fuesen sin parangón; que los mismos se adelantaran en cien años a su época; y que todos sus escritos le hubiesen sido dados mediante una revelación celestial directa. Ella nunca hizo tales afirmaciones. Al contrario, estas ideas se fueron desarrollando despues de su muerte gracias a la labor de sus seguidores. G. B. Thompson to expresó correctamente en el Congreso Bfblico de 1919, cuando dijo que "si siempre hubieramos enseñado la verdad" acerca de la inspiración de Elena G. de White, "no tendríamos hoy problema alguno o discordias en la organización. Sin embargo, el conflicto surge porque no hemos enseñado la verdad, y hemos colocado los Testimonios en un nivel donde ella dice que no debieran estar. Hemos reclamado para ellos mas relevancia que to hecho por ella misma" (CB 1919, 1 de agosto, pp. 12-13). Si esto era cierto en 1919, cuando muchos de los dirigentes que habian colaborado estrechamente con Elena G. de White estaban todavia vivos, se convertiría en algo aún mas notorio en la década de 1970. En muchos sentidos el adventismo se habfa expuesto a recibir una sacudida.

En el periodo de 1919 a 1950 tambien se exteriorizaron pugnas relacionadas con la salvación. Una de estas se puso de manifiesto entre quienes enfatizaban las ideas de la generación de Andreasen, y trataban de exaltar los elementos que et adventismo compartfa con los demas protestantes. Otra tensión tenfa que ver con el doble ministerio de Jesus en et Santuario celestial. En el periodo comprendido entre 1919 y 1950 dos destacados dirigentes abandonaron el movimiento a causa de este ultimo asunto -algo que ya habfa propiciado la salida de A. E. Ballenger a principios del siglo. Uno de ellos

fue L. R. Conradi, presidente del campo europeo por varias decadas. El otro fue W W Fletcher, presidente de la Division del Sudeste de Asia en los anos veinte, y mas tarde administrador en Australia.

Todos los temas anteriores habrfan de surgir nuevamente despues de 1950. Las explosivas tendencias que se pondrfan de manifiesto en la teologfa adventista durante la segunda mitad del siglo XX estaban bien atrincheradas.

Durante aquel perfodo muchos adventistas tratarfan de identificar err6neamente al lapso que iba de 1920 hasta mediados de la decada de 1950, como "el adventismo historico". La mayor parte de los adventistas despues de 1955, al desconocer la historia del desarrollo teol6gico denominacional, no podfa en forma alguna entender el hecho de que la teologfa de las decadas posteriores a 1920, y los metodos para llegar a esta teologfa, habrfan resultado muy extranos para los primeros adventistas.

En resumen, to que muchos han considerado "adventismo historico" es, en realidad, un acontecimiento tardfo. La verdadera naturaleza de la identidad adventista se convertirfa en un tema de discusi6n y controversia, tanto a causa de la historia pasada de la denominaci6n, como por los acontecimientos de la decada de 1950. De esta fecha en adelante el adventismo se podfa definir mejor como un movimiento que esta sujeto a una continua tirantez teol6gica.

El adventismo sujeto a tensiones teológicas

(195a >

Ala por los años cincuenta del siglo XX el adventismo del séptimo estaba por cumplir su primer siglo de existencia. Durante el siglo XIX la Iglesia tuvo que afrontar varios desafíos teológicos con relación a su identidad. El primero estuvo asociado al Gran Chasco de octubre de 1844, cuando la pregunta clave decía "¿Qué es to adventista del adventismo?" El segundo estuvo relacionado con el despertar cristocéntrico de fines de la década de 1880, cuando el interrogante era: "¿Qué es to cristiano del adventismo?" El tercero surgió en la década de 1920 con el cuestionamiento, "¿Qué es to conservador del adventismo?"

Esta serie de interrogantes y las respuestas para los mismos contribuyeron a moldear en gran medida el desarrollo de la teología adventista del séptimo día. La nueva etapa que comenzó en la década de 1950 fue diferente debido a que en lugar de ser una sola pregunta el punto focal, ahora eran tres interrogantes los que se formularían simultáneamente en varios sectores del adventismo. Las distintas preguntas y sus respuestas contribuirían acumulativamente a crear una serie de fricciones teológicas dentro del adventismo, que se mantendrían en un

primer plano de discusión mientras la Iglesia se disponfa a entrar al siglo XXI.

Durante la etapa posterior a la decada de 1950, las diversas tendencias en el cuerpo de creyentes se fueron identificando con algunos de los argumentos que manifestaban de, terminada vigencia teol6gica. Por to tanto, toda interpretaci6n de las inquietudes teol6gicas que afectan hoy al adventismo depende de la compresi6n que se tenga de las dinamicas reveladas en el desarrollo previo de su teologfa.

En este capftulo trataremos de identificar las tensiones contemporaneas desde cuatro angulos diferentes (el adventismo hist6rico, el significado de 1888, el papel desempenado por Elena G. de White, la teorfa de la inspiraci6n) y exploraremos brevemente otros cuestionamientos teol6gicos de importancia para el adventismo a comienzos del siglo XXI.

Algunos acontecimientos significativos

La historia es como un rfo que fluye y cambia de manera constante. La historia del adventismo no es inmune a esa dinamica. Asf como en la segunda mitad del siglo pasado se puso de manifiesto el vasto esfuerzo de la sociedad norteamericana para lograr una amplia profesionalizaci6n de sus miembros, to mismo sucederfa con el adventismo. Ese afan de profesionalismo abarcaria en cierto momento los estudios religiosos en el ambito denominacionat. Una de las primeras muestras del cambio fue la inauguraci6n del Seminario Teol6gico Adventista a principios de los anos treinta. El prop6sito original del Seminario no era formar ministros, sino proveer estudios de posgrado para los profesores de religi6n de las instituciones de educaci6n superior, medida requerida por las cada vez mas exigentes normas educativas vigentes en Norteamerica: no se podia ser profesor de religi6n en una instituci6n adventista de nivel superior contando tan solo con estudios a nivel de licenciatura.

Sin embargo, la naturaleza misma de los estudios de posgrado significaba que los adventistas estarían lidiando con interrogantes acerca de la Biblia y de sus creencias que se apartaban de lo común, o que no habían sido analizados de manera coherente por las generaciones anteriores. Como foro de discusión importante, los profesores de religión formaron en 1943 el *Bible Research Fellowship* [Comunidad de investigación bíblica]. Durante la década en que existió, la Comunidad llegó a evaluar aproximadamente unos ciento veinte trabajos de investigación acerca de diferentes asuntos como la "puerta cerrada", el calendario del Jubileo, el significado espiritual del Santuario y el Armagedón. Para 1952 el plantel de miembros incluía a más del noventa por ciento de todos los profesores de Biblia de las instituciones adventistas de educación superior de habla inglesa alrededor del mundo.

El debate iniciado por el *Bible Research Fellowship* fructificó de más de una manera. Por ejemplo, el Concilio Otonal de la Asociación General de 1952 aprobó institucionalizar las labores de la Comunidad mediante la creación de la Oficina de Investigación Bíblica (denominada hoy Instituto de Investigación Bíblica), y de una comisión permanente, la "Comisión para el estudio y la investigación bíblica". Sin embargo, precisamente en aquel momento la Comunidad se disolvió. Lo positivo de la transición fue que la Iglesia ahora tenía un "grupo pensante" dedicado a la continua investigación de asuntos de índole delicada. La parte negativa, según algunos, era que la libertad de discusión podría volverse más restringida que cuando no se estaba directamente bajo el control de la Asociación General (para más información sobre la Comunidad, ver AHer, verano de 1978, 39-52).

En el año 1952 también se puso de manifiesto otro fruto de la labor de la Comunidad, al celebrarse el primer Congreso Bíblico desde 1919, que abarcaría a toda la Iglesia. Dicho

congreso, según el presidente de la Asociación General, no debía tratar "temas incidentales que no tuvieran que ver con el plan de salvación", sino explorar las importantes inquietudes teológicas que afectaban a la Iglesia Adventista (*Our Firm Foundation*, t. 1, 47). Los debates no parecen haber sido muy trascendentales; sin embargo, la lista de oradores representaba, hasta cierto punto, una joven generación de teólogos. Un giro de importancia fue que M. L. Andreasen, que se había jubilado en fecha reciente, no se encontraba en la lista de expositores, mientras que se aparecía un joven llamado Edward Heppenstall. Los participantes presentaron varios temas acerca de la teología de Andreasen, aunque también hicieron acerca de la interpretación de la experiencia del nuevo pacto propuesta por Heppenstall.

Un tercer acontecimiento sobre el cual influyó directamente el *Bible Research Fellowship* fue la publicación de los siete tomos del *Comentario bíblico adventista en inglés* (1953-1957, *Seventh-day Adventist Bible Commentary* = SDABC). Prácticamente todos los autores y editores del *Comentario* habían sido miembros de la Comunidad. Es difícil para los creyentes de hoy día, más de cincuenta años después, comprender lo que representó en el adventismo el *Comentario* como instrumento revolucionario para el estudio de la Biblia. Por primera vez en su historia, la Iglesia presentó un documento que estudiaba la Biblia en su totalidad y de una forma expositiva y sistemática. El *Comentario* utilizó ampliamente en su metodología los textos bíblicos en sus idiomas originales, perspectivas arqueológicas que ayudaban a entender el medio histórico en que se habían escrito los diversos libros de la Biblia, así como comparaciones de las diversas interpretaciones de los textos antiguos. En resumen, el *Comentario* representó una labor de erudición que hizo uso de los diferentes métodos académicos desarrollados para estudiar en profundidad la Biblia.

El adventismo sujeto a tensiones teológicas

Sin embargo, aun más importante es el hecho de que el *Comentario* se distanció de la medular tradición del adventismo que estudiaba la Biblia por motivos apologeticos, o para encontrar textos que le sirvieran como pruebas. En vez de hacer una defensa de la Biblia, los editores del *Comentario* prefirieron dejar que la Biblia hablara por sí misma. El enfoque histórico, contextual, y lingüístico utilizado por el *Comentario* intentaba presentar a la Biblia ante la iglesia no como "un libro de respuestas" para las preocupaciones de la Iglesia Adventista, sino como la Palabra de Dios dada a sus hijos a través de los siglos. El *Comentario* asumió la humilde posición de tratar de escuchar la Biblia, en vez de proponer una única interpretación de la misma. Por lo tanto, el *Comentario* presentó interpretaciones alternativas de diferentes textos para que los lectores pudieran llegar a sus propias conclusiones. Tal como expresó uno de los editores: "para el *Comentario*, el estudio de la Biblia se convirtió en una peregrinación continua hacia el ideal de la verdad" (AHer, verano de 1998, 26-34).

En las décadas de 1960 y 1970 se notaba un continuo incremento del número de eruditos bíblicos con formación académica. No solamente una mayor cantidad de profesores de religión poseía títulos doctorales, sino que para mediados de la década de 1970 y principios de la de 1980, algunas de las instituciones adventistas comenzaron a ofrecer doctorados en varias especialidades en el área de estudios religiosos. Al mismo tiempo, en la feligresía se observaba un mayor nivel educativo. En forma paralela a este profesionalismo, surgió el deseo de indagar acerca de las implicaciones teológicas, históricas y aun sociológicas de la Iglesia Adventista y su conjunto de creencias. Instituciones independientes como la *Association of Adventist Forums* (fundada en 1967) y su revista *Spectrum* se dieron a la tarea de explorar temas delicados y sugerirle a la iglesia nuevas alternativas.

Como era de esperarse, el bando tradicionalista de la Iglesia también desarrolló sus propias organizaciones y publicaciones, como Hope International con su Our Firm Foundation [Nuestro firme fundamento] (no se debe confundir con el libro del mismo nombre del año 1952). La tarea de las entidades conservadoras y sus publicaciones no consistió tanto en explorar las fronteras del cambio, sino más bien abogar por lo que ellos entendían eran las implicaciones del "adventismo histórico", así como clamar por una vuelta a las "antiguas y buenas doctrinas" del pasado.

En resumen, para el año 2000 la Iglesia Adventista del Séptimo Día había cambiado en muchos aspectos respecto a lo que era en la década de 1940. Muchos de esos cambios afectarían la forma de hacer teología de los adventistas. Enseguida, consideraremos las manifestaciones teológicas del período que comienza en 1950.

Primera opción: identificación del adventismo histórico

A raíz de la publicación del artículo de Donald Grey Barnhouse, "Are the Seventh-day Adventists Christians?" [¿Son cristianos los adventistas del séptimo día?] en la revista Eternity en septiembre de 1956, surgieron violentamente en el adventismo una nueva crisis y un reordenamiento teológico. En dicho artículo, con la aparente aprobación de L. E. Froom y R. A. Anderson (dirigentes de la Asociación Ministerial de la Asociación General), Barnhouse relegó públicamente a M. L. Andreasen (el más destacado teólogo adventista de las décadas de 1930 y 1940) y a su teología a la "marginalidad lunatic" del adventismo, e insinuó que Andreasen y sus seguidores eran "parecidos" a los "irresponsables de mirada desquiciada que se encuentran en cualquier parcela del fundamentalismo cristiano".

A modo de contraste, Barnhouse puso su sello de aprobación sobre "la sensata dirigencia" de la Iglesia, "que esta deci-

dida a poner freno a cualquier miembro que trate de expresar ideas que difieran de las de los cabales dirigentes de la denominación". Barnhouse concluyó diciendo que se alegraba de "decir que nos complace hacerle justicia a un grupo de sinceros creyentes que ha sido tan denigrado, y distinguirlos en nuestras mentes y corazones del grupo de consumados herejes formado por los testigos de Jehova, los mormones y la Iglesia de Cristo Científica, y reconocerlos como hermanos redimidos y miembros del cuerpo de Cristo (Eternity, septiembre de 1956, 6, 7, 45).

Entre la primavera de 1955 y el verano de 1956 se celebró una serie de 18 reuniones donde participaron Froom, Anderson y W. E. Read (director del Instituto de Investigación Bíblica) junto a Barnhouse y a Walter Martin (especialista en sectas religiosas norteamericanas que había sido comisionado por la casa editora Zondervan para que escribiera un libro acerca del adventismo). De aquel conclave surge una proclamación sin precedentes respecto a la ortodoxia del adventismo, realizada por Martin, aquel destacado dirigente del movimiento evangélico conservador. Martin había leído ampliamente la literatura adventista y llegó a las reuniones con una lista de preguntas relacionadas con las creencias de la Iglesia Adventista. Aquellas preguntas abarcaban un amplio abanico de la teología adventista. Sin embargo, resaltaban cuatro aspectos en el análisis de Martin: "1° que la expiación de Cristo no se había completado en la cruz, 2° que la salvación es el resultado de la gracia unida a las obras de la ley, 3° que el Señor Jesucristo era un ser creado, no totalmente eterno, 4° que Jesús asumió la naturaleza caída y pecaminosa del hombre en el momento de la encarnación" (Our Hope, noviembre de 1956, 275).

Tal parece que Froom, Anderson y sus demás colegas no fueron lo suficientemente sinceros cuando le expresaron a

Martin y a Barnhouse que "la inmensa mayoría nunca compartió esas ideas opuestas" (ibid., 274). Quizás, tal como lo expresó Barnhouse refiriéndose a la información que los dirigentes adventistas le habían confiado respecto a la naturaleza humana de Cristo, "La mayor parte de la denominación siempre se ha apegado a la [la naturaleza humana de Cristo] santa, perfecta y libre de pecado, a pesar del hecho que algunos de sus líderes han logrado ocasionalmente que se imprimieran opiniones opuestas que les son del todo repugnantes al cuerpo de creyentes". Precisamente en este contexto se refirieron Froom y sus colegas a la "marginalidad luterana" y a "los irresponsables de mirada desquiciada" (Eternity, septiembre de 1956, 6). Sin embargo, una investigación histórica indica que lo cierto era justamente lo contrario en el caso de la naturaleza humana de Cristo, lo mismo que en el caso de otras creencias como la expiación consumada y la existencia eterna de Cristo.

En el otoño de 1957 la dirigencia de la Iglesia publicó *Questions on Doctrine* a modo de respuesta semioficial a las preguntas suscitadas por Martin y Barnhouse. Esa obra, mayormente redactada por Froom y Anderson, fue distribuida de manera amplia entre los adventistas y aun llegó a manos de miles de ministros no adventistas y profesores de teología. Para 1970 Froom estimaba que la circulación total sobrepasaba los 138.000 ejemplares.

Con pocas excepciones, *Questions on Doctrine* presentaba la teología adventista de una manera muy similar a la utilizada por la denominación antes de 1950. Sin embargo, las excepciones harían que *Questions on Doctrine* se convirtiera en un libro altamente controvertido. La reacción al mismo se desarrollaría con el tiempo como un movimiento aparte dentro del adventismo.

Martin publicó su respuesta a *Questions on Doctrine* en la editorial Zondervan en 1960 con el título de *The Truth About*

Seventh-day Adventists [La verdad acerca de los adventistas del séptimo día]. Trató la teología adventista con un gran respeto y llegó a la conclusión de que los adventistas eran de hecho cristianos y no una secta. Por otro lado, señaló que consideraba eran errores y debilidades en la teología adventista. La Asociación Ministerial Adventista respondió al libro de Martin mediante dieciséis esclarecedores artículos publicados en la revista *Ministry*, que luego la Iglesia publicaría en forma de libro con el título de *Doctrinal Discussions* [Discusiones doctrinales]. Mientras tanto, no todos los que militaban en el bando protestante conservador se sentían satisfechos con *Questions on Doctrine*, ni tampoco con el libro de Martin. Autores como Norman F. Douy, en su libro *Another Look at Seventh-day Adventism* (1962) [Otro vistazo a los adventistas del séptimo día], sostienen que Martin y Barnhouse habían sido demasiado generosos, y que el adventismo se había apartado de las enseñanzas de la Palabra de Dios, según las entendía el cristianismo histórico. De forma similar, Herbert S. Bird en 1961 consideraba al adventismo como "una seria corrupción del evangelio" (*Theology of Seventh-day Adventists*, 130) [La teología de los adventistas del séptimo día].

Barnhouse redactó el prólogo del libro de Martin. Previendo una controversia en el adventismo acerca de *Questions on Doctrine*, escribió con gran énfasis que solamente "serán considerados como verdaderos miembros del *cuerpo* de Cristo *aquellos* adventistas del séptimo día que siguen al Señor de la misma forma que los dirigentes que han interpretado para nuestro beneficio la posición doctrinal de su Iglesia" (p. 7). Esta declaración deja entrever que algunos grupos adventistas todavía se podían catalogar de sectarios.

El cabecilla de estos últimos grupos, como era de esperar, no era otro sino M. L. Andreasen, el teólogo adventista más influyente en la década de 1940, pero que había sido relegado a

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

la "marginalidad lunática" en los diálogos evangélicos de 1955 y 1956. La reacción de Andreasen a *Questions on Doctrine*, y a la andanada de artículos aparecidos en *Ministry* en apoyo de algunas de las "novedosas" interpretaciones teológicas expresadas en dicho libro, aparecería con el título de *Letters to the Churches* [Misivas a las iglesias]. Desde la perspectiva de Andreasen, *Questions on Doctrine* representada una rendición de parte de la dirigencia adventista a los evangélicos, y una traición al adventismo histórico.

Dos aspectos enfatizados en *Questions on Doctrine* -una expiación consumada en la cruz (concepto teológico que aparentemente contradecía un importante elemento de las creencias adventistas que surgen en 1845, que la expiación comenzó en octubre de 1844), y que Cristo había nacido con una naturaleza humana libre de pecado- irritaban de manera especial a Andreasen. La "nueva teología" representada por aquellos dos conceptos socavó por completo su teología de la "última generación".

El tema de la expiación consumada, en muchos aspectos, era un ajuste semántico realizado para permitir que los dirigentes adventistas que dialogaban con Barnhouse y Martin expresaran su aceptación de la suficiencia que implicaba la muerte de Cristo. Se sentían confiados respecto a dicho enfoque, ya que podían prácticamente citar a Elena G. de White afirmando que la expiación se consumó en la cruz. De ahí que los autores de *Questions on Doctrine* pudieran decir, al igual que los evangélicos, que Jesús había "provisto" el sacrificio expiatorio en la cruz. A la vez, no abandonaban la concepción adventista de que la expiación continuaba en el Santuario celestial, donde Cristo "aplicaba" los beneficios de su sacrificio expiatorio (ver QOD 341-355). El mismo Andreasen, al considerar el tema, se había referido a la muerte de Cristo en la cruz como una obra de expiación (Hebrews, 59, 60). Sin

El adventismo sujeto a tensiones teológicas

embargo, en el calor de la discusión, no supo identificar las sutilezas expresadas en *Questions on Doctrine*. Para Andreasen quienes habfan redactado el libro "no podfan enseñar que la expiación en la cruz era algo final, consumado y suficiente, y seguir creyendo que otra expiación, también concluyente, habfa ocurrido en 1844. Algo así serfa absurdo y sin sentido" (LC 24).

Aun cuando podamos reconocer el problema de la expiación como una adaptación semántica realizada con un propósito comunicativo, no podríamos decir lo mismo acerca del tema de la naturaleza humana de Cristo. Al contrario, lo que enseña *Questions on Doctrine* acerca de este concepto representa un viraje de la posición asumida por la mayor parte de la Iglesia Adventista durante la primera parte del siglo pasado. Este cambio llevarfa a la Iglesia a una continua controversia.

"Nadie", afirmaba Andreasen agresivamente en sus Misivas, "puede afirmar que cree en los Testimonios y también creer en la nueva teología que afirma que Cristo estaba exento de estar sujeto a las pasiones humanas. Es una cosa, o la otra. La organización está ahora llamada a tomar una decisión. Aceptar las enseñanzas de *Questions on Doctrine* implica abandonar la fe en el don [los escritos de Elena G. de White], que Dios ha concedido a su pueblo [...]. Me duele profundamente ver cómo se destruyen los hitos y cimientos [del adventismo] (ib(d., 10, 18).

Acerca de este tema, Andreasen tenía una base histórica más firme sobre la cual edificar que sobre la propia expiación. No solamente habfan tenido los dirigentes que participaron en el diálogo la oportunidad de leer antes de su publicación el artículo de Barnhouse aparecido en la revista *Eternity*, donde se afirmaba que habfan aceptado la creencia en la naturaleza pecaminosa de Cristo tan solo unos pocos adventistas de

la "marginalidad lundtica", sino que los redactores de *Questions on Doctrine* tenfan prejuicios acerca de los argumentos presentados en el material de apoyo tomado de Elena G. de White, tal como se expresa en el apendice de la obra. Una muestra es que los encabezados que introducen las citas de Elena G. de White no siempre representan fietmente to escrito por ella. En la pdgina 650, por ejemplo, leemos que Cristo "asumió una naturaleza humana sin pecado". No solamente Elena G. de White no dijo eso, sino que afirmó to contrario: que Cristo "toms sobre sf nuestra naturaleza pecaminosa" (RH, 15 de diciembre de 1896, 789).

De ahf que Andreasen tuviera una preocupaci6n vdlida cuando seia16 la discrepancia en *Questions on Doctrine* acerca de la naturaleza de Cristo. Sin embargo, aun cuando tenfa raz6n acerca de dicha transposici6n, la forma en que trató el tema hizo que surgieran varias preguntas importantes. La primera es que hay s6tidas evidencias que muestran que la posici6n de Elena G. de White no era to misma que Andreasen sostenfa. Ella, por ejemplo, dijo explfcitamente que Jesus, cuando nino, a diferencia de tos demos ninos, tenfa una inctinaci6n al bien en vez de manifestar tendencias pecaminosas. En este sentido la teologfa de Andreasen concordaba con la de Jones, Waggoner y Prescott, aunque no con la interpretaci6n de Elena G. de White acerca del significado exacto y tas implicaciones de la naturaleza "pecaminosa" de Cristo (ver el capftulo 5 para un andlisis de las diferencias entre las dos interpretaciones). Una contribuci6n positiva de *Questions on Doctrine* respecto a la naturaleza de Cristo fue el hecho de recopilar exhaustivamente y publicar las declaraciones de Elena G. de White relacionadas con el terra, y que estaban en desacuerdo con la interpretaci6n tradicional del adventismo. Por otro lado, es lamentable que en el libro se coloquen encabezados engañosos en algunas de sus declaraciones, y que no se

incluyan otras citas que parecen contradecir los postulados fundamentales de los autores.

Un segundo asunto de importancia que Andreasen trajo a colación respecto a la naturaleza de Cristo, fue que decididamente resaltó la importancia del *terra* cuando afirmó que era "una columna fundamental". Aun cuando es cierto que era un aspecto central de la teología de él, los fundadores de la Iglesia Adventista, desde luego, no lo consideraban una "columna". Cuando en 1888 surgió el debate sobre la ley en Gdlatas, Elena G. de White afirmó que "no había evidencias de que desconocieran cuáles eran los antiguos hitos [...]. Ellos tenían ideas pervertidas acerca de lo que eran los hitos antiguos" del adventismo. Luego señaló hacia el pasado, a la situación posterior a 1844, cuando los primeros adventistas captaron por vez primera el pleno significado del mensaje de los tres ángeles. "Uno de los hitos en este mensaje", escribió ella, "era el templo de Dios, contemplado en el cielo por su pueblo ansioso de la verdad, y el arca que contenía la ley de Dios. La luz del sábado del cuarto mandamiento derramaba sus poderosos rayos en la senda de los transgresores de la ley de Dios. Otro hito antiguo es la mortalidad de los ímpios. No puedo pensar en nada mejor que se pueda amparar bajo el nombre de hitos antiguos. Todo este barullo acerca del cambio de los hitos antiguos es del todo imaginario" (MS 13, 1889). Es muy probable que hubiese dicho lo mismo acerca del más reciente "hito" relativo a la naturaleza de Cristo. Desde luego, ella nunca le adjudicó esa condición en sus escritos, aun cuando muchos en el bando de Jones, Waggoner, Prescott y Andreasen los colocaran en una posición central.

Un tercer rasgo de importancia que Andreasen manifestó, vinculado a sus argumentos en contra de la "nueva" consideración de la naturaleza de Cristo, es que él afianzaba sus ideas apelando a Elena G. de White al notar que algunas se sentían en

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

la necesidad escoger entre los escritos de ella o *Questions on Doctrine*. Por to tanto, el adventismo tendfa que afrontar una tercera controversia que giraba en torno a los escritos de ella, al igual que en el caso de los debates acerca de la ley en Galatas, o a to interpretación del "continuo" de Daniel 8, considerados "hitos" de to fe. Es lamentable que cada generación haya visto un nuevo hito del adventismo "histórico" cimentado en el supuesto apoyo de la autoridad de Elena G. de White. Durante los dos primeros conflictos, ella estaba viva y llegó a recomendar a los contrincantes que no utilizaran sus escritos como armas de debate. Puede deducirse que probablemente habrfa expresado la misma recomendación en esta reciente crisis relativa a los hitos de la fe.

La actitud agresiva de Andreasen en contra de la Iglesia hizo que la dirigencia le cancelara sus credenciales ministeriales y que retirara sus libros de las casas editoras adventistas. Tales medidas, como era de esperarse, simplemente le confi rieron un aura de martir, to que se unirfa a las teorías de que existfa una conspiración que implicaba una "rendición a los evangelicos", que supuestamente habfa sido llevada a cabo por la Asociación General. Todo esto les dio motivos a los disidentes adventistas para formular juicios y, en su momento, unificarse. Aun cuando Andreasen se reconcilió con los dirigentes de la Iglesia antes de su muerte, y la organización le restauró sus credenciales de ministro, el dano se habfa consumado.

La teología de Andreasen le suministró un estandarte de batalla a muchos. El perfeccionismo inherente a su teología de la "6ltima generación" permaneció muy vigente. Numerosos laicos y una parte importante del pastorado continuaban apoyandola aun cuando muchos pastores, profesores de teología y administradores se movfan en otra dirección. Un destacado e influyente defensor de una variante del perfeccio-

El adventismo sujeto a tensiones teológicas

nismo, inherente a la teología de Andreasen, fue Robert Brinsmead, laico australiano que tuvo cierta influencia de carácter internacional a principios de la década de 1960.

El erudito más destacado que le salió al paso a la teología de la "última generación" de Andreasen fue Edward Heppenstall. Este último se concentró en el aspecto de conjunto de creencias de la denominación relativas a "¿Qué es to cristiano del adventismo?". Aun cuando el aprobaba las doctrinas que eran consideradas como "hitos" por los pioneros, se opuso a la versión del adventismo histórico de Andreasen vinculada a conceptos como la naturaleza humana de Cristo y la expiación. Destacó, igual que *Questions on Doctrine*, la expiación en la cruz con un continuo ministerio celestial en el día atípico de la Expiación. Además, recalcó enseñanzas como la incapacidad de los seres humanos para hacer el bien por sí mismos; la justificación por la fe en conexión con todo el plan de salvación; la imposibilidad de lograr, humanamente hablando, to que algunos consideran una perfección libre de pecado; el hecho de que Jesús no era como cualquier descendiente de Adán; así como la experiencia del nuevo pacto.

La teología de Heppenstall estaba de hecho más centrada en la cruz, era más cristocéntrica. Era una forma de teología más evangélica que la de Andreasen y de sus seguidores. Donde mejor se muestra este aspecto es en to que Heppenstall entendía por perfección del carácter. Él se distanció de las ideas de la naturaleza no pecaminosa de Cristo del perfeccionismo, es decir, de las enseñanzas que afirman que debemos llegar al punto de poder mantenernos incólumes sin la intercesión de Cristo, además de otras ideas propuestas por Andreasen. Heppenstall argumentó que "en ningún lugar de la Biblia se equipara la perfección con la ausencia de pecado, cuando se habla de un hijo de Dios", y que "la salvación mediante la gracia significa sacudirse y librarse de la locura de colocar a nuestro

yo en el centro [del plan de salvación], en la creencia de que debemos llegar a la perfección y a la ausencia de pecado para tener la certeza de la salvación" (Perfection, 63, 82). Concentrandose en el hecho de que el pecado es mas profundo que los actos, y que es parte de la naturaleza humana, Heppenstall afirmó que "el pecado no reina" en la vida del cristiano; "sin embargo, reside" en ella, debido a que la naturaleza humana, con todas sus limitaciones, no puede discernir sin errar la voluntad divina en su totalidad (*ibid.* 69, 73). En vez de equiparar la perfección con la ausencia de pecado, Heppenstall demostró mediante la Biblia que mas bien significa madurez espiritual y caminar con Dios en amor. Por to tanto, señaló que la perfección es algo relativo, al citar las opiniones de Elena G. de White acerca del terra (*ibid.* 65, 88, 77). Con estas conclusiones, habia vuelto al fundamental concepto wesleyano que considera la perfección igual al amor que crece dinamicamente, principio que estaba en el corazón mismo de to que Elena G. de White entendía al respecto (ver PVGM 46-48).

Edward Heppenstall representó una destacada influencia teológica en el adventismo desde principios de to decada de 1950 hasta el comienzo de la decada de 1970. Aunque presentó sus ideas en las revistas denominacionales, las comunicó mas plenamente al publico despues de su jubilación en *Our High Priest* [Nuestro Sumo Sacerdote] (1972), *Salvation Unlimited* [Salvación sin lmites] (1974) y *The Man Who is God* [El hombre que es Dios] (1977).

Aun cuando los escritos de Heppenstall ejercieron cierta influencia, su camera como profesor to hizo en mayor medida. Influyó en toda una generación de predicadores y profesores de religión a traves de su magisterio en las aulas universitarias así como en el Seminario Adventista. Los temas tratados por Heppenstall repercutirfan a traves de las decadas de

1970 y 1980 en muchas aulas a través de la labor de profesores como Hans LaRondelle y Raoul Dederen, y de predicadores como Morris Venden.

Uno de los alumnos más promisorios de Heppenstall llamaría en su momento la atención de la Iglesia. Heppenstall reconoció los talentos de Desmond Ford a mediados de la década de 1950. La correspondencia entre Heppenstall y el joven australiano muestra en sus inicios una relación entre profesor y alumno. Sin embargo, con el tiempo Ford iría más lejos que Heppenstall respecto a algunos asuntos teológicos con los que el profesor no se mostraría de acuerdo. Sin embargo, a principios de la década de 1960, los dos se unieron para luchar en contra de lo que consideraban eran los excesos y las distorsiones de la teología perfeccionista de Andreasen y Brinsmead.

La década de 1970 fue testigo de las fricciones continuas y crecientes en el adventismo acerca de la exacta naturaleza del plan de salvación. Uno de los dos bandos enfatizaba la naturaleza pecaminosa de Cristo, la santificación y la perfección. El otro, las diferencias entre Cristo y los demás seres humanos, así como la exaltación de la Cruz y la justificación. Algunos acontecimientos relevantes en este debate se pusieron de manifiesto en el Concilio Anual de 1973 y 1974, cuando el Presidente de la Asociación General, Neal C. Wilson, estimuló a los asistentes para que hubiera un reavivamiento y una reforma; también en el Congreso de Palmdale en 1976, donde se discutió el tema de la justificación por la fe desde diferentes ángulos.

A la teología de Ford se le concedió la oportunidad de ser escuchada en Palmdale, mientras que él argumentaba que el concepto de la justificación por la fe debía ser tan solo justificación. El informe oficial de las reuniones se redactó de forma tal que ambos bandos pudieran considerar que habían

sido victoriosos. Sin embargo, una cuidadosa lectura del mismo (ver RH, 27 de mayo de 1976, 4-7) indica claramente que los delegados al congreso solamente habían acordado mantenerse alerta acerca de los asuntos concernientes a la naturaleza humana de Cristo y en cuanto a si la justificación por la fe era exclusivamente justificación, o si también incluía la santificación. Todos estuvieron de acuerdo, sin embargo, en que la salvación se obtenía mediante la fe. Pero la controversia continuó. Algunos, como Herbert Douglass en su obra *Why Jesus Waits* [Por que espera Jesús] (1976), enfatizaban la santificación y la perfección de la generación final, mientras que Ford acentuaba la idea de que la justificación (set declarado justo), consistía en la plena justificación por la fe, mientras que otros trataban de encontrar un equilibrio. En 1979 Neal C. Wilson, entonces presidente de la Asociación General, solicitó una tregua respecto "a las manifestaciones públicas acerca de los detalles y los aspectos controvertidos de la teología de la justificación por la fe" (*AdvRev*, 24 de mayo de 1979, 4); sin embargo, los aspectos problemáticos del tema no se desvanecían.

Para fines de la década de 1970 Robert Brinsmead había oscilado de un extremo al otro de la controversia y se había ubicado en la posición sustentada por Ford respecto a la justificación por la fe. Para ese mismo tiempo, Brinsmead también había llegado a la conclusión que el evangelio del Nuevo Testamento y la teoría de un juicio investigador "no eran compatibles" (*Judged by the Gospel* [Uzados por el evangelio], 55). En el proceso para llegar a dicha conclusión había rechazado la interpretación adventista del doble ministerio de Jesús y su segunda dimensión que se inician en 1844.

Pronto se echó de ver que Ford había llegado a las mismas conclusiones. Una emotiva presentación de su postura en el Pacific Union College en octubre de 1979 puso en evidencia

que Ford no solamente discrepaba de algunos adventistas con respecto a sus ideas acerca de la salvación, sino que habfa rechazado algunos de los hitos fundamentales de la teología adventista y sus conceptos subyacentes. Como resultado, la denominación le concedió una licencia de estudios de seis meses a fin de que preparara un documento donde pudiera expresar mejor sus teorfas.

Ford presentó su extenso estudio "Daniel 8:14, el Dfa de la Expiación y el juicio Investigador" en una reunión especialmente convocada para administradores y eruditos en Glacier View, Colorado, en agosto de 1980. Afirmó, entre otras cosas, que Cristo habfa entrado al Lugar Santfsimo al ascender al cielo, y que la relevancia de 1844 estriba en que en ese año Dios suscitó a un pueblo a quien le confió su último mensaje dirigido al mundo. Después de las reuniones de Glacier View, la denominación suspendió las credenciales de ministro de Ford, quien se dedicaría a un ministerio de sosten propio.

Las reacciones a la crisis de Ford fueron de diversa índole. Heppenstall se sintió chasqueado al no poder persuadir a Ford en Glacier View para que abandonara su actitud; más tarde le escribiría diciéndole que "estaba asombrado de lo lejos que se habfa colocado bíblica y doctrinalmente" (E. Heppenstall al Dr. y Sra. Ford, 15 de octubre de 1982). La reacción de Colin y Russell Standish (dos australianos compatriotas de Ford), así como la del grupo que luego se convirtió en Hope International (editores de la revista Our Firm Foundation [Nuestro firme fundamento]), fue más reaccionaria. Los adventistas que se agrupaban en esta facción dieron en considerarse como creyentes en el "adventismo histórico". Desde el punto de vista de la salvación, en ocasiones aparentaban compartir las mismas ideas del grupo de Smith y Butler, antes de 1888; mientras que al mismo tiempo se identificaban con las creencias de la 61tima generación de M. L. Andreasen y con la teología

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

de la naturaleza humana de Cristo promovida por este ultimo y por Jones y Waggoner despues de 1888.

El libro de Hans LaRondelle, *Christ Our Salvation: What Our God Does for Us and in Us* [Cristo nuestra salvación: lo que Dios hace por nosotros y en nosotros] (1980), ilustra una tercera reacción. Este libro considera el acto de la salvación como algo unitario y trata de apartarse de un énfasis unilateral, tanto en la justificación como en la santificación.

Una cuarta reacción fue la de la Asociación General. La misma consistió en un intensivo estudio para contrarrestar a Ford, al anclar la interpretación denominacional de la profecía y del Santuario firmemente en la Biblia; y en un menor grado, en la historia adventista. En la década que comienza en 1981, el Instituto de Investigación Bíblica publica ocho sustanciosos tomos: *The Sanctuary and the Atonement* [El Santuario y la expiación] (1981); *Selected Studies on Prophetic Interpretation* [Estudios selectos sobre interpretación profética] (1982); *Symposium on Daniel* [Simposio acerca de Daniel] (1986); *70 Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy: Issues in the Book of Hebrews* [Setenta semanas, Levítico y la naturaleza de la profecía: cuestiones relativas al libro de Hebreos] (1989); *Doctrine of the Sanctuary: a Historical Survey* [La doctrina del Santuario: estudio histórico] (1989); *Symposium on Revelation, tomo 1* [Simposio acerca del Apocalipsis] (1992); *Symposium on Revelation, tomo 2*. La denominación confió que este esfuerzo editorial daría fin a los interrogantes suscitados por Ford, y que habrían inquietado con anterioridad a Ballenger, Fletcher y Conradi.

En una mirada retrospectiva, si el adventismo desea afrontar algunos de los dilemas que surgieron en la organización entre 1960 y 1980, parece que son importantes una diáfana visión de las raíces teológicas contextuales de la teología adventista, así como una visión integral de las Escrituras. Sin lugar

a dudas, es importante considerar que la descripción mas elemental que se hace en el Nuevo Testamento de una persona que ha sido salvada no se basa ni en la justificación ni en la santificación, sino en el hecho "de estar en Cristo". Alguien que esta en Cristo debe necesariamente estar tanto justificado (declarado justo) como santificado (apartado para un uso santo). En la realidad, y en contraposición con una argumentación abstracta, dicha persona no puede disfrutar de una de estas dos condiciones sin poseer la otra. La imagen bíblica es la de individuos que a la vez son justificados, que nacen de nuevo y que son transformados (ver mi *Pharisee's Guide to Perfect Holiness: A Study of Sin and Salvation* [Guía del fariseo para una santidad perfecta], 1992). En otro sentido, es importante ¹¹ mas allá de los conceptos griegos, monásticos, medievales, que formulan la perfección como ausencia de pecado, o como algo que nunca cambia, para llegar al concepto dinámico de la perfección equivalente a la madurez en el amor (veanse Mat. 5:43-48; COL 67-69). Tercero, es de vital importancia reconocer que la Biblia no soluciona en realidad el misterio de las características exactas de la naturaleza humana de Cristo. Afirmar que vino "en la semejanza de carne de pecado" (Rom. 8:3; Fil. 2:7) no resuelve el problema. Algunos han argumentado que el concepto significa "exactamente como", mientras que otros señalan que lo que quiere decir es "similar". Después de todo, según el último argumento, el reino de los cielos es "semejanza" (se puede comparar con) a un grano de mostaza (Mat. 13:31); sin embargo, no es un grano de mostaza.

En el contexto histórico, es muy fácil olvidar que el adventismo es el heredero de la rama anabaptista y restauracionista de la Reforma, y no del luteranismo o del calvinismo. Los primeros adventistas creían que todas las enseñanzas, inferencias y el equilibrio bíblicos deberían restablecerse en la iglesia antes del fin del tiempo. Por lo tanto, los primeros

adventistas no estaban dispuestos a conformarse solamente con las implicaciones acerca de la relación entre la ley y el evangelio presentadas por Lutero en su reacción al legalismo medieval, sino que adoptaron una línea de conducta que procuraba (en forma no del todo errada) abordar la teología tanto del Sermón del Monte como de Romanos 3-5. Debemos notar que aun Pablo estaba tan preocupado con "la obediencia de la fe" (Rom. 1:5; 16:26: el gran marco de textos de referencia de Romanos) como con la justificación por la fe. De acuerdo al libro de Romanos, Pablo no está en contra de la obediencia, sino que se opone a todas las obras de obediencia que se encuentren fuera de una relación de fe con Dios. Abogó por una vida de "fe que obra mediante el amor" (Galatas 5:6). De ahí que Waggoner expresara en más de una ocasión al citar a Pablo, "todo lo que no procede de la fe es pecado" (Rom. 14:23).

Este pensamiento nos trae de vuelta a la raíz wesleyana de la teología adventista. La genialidad de Wesley consistió en volver a la concepción paulina que integraba a la justificación y a la salvación en la vida del cristiano. En cierto sentido, deseaba realizar una labor de corrección debido al hecho de que la Reforma tuvo la tendencia de irse al extremo opuesto de la actitud católica romana que se inclinaba hacia una vida de obras. Asimismo, Wesley restableció la doctrina de la perfección bíblica a fin de reemplazar la idea medieval de la perfección que había sido tomada de la filosofía griega durante la primitiva era del ascetismo y la vida monástica. Vivió a captar la imagen bíblica cuando interpretó la perfección como algo que equivale a un amor maduro que se mantiene en continuo crecimiento. Elena G. de White utilizó el concepto de esa misma forma. Al tratar la Iglesia de navegar entre los diversos extremos en su desarrollo teológico contemporáneo, el conocimiento de los contextos históricos de la teolo-

gfa primitiva es no solo beneficioso sino obligatorio. Si uno verdaderamente desea hablar acerca del adventismo histórico, o aun del adventismo cristiano, sera importante poseer dicho conocimiento histórico.

Segunda opción:

Resumen de la significación del Congreso de 1888

El escenario estaba preparado en 1947 para la segunda etapa de la controversia teológica que perturbaría al adventismo moderno, cuando L. H. Christian, uno de los vicepresidentes de la Asociación General, escribió que "algunos de los traidores de los hermanos, que se llaman a sí mismos reformadores, han tratado de insinuar que el Congreso [de la Asociación General de 1888] fue un fracaso, mientras que lo cierto es que se destaca como una gloriosa victoria [...]. En ninguna otra reunión en nuestra historia le ha concedido el Señor, de una manera tan destacada, tanta luz y tanta victoria a su pueblo" (Fruitage of Spiritual Gifts [Los frutos de los dones espirituales], 219).

Esta afirmación no quedó por mucho tiempo sin ser cuestionada. Tres años más tarde los humeantes problemas de 1888 se convirtieron en una llamarada, cuando dos jóvenes misioneros enviados a África, Robert J. Wieland y Donald K. Short, presentaron de manera privada su trabajo "1888 Re-examined" [El Congreso de 1888 examinado de nuevo] a los dirigentes de la Asociación General. Wieland y Short no se anduvieron con rodeos: el adventismo del séptimo día "no había realizado ningún progreso que fuera coherente con su destino profético. El mundo no ha sido verdaderamente sacudido por el triple mensaje de Apocalipsis 14". Aun cuando los dirigentes estaban satisfechos con sus logros, ambos hombres no abrigan dudas de que la Iglesia se había "quedado corta". El meollo del problema estribaba en no haber aceptado el mensaje de

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

Jones y de Waggoner de 1888. Wieland y Short sentían la responsabilidad de devolver la Iglesia a la verdad de Minneapolis mediante lo que ellos llamaban "el arrepentimiento corporativo" (1888 Re-examined, 14 edición, 4, 46-47, 201-203, 232-234).

Los autores no publicaron el manuscrito original de "1888 Re-examined", sino que lo hicieron llegar a algunos dirigentes de la Asociación General en forma mimeografiada. Los dirigentes se reunieron con los jóvenes misioneros tratando de demostrar que sus conclusiones no eran válidas; les hicieron prometer que guardarían silencio acerca del asunto y los enviaron de vuelta a África. Su manuscrito, sin embargo, rehusó guardar silencio. Fue publicado en su totalidad sin el permiso de los autores. Este estudio comenzó a motivar a algunos adventistas mediante sus argumentos. Para fines de la década de 1950 llegó a manos de A. L. Hudson, pensador independiente ubicado en Baker, Oregon. Hudson, que también apoyaba a Andreasen y a Brinsmead, comenzó a moverse para que se admitieran las ideas expresadas en aquellas páginas.

Por lo tanto, el desafío de Wieland y Short al liderazgo de la organización circuló durante las décadas de 1950 y 1960, y preparó el camino para el debate del siglo XX acerca de la importancia teológica de las reuniones de Minneapolis, en el que uno de los bandos habló de victoria, mientras que el otro consideró que las reuniones habían sido un gran fracaso. El simple título del libro de A. V. Olson, *Through Crisis to Victory* [Hacia la victoria a través de la crisis] (1966), alimentó los argumentos de aquellos que consideraban que no había habido victoria alguna. Sin embargo, la obra *Movement of Destiny* (1971), de L. E. Froom, con sus peticiones para que hubiera "una confesión explícita" de parte de los "contumaces" por el fracaso de la organización en no aceptar la justificación por la fe, fue algo más explosivo aun (pp. 358, 357, 364). Sus lla-

El adventismo sujeto a tensiones teológicas

manifiestos públicos a favor de una confesión, realizada en un libro altamente recomendado en su prólogo y en su prefacio por los presidentes de la Asociación General y de la División Norteamericana, lograron que Wieland y Short rompieran el silencio público que habían mantenido acerca del tema durante veintidós años. La táctica de confrontación utilizada por Froom los estimuló a escribir "An Explicit Confession [...] Due the Church" [Una confesión explícita que se le debe a la iglesia] (1972). Argumentaron que tenían razón y que la organización estaba equivocada, y reiteraron su llamamiento para que hubiera un arrepentimiento "corporativo" y "denominacional" (pp. 1, 19, 38-46). Durante los años que siguieron a 1972, Wieland y Short redactaron un continuo flujo de libros, panfletos y otros materiales acerca del tema de 1888. Desde su perspectiva, el desafío de Froom fue providencial, y era una como una citación oficial de parte de la Iglesia para que ellos comenzaran a proclamar su confesión de fe. Las partes ya en el siglo XX habían endurecido definitivamente sus posiciones en el debate acerca de la victoria o la derrota en Minneapolis.

Para fines de la década de 1980 Wieland y Short disfrutaban del apoyo de la "Comisión de Estudio acerca de 1888". Este era un grupo que estaba firme en su interpretación general respecto a las teorías de Waggoner y Jones, y que se mantenía activo en la publicación de libros referentes al tema. Regularmente el grupo celebraba sus propios "congresos campestres" y otras actividades. En muchos sentidos, al igual que los adventistas históricos, los "ochentayochistas" funcionaban a modo de apéndice dentro de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

Para 1998 el grupo de los "ochentayochistas" poseía una teología bien desarrollada. El prólogo de la segunda edición de 1888 Re-examined, resume de manera apropiada sus aspectos más importantes : 1. "El sacrificio de Cristo no es de carácter

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

provisional, sino que beneficia a todos los habitantes del mundo, de manera que la única causa por la cual alguien puede perderse es por resistir la gracia salvadora de Dios". 2. "El sacrificio de Cristo ha justificado desde el punto de vista *legal* a todo ser humano". 3. La justificación por la fe implica algo más que una declaración legal de inocencia: "*conlleva un cambio de corazón*". 4. Los creyentes deben asumir la experiencia del nuevo pacto mediante la cual Dios escribe su ley en sus corazones. 5. El amor de Dios es activo y no pasivo, porque busca activamente a los pecadores. 6. "Es difícil perderse, y fácil salvarse *si uno entiende y vive en la bondad de las buenas nuevas*". 7. Cristo asumió la "naturaleza caída, pecaminosa del hombre después de la transgresión" y fue una muestra de perfecta justicia. 8. Debido a que Jesús "condenó al pecado en la carne", "[...] el pecado se ha convertido en algo innecesario a la luz de su ministerio. Es imposible poseer una verdadera fe neotestamentaria en Cristo y continuar pecando [...]. Ser verdaderamente 'humano', significa tener un carácter semejante al de Cristo". 9. "El único elemento que el pueblo de Dios necesita a fin de prepararse para el regreso de Cristo es [...] una genuina fe neotestamentaria [...]. Es imposible tener fe y no demostrar una vida de justicia, porque la fe verdadera *obra mediante el amor*". 10. La justificación por la fe según la predicaban Jones y Waggoner "es más abarcante que la enseñada por los reformadores y la que es comprendida por las iglesias populares hoy día" (pp. vi-viii).

Antes de evaluar esta teología es importante que demos un vistazo a algunos de los otros elementos enfatizados por Wieland, Short y sus seguidores. Primero, aunque ellos evitan la fraseología de la justificación por las obras que se pone de manifiesto en el adventismo previo a 1888, en Andreasen y en muchos "adventistas históricos" contemporáneos, el grupo de Wieland y Short ha adoptado en efecto la teología de la

El adventismo sujeto a tensiones teológicas

la "generación final" de Andreasen. El mismo Short en "*Then Shall the Sanctuary Be Cleansed*" [*Y será purificado el Santuario*], por ejemplo, afirma que "le corresponde a toda una generación de personas que sean contemporáneas, dar cumplimiento al plan de los siglos". Dichos creyentes deben demostrar que es posible vivir libres de pecado. Por lo tanto, "la última generación del pueblo de Dios juzgará a todos los miembros de la raza humana de todas las edades, así como a los que estén vivos. Serán una muestra de que no hay motivos para el fracaso ni para el pecado". Y al igual que en los escritos de Andreasen, encontramos implicaciones acerca de la misma culminación final de la historia humana, en el sentido de que el fin del mundo depende de que el pueblo de Dios viva una vida libre de pecado (pp. 70, 76-78).

Un segundo elemento adicional implica que es necesario señalar que la teología de 1888 afirma que el fracaso de la Iglesia en parte estriba en que ignoró la petición de A. T. Jones a favor de la lluvia tardía durante el Congreso de la Asociación General de 1893. Por lo tanto, según expresa Wieland, "lo que fue rechazado por los dirigentes [en 1893] no fue la doctrina de la justificación por la fe, sino el inicio de la lluvia tardía y del fuerte clamor" (Min, junio de 1988, 2). Ha sido prácticamente imposible para los que agrupan a Jones, Waggoner y a Elena G. de White como un "trío inspirado" o *888 Re-examined*. 2^a ed., p. 75) mantener en la práctica, aunque no en teoría, que las enseñanzas de Jones y Waggoner, al menos hasta 1896, disfrutaran de un apoyo casi ilimitado por parte de Elena G. de White. Tampoco pudieron captar la idea de que durante aquella reunión Jones estaba tratando de propiciar la lluvia tardía mediante los testimonios de un falso profeta (ver el capítulo 5).

Algunas de las contribuciones positivas de Wieland y Short respecto a su interpretación del mensaje de 1888 se

fundamentan en su énfasis en Cristo, en la fe, en la gracia, en sus enseñanzas acerca del amor de Dios y en la búsqueda proactiva que hace de los pecadores perdidos; asimismo, en el énfasis que ellos ponían en el gozo de la vida cristiana y en el hecho que las "buenas nuevas" son algo mucho mejor que lo que la mayor parte de la gente considera.

Sin embargo, sus interpretaciones tienen también aspectos problemáticos. En primer lugar, enseñan que el concepto de la justificación por la fe expresado por Jones y Waggoner es a la vez más amplio y diferente de lo que los reformadores y el cristianismo evangélico entendían. E. J. Waggoner y Elena G. de White, de forma repetida y coherente, rechazaron tal idea. Un segundo aspecto problemático es que la armonía esencial con Andreasen en asuntos como la naturaleza humana de Cristo, el papel central desempeñado por los seres humanos para acelerar el fin del mundo, y los remordimientos del perfeccionismo a usanza de Andreasen los colocaban en una posición vulnerable al mismo tipo de dificultades, que hemos presentado en los capítulos 5 y 6, con relación a la teología de la "última generación". Una tercera dificultad de la interpretación de Wieland y Short es que algunos de sus argumentos se apoyan en un escaso historial. Si Jones, por ejemplo, hubiera logrado sus objetivos en el Congreso de la Asociación General de 1893, habría llevado a la organización a una condición de excesos carismáticos en vez de conducirla a recibir la prometida lluvia tardía, ya que en aquel mismo momento estaba seriamente involucrado en el fanatismo de Anna Rice. Un cuarto problema es que quienes eran seguidores de las ideas de Wieland y Short tenían que aprender las lecciones de Minneapolis acerca de los principios de autoridad. Aunque Elena G. de White aceptó el mensaje de estos hombres, en sus escritos ella dejó bien claro que no estaba de acuerdo con todo lo que ellos enfatizaban y enseñaban. Si es

una equivocación leer la Biblia utilizando los ojos de Elena G. de White, es aun mas dudoso leer sus escritos y la Biblia a través de la perspectiva de Jones y Waggoner. Esta es quiza la dificultad mas elemental relacionada con aquellos que siguen los dictados de Wieland y Short.

Una quinta enseñanza problematica que no se encuentra en la Biblia es el concepto de la santificación que afirma que la misma no es algo provisional sino incondicional, que todos nacen legalmente justificados. Jack Sequeira se refiere al mismo asunto que Wieland y Short cuando escribe que "Dios, de forma real e incondicional, salvó a toda la humanidad en la Cruz, de tal forma que somos justificados y reconciliados con Dios por medio de dicho acto [...]. Creo que la unica razón por la cual alguien se puede perder es porque, de manera consciente y persistente, rechace el don de la salvación a través de Cristo" (*Beyond Belief*, [MAs alla de las creencias], 8). Tal concepto es muy diferente de lo que se expresa en la Biblia, donde se ensena que Cristo murió por todos; pero que la salvación se recibe como una respuesta de fe al sacrificio realizado por Dios. La Biblia presenta la fe como una condición necesaria para la justificación. El enfoque bíblico se basa en aceptar la oferta divina en vez de rechazarla.

Retrospectivamente, pareciera que ambos bandos, en el debate acerca de 1888, reivindicaron demasiados logros para su propia causa durante las decadas de 1950 y 1960. Es cierto que las reuniones de Minneapolis no representaron la victoria incondicional que algunos dirigentes denominacionales reclamaban. Por otro lado, muchas de las interpretaciones conservadoras presentadas por Wieland y Short no armonizaban ni con la Biblia ni con la historia adventista. Elena G. de White es quien muestra la mejor evaluación del significado del mensaje de 1888 de Jones y Waggoner. Desde su perspectiva, Jones y Waggoner habfan combinado las interpretaciones del

adventismo acerca de la ley de Dios, en el contexto central del libro de Apocalipsis, con el énfasis evangélico en la salvación mediante Cristo. Por lo tanto, ellos unieron la ley y el evangelio, los mandamientos de Dios y la fe de Jesús, tal como se presenta en el mensaje del tercer ángel de Apocalipsis 14:12. (Para una discusión más extensa de los temas relacionados con las reuniones de 1888, veanse mis obras *Angry Saints* [1989] y *A User-friendly Guide to the 1888 Message* [1998].)

Tercera opción: identificación del papel de Elena G. de White y de su autoridad

Una tercera senda hacia la división que se puso de manifiesto en los círculos adventistas durante el período posterior a 1950 tuvo que ver con el papel y la autoridad de Elena G. de White. Las fricciones acerca del tema habían surgido con anterioridad, al establecerse una discrepancia entre las realidades abiertamente discutidas en el Congreso Bíblico de 1919 y las percepciones y prácticas generadas de los adventistas. Las décadas que siguieron a la muerte de la Sra. White en 1915 fueron testigos de una continua y creciente tendencia a colocar los escritos de ella en el centro de la teología adventista, así como de un continuo interés en ampliar la mitología asociada a su vida y su ministerio. De ahí surgen las ideas ampliamente divulgadas de que estaba adelantada cien años a su época, que sus consejos eran excepcionales, libres de errores y textualmente inspirados, así como de que las ideas y los datos que utilizaba le eran confiados directamente, mediante revelaciones celestiales. Los dos primeros tercios del siglo XX fueron el escenario donde se manifestaría ampliamente la aceptación de la idea de que los escritos de Elena G. de White debían de ser como una especie de comentario divino sobre la Biblia. Muchos adventistas habían llegado al punto de utili-

El adventismo sujeto a tensiones teológicas

zar sus escritos, que ella llamaba "una luz menor", como si fueran la "luz mayor" (CE 174).

Estas tendencias serfan seriamente cuestionadas durante las decadas de 1970 y 1980. A partir de esas fechas el papel de Elena G. de White en el adventismo, su singularidad, su inspiración, su autoridad y su relación con la Biblia y con las doctrinas han sido motivo de continua discusión. Es interesante notar que todos estos aspectos habfan sido discutidos en los años 1840, 1880 y 1890, y que habfan tenido un marcado impacto en el Congreso Bfblico de 1919. Sin embargo, el adventismo habfa olvidado en sentido general su historia acerca del tema, al igual que las respuestas que habian sido tan cuidadosamente elaboradas por los primeros dirigentes de la organización. Como resultado, muchas de los viejos interrogantes renacerfan para ser nuevamente discutidos en el ultimo tercio del siglo XX.

Para ese tiempo la Iglesia ya contaba con un naciente grupo de teólogos e historiadores preparados, quienes posefan las aptitudes necesarias para evaluar la veracidad de las diversas actitudes doctrinales que se pondrfan repetidamente de manifiesto a partir de la decada de 1920. El resultado final colocaria la interpretación denominacional del ministerio de Elena G. de White en un terreno mas firme; sin embargo, el proceso para lograr lo anterior serfa algo traumático para la Iglesia y para muchos de sus miembros.

La discusión comenzó en 1970 cuando *Spectrum* (publicación adventista independiente) publicó algunos artículos acerca de Elena G. de White, solicitando que se reexaminaran sus escritos y su relación con otras fuentes, así como el contexto intelectual y social en que ellos escribieron. En los años siguientes, *Spectrum* publicaría varios artículos en los que se demostraba que Elena G. de White había utilizado materiales de otros autores. Los artículos afirmaban que sus "prestamos"

literarios habfan sido bastante amplios en el caso de obras hist3ricas. Esto represents una gran sacudida para toda una generaci3n de miembros de iglesia que se habian formado aceptando el mito de su singularidad, y el concepto de que todo lo que un profeta escribe viene directamente de parte de Dios, mediante el proceso de la revelaci3n. Aun cuando aquellos "prestamos" literarios no habrfan sorprendido a los adventistas del siglo XIX, quienes con frecuencia vefan anunciados en la *Review and Herald* los mismos libros que ella utiliz6, y por lo tanto podrfa establecer el paralelismo. Desde luego, los lectores cuidadosos habrfan notado que ella menciona el use de obras ajenas en la introducci3n de *El gran conflicto*; sin embargo, la mayor parte no le dio mucha importancia a todas las implicaciones de lo que estaban leyendo. Tampoco la introducci3n provefa detalles acerca de la cantidad del material utilizado. De cualquier forma, los hechos revelados mediante la investigaci3n hist3rica amenazaron no solamente la mitologia que se habfa establecido alrededor de la persona de Elena G. de White, sino tambien la posici3n de autoridad que ella habfa llegado a desempenar en la Iglesia.

La siguiente etapa en el desarrollo de nuevas investigaciones acerca de Elena G. de White lleg6 en 1976, cuando Ronald Numbers public6 *Prophetess of Health* [Profetisa de salud]. Numbers afirmaba que ella no solamente era hija de su tiempo, respecto a varias de sus ideas respecto a la salud, sino que se habfa inspirado en las ideas de muchos de los reformadores pro salud de aquel momento. El Fideicomiso de Elena G. de White respondi6 al libro de Numbers con *A Critique of the Book Prophetess of Health* [Una crftica al libro *Profetisa de salud*], publicado tambien en 1976. Esta ultima obra es una evaluaci3n de cada capitulo, y senala que Numbers omiti6 evidencias importantes, asf como que habia malinterpretado a veces las fuentes de ella con relaci3n a

algunos asuntos de importancia. La obra *Critique* también identificó lo que consideraba era un "aire de cinismo" en el libro de Numbers (p. 11).

A partir de 1976 hubo una continua evaluación de Elena G. de White y de su obra. Un esfuerzo en este sentido involucró a Walter Rea, pastor adventista. La investigación de Rea le hizo llegar a la conclusión de que los préstamos de Elena G. de White en libros como *El Deseado de todas las gentes* y *Patriarcas y Profetas* fueron de enorme cuantía. En respuesta a las afirmaciones de Rea, Neal C. Wilson, que era presidente de la Asociación General, nombró una comisión para que se reuniera con Rea y examinara sus pruebas. Aun cuando algunos miembros de la comisión encontraron que la investigación de Rea mostraba cierta falta de precisión académica, la comisión en pleno se convenció que los préstamos que ella hizo de obras contemporáneas eran más amplios de lo que se pensaba. En 1982, Rea publicó sus hallazgos en el libro *The White Lie**

La Asociación General, tal como expresó Wilson, deseó obtener "un panorama completo" acerca de la verdadera inspiración y la naturaleza del uso que Elena G. de White hizo del material de otros autores. Como resultado, encargó a Fred Veltman, especialista en el Nuevo Testamento con experiencia en el análisis de textos para que estudiara ampliamente el uso por parte de Elena G. de White de diversas fuentes en *El Deseado de todas las gentes* (ver AdvRev, 9 de julio de 1981, 4-7). Después de pasar unos cinco años estudiando con dedicación exclusiva el asunto, Veltman concluyó que Elena G. de White había utilizado extensamente material ajeno, pero que no lo había hecho a ciegas. Al contrario, afirmó que "ella utilizó los escritos ajenos de forma consciente e intencional".

Es un juego de palabras: White (blanco, blanca) es el apellido de ella, y he en inglés significa "mentira". En España se publicó en lengua castellana una edición privada de esta Am- N. del E.

Nuestra identidad / Origen y desarrollo

Tales prestamos indican que ella tenía cierta "originalidad" y que no "dependía servilmente de sus fuentes". "La independencia de Elena G. de White debe [...] verse en su habilidad para seleccionar. Sus fuentes eran sus siervas, nunca fueron sus amas". Ella elaboró su producto final a fin de amoldarlo al mensaje que trató de hacer llegar a sus lectores (Min, octubre de 1990, 4-7; diciembre de 1990, 11-15).

En otra línea investigativa, George Rice publicó en 1983 *Luke, a Plagiarist?* [Lucas, ¿un plagiarista?]. Su punto de partida fue que el adventismo era vulnerable porque tenía una visión poco adecuada de la inspiración, debido a que había concentrado casi por completo su interpretación en un modelo en el cual los profetas reciben su revelación directamente del cielo. Para ilustrar la debilidad de dicha posición, Rice utilizó el ejemplo del libro de Lucas para demostrar la forma en que los escritores bíblicos emplearon la investigación de los documentos existentes con el fin de redactar sus libros inspirados. Esa visión más amplia acerca de la inspiración produjo un marcado impacto en el debate acerca de la inspiración de Elena G. de White y en el uso de sus fuentes. Los hallazgos de Rice también se acoplaron en teoría con los de Veltman. Al combinarse, comenzaron a facilitar al adventismo una plataforma donde desarrollar una visión más sofisticada de la revelación y de la inspiración.

Más específicamente relacionada con las inquietudes referentes a Elena G. de White estaba la obra de George R. Knight *Myths in Adventism* [Mitos en el adventismo] (1985), que intentó motivar a sus lectores a ir más allá de las erradas consideraciones que se habían fortalecido en las décadas posteriores a 1920, y que también habían provisto a finales del siglo XX una plataforma para una hermenéutica basada en principios para interpretar y aplicar sus consejos. Esta última tarea la continuó posteriormente en su obra *Como leer a Elena de White* (2004).

El adventismo sujeto a tensiones teológicas

Otros estudios se centraron en la relación de Elena G. de White con la Biblia y su tradicional rechazo del papel que los demás le asignaban de ser un comentario inspirado. Por tanto, entre 1980 y fines de la década de 1990 el adventismo comenzó a ocuparse más denodadamente del andamiaje teórico que servía de armazón al ministerio de Elena G. de White.

Mientras tanto, en el uso cotidiano de sus escritos, la Iglesia se encontraba sin lugar a dudas más polarizada al aproximarse el año 2000 que en la década de 1950 o quizás en la de 1970. Muchos de los miembros de iglesia más instruidos habían llegado a la conclusión de que, cuando menos, los escritos de Elena G. de White eran anticuados y, en el peor de los casos, no eran más que un fraude. Este sector del adventismo se inclinaba a prestar cada vez menos atención a sus consejos.

En el otro extremo estaban quienes habían hecho de Elena G. de White su más elevada autoridad teológica; si no en teoría, al menos en la práctica. Este numeroso grupo se inclinaba por elaborar su teología fundamentalmente mediante los escritos de ella, considerándolos por lo general como libres de errores en todos sus aspectos, así como verbalmente inspirados.

Otros, aunque eran conscientes de los problemas y las disputas, sostienen que el adventismo poseía un don vital manifestado en el ministerio de Elena G. de White. Sin embargo, afirmaban que la Iglesia lo había usado incorrectamente y que lo había malinterpretado. Por lo tanto, consideraban que era necesario colocar su ministerio en una plataforma teórica más sólida.

Muchos adventistas, desde luego, no estaban al tanto de las pugnas vigentes y tenían una visión bastante ingenua del panorama en cuestión. Debido a que habían heredado sus ideas del conocimiento popular imperante en el adventismo desde 1920 hasta principios de los años sesenta, necesitaban ser educados en diferentes asuntos como la naturaleza de su inspiración, la relación de los escritos de ella con la Biblia, así como

la aplicación de los principios expresados en sus libros al contexto del siglo XXI. Un intento realizado por el Patrimonio White (*White Estate*) para llenar ese vacío, a fines del siglo XX, fue la obra de Herbert Douglass *Messenger of the Lord [Mensajera del Señor]* (1998).

**Cuarta opción:
formulación de una "teología de la inspiración"**

Intimamente relacionados con el terra de Elena G. de White, están los argumentos vinculados a la inspiración de la Biblia. La preocupación acerca de este tema no era una novedad en el adventismo. Presentamos en capítulos anteriores la actitud bastante moderada de Elena G. de White acerca de dicha cuestión, así como el voto tomado en el Congreso de la Asociación General de 1893 acerca de la inspiración mental, en lugar de la inspiración verbal o textual. Asimismo, mencionamos cómo la presión del momento empujó al adventismo hacia la postura verbalista y libre de error de los conservadores durante la década de 1920, actitudes que en gran medida moldearon a la Iglesia en el periodo que se extendió desde 1920 hasta fines de la década de 1950. Estas suposiciones conservadoras ampliamente aceptadas continuaron vigentes durante las décadas posteriores a 1950.

Mientras tanto, algunos acontecimientos que estaban ocurriendo en la Iglesia afectarían la comprensión que tenía el adventismo acerca de la inspiración. Uno de ellos fue la publicación en 1958 de las más importantes declaraciones de Elena G. de White acerca de dicho tema en el primer tomo de *Mensajes selectos. Su moderación* acerca del asunto de la inspiración y su concepto de la inspiración mental se pusieron por primera vez a disposición del público adventista.

Un segundo acontecimiento involucraba al número cada vez mayor de adventistas del séptimo día que habían obteni-

do títulos universitarios en teología y en otros campos académicos; algo que quizá los puso en contacto con diversas formas de crítica histórica y literaria, así como con el uso autoritario de la Biblia como instrumento para hacer teología. En varias ocasiones durante las décadas de 1970 y 1980, la organización adventista se preocupó acerca del tema de la inspiración y del método apropiado para interpretar la Biblia. En 1974, por ejemplo, la división Norteamericana y el Instituto de Investigación Bíblica auspiciaron una serie de Conferencias Bíblicas acerca de estos temas. El Instituto de Investigación Bíblica publicó como material de apoyo para dichos encuentros un grupo de monografías cuidadosamente editadas con el título de *A Symposium on Biblical Hermeneutics* [Simposio acerca de la hermenéutica bíblica. Una consecuencia de las reuniones de 1974 fue la publicación de las ideas de Gerhard F. Hasel en *Understanding the Living God* [Entender al Dios vivo (1980). Luego siguió en 1985 su otra obra, *Biblical Interpretation Today* [La interpretación bíblica hoy].

El interrogante acerca de la metodología apropiada para interpretar la Biblia fue el punto central de "Consultation II", actividad llevada a cabo en 1981. Este congreso fue posterior a las reuniones de Glacier View, y se celebró con la asistencia de administradores de la Iglesia y eruditos. Tuvo el propósito de aliviar las fricciones que se habían producido a raíz de la crisis con Desmond Ford. Los participantes en dicha reunión expresaron algunas diferencias acerca de las implicaciones de un modelo de inspiración en el que la Biblia se considera como un libro que tiene elementos humanos y divinos. Íntimamente relacionados estaban otros puntos de vista, como el uso de los métodos históricos y críticos para el estudio de la Biblia.

El tema de la metodología histórico-crítica surgió de nuevo en el Concilio Anual de la Asociación General en octubre de

1986. En esa reunión se aprobó un documento que llevaba como título "El estudio de la Biblia: suposiciones, principios y métodos". El mismo reafirmaba la postura adventista tradicional de que "los sesenta y seis libros del Antiguo y del Nuevo Testamento son la didfana e infalible revelación de la voluntad divina y de la salvación. La Biblia es la Palabra de Dios, y es la única norma mediante la cual toda enseñanza y experiencia debe ser juzgada" (Min, abril de 1987, 22).

El principal objetivo de aquella declaración era sentar las pautas para el estudio de la Biblia. En el proceso, sin embargo, se desautorizaba el uso de la metodología historicocrítica ya que había sido formulada por investigadores bíblicos que no eran adventistas. "Los investigadores que utilizan este método, *según ha sido establecido tradicionalmente*, actúan sobre la base de *presuposiciones* realizadas antes de estudiar el texto bíblico, y rechazan la fiabilidad de las narraciones de los milagros y de otros acontecimientos sobrenaturales narrados en la Biblia. Incluso la aplicación de este método modificado, conservando el principio de la crítica, que *subordina la Biblia a la razón humana*, no es aceptable para los adventistas" (*ibid.*; el énfasis es nuestro). Después de afirmar lo anterior, este documento relativo al estudio de los textos sagrados continúa haciendo un llamamiento para que se realice un cuidadoso análisis literario, histórico y contextual de la Biblia.

Los dos elementos cruciales del párrafo anterior son: el repudio de la razón como algo superior a la Biblia, y el rechazo de las *presuposiciones* naturalistas que refuerzan el armazón del método historicocrítico. La supremacía tanto de la razón como de las *presuposiciones* naturalistas, tal como vimos en el capítulo 6, estaba ubicada en los mismos cimientos del liberalismo de la década de 1920. Por lo tanto, el documento estaba en un terreno sólido y moderado en aquel momento. Lamentablemente, no obstante, el prefacio que contenía dichas ex-

presiones ha causado ciertas dificultades en la comunidad académica adventista. Algunos investigadores definen el método historicocrítico de forma tal que no se pueden separar las presuposiciones de los elementos metodológicos. Por otro lado, algunos estudiosos adventistas se mantienen tan firmes al respecto como les es posible, de manera que pueden ser separados. El resultado es que el primer grupo tiende a utilizar dichas metodologías; sin embargo, las llama el método "historico-gramatical", o historicobíblico; mientras que la mayoría de los componentes del último grupo rechazan las presuposiciones del método historicocrítico porque han sido "establecidas de manera clásica", aunque reteniendo el vocabulario de su metodología. De ahí que para la mayor parte de los investigadores bíblicos adventistas, el asunto sea mayormente semántico. Por otro lado, sin lugar a dudas, algunos se han colocado en la plataforma liberal al aceptar la supremacía de la razón y las presuposiciones naturalistas del método historicocrítico. A largo plazo, lo más importante no es cómo denominen los individuos sus métodos para el estudio de la Biblia, sino que hayan elegido las presuposiciones naturalistas del método historicocrítico "como formuladas de manera clásica", o que crean que la Biblia es verdaderamente la revelación divina de la voluntad de Dios, quien les provee a los habitantes de la tierra de información que no está disponible mediante ningún otro medio. Es lamentable que en muchas discusiones acerca del tema el centro de interés se haya trasladado de las Creencias Fundamentales para concentrarse en la terminología.

Antes de dejar el tema de la inspiración, debemos señalar que los asuntos relacionados con la autoridad y la hermenéutica son los temas teológicos más importantes que cualquier iglesia puede afrontar. Después de todo, la actitud de la gente respecto a la autoridad y a las presuposiciones que sirven de armazón a sus actitudes afectará a todas sus demás conclusiones.

La discusión acerca del tema de la autoridad ha sido el elemento central para el adventismo a través de todas las etapas de su desarrollo, y continuara siendolo hasta el fin de los tiempos. Si el diablo tiene éxito en la contienda acerca de la autoridad, triunfara en la batalla total. Por lo tanto, la postura del adventismo respecto a la autoridad y a los principios de la interpretación bíblica será un factor determinante respecto a su futuro.

La importancia del tema, sin embargo, no debería forzar al adventismo a marchar en cualquier dirección para llegar a extremos poco realistas, u opuestos a las Escrituras; como fue el caso del fundamentalismo (y del adventismo) en la década de 1920. Los hechos del pasado nos pueden servir de ayuda al respecto.

Tanto la actitud adventista aprobada en 1883 como la interpretación de Elena G. de White respecto a la inspiración representan una postura tradicional moderada. Ambos asumen un punto medio, aun cuando el adventismo inicialmente contó con adherentes extremistas respecto a la infalibilidad y al verbalismo, como fue el caso de S. N. Haskell, A. T. Jones y, en un primer momento, W. W. Prescott. El extremismo en la más amplia esfera del mundo protestante de esa década de 1920, tal como vimos en el capítulo 6, definitivamente movilizó al adventismo hacia el extremo conservador respecto a la controversia suscitada por el tema de la inspiración.

Aun cuando la resolución del Congreso de la Asociación General de 1883, así como los escritos de Elena G. de White, eran un ejemplo de moderación, el adventismo al entrar en el siglo XXI tiene ejemplos de individuos que se ubican en los extremos opuestos. En un extremo del arco iris están aquellos que han colocado a todo razón por encima de la revelación, y que por lo tanto han asimilado completamente los postulados del liberalismo teológico. Mientras que este segmento del adven-

tismo no ha publicado textos acerca de la inspiración, la metodología que utilizan se pone de manifiesto en los escritos de muchos de ellos. Por ejemplo, así como los liberates de la década de 1920 rechazaban el sacrificio expiatorio de Cristo como un concepto algo primitivo, de la misma forma también hacen algunos adventistas. De igual manera, los liberates consideraban que era algo más razonable interpretar el sacrificio de Jesús en la cruz antes que nada como un buen modelo a seguir, y como una influencia moral positiva que debería inspirar a la humanidad a realizar algún tipo de sacrificio personal. De esa misma forma, algunos adventistas han llegado a racionalizar una teoría de la cruz. Sin embargo, la única vía para llegar a tal conclusión es rechazando las claras enseñanzas de la Biblia acerca de la muerte vicaria de Cristo, con el fin de proveer una explicación "más racional", menos controvertida y que este más de acuerdo con la experiencia humana. La muerte vicaria ha sido siempre algo problemático para quienes colocan a la razón por encima de la revelación. Pablo tuvo que lidiar con este problema durante el siglo primero. Sin embargo, el debate acerca de la sustitución vicaria no es el asunto clave. En vez de ello, el concepto subyacente es la autoridad, aun cuando la razón o la revelación sean la fuente primaria para establecer diferentes posiciones teológicas.

En el otro extremo de la escala que se aplica a la inspiración se encuentran los adventistas que promueven abiertamente las afirmaciones extremistas de los conservadores de la década de 1920. Una obra reciente, por ejemplo, afirma que "todas las aseveraciones que la Biblia hace acerca de cualquier tema -teología, historia, ciencia, cronología, numéricas- son absolutamente fiables y fidedignas" (*Issues on Revelation and Inspiration*, 63).

Una de las grandes necesidades del adventismo es producir un conjunto de estudios acerca del tema de la inspiración

bfblica; un tratado que se desarrolle inductivamente desde la misma Escritura. Deberfa intentar descubrir cómo la Biblia se contempla a sf misma, que tipo de informaci3n afirma que intervino en su desarrollo, y cómo valora los diferentes tipos de informaci3n. Lamentablemente, esta no es la manera en que los autores tratan el tema con frecuencia. Al contrario, en la mayor parte de los casos, la gente hace afirmaciones acerca de la Biblia de una forma abarcante y luego acude a ella para apoyar sus conclusiones. Cuando utilizan dicho metodo, se salen de la plataforma de la autoridad bfblica para colocarse en la del racionalismo iluminista. El gran error de los conservadores fue luchar contra el racionalismo con sus propias armas, en vez de permitir que la Biblia hablara por sf misma. Este enfoque se ha convertido en una tentaci3n para muchos adventistas.

Quienes toman en serio las afirmaciones de Elena G. de White le han anadido un valor adicional y mas profundo a la obra de al menos un profeta moderno. La manera en que ella preparaba e interpretaba sus obras indica cómo obraba la inspiraci3n en su caso, algo que parece haber sido bastante similar a to que la Biblia muestra con relaci3n a sus autores. Por to tanto, se puede asumir que la experiencia de ella arroja luz sobre el amplio tema de la inspiraci3n. Sus escritos se benefician tambien por el hecho de que la Iglesia conserva un gran numero de sus manuscritos originates. Cualquiera que haya examinado dichos documentos con todas sus anotaciones interlineares, apenas si tendra motivos para creer en la inspiraci3n verbal. Y cualquiera que haya escuchado sus declaraciones y examinado sus escritos no podra hablar de su infalibilidad. Dicha postura de infalibilidad ha surgido mas de sus presuntos seguidores que de ella misma. Su actitud al respecto siempre estuvo en el extremo opuesto.

Dada la importancia que se le confiere a la inspiraci3n bfblica, es sorprendente cuan pocos libros adventistas se han

escrito sobre dicho tema. La obra de Alden Thompson *Hard Questions, Honest Answers* [Preguntas difíciles, respuestas sinceras] (1991) representa una valiosa contribución. Este libro suscitó numerosas discusiones en la comunidad adventista tanto a favor como en contra de sus ideas. Pero más importante que las diferentes actitudes en disputa es el compromiso para continuar examinando los asuntos relacionados con la inspiración y con la interpretación bíblica. Esta es una labor continua en el quehacer teológico adventista. Es de esperar que la misma será abordada con el mismo espíritu que utilizaron los pioneros al estudiar las Escrituras, al acometer a la Iglesia a dicha tarea; no tratando de imponerle un modelo racionalista a la Biblia, para luego adjudicarle el título de ortodoxos únicamente a aquellos que estén de acuerdo con las conclusiones del modelo.

Perspectivas

Por diversas razones, el período que comienza en 1950 ha sido teológicamente difícil para el adventismo. Esta última etapa en el desarrollo teológico de la organización ha creado fricciones que parecieran no estar dispuestas a desaparecer. Desde luego, las controversias teológicas siempre han existido en el adventismo; sin embargo, desde 1950 han manifestado la tendencia a colocarse constantemente en el centro del escenario. Durante la era actual surgen al mismo tiempo todos los interrogantes tradicionales del adventismo (¿Qué es to adventista? ¿Lo cristiano? ¿Lo conservador?). No solamente se formulan todas las preguntas a la vez, sino que los adventistas, que se han concentrado en las inquietudes manifestadas durante los diferentes períodos del desarrollo teológico denominacional, las están contestando de formas ampliamente diferentes. Algunos, por ejemplo, todavía consideran que es de suma importancia que el adventismo sea adventista; mientras que otros piensan

que la respuesta es que el adventismo sea cristiano; y aún algunos más abrigan la esperanza que el adventismo sea fielmente conservador. En esta lucha de identidades, los extremismos teológicos que se han desarrollado continúan confundiendo al adventismo. El persistente interrogante acerca de la identidad teológica, que ha suscitado discusiones durante más de un siglo y medio, continúa moldeando las mismas discusiones al intentar el adventismo romper las ataduras de su permanente crisis de identidad. Volveremos a hablar de la dinámica de dicha crisis en el capítulo final de la obra.

Mientras tanto, es significativo señalar que los asuntos relacionados con la salvación y la inspiración, discutidos en el presente capítulo, no son los únicos importantes en el diálogo teológico del adventismo contemporáneo. Otros elementos que son temas de discusión incluyen el papel y significado del "remanente" bíblico, la doctrina de la iglesia o eclesiología, las implicaciones de los relatos del Génesis acerca de la creación y el diluvio, y los acontecimientos relacionados con el fin del mundo. Respecto a este último concepto, durante las dos últimas décadas del siglo pasado el adventismo se distanció de la interpretación histórica de Daniel y Apocalipsis, concepto clave para el adventismo desde su fundación, para moverse hacia principios de interpretación profética que están más en armonía con conceptos futuristas y aun preteristas. Cualquier reinterpretación en estas direcciones, desde luego, necesitaría una redefinición del propio adventismo. La razón es que el adventismo del séptimo día ya ha encontrado su identidad fundamental como movimiento en la interpretación de las profecías, especialmente en los textos comprendidos desde Apocalipsis 11:19 hasta el final del capítulo 14.

Más allá de estos asuntos, el adventismo contemporáneo ha experimentado otros cambios. Es sorprendente notar que en la década de 1990 se puso de manifiesto un reavivamiento

to del antitrinitarismo y del semiarrianismo, utilizando la excusa de que estas eran las creencias de la mayor parte de los primeros adventistas. Tal motivación parecería extraña en una iglesia que al fundarse se oponía al uso de la tradición como fuente de autoridad teológica. Sin embargo, dar marcha atrás acerca del asunto de la autoridad no es el único caso en la historia adventista. En cualquier caso, el resurgimiento del tema parece estar basado más en la teología medieval que en el "restauracionismo" adventista del siglo XIX.

Otra mejora en la teología adventista realizada durante las décadas de 1980 y 1990, podría interpretarse como un cambio tanto en las formas de expresar algunas ideas como en una creencia. Esto es algo que tiene que ver con el juicio previo al advenimiento. Los primeros adventistas tenían la tendencia a considerar el juicio en un tono severo: Dios *deja afuera* a los que no han sido fieles. En los últimos años se ha manifestado un énfasis en la creencia de que Dios está de parte de los humanos, que quiere ayudarlos, y desea que entre a su reino el mayor número posible. Esta perspectiva más reciente presenta al juez en el sentido bíblico de la palabra; como aparentando favorecer a los pecadores. El juicio que lleva a cabo es una justificación del hecho de que están seguros y a salvo, y que serán felices en el cielo. Según lo expresa Heppenstall, el juicio de Dios favorecerá a los creyentes: "El pueblo de Dios no tiene nada que temer del juicio. Los santos de los últimos días pueden asimismo encontrar confianza y seguridad al afrontar el juicio cuando sus nombres sean llamados ante el Padre y la hoste angelical" (*Our High Priest*, 121, 207). El resultado de lo anterior fue que, para la década de 1990, muchos adventistas pudieron concentrarse más en la seguridad que en la inseguridad cuando hablaban acerca del juicio.

Un elemento final del continuo diálogo teológico en el adventismo es el problema de un fin del mundo que no acaba

de llegar. El asunto crea un problema debido a la insistencia del adventismo en mantener su creencia en la cercanía del advenimiento. Cómo mantener esa esperanza ante la continuidad del tiempo es un dilema que la Iglesia no puede ignorar. Algunos han culpado a la Iglesia en sentido general por dicho problema. Dicen que si el adventismo, por ejemplo, hubiera aceptado el mensaje de Jones y Waggoner, o que si los miembros de la Iglesia solamente mostraran el tipo de perfección que Dios espera, entonces el fin vendría. El resto de los adventistas se especializa en tratar de identificar cual va a ser el próximo acontecimiento de interés relativo a las "señales del fin". Una y otra vez, permiten que el nivel de su adrenalina escatológica se eleve, para que luego decaiga. Y aun otros, por lo general un grupo más intelectual, tratan de lidiar con el problema poniendo en tela de juicio lo que Jesús quiso decir con la frase: "negociad hasta que yo vuelva". Al leer el texto de Mateo 25:31-46 (la parábola del juicio final) en el contexto de Mateo 24 y 25, se concentran fundamentalmente en temas de ética social, y en la responsabilidad de la Iglesia de socorrer a los pobres y a los que sufren durante este tiempo de espera. Las soluciones varían; sin embargo, es un problema común el que afecta a todos los adventistas del siglo XXI. No obstante, los fundadores de la Iglesia también afrontaron la misma situación: cómo ser adventista en teoría y en la práctica, mientras la iglesia espera la segunda venida del Señor.

~Que significa todo esto?

En este breve estudio hemos presentado la historia de la teología adventista como una progresiva búsqueda de identidad. Dicha búsqueda llevó a los adventistas observadores del sábado, que surgen con posterioridad al millerismo, a transitar a través de cuatro etapas definidas, cada una de ellas con sus propias crisis e interrogantes. La crisis de 1844 estimuló a los desanimados adventistas a contestar la pregunta: ¿Qué es to adventista del adventismo? El conflicto de 1888 los forzó a preguntarse que era to cristiano del adventismo; mientras que el desafío del liberalismo de la década de 1920 los impulsó a definir los conceptos conservadores del adventismo.

Por otro lado, los acontecimientos de la década de 1950 estimularon a diferentes grupos adventistas a formular todas aquellas preguntas a la vez. Sus respuestas prepararon a la Iglesia para afrontar las pugnas teológicas en las décadas posteriores a 1950.

Lecciones de la polarización

Una lección destacada que podemos obtener al estudiar el desarrollo teológico adventista es que siempre es peligroso

"hacer teología contra to prójimo". Las diferentes corrientes dentro del adventismo pueden ayudarnos a comprender esto. Las tendencias de fines de la década de 1990 giran alrededor de dos aspectos o elementos primarios: los acontecimientos de 1888, y la crisis fundamentalista de la década de 1920. El extremismo se presenta en ambos casos. *La causa mas importante del mismo es que en el intento de escapar de un tipo de error reconocido, la genre muchas veces recalca en el punto de vista opuesto.*

Al abocarse el adventismo al siglo XXI, la actividad teológica se realiza principalmente en dos frentes, con los mismos antiguos interrogantes establecidos a manera de líneas fronterizas. Por to tanto, en un enfrentamiento entre los que enfatizan los elementos adventistas en el adventismo y quienes realzan los elementos cristianos, se pone de manifiesto el persistente peligro de que las fuerzas opuestas se sitben en sus interpretaciones mas hacia los límites extremos.

El peligro que afrontan los adventistas al tratar de resaltar los elementos adventistas del adventismo consiste en que pueden perder de vista los principios fundamentales del cristianismo al intentar apoyarse en fuentes de autoridad teológica que no son bíblicas. Asimismo, corren peligro porque pueden convertir un concepto bíblico legítimo, como es la perfección, en un perfeccionismo que aspira a verse totalmente libre de pecado.

En el otro extremo esta el continuo peligro de que al tratar de evitar el error del caso anterior, algunos sucumbiran ante la tentación de disfrazar su adventismo al poner un énfasis desequilibrado en determinados conceptos, y por to tanto podran perder el necesario dominio sobre algunos aspectos adventistas de su fe. Yo me atrevo a sugerir que hay un adecuado terreno intermedio que puede ser defendido por quienes se aferran tanto a to que es cristiano en el adventismo, como a to que es adventista en su fe: algo que es unicamente

posible si mantienen su vista fija en la Biblia. Deben evitar la dinamica distorsionadora que se asocia al proceso de hacer teologia, especialmente cuando esto se convierte en un ejercicio realizado contra un adversario. El factor distorsionante entra en juego cuando los individuos, de manera consciente o inconsciente, ponen un *énfasis primario* en tratar de distanciarse de quienes consideran que estan en el error, sobre todo cuando Megan a la conclusion que no tienen nada valioso que aprender de quienes difieren de ellos.

La línea divisoria en el area de la inspiración posee esencialmente la misma dinamica. Por una parte, hay algunos que le temen al liberalismo y parecieran inclinarse hacia las tendencias conservadoras de la decada de 1920 (confundiendolas aparentemente en el proceso con las actitudes de un cristianismo puro). Por otra parte, otros adventistas, en su deseo de escapar de lo que consideraban eran los errores teológicos y extremistas del fundamentalismo, afrontan el peligro real de tratar de retroceder hacia el cristianismo liberal de aquella era.

En el meollo de esta polarización se encuentran asuntos hermenéuticos y cognoscitivos de primer orden, especialmente aquellos que representan la primacía de la revelación y la razón. Sin embargo, las partes necesitan reconocer que las consideraciones modernistas (tal como eran promovidas por los liberales en la época de 1920) que han adoptado el énfasis del iluminismo en la supremacía de la razón sobre las Escrituras, no son más saludables que el error fundamentalista que confunde la rigidez de la época de 1920 con la rectitud de Cristo y de los apóstoles. Una vez más, una posición intermedia habrá de colocar a la razón en el contexto de un marco establecido por la revelación bíblica.

Cualquier grupo religioso se vera en dificultades siempre que establezca su teología en contra de cualquier posición

extrema, ya sea real o percibida. Esa misma dinamica preparara el ambiente para que se marche apresuradamente hacia una mayor polarización y hacia distorsiones teologicas adicionales. Los individuos deben cuidarse de estos peligros mientras procuran hacer teologia en el contexto del mejor espfritu del adventismo cristiano. A. Leroy Moore, en su libro *Adventism in Conflict* [El adventismo en conflicto] (1995), da precisamente en el blanco al tratar to que denomina "ideas paradójicas". Demasiadas personas, sugiere Moore, ban sido formadas para "concentrarse en un aspecto de la verdad". La forma de pensar "paradójica" debe permanecer receptiva ante todas las facetas de un argumento. "Una paradoja real no mezcla la verdad con el error, sino que reúne los principios afines de la Palabra de Dios, cada uno de los cuales es imprescindible para el otro". Unicamente cuando la gente capta todos los aspectos de una paradoja puede llegar a la verdad (pp. 15, 21, 22, 25).

En armonfa con la propuesta de Moore, yo sugeriria que las diversas tendencias o formas de pensar que existen en la Iglesia Adventista se necesitan una a la otra para equilibrarse. Es difícil, y quizás imposible, que cualquier persona o grupo este totalmente equivocada, o del todo en to cierto. Todas las partes involucradas en una controversia habran captado, por to general, algun aspecto de la verdad, asf como porciones de error. Y todos pueden aprender de quienes mantienen posturas teologicas opuestas a las propias. Sin embargo, a fin de poder aprender, los individuos deben hacer suyo y reflejar el Espfritu de Cristo. Esta es una actitud que no solamente cree to mejor acerca de los demas, sino que mantiene una amplia apertura respecto a la verdad, que proviene de diversas fuentes. Tal apertura requiere que la gente no solo cultive el deseo de escuchar a quienes difieren de sus ideas, sino que no se escude detras de actitudes ideologicamente defensivas.

Lecciones del "rigor mortis teológico"

Hemos señalado en el primer capítulo de este libro que los pioneros del adventismo tenían un concepto de "la verdad presente" que era dinámico en vez de estático. Esta es una de las razones por las cuales evitaban tener un credo. Un resultado de aquella apertura es que la teología adventista posee todo un historial de su desarrollo. Se ha transformado con el paso del tiempo, y algunos de los cambios se han situado en una actitud más bíblica, mientras que otros lo han hecho en sentido opuesto. Al evitar la rigidez de un credo, la teología adventista se mantuvo abierta a las correcciones.

Podemos ver la flexibilidad reflejada en el importante prefacio de la más reciente declaración de 28 Creencias Fundamentales. "Los adventistas del séptimo día aceptamos la Biblia como nuestro único credo y sostenemos una serie de Creencias Fundamentales basadas en las enseñanzas de las Sagradas Escrituras. Estas Creencias, tal como se presentan aquí, constituyen la forma en que la Iglesia comprende y expresa las enseñanzas de la Escritura. *Se pueden revisar estas declaraciones en un congreso de la Asociación General si el Espíritu Santo lleva a la Iglesia a una comprensión más plena de la verdad bíblica o encuentra un lenguaje mejor para expresar las enseñanzas de la Santa Palabra de Dios*" (ver el apéndice; el énfasis es nuestro).

Este destacado señalamiento está en armonía con el espíritu de los pioneros adventistas. Es lamentable que el ampliamente conocido libro *Seventh-day Adventists Believe [Creencias de los adventistas del séptimo]* (1988), no trate, ni tan siquiera aluda a tan importante prefacio. El libro dedica un capítulo a discutir cada una de las 27 Creencias Fundamentales (28 en la actualidad) de la denominación, aunque lamentablemente deja fuera lo que debía ser la creencia principal de los fundadores de la Iglesia: la idea de que Dios siempre está conduciendo a su pueblo a un mayor conocimiento de la verdad.

La iglesia abandonarfa el espfritu de sus fundadores y el origen de sus creencias si algun dfa llegara al punto que la "verdad presente" perdiera su naturaleza dinamica.

Aun asi, en todas las etapas del adventismo ha habido quienes han querido plasmar en un credo las creencias especificas del momento. Fue un hecho en la decada de 1880 cuando algunos quisieron concederle la autoridad de un credo a asuntos como el papel de la ley en Galatas, y la identidad de los diez cuernos. Sin lugar a dudas, algunos habrfan deseado el respaldo de un credo acerca del "continuo" de Daniel 8 a principios del siglo XX; mientras que, a finales del siglo, otros habrfan apoyado declaraciones oficiales acerca de otros conceptos, como la naturaleza humana de Cristo, de algun aspecto especial de la inspiraci6n, o del estudio de la Biblia.

Esfuerzos de tal fndole pueden tener las mejores intenciones mientras sus partidarios tratan de conservar su concepto de la identidad hist6rica del adventismo; sin embargo, uno puede sospechar que en medio de semejante proceso se puede ahogar el espfritu vital de la Iglesia. Los fundadores del adventismo manifestaron gran sabidurfa en su comprensi6n de la naturaleza dinamica de la verdad presente, y en su afirmaci6n de que "la Biblia es nuestro unico credo".

Lecciones de las consideraciones sobre aspectos teol6gicos fundamentales

Cada generaci6n de adventistas del septimo dfa posee una patente preocupaci6n por anadirle sus puntos de interes especial a los fundamentos del adventismo. Vimos c6mo actu6 esa dinamica en 1888 en Minneapolis, y reconocemos que es algo que todavfa esta vigente en nuestros dfas. Ha habido, y habra, muchas creencias que son candidatas al puesto de "columnas" o "soportes" en el sistema de creencias adventistas. Sin embargo, la historia del adventismo ha demostrado que exis-

ten dos componentes esenciales de la verdad que definen lo que significa ser un cristiano adventista del séptimo día.

El primero es la doctrina central desarrollada en los primeros años del adventismo alrededor de el sábado, la segunda venida, el doble ministerio de Cristo en el Santuario celestial, la inmortalidad condicional y la perpetuidad de los Bienes espirituales hasta el fin del tiempo (incluyendo el don de profecía). Estas verdades definieron al adventismo "sabatista", y más tarde al adventismo del séptimo día, para diferenciarlo de otros adventistas y grupos cristianos.

El segundo conjunto central de creencias, dentro de la teología adventista, consiste en un número de conceptos que los adventistas comparten con otros cristianos: la Deidad; la inspiración divina de la Biblia; el problema del pecado; la vida, la muerte vicaria y la resurrección de Jesús; el plan de salvación. En Minneapolis comenzaron a manifestarse estas verdades.

Sin embargo, el atractivo del adventismo no radica tanto en las doctrinas peculiares, o en las creencias que comparte con otras denominaciones. Más bien radica en la combinación de los anteriores elementos dentro del entorno del escenario apocalíptico relativo al gran conflicto, que se pone de manifiesto en el libro de Apocalipsis, desde el capítulo 11:19 hasta el final del capítulo 14. Es esta interpretación profética la que distingue a los adventistas del séptimo día de los demás adventistas, de los demás observadores del sábado y del resto de los cristianos. La teología del gran conflicto (desarrollada por vez primera por Joseph Bates a mediados de la década de 1840) ha guiado a los adventistas a considerarse como un pueblo profético. Esa comprensión ha llevado a los adventistas a los últimos rincones de la tierra mientras tratan de proclamar los mensajes de los tres ángeles, antes del día de la gran cosecha final. *Cuando esa visión se pierda, el adventismo del séptimo día habrá perdido su personalidad. Se habrá convertido sencillamente*

*en otra denominacion aparentemente inocua, con algunas doctrinas peculiares, en vez de ser un movimiento dindmico (para mds informacion sobre este tema, ver mi libro *Millennial Fever and the End of the World* [La fiebre del milenio y el fin del mundo], 327-342).*

La tentacion de los adventistas a traves del tiempo ha sido centrarse en los flecos de su teologfa, en vez de su nucleo. Teniendo esto en mente, Elena G. de White dijo a los adventistas de su epoca: "Os amonestd a que desconfieis de estas cuestiones unilaterales, que tiende a distraer la mente de la verdad" (OP 47). Y el consejo conserva toda su vigencia. Un adventismo sano siempre se centrara en los temas fundamentales de su mensaje. Perdera su salud cuando trate de centrarse en asuntos que no estan claramente mostrados en la Biblia, cuando convierta los conceptos que son de menor importancia a la vista de Dios en el eje de sus preocupaciones adventistas. La Iglesia constantemente necesita recordar que todo lo que no este *claramente* registrado en la Biblia no tiene el potencial de convertirse en una doctrina.

¿Que diremos acerca del advenimiento?

Una de las ensefanzas mas claras de la Biblia es que Jesucristo volvera en las nubes de los cielos. Toda la Biblia sefiala hacia el fin de las cosas, cuando Dios elimine et problema del pecado. El adventismo pisa en un terreno firme mientras espera la segunda venida de Jesus. El tiempo en que esto ha de suceder no se conoce; sin embargo, el acontecimiento es un hecho real.

Las expectativas relacionadas con la segunda venida han sido la razon real para la existencia de la Iglesia Adventista del Septimo Dfa, una iglesia que historicamente se ha considerado portadora del mensaje de los tres Angeles de *Apocalipsis 14* ante un mundo en necesidad. Desde esta perspecti-

va, la identidad adventista se fundamenta en la vision del Revelador que señala que habra un pueblo en la tierra que estara al fin del tiempo esperando pacientemente el regreso de su Señor, y que estara guardando los mandamientos en el contexto de una relacion de fe salvadora con Jesus (*Apocalipsis 14:12*). A ciento cincuenta años del inicio de la busqueda de identidad teologica adventista, el texto de *Apocalipsis 14:12* sigue proporcionando el menor resumen de to que en realidad es el adventismo del septimo día.

Apéndice

Las 28 Creencias Fundamentales
de los adventistas del séptimo día
según el *Manual de la Iglesia*,
edición 2005

Los adventistas del séptimo día aceptamos la Biblia como nuestro único credo y sostenemos una serie de Creencias Fundamentales basadas en las enseñanzas de las Sagradas Escrituras. Estas creencias, tal como se presentan aquí, constituyen la forma como la Iglesia comprende y expresa las enseñanzas de la Escritura. Estas declaraciones podrán ser sometidas a revisión en un Congreso de la Asociación General, cuando el Espíritu Santo haya llevado a la Iglesia a una comprensión más completa de la verdad bíblica o se encuentre una formulación mejor para expresar las enseñanzas de la Santa Palabra de Dios.

1. La Palabra de Dios

Las Sagradas Escrituras, que abarcan el Antiguo y el Nuevo Testamento, constituyen la Palabra de Dios escrita, transmitida por inspiración divina mediante santos hombres de Dios que hablaron y escribieron impulsados por el Espíritu Santo. Por medio de esta Palabra, Dios ha comunicado a los seres humanos el conocimiento necesario para alcanzar la salvación. Las

Sagradas Escrituras son la infalible revelación de la voluntad divina. Son la norma del carácter, el criterio para evaluar la experiencia, la revelación autorizada de las doctrinas, un registro fidedigno de los actos de Dios realizados en el curso de la historia.

2 Ped. 1: 20, 21; 2 Tim. 3: 16, 17; Sal. 119: 105; Prov. 30: 5, 6; Isa. 8: 20; Juan 17: 17; 1 Tes. 2: 13; Heb. 4: 12.

2. La Deidad

Hay un solo Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo, una unidad de tres personas coeternas. Dios es inmortal, todopoderoso, omnisciente, superior a todos y omnipresente. Es infinito y escapa a la comprensión humana, aunque podemos conocer por medio de su autorrevelación. Es digno para siempre de reverencia, adoración y servicio por parte de toda la creación.

Deut. 6: 4; Mat. 28: 19; 2 Cor. 13: 14; Efe. 4: 4-6; 1 Ped. 1: 2; 1 Tim. 1: 17; Apoc. 14: 7.

3. Dios el Padre

Dios el Padre eterno es el Creador, Originador, Sustentador y Soberano de toda la creación. Es justo y santo, misericordioso y clemente, tardo en airarse, y abundante en amor y fidelidad. Las cualidades y las facultades que se muestran en el Hijo y en el Espíritu Santo son asimismo manifestaciones del Padre.

Gen. 1: 1; Apoc. 4: 11; 1 Cor. 15: 28; Juan 3: 16; 1 Juan 4: 8; 1 Tim. 1: 17; fco. 34: 6, 7; Juan 14: 9.

4. El Hijo

Dios el Hijo Eterno se encarnó en Jesucristo. Por medio de él fueron creadas todas las cosas, se reveló el carácter de Dios, se llevó a cabo la salvación de la humanidad y se juzga al mundo. Aunque es verdadero y eternamente Dios, llegó a ser también verdaderamente hombre, Jesús el Cristo. Fue concebido por el Espíritu Santo y nació de la virgen María. Vivió y experimentó la tentación como ser humano, pero ejemplificó per-

fectamente la justicia y el amor de Dios. Mediante sus milagros manifesto el poder de Dios y fue confirmado como el Mesias prometido de Dios. Sufrió y murió voluntariamente en la cruz por nuestros pecados y en nuestro lugar, resucitó entre los muertos y ascendió para ministrar en el Santuario celestial en favor nuestro. Volverá otra vez en gloria para liberar definitivamente a su pueblo y restaurar todas las cosas.

Juan 1: 1-3, 14; Col. 1: 15-19; Juan 10: 30; 14: 9; Rom. 6: 23; 2 Cor. 5: 17-19; Juan 5: 22; Luc. 1: 35; Hech. 2: 5-11; Heb. 2: 9-18; 1 Cor. 15: 3, 4; Heb. 8: 1, 2; Juan 14: 1-3.

5. El Espíritu Santo

Dios el Espíritu Santo desempeñó una parte activa con el Padre y el Hijo en la creación, la encarnación y la redención. Inspiró a los autores de las Escrituras. Infundió poder a la vida de Cristo. Atrae y convence a los seres humanos, y renueva a los que responden y los transforma a la imagen de Dios. Enviado por el Padre y el Hijo para estar siempre con sus hijos, concede dones espirituales a la iglesia, la capacita para dar testimonio en favor de Cristo y, en armonía con las Escrituras, la guía a toda la verdad.

Gen. 1: 1, 2; Luc. 1: 35; 4: 18; Hech. 10: 38; 2 Ped. 1: 21; 2 Cor. 3: 18; Efe. 4: 11, 12; Hech. 1: 8; Juan 14: 16-18, 26; 15: 26, 27; 16: 7-13.

6. La creación

Dios es el Creador de todas las cosas, y ha revelado en las Escrituras el relato auténtico de su actividad creadora, El Señor hizo en seis días "los cielos y la tierra" y todo ser viviente que la habita, y reposó en el séptimo día de aquella primera semana. De ese modo estableció el sábado como un monumento perpetuo conmemorativo de la terminación de su obra creadora. El primer hombre y la primera mujer fueron hechos a la

imagen de Dios como corona de la creación, se les dio dominio sobre el mundo y la responsabilidad de cuidar de él. Cuando el mundo quedó terminado era "bueno en gran manera", proclamando la gloria de Dios.

Gen. 1; 2; Exo. 20: 8-11; Sal. 19:1-6; 33: 6, 9; 104; Heb. 11: 3.

7. La naturaleza humana

El hombre y la mujer fueron hechos a la imagen de Dios, con individualidad propia, y con la facultad y la libertad de pensar y obrar. Aunque fueron creados como seres libres, cada uno es una unidad indivisible de cuerpo, mente y espíritu; que depende de Dios para la vida, el aliento y para todo lo demás. Cuando nuestros primeros padres desobedecieron a Dios, negaron su dependencia de él y cayeron de la elevada posición que ocupaban como dependientes de Dios. La imagen de Dios en ellos se desfiguró y quedaron sujetos a la muerte. Sus descendientes participan de esta naturaleza caída y de sus consecuencias. Nacen con debilidades y tendencias hacia el mal. Pero Dios, en Cristo, reconcilió al mundo consigo mismo y, por medio de su Espíritu Santo, restaura en los mortales penitentes la imagen de su Hacedor. Creados para la gloria de Dios, son llamados a amarlo a él y a amarse mutuamente, y a cuidar del medio ambiente.

Gen. 1: 26-28; 2: 7; Sal. 8: 48; Hech. 17: 24-28; Gen. 3; Sal. 51: 5; Rom. 5: 12-17; 2 Cor. 5: 19, 20; Sal. 51: 10; 1 Juan 4: 7, 8, 11, 20; Gen. 2: 15.

8. El gran conflicto

Toda la humanidad se halla ahora inmersa en un gran conflicto entre Cristo y Satán en cuanto al carácter de Dios, su ley y su soberanía sobre el universo. Este conflicto se originó en el cielo cuando un ser creado, dotado de libre albedrío, se exaltó a sí mismo y se convirtió en Satán, el adversario de

Dios, y condujo a la rebelión a una parte de los Angeles. Sata-nas introdujo el espfritu de rebelión en este mundo cuando indujo a Addn y Eva a pecar. El pecado humano produjo como resultado la distorsión de la imagen de Dios en la humanidad, el trastorno del mundo creado y, posteriormente, su completa devastación en ocasión del diluvio universal. Observado por toda la creacidn, este mundo se convirti6 en el campo de batalla del conflicto universal, a cuyo tennino el Dios de amor quedara finalmente vindicado. Para ayudar a su pueblo en este conflicto, Cristo envfa al Espfritu Santo y a los Angeles leales para guiarlo, protegerlo y sostenerlo en el camino de la salvación.

Apoc. 12: 4-9; Isa. 14: 12-14; Eze. 28: 12-18; Gen. 3; Rom. 1: 19-32; 5: 12-21; 8: 19-22; Gen. 6-8; 2 Ped. 3: 6; 1 Cor. 4: 9; Heb. 1: 14.

9. La vida, muerte y resurrección de Cristo

En la vida de Cristo de perfecta obediencia a la voluntad de Dios, y en sus sufrimientos, su muerte y su resurrección, Dios provey6 el unico medio para expiar el pecado humano; de manera que quienes por fe aceptan esta expiación puedan tener vida eterna, y toda la creacidn pueda comprender mejor el infinito y santo amor del Creador. Esta expiación perfecta vindica la justicia de la ley de Dios y la benignidad de su cardcter; porque condena nuestro pecado, y garantiza nuestro perd6n. La muerte de Cristo es vicaria y expiatoria, reconciliadora y transformadora. La resurrección de Cristo proclama el triunfo de Dios sobre las fuerzas del mal, y les garantiza la victoria final sobre el pecado y la muerte a los que aceptan la expiación. Proclama el senorfo de Jesucristo, ante quien se dobtarA toda rodilla en el cielo y en la tierra.

Juan 3: 16; Isa. 53; 1 Ped. 2: 21, 22; 1 Cor. 15: 3, 4, 20-22; 2 Con 5: 14, 15, 19-21; Rom: 1: 4; 3: 25; 4: 25; 8: 3, 4; 1 Juan 2: 2; 4: 10; Col. 2: 15; Fit. 2: 6-11.

10. La experiencia de la salvación

Con amor y misericordia infinitos, Dios hizo que Cristo, que no conocio pecado, fuera hecho pecado por nosotros, para que nosotros pudiésemos ser hechhs justicia de Dios en el. Guiados por el Espiritu Santo sentimos nuestra necesidad, reconocemos nuestra pecaminosidad, nos arrepentimos de nuestras transgresiones, y ejercemos fe en Jesus como Senor y Cristo, como sustituto y ejemplo. Esta fe que acepta la salvación nos llega por medio del poder divino de la Palabra y es un don de la gracia de Dios. Mediante Cristo somos justificados, adoptados como hijos e hijas de Dios y liberados del dominio del pecado. Por medio del Espiritu nacemos de nuevo y somos santificados; el Espiritu renueva nuestras mentes, graba la ley de amor de Dios en nuestros corazones y nos da poder para vivir una vida santa. Al permanecer en el somos participantes de la naturaleza divina y tenemos la seguridad de la salvación ahora y en ocasión del juicio.

2 Cor. 5: 17-21; Juan 3: 16; Gdl. 1: 4; 4: 4-7; Tito 3: 3-7; Juan 16: 8; Gdl. 3: 13, 14; 1 Ped. 2: 21, 22; Rom. 10: 17; Luc. 17: 5; Mar. 9: 23, 24; Efe. 2: 5-10; Rom. 3: 21-26; Col. 1: 13, 14; Rom. 8: 14-17; Gdl. 3: 26; Juan 3: 3-8; 1 Ped. 1: 23; Rom. 12: 2; Heb. 8: 7-12; Eze. 36: 25-27; 2 Ped. 1: 3, 4; Rom. 8: 1-4; 5: 6-10.

11. El crecimiento en Cristo

Jesus triunfó sobre las fuerzas del mal por su muerte en la cruz. Aquel que subyugó los espíritus demoníacos durante su ministerio terrenal, quebrantó su poder y aseguró su destrucción definitiva. La victoria de Jesús nos da la victoria sobre las fuerzas malignas que todavía buscan controlarnos, y nos permiten andar con el en paz, Bozo y la certeza de su amor. El Espiritu Santo ahora mora dentro de nosotros y nos da poder. Al estar continuamente comprometidos con Jesus como nues-

tro Salvador y Señor, somos liberados de la carga de nuestras acciones pasadas. Ya no moramos en tinieblas, ni en el temor a los poderes malignos, ni en la ignorancia, ni en la falta de sentido de nuestra antigua manera de vivir. En esta nueva libertad en Jesús, se nos invita a desarrollarnos a semejanza de su carácter; en comunión diaria con él por medio de la oración, alimentándonos con su Palabra, meditando en ella y en su providencia, entonando alabanzas a su nombre, reuniéndonos para adorarlo y participando en la misión de la iglesia. Al darnos en servicio amante a aquellos que nos rodean y al testificar de la salvación, la presencia constante de Jesús por medio del Espíritu, transforma cada momento y cada tarea en una experiencia espiritual.

Sal. 1: 1, 2; 23: 4; 77: 11, 12; Col. 1: 13, 14; 2: 6, 14, 15; Luc. 10: 17-20; Efe. 5: 19, 20; 6: 12-18; 1 Tes. 5: 23; 2 Ped. 2: 9; 3: 18; 2 Cor. 3: 17, 18; Fil. 3: 7-14; 1 Tes. 5: 16-18; Mat. 20: 25-28; Juan 20: 21; Gal. 5: 22-25; Rom. 8: 38, 39; 1 Juan 4: 4; Heb. 10: 25.

12. La iglesia

La iglesia es la comunidad de creyentes que confiesan que Jesucristo es Señor y Salvador. Como continuadores del pueblo de Dios del Antiguo Testamento, se nos invita a salir del mundo; y nos congregamos para adorar, para estar en comunión unos con otros, para recibir instrucción en la Palabra, para la celebración de la Cena del Señor, para servir a toda la humanidad y para proclamar el evangelio en todo el mundo. La iglesia recibe su autoridad de Cristo, que es la Palabra encarnada, y de las Escrituras, que son la Palabra escrita. La iglesia es la familia de Dios; adoptados por él como hijos, vivimos sobre la base del nuevo pacto. La iglesia es el cuerpo de Cristo, es una comunidad de fe, de la cual Cristo mismo es la cabeza. La iglesia es la esposa por la cual Cristo murió para

poder santificarla y purificarla. Cuando se produzca su regreso triunfal, el presentara para si mismo una iglesia gloriosa, los fieles de todas las edades, adquiridos por su sangre, una iglesia sin mancha, ni arruga, sino santa y sin defecto.

Gen. 12: 3; Hech. 7: 38; Efe. 4: 11-15; 3: 8-11; Mat. 28: 19, 20; 16: 13- 20; 18: 18; Efe. 2: 19-22; 1: 22, 23; 5: 23-27; Col. 1: 17, 18.

13. El remanente y su misi6n

La iglesia universal estd compuesta de todos los que creen verdaderamente en Cristo; pero en los 61timos dias, una epoca de apostasfa generalizada, ha sido llamado un remanente para que guarde los mandamientos de Dios y la fe de Jesus. Este remanente anuncia la llegada de la hora del juicio, proclama la salvaci6n por medio de Cristo y pregona la proximidad de su segunda venida. Esta proclamaci6n estd simbolizada por los tres Angeles de Apocalipsis 14; coincide con la obra del juicio en los cielos y, como resultado, se produce una obra de arrepentimiento y reforma en la tierra. Se invita a todos los creyentes a participar personalmente en este testimonio mundial.

Apoc. 12: 17; 14: 6-12; 18: 1-4; 2 Cor. 5: 10; Jud. 3, 14; 1 Ped. 1: 16-19; 2 Ped. 3: 10-14; Apoc. 21: 1-14.

14. La unidad en el cuerpo de Cristo

La iglesia es un cuerpo constituido por muchos miembros, llamados de entre todas las naciones, razas, lenguas y pueblos. En Cristo somos una nueva creaci6n; las diferencias de raza, cultura, educaci6n y nacionalidad, y las diferencias entre encumbrados y humildes, ricos y pobres, varones y mujeres, no deben causar divisiones entre nosotros. Todos somos iguales en Cristo, quien por un mismo Espfritu nos uni6 en comuni6n con el y los unos con los otros; debemos servir y ser servidos sin parcialidad ni reservas. Por medic, de la revelaci6n

de Jesucristo en las Escrituras, participamos de la misma fe y la misma esperanza, y damos a todos un mismo testimonio. Esta unidad tiene sus orfgenes en la unicidad del Dios triuno, que nos adopt6 como hijos suyos.

Rom. 12: 4, 5; 1 Cor. 12: 12-14; Mat. 28: 19, 20; Sal. 133: 1; 2 Cor. 5: 16, 17; Hech. 17: 26, 27; Gal. 3: 27, 29; Col. 3: 10-15; Efe. 4: 14-16; 4: 1-6; Juan 17: 20-23.

15. El bautismo

Por medio del bautismo confesamos nuestra fe en la muerte y resurrección de Jesucristo, y damos testimonio de nuestra muerte al pecado y de nuestro propósito de andar en novedad de vida. De este modo reconocemos a Cristo como nuestro Señor y Salvador, llegamos a ser su pueblo y somos recibidos como miembros de su iglesia. El bautismo es un símbolo de nuestra unión con Cristo, del perdón de nuestros pecados y de la recepción del Espfritu Santo. Se realiza por inmersión en agua, y depende de una afirmación de fe en Jesds y de la evidencia de arrepentimiento del pecado. Es un paso que sigue a la instrucción en [as Sagradas Escrituras y a la aceptación de sus enseñanzas.

Rom. 6: 1-6; Col. 2: 12, 13; Hech. 16: 30-33; 22: 16; 2: 38; Mat. 28: 19, 20.

16. La Cena de Señor

La Cena del Señor es una participación en los emblemas del cuerpo y la sangre de Jesds como una expresión de fe en el, nuestro Señor y Salvador. Cristo estd presente en esta experiencia de comuni6n para encontrarse con su pueblo y fortalecerlo. Al participar de la Cena, proclamamos gozosamente la muerte del Señor hasta que venga. La preparaci6n para la Cena incluye un examen de conciencia, el arrepentimiento y la confesi6n. El Maestro orden6 el servicio del lavamiento de los pies para denotar una renovada purifica-

ción, para expresar la disposición a servirnos mutuamente en humildad cristiana, y para unir nuestros corazones en amor. El servicio de comunión esta abierto a todos los creyentes cristianos.

1 Cor. 10: 16, 17; 11: 23-30; Mat. 26: 17-30; Apoc. 3: 20; Juan 6: 48- 63; 13: 1-17.

17. Los dones y ministerios espirituales

Dios concede a todos los miembros de su iglesia, en todas las epocas, dones espirituales para que cada miembro los emplee en un amoroso ministerio por el bien comun de la iglesia y de la humanidad. Concedidos mediante la operación del Espíritu Santo, que los distribuye entre cada miembro segun su voluntad, los BONES proveen todos los ministerios y talentos que la Iglesia necesita para cumplir sus funciones divinamente ordenadas. De acuerdo con las Escrituras, estos dones incluyen ministerios -tales como fe, sanidad, profecía, predicación, enseñanza, administración, reconciliación, compasión, servicio abnegado y caridad-, para ayudar y animar a nuestros semejantes. Algunos miembros son llamados por Dios y dotados por el Espíritu para ejercer funciones reconocidas por la Iglesia en los ministerios pastorales, de evangelización, apostólicos y de enseñanza, particularmente necesarios con el fin de equipar a los miembros para el servicio, edificar a la iglesia con el objeto de que alcance la madurez espiritual, y promover la unidad de la fe y el conocimiento de Dios. Cuando los miembros emplean estos dones espirituales como fieles mayordomos de la multiforme gracia de Dios, la iglesia queda protegida de la influencia destructora de las falsas doctrinas, crece gracias a un desarrollo que procede de Dios, y se edifica en la fe y el amor.

Rom. 12: 4-8; 1 Cor. 12: 9-11, 27, 28; Efe. 4: 8, 11-16; Hech. 6: 1-7; 1 Tim. 3: 1-13; 1 Ped. 4: 10, 11.

18. El don de profecía

Uno de los Bases del Espíritu Santo es el de profecía. Este don es una señal identificadora de la iglesia remanente y se manifestó en el ministerio de Elena G. de White. Como mensajera del Señor, sus escritos son una permanente y autorizada fuente de verdad que proporciona consuelo, dirección, instrucción y corrección a la iglesia. Estos escritos establecen con claridad que la Biblia es la norma por la cual debe ser probada toda enseñanza y toda experiencia.

Joel 2: 28, 29; Hech. 2: 14-21; Heb. 1: 1-3; Apoc. 12: 17; 19: 10.

19. La ley de Dios

Los grandes principios de la ley de Dios están incorporados en los Diez Mandamientos y ejemplificados en la vida de Cristo. Expresan el amor, la voluntad y el propósito de Dios con respecto a la conducta y a las relaciones humanas, y son obligatorios para todas las personas en todas las épocas. Estos preceptos constituyen la base del pacto de Dios con su pueblo y son la norma del juicio divino. Por medio de la obra del Espíritu Santo, señalan el pecado y despiertan el sentido de la necesidad de un Salvador. La salvación es totalmente por la gracia y no por las obras, pero su fruto es la obediencia a los mandamientos. Esta obediencia desarrolla el carácter cristiano y da como resultado una sensación de bienestar espiritual. Es una evidencia de nuestro amor al Señor y de nuestra preocupación por nuestros semejantes. La obediencia por fe demuestra el poder de Cristo para transformar las vidas y, por lo tanto fortalece el testimonio cristiano.

Leo. 20: 1-17; Sal. 40: 7, 8; Mat. 22: 36-40; Deut. 28: 1-14; Mat. 5: 17-20; Heb. 8: 8-10; Juan 15: 7-10; Efe. 2: 8-10; 1 Juan 5: 3; Rom. 8: 3, 4; Sal. 19: 7-14.

20. El sábado

El bondadoso Creador, después de los seis días de la creación, descansó el séptimo día, e instituyó el sábado para todos los seres humanos como un monumento conmemorativo de la creación. El cuarto mandamiento de la inmutable ley de Dios requiere la observancia del séptimo día, sábado, como día de reposo, adoración y servicio, en armonía con las enseñanzas y la práctica de Jesús, el Señor del sábado. El sábado es un día de agradable comunión con Dios y con nuestros hermanos. Es un símbolo de nuestra redención en Cristo, una señal de nuestra santificación, una demostración de nuestra lealtad y una anticipación de nuestro futuro eterno en el reino de Dios. El sábado es la señal perpetua del pacto eterno entre el y su pueblo. La gozosa observancia de este tiempo sagrado, de un atardecer hasta el siguiente, de puesta de sol a puesta de sol; es una celebración de la obra creadora y redentora de Dios.

Gen. 2: 1-3; Exo. 20: 8-11; Luc. 4: 16; Isa. 56: 5, 6; 58: 13, 14; Mat. 12: 1-12; Exo. 31: 13-17; Eze. 20: 12, 20; Deut. 5: 12-15; Heb. 4: 1-11; Lev. 23: 32; Mar. 1: 32.

21. La mayordomía

Somos mayordomos de Dios, a quienes se nos ha confiado tiempo y oportunidades, bienes y talentos, y las bendiciones de la tierra y sus recursos. Y somos responsables ante el por el empleo adecuado de todas esas ddivas. Reconocemos el derecho de propiedad por parte de Dios mediante nuestro servicio fiel a el y a nuestros semejantes, y mediante la devolución de los diezmos y las ofrendas que entregamos para la proclamación de su evangelio y para el sosten y desarrollo de su iglesia. La mayordomía es un privilegio que Dios nos ha concedido para que crezcamos en amor y para que logremos la victoria sobre el egoísmo y la codicia. El mayordomo fiel

se regocija por las bendiciones que reciben los demos como fruto de su fidelidad.

Gen. 1: 26-28; 2: 15; 1 Cr6n. 29: 14; Hag. 1: 3-11; Mal. 3: 8-12; 1 Cor. 9:9-14; Mat. 23:23; 2 Cor. 8: 1-15; Rom. 15: 26,27.

22. La conducta cristiana

Somos llamados a ser un pueblo piadoso que piense, sienta y actúe en armonía con los principios del cielo. Para que el Espíritu recree en nosotros el carácter de nuestro Señor, participamos únicamente en lo que produzca en nuestra vida pureza, salud y gozo cristiano. Esto significa que nuestras recreaciones y nuestros entretenimientos estarán en armonía con las más elevadas normas de gusto y belleza cristianas. Si bien aceptamos las diferencias culturales, nuestra vestimenta debe ser sencilla, modesta y de buen gusto, como corresponde a aquellos cuya verdadera belleza no consiste en el adorno exterior, sino en el inmarcesible ornamento de un espíritu apacible y tranquilo. Significa también que debido a que nuestros cuerpos son el templo del Espíritu Santo, debemos cuidarlos inteligentemente. Junto con la práctica adecuada del ejercicio y el descanso, debemos adoptar un régimen alimentario lo más saludable posible, y abstenemos de los alimentos inmundos, identificados como tales en las Escrituras. Considerando que las bebidas alcohólicas, el tabaco y el uso irresponsable de drogas y narcóticos son dañinos para nuestros cuerpos, debemos también abstenemos de todo ello. En cambio, debemos participar en todo lo que ponga nuestros pensamientos y nuestros cuerpos en armonía con la disciplina de Cristo, quien quiere que gocemos de salud, de alegría y de todo lo bueno.

Rom. 12: 1, 2; 1 Juan 2: 6; Efe. 5: 1-21; Fil. 4: 8; 2 Cor. 10: 5; 6: 14-7: 1; 1 Ped. 3: 1-4; 1 Cor. 6: 19, 20; 10: 31; Lev. 11: 1-47; 3 Juan 2.

23. El matrimonio y la familia

El matrimonio fue establecido por Dios en el Eden y confirmado por Jesus para que fuera una uni6n para toda la vida entre un hombre y una mujer, en amante companerismo. Para el cristiano, el matrimonio es un compromiso con Dios y con el c6nyuge, y debiera celebrarse unicamente entre personas que compartan la misma fe. El amor mutuo, el honor, el respeto y la responsabilidad constituyen la estructura de esa relaci6n, que debe reflejar el amor, la santidad, la intimidad y la perdurabilidad de la relaci6n que existen entre Cristo y su iglesia. Con respecto al divorcio, Jesus ensen6 que la persona que se divorcia, a menos que sea por causa de fornicaci6n, y se casa con otra persona, comete adulterio. Aunque algunas relaciones familiares esten lejos de ser ideales, los c6nyuges que se dedican plenamente el uno al otro pueden, en Cristo, lograr una amorosa unidad gracias a la direcci6n del Espfritu y a la instrucci6n de la iglesia. Dios bendice a la familia y quiere que sus miembros se ayuden mutuamente hasta alcanzar la plena madurez. Los padres deben criar a sus hijos para que amen y obedezcan al Senor. Tienen que enseñarles, mediante el precepto y el ejemplo, que Cristo disciplina amorosamente, que siempre es tierno, que se preocupa por sus criaturas, y que quiere que lleguen a ser miembros de su cuerpo, la familia de Dios. Una creciente intimidad familiar es uno de los rasgos caracterfsticos del ultimo mensaje evangelico.

Gen. 2: 18-25; Mat. 19: 3-9; Juan 2: 1-11; 2 Cor. 6: 14; Efe. 5: 21-33; Mat. 5: 31, 32; Mar. 10: 11, 12; Luc. 16: 18; 1 Cor. 7: 10, 11; Lo. 20: 12; Efe. 6: 1-4; Deut. 6: 5-9; Prov. 22: 6; Mal. 4: 5, 6.

24. El ministerio de Cristo en el Santuario celestial

Hay un Santuario en el cielo, el verdadero tabernaculo que el Senor erigi6 y no el hombre. En 61 ministra Cristo en favor

nuestro, para poner a disposición de los creyentes los beneficios de su sacrificio expiatorio ofrecido una vez y para siempre en la cruz. Cristo llegó a ser nuestro gran Sumo Sacerdote y comenzó su ministerio intercesor en ocasión de su ascension. En 1844, al concluir el periodo profetico de los 2.300 días, inició la segunda y ultima fase de su ministerio expiatorio. Esta obra es un juicio investigador, que forma parte de la eliminaci6n definitiva del pecado, prefigurada por la purificaci6n del antiguo santuario hebreo en el Día de la Expiaci6n. En el servicio simb6lico, 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 Jesus. El juicio investigador revela a las inteligencias celestiales quienes de entre los muertos duermen en Cristo, siendo, por to tanto, considerados dignos, en el, de participar en la primera resurrecci6n. Tambien pone de manifiesto quien, de entre los vivos, permanece en Cristo, guardando los mandamientos de Dios y la fe de Jesus, estando, por to tanto, en el, preparado para ser trasladado a su reino eterno. Este juicio vindica la justicia de Dios al salvar a los que creen en Jesus. Declara que quienes permanecieron leales a Dios recibirán el reino. La conclusi6n de este ministerio de Cristo senalara el fin del tiempo de prueba otorgado a los seres humanos antes de su segunda venida.

Heb. 8: 1-5; 4: 14-16; 9: 11-28; 10: 19-22; 1: 3; 2: 16, 17; Dan. 7: 9-27; 8: 13,14; 9: 24-27; Num. 14: 34; Eze. 4: 6; Lev. 16; Apoc. 14: 6, 7; 20: 12; 14: 12; 22: 12.

25. La segunda venida de Cristo

La segunda venida de Cristo es la bienaventurada esperanza de la iglesia, la gran culminaci6n del evangelio. La venida del Salvador sera literal, personal, visible y de alcance mundial. Cuando el Senor regrese, los justos muertos resucitarán y,

junto con los justos que esten vivos, seran glorificados y llevados al cielo; pero los impfos moriran. El hecho de que la mayor parte de las profecfas este alcanzando su pleno cumplimiento, unido a las actuales condiciones del mundo, nos indica que la venida de Cristo es inminente. El momento en que ocurrira este acontecimiento no ha sido revelado, y por to tanto se nos exhorta a estar en todo momento preparados.

Tito 2: 13; Heb. 9: 28; Juan 14: 1-3; Hech. 1: 9-11; Mat. 24: 14; Apoc. 1: 7; Mat. 24: 43, 44; 1 Tes. 4: 13-18; 1 Cor. 15:51-54; 2 Tes. 1: 7-10; 2: 8; Apoc.14:14-20; 19:11-21; Mat. 24; Mar. 13; Luc. 21; 2 Tim. 3: 1-5; 1 Tes. 5: 1-6.

26. La muerte y la resurrección

La paga del pecado es la muerte. Pero Dios, el unido que es inmortal, otorgarA vida eterna a sus redimidos. Hasta ese dia, la muerte constituye un estado de inconsciencia para todos los que ban fallecido. Cuando Cristo, que es nuestra vida, aparezca, los justos resucitados y los justos vivos seran glorificados, todos juntos seran arrebatados para salir al encuentro de su Senor. La segunda resurrección, la resurrección de tos impfos, ocurrira mil anos despues.

Rom. 6: 23; 1 Tim. 6: 15, 16; Ecl. 9: 5, 6; Sal. 146: 3, 4; Juan 11: 11-14; Col. 3: 4; 1 Cor. 15: 51-54; 1 Tes. 4: 13-17; Juan 5: 28, 29; Apoc. 20: 1-10.,

27. El milenio y el fin del pecado

El milenio es el reino de mil anos de Cristo con sus santos en el cielo, y se extiende entre la primera y la segunda resurrección. Durante ese tiempo seran juzgados los impfos; la tierra estara completamente desolada, desprovista de vida humana, pero, si ocupada por Satanas y sus Angeles. Al terminar ese perfodo, Cristo y sus santos y la santa ciudad descenderan del cielo a la tierra. Los impfos muertos resucitaran entonces

y, junto con Satanás y sus Angeles, rodearAn la ciudad; pero el fuego de Dios los consumird y purificara la tierra. De ese modo el universo sera librado del pecado y de los pecadores para siempre.

Apoc. 20; 1 Cor. 6: 2, 3; Jer. 4: 23-26; Apoc. 21: 1-5; Mal. 4: 1; Eze. 28: 18, 19.

28. La Tierra Nueva

En la Tierra Nueva, donde morara la justicia, Dios proporcionara un hogar eterno para los redimidos y un ambiente perfecto para la vida, el amor, el gozo y el aprendizaje eterno en su presencia. Porque allf Dios mismo morara con su pueblo, y el sufrimiento y la muerte terminaran para siempre. El gran conflicto habra terminado y el pecado no existirá mas. Todas las cosas, animadas e inanimadas, declararan que Dios es amor; y el reinara por siempre. Amen.

2 Ped. 3: 13; Isa. 35; 65: 17-25; Mat. 5: 5; Apoc. 21: 1-7; 22: 1-5; 11: 15.

Indice alfabetico

- A
- Adams, Roy, 15
- Adventismo, abierto a cambios
doctrinales, 21-26, 237-239
conseguir que sea considerado
mds plenamente cristiano, 177-
182
fundadores del, 23
fundamentalista, 227, 228, 234, 235
"histórico", 185, 192-209
liberal, 226, 227, 235
pilares doctrinales del, 31-33,
87, 100, 101, 105
sujeto a tensiones teologicas,
187-232
- Adventism in Conflict, 236
- Adventistas, de Albany, Nueva York, 67
"espiritualizadores", 67
"puerta abierta", 65
"puerta cerrada", 65-69
sabatistas, surgimiento de los,
68-103
- Alimentos impuros, 22, 25
- Anabaptistas, 36, 37, 41, 207
- Anderson, J M , 163
- Anderson, Roy A , 192-194
- Andreasen, M L , 145, 167, 168, 184,
190, 192, 194-203, 210, 212, 213
la naturaleza humana de Cristo,
169, 181
la Trinidad, 136, 181
su teologia de "la dltima genera-
cibn", 167-177, 158, 159, 184,
200, 201, ver Ultima generacibn,
teologia de la
- Andrews, John N , 21, 125, 157
puntos de vista semiarrianos de,
21, 130
- Aniquilacionismo, 85
- Another *Look* at Seventh-day
Adventism, 195
- Answers to Objections, 182
- Anti-Annihilationist, 85
- Apocalipsis, libro de, 51, 81, 100, 105,
239,240
- Association of Adventist Forums, 191
"Arrepentimiento corporativo", 210
- Autoridad, de la Biblia, 109, 110, 223,
224,237
humana, 110, 111, 114, 115,
150-154, 223-228
religiosa, 69-72, 109-117, 152-164

B

- Babilonia, 55-59, 88, 91
 Baconianismo, 43
 Baker, W L H, carta a, 142, 143, 145
 Ballenger, A F, 147, 184, 206
 Ballenger, J F, 120
 Barnhouse, Donald Grey, 192-195
 Bates, Joseph, 23, 38, 75, 77, 83, 95,
 96, 101, 168, 239
 ap6stol del sabado, 38, 79-83
 ayud6 a desarrollar las siguien-
 tes doctrinal
 el gran conflicto entre el bien y
 el mal, 80-63
 eljuicio previo al advenimiento,
 93,94
 el sabado, 38
 la Trinidad, 21, 129
 primer sistematizador del adven-
 tismo del septimo dia, 79, 83, 100
 tendencia al legalismo por pane
 de, 102, 119
- Battle of the Churches*, 153
 Bautistas del septimo dia, 77
 Begg, J A, 77
 Benson, C L, 161
 Berthier, general, 51, 52
Beyond Belief, 215
Bible Readings for the Home Circle,
 180,181
 Biblia, alta crflica de la, 150, 151
 como credo, 26, 27, 37, 237, 238
 es su propio intkprete, 48, 49,
 109,110
 "Estudio de la," documento, 224
 metodos de estudio de la, 48-50,
 190, 223-225
 Miller, cdmo utilizaba la, 46-50
 papel de autoridad de la, ver
 Biblia, autoridad de la
 relacin de los primeros sabatis-
 tas con la, 69-72
- Biblical Interpretation Today*, 223
 Bird, Herbert S, 195
 Blair, senador H W, 108
 Bollman, C P, 156

- Branson, W H, 167
 Brinsmead, Robert, 201-204, 210
 Bunch, Taylor G, 165, 167
Burned-over District, 182
 Burt, Merling D, 15
 Butler, George I, 106, 107, 110, 112,
 114,120
 legalismo de, 120, 121

C

- Calvino, 36
 Calvinismo, ver Puritanismo
Camino a Cristo, *El*
 Carne santificada, 133, 147
 Caviness, L L, 178
 Chasco, Gran, 62, 63
 primavera (1843), 59
Christ Our Righteousness, 165
Christ Our Salvation, 206
Christ the Divine One, 166
 Christian, L H, 209
Christianity at the Crossroads, 153
 "Clamor, de medianoche, 54,
 el "fuerte", 55, 127, 128, 213
 el verdadero, 62
 Clarke, James Freeman, 150
 Clemons, Emily C, 76
 Colcord, W A, 181
Comentario biblico adventista, 190
C6mo leer a Elena de White, 220
 Condicionalismo, 84-86
 Conexi6n Cristiana, 38, 81, 86, 129
 Conferencias biblica (1974), 223
 Congresos biblicos, (1919) 155, 158,
 161, 162, 177, 178
 184, 189, 216, (1952) 189, 190
 Congresos de la Asociaci6n General,
 (1883) 157, 158
 183, 222, 226; (1888) 105-128,
 146, 147, 165-167,
 (1893) 115, 116, 127, 213, 214,
 (1895) 137-140, 144;
 (1897)133;(1899)133;(1922)165
 Conradi, L R, 184, 185, 206
 "Consultation II", 223
 "Continuo", el, 148, 162, 179, 2,00, 238

Cornell, M E , en la Trinidad, 21
 Cottrell, R F , 125, 126
 Credo, ver Biblia, como credo
 los pioneros adventistas evitaron
 la rigidez de un 26-29
 Creencias Fundamentales del adventis-
 mo, 21, 27-29, 237, 238, ver
 Apendice
 los pioneros adventistas no
 aceptarían las actuales
 21, 22, 128, 129
 Cristo, naturaleza divina de, 21, 22,
 128-136, 137, 178
 naturaleza humana de, 136-145,
 169, 180, 181
 194-199, 207, 214
 su caracter perfectamente repro-
 ducido en su pueblo 168, 169
*Critique of Phyl*teess of Health*, 218, 219
 Crosier, O R L , 73,76,79-82,168-170
 Cross, Whitney R , 182
 Cruz, la, 201, 227
 Cuernos, diez, 106

D

Damsteegt, P Gerard, 15
 Daniel, libro de, 51-53
Daniel y el Apocalipsis, 179-180
 Daniells, Arthur G , 155, 158, 159,
 161-164
 revive el estudio de la justifica-
 ción por la fe, 165-167
Day of Dawn, 74
Day Star, 74
 Dederen, Raoul, 203
 Defsmo, relacido con el adventismo,
 40,41
Deseado de todas las gentes, *El*, 130,
 131, 136, 158, 159, 175, 178, 219
 "Dña del Señor", 41
 Diez vírgenes, parábola de las, 53-55,
 60, 65, 66
 Doctrinas (pilares/hitos doctrinales)
 31, 32, 87, 100, 101, 105, 201
 falsas, 199
Doctrinal Discussions, 195

Doctrine of Christ, 165
Doctrine of the Sanctuary, 206
 Domingo, legislación del, 42, 108, 119
 Douglas, Herbert, 204, 222
 Douty, Norman F , 195

E

Edson, Hiram, 73, 74, 79, 81, 82
 Edwards, Jonathan, 46
Ellen G White and Her Critics, 182
 Emmons, Henry, 62, 63
 Espiritu Santo, naturaleza del, 22, 128-
 130,132,133,136,167
 "Espiritualizantes", 67
Eternity, 192, 197
 Evangelio de la gracia, los adventistas
 deben predicarlo, 106, 123
 Everts, E , 95
 Evolucion darwiniana, 150
 Expiacido, dfa de la, 60, 61, 73-76,
 93-95, 168, 170, 201
 no completada en la cruz, 75,
 169, 170, 196, 197
 sustitución, teoría de la, 126,
 127,22
 teología del, 152, 168-171, 176,
 177,227
Explicit Confession, An, 211

F

Fe, palabra clave de los reformadores
 Waggoner y Jones, 123, 147
 Fe de Jesús, interpretaciones de la,
 124-127, 147
 Fechas, fijar, 44, 46, 52, 53, 59-63, 95, 96
 Finney, Charles, 44
 Fitch, Charles, 57, 58, 85, 91
 Fletcher, W W , 185, 206
 Fohler, Rolf, 15
 Ford, Desmond, 203-206, 223
Forty Years in the Wilderness, 167
 Frank, Douglas, 35
 Froom, LeRoy E , 15, 52, 166, 182,
 192-194, 210, 211
 Fundamentales, aspectos teológicos,
 238-240

264 Nuestra identidad / Origen y desarrollo

Fundamentalismo, 150-155, 183, 222, 226
adventista, 226-228, 235, 236

G

"Gente común y corriente", quehacer
teológico de la, 43
Glacier View, 205, 223
Glad Tidings, 133
Gordon, Paul, 70
Gracia, 106, 123, 124, 146
Gran conflicto, *El*, 157, 158, 168, 218
Grant, Miles, 69
Gross, H H, 95

H

Hahn, F B, 74, 79, 82
Hale, Apollos, 73, 93
Hasel, Gerhard, 223
Haskell, S N, 25, 114, 148, 155, 157, 226
Haynes, Carlyle B, 165
Heppenstall, Edward, 190, 201-203,
205, 231
Himes, Joshua V, 38, 58, 61, 63, 66-68,
129
His Cross and Mine, 167
Holmes, Claude E, 162-164
Hope Internacional, 192, 205
Hope of Israel, 79
Hope Within the Veil, 76
House, B L, 160
Howell, W E, 163
Hudson, A L, 210

I

Identidad adventista, Wsqueda de la, 13,
63, 69, 87, 103, 105, 107, 109,
146-148, 177, 182-188, 229-232
Infalibilidad, 116, 152-163, 183, 222,
226-228
Inmortalidad condicional, 84-89
*Inquiry Are the Souls of the Wicked
Immortal?*, *An*, 84
Inspiración, bblica, argumentos con-
temporaneos de la, 222-232
del pensamiento (mental), 155,
156, 183, 222

postura rígida del adventismo en
la, 155-161

puntos de vista moderados en la,
156, 157, 159-161, 183, 222, 226
verbal, 116, 152-161, 222, 226

*Inspiration Hard Questions, Honest
Answers*, 229

Issues in the Book of Hebrews, 206

Interpretación profética, 51, 71, 72,
230, 231

reglas de Miller para la, 48-50, 71

Investigación bblica, Comunidad de,
189-191

Instituto de, 189, 190, 206, 223

J

Jacobs, Enoch, 93
Jesús, centralidad de su sacrificio, 117,
123, 124, 126, 127
exaltarlo como, Salvador, 117-128
Johnston, Robert M, 33
Jones, Alonzo T, 106, 107, 111-115,
121, 126, 127, 132, 133, 135,
138, 147, 211, 212, 226
falsas aseveraciones al interpre-
tar a Elena G de
White, 114-117, 163, 164, 174
la naturaleza humana de Cristo,
137-140, 144, 145, 169

Juarez, Armando, 15

Juicio, comienzo del, 73

la hora del, 55, 87, 92, 93

investigador o previo al adveni-
miento, 92-95, 204, 205

punto de vista contemporáneo
del, 231

Justificación, por fe, 118-122, 126, 127
por las obras, 120, 121

puntos de vista en 5neós de la, 215

Justificación por la fe, 203

en Minneapolis, 117-128

se revive el interés por la, 164, 167

K

Kellogg, J H, 133, 147

Knight, George R, 220

Knox, W T, 178

L

- Lacey, H C , 178
 LaRondelle, Hans, 203, 206
 Legalismo, 119, 120, 124-127
 tentacion de caer en el, 102
*Letter to Joshua V. Himes, on the
 Cleansing of the Sanctuary*, 52, 53
Letters to the Churches, 196, 197
 Ley, debe estar conectada al evangelio,
 123, 124, 126, 147
 "de Moisés", 75
 Liberalismo, 150-155, 224, 226, 227
 adventista, 226, 227, 235
Life of Victory, 166
 Lisboa, terremoto de, 44
 Litch, Josiah, 50, 63, 72, 85, 95,
 su concepto de unjuicio previo
 al advenimiento, 92
Looking Unto Jesus, 131
*Los adventistas del septimo dia
 creen* 237
 Loughborough, John, 26-28, 96, 166
 Lluvia tardfa, 127, 213
 Lutero, 36, 118, 208

M

- Man Who Is God, The*, 202
 Marca de la bestia, 82, 83, 108
 Marsh, Joseph, 73, 96
 Martin, Walter, 193-196
 Mather, Cotton, 46
 McGarrell, Roy, 15
 McGuire, Meade, 165, 167
 Mediador, viviendo sin un, 168, 176
 Melvill, Henry, 143, 144
 Mensaje de 1888, 105-128, 209-216
 comisión de estudio sobre, 211
 no era una nueva luz, 118, 123, 124
 "1888 Re-examined", 209-213
 Mensaje del primer angel, 54-56, 82,
 87, 92-95
 del segundo angel, 55-59, 82,
 88, 91
 del tercer angel, 77-83, 88, 89,
 97, 98
 la verdad presente y el, 23

- relacionado con la justificacion
 por la fe, 117, 118, 124, 125
 Mensajes de los tres Angeles, 55-59,
 87, 91
Mensajes Selectos, 222
Messenger of the Lord, 222
 Método histórico-bíblico, 225
 histórico-crítico, 224, 225
 histórico-gramatical, 225
 Metodismo, relacionado al adventismo,
 38, 39
Midnight Cry, The, 78, 182,
 Milenio, el, 44, 45,
 interds por el tema en
 Norteamérica durante el siglo
 XIX, 43, 44
 postmilenialismo, 44, 45
 premilenialismo, 44, 45, 50
 Miller, William, 41-63, 95,
 cómo utilizaba la Biblia, 46-50
 reglas de interpretación de la
 Biblia, 48, 49, 71, 72
 su estudio sobre el segundo
 advenimiento, 50-59
 Millerismo, 45-63,
 relación con los mensajes del
 primero y del segundo ángel,
 55-59
Ministry, 160, 180, 195, 196
 Minneapolis, ver Congresos de la
 Asociación General (1888)
 Misión, aspectos básicos de los adven-
 tistas para la, 98, 101
 Modernismo, ver Liberalismo
 Moon, Jerry, 15
 Moore, A Leroy, 236
 Morrison, J H , 112, 113
Movement of Destiny, 15, 210
My Gripe With God, 176
Myths in Adventism, 220

N

- Nam, Juhyeok (Julius), 15
 Nichol, Francis D , 182
 Nichols, Otis, 99
 Numbers, Ronald L , 218

O

- Oaks, Rachel, 78
 Obediencia, palabra clave de los tradicionalistas (conservadores), 119-121, 123
 Olsen, M. E., 166
 Olson, A. V., 210
 Opinión humana, valor y papel, 110, 111, 114, 115, 150-154, 223-225
 Our Firm Foundation, 190, 192
 Our High Priest, 202

P

- Pacto, obedece y viviras, lema del viejo, 121
 Palabras de vida del gran Maestro, 168, 169
 Palmdale, congreso de, 203
 Pantefsmo, 132, 133, 147
 Papado, 52, 130
 Parbola de las diez virgenes, 53-55, 60, 65, 66
 Peavey, G. W., 76
 Pecado, 175, 176
 propensiones al, 142, 143
 Pentecostalismo, 132, 133, 147
 Perfection, concepto medieval de la, 40, 207, 208
 del carácter, 201, 202
 en relación con la naturaleza humana de Cristo, 139
 falsas ideas sobre la, 200, 201, 214, 215
 posición de Elena G. de White sobre la, 40, 208, 209
 posición de Wesley respecto a la, 40, 202, 208
 puntos de vista inadecuados, 169, 171, 175, 176
 Poirier, Tim, 143, 144
 Preble, Thomas M., 78
 Predestination, 38
 Prescott, W. W., 114, 115, 127, 132, 148, 155, 158, 159, 162, 164, 167, 178, 226,
 sobre la naturaleza humana de Cristo, 137, 138

- Primeros escritos, 168
 Primitivismo, 37
 Profetas modernos, 98-100
 Prophetess of Health, 218
 Prophetic Faith of Our Fathers, 52
 "Puerta abierta", 65-67
 "cerrada" 22, 54, 65-68, 75, 77, 97, 98
 Puritanismo, relacionado al adventismo, 38, 39, 41, 42

Q

- Questions on Doctrine, 169, 194-198, 200, 201

R

- Racionalización de la religión, el adventismo y la, 41, 48, 49
 Razon humana, 110, 111, 114, 115, 150-154, 223-225
 Rea, Walter, 219
 Read, W. E., 193
 Rebok, D. E., 180, 181
 Reforma, 36, 37, 45, 129
 nacional, Asociación para la, 107, 108
 radical, 37, 207, 208
 Remanente, concepto del, 82, 83
 Restauracionismo, 37, 38, 40, 49, 56, 81, 82, 128, 207
 Revolution Francesa, 44, 51
 Rice, Anna, 127, 214
 Rice, George, 220

S

- Sabado, comienzo y término del, 22
 como verdad presente, 23
 concepto puritano del, 41, 42
 congresos del, 101
 en relación con el mensaje del tercer día, 77-83
 Sabatistas, adventistas, surgimiento de los, 67-103
 Sacrificio expiatorio de Cristo, 126, 227
 Santidad, movimientos de 1832, 147, 148
 Santificación, no bien comprendida, 171
 Wesley y la, 39

- Salvation Unlimited*, 202
Sanctuary, 1844, and the Pioneers, 70
Sanctuary and the Atonement, 206
Sanctuary Service, 168, 170-177
 Sandeen, Ernest, 43
Santuario, defections (objeciones) al,
 184, 185, 206,
 en el contexto del tiempo del fin,
 81,82
 identidad del, 53, 72-77, 97, 98
 posibles interpretaciones del, 53
 purificación del, 53, 75, 76
Saviour of the World, 167
Seal of the Living God, 23, 83
Segunda venida, 240, 241
 Miller y la, 50-59
Segundo Gran Despertar, 44, 46
Selected Studies on Prophetic
 Interpretation, 206
Sello de Dios, 83, 89
Seminario Teológico Adventista, 188
Séptimo mes, movimiento del, 23,
 59-62
Sequeira, Jack, 215
Sermons by Henry Melvill, B D, 143
Seventh Day Sabbath, A Perpetual
 Sign, 79, 80
[Seventh] 70 Weeks, Leviticus, and the
 Nature of Prophecy, 206
Short, Donald K, 209-216,
 su apego a la Teología de la
 "última generación", 212, 213
Shuler, J. L., 166
Sketches From the Life of Paul, 112, 113
Smith, L. A., 156
Smith, Urfas, 25, 28, 70, 106, 120, 157
 Espíritu Santo según, naturaleza
 del, 22
 legalismo de, 119-122
 Trinidad, su posición sobre, 130,
 131, 179, 180
Snow, S S, 59-62
Sola Scriptura, 36, 37, 109
Solberg, Winston, 42
Spectrum, 191, 217
Standish, Colin, 205
Standish, Russell, 205
Storrs, George, 62, 84
Studies in Romans, 167
Symposium on Biblical Hermeneutics,
 223
Symposium on Daniel, 206
Symposium on Revelation, 206
- T
- Templo, del ma*, 168
Teología adventista, raíces históricas
 de la, 35-44
 cambiando de ideas, 15, 16, 233
 etapas de desarrollo, 15, 16, 233
 fundamentos de la, 238-240
 naturaleza dinámica de la, 21-34,
 237,238
 necesidad de equilibrio, 233-236
 Teología del gran conflicto, 239,
 240, desarrollada por Joseph
 Bates, ver Bates, Joseph
 "Teología, nueva", 151, 196, 197
 polarización teológica, 151-154,183
 lecciones de la, 233-236
 profesionalismo teológico, 188-192
 raíces teológicas del adventismo,
 36-63
 "Then Shall the Sanctuary Be
 Cleansed", 213
Theology of Seventh-day Adventists, 195
Thompson, Alden, 229
Thompson, G B, 184
Through Crisis to Victory, 210
Tiempo, de la cosecha, 90, 101
 de la dispersión, 63, 90
 de "la tardanza" 59
Timm, Alberto, 15
Tipología, 60
Tract, Showing That the Seventh Day
 Should Be Observed, 79
Tradition, 111
Trinidad, cambiando de ideas en el
 concepto de la, 117-137, 177-180
 Los pioneros adventistas y la, 21,
 22,38
True Midnight Cry, The, 60

268 Nuestra identidad / Origen y desarrollo

Truth About Seventh-day Adventists,
the, 194, 195
Turner, Joseph, 73, 93

U

Ultima generación", Teología de "la,
145, 167-177, 213, 214, ver
Andreasen, M L
Understanding the Living God, 223

V

Valentine, Gilbert M, 15
Veltman, Fred, 219
Venden, Morris, 203
Venida del Consolador, La, 167
Vet-dad presente, definición de la, 23, 24
naturaleza dinamica de la, 23-
29, 32, 33, 237-240
el sabado y la, 23, 83
Virgenes, parabola de las diez, 53-55,
60, 65, 66

W

Waggoner, Eller J, 106, 107, 110, 112,
117, 118, 121, 126, 211
Elena G de White pbjeta pple
de Su mensaje, 117, 118
ideas panteistas de, 133, 147
puntos de vista semiarrianos de,
21, 22, 131
su concepio de la naturaleza
humanade Cristo, 137, 138, 141,
145, 146, 169
sus ensenanzas no eran una luz
nueva, 118
Waggoner, J H, 112, 113, 157
Washburn, J S, 162-164, 179
Way to Christ, 167
Webster, Eric, 15
Wesley, John, 39, 40, 118
Whidden, Woodrow, 15
White, Elena G de, autoridad de la
Biblia en la vida de, 109, 110,
113, 114
autoridad y funciones de, 216-222
Biblia, relación de su escritos con
la, 98, 99, 112-117, 161-164, 174

sus escritos no son un comenta-
rio sobre la, 113-114, 148, 161-
164, 216, 217
Congreso de la Asociacibn
General de Minneapolis de
1888, participación activa en el,
117, 126-128
entenderla a fines del siglo XX,
formas de, 221
doctrinas, vivib la tension entre
la estabilidad y Ins cambios en las,
29-33
escritos, mal use de sus, 103,
114-117, 161-164, 183, 199-200
fechas, su posición sobre poner,
96, 97
inspiración, punto de vista
moderado de la, 155, 157
Jesus como modelo, criterio de, 145
justifrcación biblica de su papel,
97-100
ideas equivocadas acerca de,
216, 217
inferno, oposición a la idea del,
85, 86
naturaleza humana de Cristo, so
posición sobre la, 139-145, 198
perfección, su opinión sobre la,
40, 208
183, 184, 222, 223, 226
pilareslhitos doctrinales del adven-
tismo, su relación con los, 199
rakes teológicas metodistas de,
38, 40
sabado, su posición, 79
santuario, su posición, 69, 70,
75-77
Trinidad, su posición, 134-136
verdad presente creia en la
naturaleza dinarnica de la, 24, 25
use incorrecto de sus escritos,
110-114, 156, 157, 161-164
Waggoner, no aprobaba toda la ense-
fanzaa de, 117, 118, 213, 215

Indice alfabetico

White, Jaime, 69, 76, 77, 85, 91, 95,
101, 121, 125, 157, 163
Biblia, defendia la autoridad de
la, 69-71
credos, se oponia rotundamente
a los, 26, 27
esparcir el mensaje adventista a
todo el mundo, se convence de
la necesidad de, 87-90
juicio previo al advenimiento, su
opinión sobre el, 94, 95
Trinidad, so concepto de la, 21,
129,130

White Lie, 219
White, W C, 108, 118, 155, 157, 159,
161
Why Jesus Waits, 204
Wieland, Robert J, 209-216
Wilcox, F M, 159, 161, 162, 164
Wilcox, M C, 167
Wilson, Neal C, 203, 219

Z

Zuinglio, 36