Comparación de las visiones bautista y reformada del Pacto

Reseña de *Un mejor pacto: La fundación doctrinal del credobautismo*, por Pascal Denault (Publicaciones Faro de Gracia) en formato Kindle en Amazon.com.

La reseña se basa en la edición en inglés, por lo que la redacción de las citas y las referencias de las páginas diferirán algo de la edición española.

En la actualidad, la naturaleza de la teología del pacto parece estar en disputa. En realidad, la situación viene desarrollándose desde hace tiempo. El neocalvinismo introdujo el tripactalismo para substituir el consenso reformado de dos pactos. Con la invasión holandesa del presbiterianismo esto se afianzó en el Seminario Westminster de Filadelfia, quizá hace ya ochenta o noventa años. En el mismo seminario se inició un movimiento hacia el unipactalismo con John Murray. Aunque las alternativas a la teología del pacto eran bastante radicales, no se anunciaban así. No fue hasta la década de 1990 que los avances radicales en el unipactalismo se convirtieron en una controversia pública cuando dieron lugar al movimiento de la Visión Federal. Una corriente del tripactalismo, basada en la teología de Meredith Kline, tambien surgió como la teología radical de los dos reinos.

El estudio de Pascal Denault sobre los debates de la teología del pacto, principalmente en el siglo XVII, podría parecer, en comparación, una tranquila retirada de tales controversias a un debate que sólo interesa a los estudiosos de la historia de la teología. Por el contrario, es pertinente para los debates de hoy en día, y proporciona una entrada para ver estas cuestiones de una manera util para aquellos que buscan una manera de evaluar las controversias de hoy. Más que eso, debería ayudar a iluminar otros asuntos importantes que están pasando a primer plano. Denault tenía en mente sobre todo el contexto inglés, mientras que yo suelo utilizar el término reformado/presbiteriano, pues creo que la teología es incomprensible sin considerar su contexto continental original y sin tener en cuenta su evolución. A veces, sin embargo, hay que distinguir los dos ámbitos.

El proyecto de Denault

Denault se propuso explicar la diferencia entre la teología bautista del pacto, por un lado, y la de los presbiterianos y congregacionalistas, por otro. Al hacerlo, espera llegar a la diferencia de raíz entre ambos movimientos teológicos. Es posible que el lector haya oído que coinciden en la teología del pacto, y que sólo difieren en puntos secundarios, quedando clara esta similitud por lo cercano entre sí que es el lenguaje de las confesiones de Westminster y Londres. Pero no es así. Se trata de dos tipos diferentes de teología del pacto en el sentido de que la identificación de los pactos básicos es diferente, aunque se oculta por el uso de los mismos nombres.

Por supuesto, en muchas cuestiones importantes estas teologías son iguales. No sólo comparten los credos ecuménicos, sino que en doctrinas tan importantes como la justificación mantienen las mismas posturas. Incluso sus ideas sobre los cargos eclesiásticos tienen más en común que con los grupos que se basan en los obispos y la jerarquía.

La tesis de Denault es la siguiente.

> La distinción más obvia entre bautistas y presbiterianos es, por supuesto, el bautismo. Sin embargo, el bautismo no es el distintivo fundamental entre estos dos grupos. Proponemos que la teología del pacto es ese distintivo entre bautistas y paedobautistas y que todas las divergencias que existen entre ellos, tanto teológicas como prácticas, incluido el bautismo, provienen de su diferente manera de entender los pactos bíblicos. El bautismo no es, por tanto, el punto de origen sino el resultado de las diferencias entre paidobautistas y credobautistas.[1]

Compárese, sin embargo, este pasaje de su Conclusión.

> Al final de esta obra, nos encontramos con una marcada impresión, para ser concretos, de que el federalismo presbiteriano fue una construcción artificial desarrollada para justificar un fin: el paidobautismo. No creemos que esta laboriosa teología fuera el resultado de una aplicación rigurosa y desinteresada de los principios hermenéuticos. Creemos más bien que fue la consecuencia de una práctica milenaria, que se convirtió en el instrumento por excelencia del conformismo social en la Cristiandad y que fue heredada por la Iglesia Reformada, de nombre, paidobautismo. El paidobautismo fue el punto de llegada del federalismo presbiteriano porque fue el punto de partida.[2]

Mientras que la declaración inicial de Denault describe la naturaleza de la diferencia entre las dos teologías desde un punto de vista sistemático, en su conclusión pasa a la motivación. Pero el bautismo no fue el punto de partida de la teología reformada. El paidobautismo era una de las cosas que formaban parte de una visión amplia del lugar del cristianismo en el mundo, y era este sistema de religión vivida el que se explicaba en el sistema de la teología reformada del pacto. Denault pasa por alto la importancia de esto y, por tanto, la motivación para desarrollar el sistema. Esto es lo que tenía en mente al decir que las cuestiones de este libro iluminan otros asuntos importantes que están pasando al primer plano del debate. Al final de esta reseña espero dejar claro de qué manera es así.

Hay indicios por el camino de que Denault no va a llegar a este punto, e intentaré tocarlos a medida que surjan. Para empezar, Denault observa: "No fue el bautismo en sí mismo el punto de disensión, sino el bautismo enfocado a través de la doctrina de la Iglesia (que no tiene otro marco que la teología del pacto). Antes de plantearse la pregunta: '¿Quién puede ser bautizado?', había una pregunta más fundamental, a saber: '¿Quién está en el pacto?'"[3]

Pero esta pregunta es inseparable de la pregunta de "¿En que consiste estar en el pacto?" El lado Reformado/Presbiteriano ha sido notorio en su incapacidad para tratar esta cuestión de manera convincente. Las denominaciones se han dividido al respecto. Ahora van desde grupos como las Iglesias Liberadas de los Países Bajos con el pacto objetivo, hasta quizás la Iglesia Presbiteriana de Vanguardia cerca del otro extremo, que se separó de la Iglesia Presbiteriana en América para fundar una denominación explícitamente sobre la teología de avivamientos y conversionista que durante mucho tiempo fue una corriente

[1] Pascal Denault, *The Distinctiveness of Baptist Covenant Theology: A Comparison Between Seventeenth-Century Particular Baptist and Paedobaptist Federalism*, (Birmingham, Alabama: Solid Ground Christian Books, 2013) p. 5.
[2] Denault, p. 155.
[3] Denault, p. 6.

dentro del Presbiterianismo del Sur. No es que los reformados/presbiterianos no hayan ofrecido soluciones, sino que las soluciones varían en naturaleza y alcance y no son lo suficientemente convincentes como para producir un acuerdo. Denault no entra en la larga y problemática historia; quizás simplemente estaba fuera del alcance de su proyecto de libro.

También se pierde de vista, pero es muy pertinente para su debate, el hecho de que los bautistas tampoco pueden abordar la cuestión. Aunque de vez en cuando los presbiterianos se lo señalan, los bautistas se resisten a mencionarlo, ya que socava su engreimiento fundamental de que su superioridad radica en haber resuelto este mismo problema. Más adelante argumentaré que Denaut se equivoca al considerar la cuestión de "quién está en el pacto" como el punto de división entre bautistas y reformados/presbiterianos. Obligados a enfrentarse a los hechos, los bautistas tienen que dar la misma respuesta que los presbiterianos. La verdadera diferencia es lo que los dos grupos dicen sobre lo que el pacto hace por los diversos grupos (una vez que se admite su existencia) que están en él, y según la forma en que están en él.

Hasta ahora esto no dice nada sobre qué teología del pacto es la correcta. Tampoco intentaré responder a esa pregunta. Me limitaré a señalar cuál creo que es la verdadera cuestión, y sus implicaciones más amplias.

Denault comienza enumerando las fuentes en las que se basará para extraer las posturas presentadas por cada bando. Primero cita a los paidobautistas, empezando por William Ames. Esto es interesante por razones que Denault no menciona. Ames era voluntarista, y fue él quien introdujo la teología voluntarista en los Países Bajos.[4] También Ames fue el principal teólogo de los congregacionalistas de Nueva Inglaterra, contribuyendo a la vertiente voluntarista y conversionista de su teología. Más adelante hablaremos de ello. Pero por ahora plantearé la cuestión de que el voluntarismo estaba en el aire entre los puritanos ingleses. ¿Tuvo esto algún impacto en el pensamiento bautista? ¿Fue un factor en la dirección que tomó su teología?

No prestaremos atención al resto de la lista, excepto a uno, ya que no pretendemos rebatir la interpretación de Denault de sus puntos de vista. La otra fuente que mencionaremos es John Owen, porque es un caso muy interesante. Denault considera que la teología del pacto de Owen es básicamente del mismo tipo que la de los bautistas, aunque Owen no era bautista, sino primero presbiteriano y luego congregacionalista.

Además, al hablar de Owen, Denault saca a relucir otro punto importante.

> Durante la época de Owen, existía una tendencia antinomiana –representada especialmente por los socinianos– que consideraba que el Antiguo Pacto era el Pacto de las Obras. A esta tendencia se oponían los presbiterianos, que consideraban el Antiguo Pacto como un pacto de gracia. Owen

[4] El voluntarismo en la teología puritana era una doctrina sobre la naturaleza del hombre que otorgaba a la voluntad el papel principal entre las facultades. Antes de Ames, la teología reformada otorgaba el papel principal a la razón. En la práctica esto significaba que la fe, el creer, daba la dirección que toda la persona seguía. Para el voluntarismo, la decisión pasó a ser primordial, de ahí toda la tradición de avivamientos que evolucionó a partir de él a largo plazo. Este tipo de voluntarismo debe distinguirse del voluntarismo medieval, que era una doctrina sobre la naturaleza de Dios, más que sobre la naturaleza del hombre. En lo que respecta a la naturaleza humana, los medievales estaban de acuerdo sobre la elección humana, pero sus puntos de vista se complicaban por un dualismo fundamental. Para ellos, el intelecto pertenecía al alma, no al cuerpo, y se inclinaban a atribuir a las facultades del alma mucho de lo que hoy se atribuye al cuerpo.

> consideraba que el Antiguo Pacto no era ni el Pacto de las Obras ni el Pacto de la Gracia.... Por lo que sabemos, esta posición mediadora también fue respaldada por los bautistas....[5]

Denault se esforzará en distinguir las visiones bautista y sociniana de los pactos, y en disociar estas teologías, pero cuando en nuestra conclusión consideremos las implicaciones más amplias de la teología bautista del pacto, habrá que volver a examinar esta cuestión.

Denault ve el origen de la teología reformada del pacto en la controversia de Zwinglio con ciertos anabaptistas que querían basar la teología sólo en el Nuevo Testamento. Para defender la unidad de los testamentos, Zwinglio defendió la unidad de los pactos. Había un único Pacto de Gracia, pero con un desarrollo de su administración.

> La Iglesia Reformada, por tanto, consideraba el Antiguo Pacto como un pacto de gracia. Esta concepción tiene un impacto significativo y definitivo en la eclesiología reformada porque, al considerar que la Iglesia estaba bajo el mismo pacto que los descendientes de Abraham, las Escrituras del Antiguo Testamento pasaron a ser normativas para definir la doctrina de la Iglesia y su vínculo con el Pacto de Gracia.[6]

Los pactos

A partir de aquí, Denault entra en una discusión de los pactos, comenzando con un capítulo sobre el Pacto de Obras, es decir, del pacto que Dios hizo con Adán antes de la Caída. Señala que la Confesión Bautista de Londres de 1689 elimina casi todo el lenguaje sobre este pacto que se encuentra en las confesiones de Westminster y Saboya. "No hay duda de que la Confesión de fe bautista respalda la doctrina del Pacto de obras, pero se presenta de manera diferente".[7] Para los presbiterianos el Antiguo Pacto (del Antiguo Testamento) era una administración del Pacto de gracia, por lo que no se ponía en contraste fundamental con el Nuevo Pacto, sino que se contraponía al Pacto de obras.[8] "Los bautistas, sin embargo, se negaron a negar la continuidad entre el Pacto de obras y el Antiguo Pacto". "Contrariamente a los presbiterianos, los bautistas entendían el Nuevo Testamento, el contraste ley/gracia como un contraste entre el Antiguo y el Nuevo Pacto".[9]

El Pacto de Gracia

En su siguiente capítulo, sobre el Pacto de Gracia, nos dice que el "Pacto de Gracia fue la base del federalismo" y que "esta misma base se convirtió en el punto de ruptura entre la teología presbiteriana y la bautista".[10] No sólo fue este pacto la base del federalismo, sino que Denault dice que en "el siglo XVII, la

[5] Denault, p. 19.
[6] Denault, p. 24.
[7] Denault, p. 29.
[8] En una disertación sobre la teología de Klass Schilder, Sybrand Strauss dice que "dentro de la teología reformada fue costumbre durante mucho tiempo hablar del pacto de obras como 'antiguo pacto' y del pacto de gracia como 'nuevo pacto'. Así pues, no se puede contar con la coherencia del uso." Sybrand Albertus Strauss, "*Everything or Nothing*": *The Covenant Theology of Klaas Schilder*, disertación, Universidad de Pretoria, p. 92. https://www.christianstudylibrary.org/files/pub/articles/Strauss-S_Everything-or-Nothing_Klaas-Schilder%27s-View-of-the-Covenant.pdf
[9] Denault, p. 32
[10] Denault, p. 35. La idea de que el Pacto de Gracia es la base del federalismo no es tan incontrovertible como Denault parece suponer. Para el argumento de que el Pacto de Obras es la base, y que el Pacto de Gra-

teología federal era el marco dentro del cual se entendían todas las doctrinas y la doctrina de la salvación por gracia no escapó a este marco". "El Pacto de la Gracia, en la perspectiva reformada, es el pacto que reagrupa a todos los salvados de todos los tiempos desde la creación del mundo hasta el juicio final".[11] El contraste que Denault ofrece a esta perspectiva reformada es el de los socinianos, que "defendían una discontinuidad estricta entre los dos testamentos".[12] Explica:

> En respuesta a la dicotomía sociniana, los reformados pusieron un énfasis predominante en la unidad y continuidad del Pacto de la Gracia desde el protoevangelio hasta su plena realización en la muerte y resurrección de Cristo. Así se unificaron los principales pactos bíblicos y se descartó la noción de discontinuidad en el plan divino.[13]

Lo que había en común en estos pactos era la gracia, y las diferencias eran "factores externos y administrativos".[14]

Obsérvese cómo se multiplican las explicaciones de Denault sobre por qué los reformados hicieron del Pacto de la Gracia el pacto unificador tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Fue porque Zwinglio tuvo que enfrentarse a los anabaptistas, fue por la inercia de preservar la posición inicial del bautismo de infantes, fue heredado de Lutero (pp. 35, 36), fue para oponerse al socinianismo, que él amplía a socinianos, anabaptistas y arminianos. "Los primeros eran herejes antitrinitarios, los segundos recordaban el fanatismo de Münster y los terceros eran los adversarios de la teología de la gracia. Estos tres grupos también tenían en común el rechazo de la unidad intertestamentaria del Pacto de la Gracia".[15] Denault argumenta que esto condujo a una injusta sospecha y trato de los bautistas. A continuación argumentaré que Denault deja de lado otra similitud importante de estos grupos que les dio un aspecto más siniestro a los ojos de los reformados de lo que Denault desea considerar.

Como los presbiterianos situaban el Antiguo y el Nuevo Pacto bajo un único Pacto de Gracia, había que emplear otro lenguaje que no fuera "pacto" para describir su identidad esencial y también la diferencia entre ellos. Para esta unidad emplearon "sustancia", que daba la misma identidad a cada parte del Pacto de Gracia, distinguiendo al mismo tiempo la "circunstancia" o la "administración". Esto también lograba algo que Denault llama "aún más fundamental para el paidobautismo", "la naturaleza mixta del pueblo de Dios (compuesto tanto de regenerados como de no regenerados)". Denault cita a Lyle Bierma sobre este punto: "los no elegidos en la Iglesia visible ... están incluidos en la administración externa del pacto a través de la Palabra y los sacramentos, pero no en la administración interna de la sustancia de los beneficios del pacto a través del Espíritu Santo".[16] Esto crea una inevitable confusión lingüística. Como la "sustancia" del pacto es sinónimo de la "esencia", el significado es estar realmente en el pacto, mientras que

---

cia es el medio de satisfacer el Pacto de Obras y por lo tanto no es lógicamente separable, ver, Klass Schilder, *Heaven, What Is It?* Traducido y condensado por Marian M. Schooland (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1950), pp. 90, 91

[11] Denault, p. 35.

[12] Denault, p. 35. Llamó a los socinianos los "hiperdispensacionalistas de su tiempo", evidentemente sin darse cuenta de que el distintivo del hiperdispensacionalismo es la negación de que el Nuevo Testamento, fuera de algunas o todas las epístolas paulinas, se aplique a la iglesia.

[13] Denault, p. 37.

[14] Denault, p. 38.

[15] Denault, p. 37.

[16] Denault, p. 41, citado de Lyle Bierma, *The Covenant Theology of Caspar Olevianus* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2005) pp. 104-5.

la administración externa sólo equivale a no estar realmente en el pacto. Sin embargo, Denault habla de esto como "los paidobautistas podían considerar un lugar para los no elegidos dentro del Pacto de Gracia".[17]

Debe decirse algo sobre esta idea de la administración del pacto, ya que una parte importante es la idea de los sacramentos, y éste es un punto de divergencia entre las diversas denominaciones reformadas y dentro de ellas, oscilando entre puntos de vista cercanos y lejanos de lo que dicen los bautistas. Sin embargo, no entraremos en ello aquí.

Ahora bien, cuando los presbiterianos empiezan a hablar de esta manera sin aclarar que se refieren a la pertenencia de los no elegidos sólo en la exterioridad y no realmente en la sustancia, son acusados (por otros presbiterianos) de comprometer la doctrina de la justificación. Esto surgió repetidamente en la controversia sobre la Visión Federal, por ejemplo.[18] Sin embargo, los reformados/presbiterianos suelen dejar claro que también quieren decir que los que están bajo la administración externa únicamente del pacto, obtienen algo más que la aplicación de estos elementos de la administración externa, un algo más que no es de la esencia pero que, sin embargo, es del pacto. El problema es que cuando se explica este algo más se acaba con la unidad, y a menudo también con la claridad. Los reformados/presbiterianos no pueden ponerse de acuerdo sobre la naturaleza y el alcance de este algo más.

El propio Denault no duda en entrar en este terreno, refiriéndose a la distinción "entre una eficacia externa (natural) y una eficacia interna (espiritual) del Pacto de la Gracia" que explica la naturaleza mixta de los miembros de los pactos bíblicos. Los miembros de esta administración externa son, según él, la Iglesia visible y el Reino de Cristo.[19] Cita la *Confesión de Westminster*, Capítulo 25, II, que, sin embargo, aplica esto a todos los que profesan la verdadera religión y a sus hijos, y continúa llamándolos "la casa y familia de Dios, fuera de la cual no hay posibilidad ordinaria de salvación".[20] No está tan claro qué grupo forman estos profesantes, una consideración especialmente importante cuando consideramos a todas las personas de pacto medio, en toda la gama de denominaciones, que están bautizadas pero no inscritas en la membresía de ninguna congregación. Ciertos eclesiásticos apelan a este pasaje para decir que uno debe ser miembro formal de una iglesia para ser salvo, excepto en casos especiales como residir en un país donde no existen congregaciones cristianas. Otros dicen que sólo se requiere la profesión de cristianismo, que equiparan a la fe reconocida, en definitiva, y no la administración externa del pacto, entendida como las ordenanzas, el ministerio de la palabra y la disciplina. Además, aquí en este pasaje está la definición de uno de los dos reinos de la teología de los Dos Reinos. Denault toma esto en el sentido de que "todos los que profesan, regenerados o no, incluyendo su posteridad, forman el Reino de Cristo bajo la administración externa del Pacto de Gracia".[21]

[17] Denault, p. 41.

[18] Tengo en mente el uso que los visionarios federales hicieron de las fuentes utilizadas para justificar sus puntos de vista, mientras que ellos mismos confunden estas cosas.

[19] Esta equiparación del Reino con la iglesia, en este caso la iglesia visible, tiene consecuencias trascendentales para las controversias actuales, y es relevante para las razones por las que la gente elige una visión de los pactos. Porque si el Reino de Cristo y las responsabilidades del cristiano abarcan a toda la sociedad, importa si la administración externa del pacto repercute en este ámbito..

[20] Denault, p. 42.

[21] Denault, p. 42.

Pasando a la teología, Denault equipara la idea de "un pacto bajo dos administraciones" a esta dualidad del pacto entre sustancia/circunstancia o interno/externo o espiritual/natural.[22] Cita a Ames sosteniendo que la novedad del Nuevo Pacto se aplica a su forma externa, "siendo su sustancia nueva en nada".[23]

Podemos cuestionar si todo este lenguaje, ya sea utilizado por los presbiterianos o por los bautistas para describir el punto de vista presbiteriano, expresa adecuadamente la distinción. La de espiritual/natural parece particularmente sospechosa. Pero la cuestión más importante es si ésta es realmente la distinción entre los puntos de vista presbiteriano y bautista. La dualidad de sustancia/circunstancia se aplica a los pactos, explicando su unidad pero con una diferencia de administración. Pero interno/externo describe los diferentes aspectos de un pacto particular tal como se aplica a sus miembros. Esto es tan descriptivo de los bautistas como de los presbiterianos, pero la teología bautista los lleva a evadir este hecho. Así, la lista de dualismos de Denault incluye aquellos que aclaran y explican la distinción entre bautistas y presbiterianos, y aquellos que la ofuscan y confunden.

Opiniones reformadas/presbiterianas sobre la pertenencia al pacto

La situación empeora por la falta de claridad típica de los reformados/presbiterianos. Resulta que he sido miembro de una iglesia en la que el pastor se dedicó a "explicar" el pacto en términos de unipactalismo y las Nuevas Perspectivas sobre Pablo. Esto fue recibido con alivio por muchos en la congregación que por primera vez escucharon una explicación que para sus mentes "daba sentido al pacto". Sólo simplificando hasta la herejía se obtenía claridad. Otros miembros se quedaron perplejos, no tanto porque vieran el error de la nueva explicación, sino porque no podían entender por qué había una diferencia con lo que siempre habían oído anteriormente.[24] Un libro muy útil sobre el punto de vista presbiteriano es *The Presbyterian Doctrine of Children in the Covenant*, (La doctrina presbiteriana de los niños en el pacto) de Lewis Bevens Schenck.[25] Señala la división entre los presbiterianos sobre este asunto, ya que grandes sectores de las denominaciones presbiterianas han perdido de vista el concepto reformado. Esto se hace evidente en las razones aducidas para el bautismo de niños, y también en la forma en que estos niños bautizados son considerados posteriormente, a menudo como pequeños paganos que necesitan ser evangelizados y convertidos cuando crezcan.

Considere también las divisiones que se han producido en el seno de la Iglesia Reformada de los Países Bajos. Abraham Kuyper explicó que la base del bautismo era la regeneración presunta (aunque la idea se remonta a Voetius y Witsius). Pensaba que los hijos de los creyentes normalmente eran o llegaban a ser regenerados, quizá incluso antes de nacer, y la realidad de este estado debía presumirse como la razón del bautismo. En contra de esto, Klaas Schilder defendía el pacto objetivo y bilateral. El bautismo era un acto

[22] Denault, p. 43.
[23] Denault, p. 43.
[24] Esto ocurrió a pesar de que la iglesia se autodenominaba una congregación "suscripcionista estricta", que exigía la suscripción a la Confesión de Westminster completa. El pastor me explicó que, aunque la Confesión de Westminster era "lógica y verdadera", no era lo que enseñaba la Biblia y, por tanto, no era lo que él predicaría. Que esto pudiera ser una contradicción sólo reforzaba su verdad en su mente, ya que había aprendido en el Seminario de Westminster la enseñanza de Cornelius Van Til de que la contradicción era la marca de la verdad divina.
[25] Lewis Bevens Schenck, *The Presbyterian Doctrine of Children in the Covenant: An Historical Study of the Significance of Infant Baptism in the Presbyterian Church* (Presbyterian & Reformed Publishing Co., 1940, 2003).

objetivo y debía realizarse sobre la base de una realidad objetiva. Así, los hijos de los creyentes eran miembros reales del pacto.[26] Su razonamiento era que el pacto era forense y, por tanto, no una cuestión de "inclinación" interna. Además, como se ha señalado anteriormente, Schilder veía la unidad del pacto con respecto a su fundamento en el Pacto de Obras. Como éste era el pacto fundacional, los demás pactos tenían que funcionar de manera que abordaran esta realidad del pacto y la Caída. También era importante para Schilder la idea de la datación. Es decir, en determinados momentos históricos Dios añadió algo al pacto, con lo que Schilder relacionó el cumplimiento progresivo. (Nótese el contraste entre esto y la idea bautista de la *promesa* progresiva, explicado mas adelante.) Schilder no podía acomodar el tripactalismo de Kuyper (véase más adelante) dentro de este esquema, lo que implicaba también el rechazo de la teología de la gracia común de Kuyper. El resultado fue una división confesional. Como el razonamiento de Schilder es una línea de pensamiento rara vez oída o contemplada, merece la pena citarlo con cierta extensión.

> "Pacto de obras" es el nombre dado a la relación inicial entre Dios y el hombre. Esta relación era un pacto simplemente porque el servicio de Dios sólo es posible en forma del pacto. El término "Pacto de obras" se aplicó retrospectivamente, en contraste con el "Pacto de Gracia", y el propio Pacto de Gracia añade profundidad y significado al concepto de Pacto de Obras. Es evidente, pues, que el Pacto de Obras no debe considerarse meramente temporal, sino que es el pacto original, fundamental y, por tanto, irrevocable.
>
> En el Pacto de Obras, Dios vinculó la bienaventuranza prometida con la obra de la obediencia. El hombre estaba llamado a la obediencia; en ella encontraría su libertad y su bienaventuranza. No es que pudiera ganársela; toda la fuerza y la capacidad del hombre le fueron dadas por Dios, y el hombre nunca puede devolver a Dios el equivalente de todo lo que Dios le ha dado. La obediencia del hombre nunca podría ser la razón por la que alcanzara la bienaventuranza; es sólo el canal. Pues aunque el pacto, como hemos señalado, implica a dos partes, es unilateral en el sentido de que Dios la originó y tiene el control absoluto de ella. Él ha relacionado nuestras obras hacia Él con Su obra hacia nosotros....
>
> Dios, sin embargo, cumpliendo con su parte del pacto, proveyó a Uno para que cumpliera la exigencia de obediencia y soportara el castigo por la ruptura del pacto. El camino que Dios abrió así a Adán y a sus hijos se llama, con razón, el Pacto de la Gracia; ahora es sólo por la gracia que el

[26] Strauss escribe: "El conflicto doctrinal que (junto con otras cosas) ocasionó la escisión eclesiástica de 1944 se centró principalmente en este punto. Este conflicto se refería a la interpretación de la expresión que se encuentra en la primera pregunta del formulario litúrgico para el bautismo infantil, a saber, si los padres creyentes confiesan que sus hijos son "santificados en Cristo", y por lo tanto deben ser bautizados. Para comprender la posición de Schilder a este respecto, es necesario proporcionar un poco más de antecedentes. En los Países Bajos, el debate sobre el significado preciso de esta frase ha continuado literalmente durante siglos".
Schilder también atacó la distinción interno/externo. Strauss explica: "En relación con la idea de dos esferas del pacto, una externa y otra interna, escribió en aquella época: 'Todo intento que conduzca a esta contraposición resulta de una antropología errónea, a saber, que la dimensión interna de una persona es la más importante. El hecho de que algo sea visible no es razón para llamarlo no espiritual. También se puede estar espiritualmente ocupado mientras se realiza algo físico. Espiritual significa regido por el pneuma tou theou, lo que se ajusta al Espíritu de Dios en lo visible y lo invisible'" Nótese que Schilder vincula habitualmente la cuestión de la exterioridad vs interioridad del pacto con la exterioridad vs interioridad antropológica de los sujetos, lo que parece una confusión.

> hombre puede ser restaurado a la comunión con Dios. Pero no hay un nuevo pacto. El segundo Adán asumió el Pacto de Obras, y ningún hombre entra en comunión con Dios excepto a través del cumplimiento de esa relación original, que llamamos el Pacto de Obras, por el segundo Adán.[27]

Quienes, como David Engelsma, culpan a Schilder de la teología condicional unipactal de la Visión Federal, no han hecho el (considerable) esfuerzo necesario para comprenderle.[28]

Volviendo a la diversidad de puntos de vista de los presbiterianos, la Iglesia Presbiteriana Vanguardia se ha separado de la Iglesia Presbiteriana en América y ha publicado esta declaración.

> Esta denominación presbiteriana reformada continuará la estela de los presbiterianos del Nuevo Lado del siglo XVIII, como William y Gilbert Tennent, Samuel Blair y Samuel Davies. Estos hombres, aunque se aferraban firmemente a la Confesión de Fe de Westminster y a los Catecismos Mayor y Menor, abrazaron de todo corazón el derramamiento del Espíritu Santo durante el Gran Despertar de 1735. Los presbiterianos del Viejo Lado eran escépticos respecto a la obra del avivamiento y estaban preocupados por la predicación al aire libre y los predicadores itinerantes que llamaban a la gente de todas partes, incluso a los de las iglesias presbiterianas que habían sido bautizados de niños, a nacer de nuevo, arrepentirse y creer en Cristo. El toque de clarín de los predicadores del Nuevo Lado era: "Debéis nacer de nuevo". Nosotros tratamos de hacer lo mismo. El evangelio debe predicarse en cualquier lugar y en todas partes, uno a uno, desde el púlpito y en las calles de nuestras ciudades, enfatizando la necesidad del nuevo nacimiento por medio de la regeneración, que produce la justificación, y que prueba su realidad por medio de la santificación, una creciente capacidad de despojarse del pecado morador y de caminar en una mayor medida de santidad evangélica.[29]

Un útil contraste con esto es el pensamiento de John Nevin, de la Iglesia Reformada Alemana.

> La conversión es la vuelta del hombre. Ejerce un poder que le ha sido concedido por la gracia bautismal, es decir, en el acto de la regeneración. Cualquier sistema que haga que la salvación venga del sujeto es peligroso. El hombre sólo es capaz de convertirse en la medida en que comprende por la fe que la salvación y la rectitud se le presentan en el bautismo. La salvación y la justicia se le presentan en Cristo. La conversión es un proceso, no en un momento.[30]

---

[27] Klaas Schilder, *Heaven, What Is It?* trans. and condensed by Marian M. Schoolland, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1950) pp, 90, 91.

[28] David Englesma pertenece a la Iglesia Protestante Reformada, que tiene otra permutación de la teología del pacto, negando el Pacto de Obras, pero insistiendo en una estricta incondicionalidad del Pacto de Gracia. Según el teólogo protestante reformado Herman Hoeksema, Cristo ganó méritos al venir a la tierra y humillarse en la encarnación, y ese es el mérito imputado al creyente en la justificación. Sólo ese mérito es proporcional a que el creyente pueda ir al cielo. El mérito de cumplir un Pacto de Obras sería inadecuado para el fin.

[29] https://vanguardpresbyterianchurch.com/commitments/

[30] La Iglesia Reformada Alemana era una denominación imigrante en los EEUU que ya solo tiene un remanente en el Reformed Church in the United States. Se cita de William H. Erb, ed. *Dr. Devin's Theology – Based on Manuscript Class-Room Lectures* (Reading, Pa.: I. M. Beaver, Publisher, 1913) p 289, citado en Karl Dahlfred, *Theology Drives Methodology: Conversion in the Theology of Charles Finney and John Nevin*, p. 62.

Esto equivale a afirmar que en el caso normal la conversión tiene lugar bajo la administración externa del pacto y, en ese sentido, dentro de ella.

El punto de vista bautista sobre la pertenencia al pacto

Los bautistas trataron de preservar la unidad del Pacto de Gracia a su manera. Es decir, negaban que hubiera más de un camino de salvación, sino que siempre era sólo a través del Pacto de Gracia, con la misma justificación bajo el Antiguo Testamento que bajo el Nuevo. Sin embargo, rechazaron el modelo de un pacto bajo dos administraciones. Lo hicieron distinguiendo entre pacto y promesa. El Antiguo y el Nuevo Pacto eran dos pactos distintos. El Pacto de Gracia fue revelado progresivamente como promesa, hasta que no sólo fue plenamente revelado, sino también establecido en la realidad como un pacto en el Nuevo Pacto.[31] "Los bautistas creían que ningún pacto anterior al Nuevo Pacto era el Pacto de Gracia".[32] De hecho, la idea misma de promesa implicaba que aún no era la realidad. Aún así, los creyentes del Antiguo Testamento fueron justificados bajo el Pacto de Gracia en anticipación.

Denault entra en un extenso debate sobre el contraste entre esta perspectiva bautista y la presbiteriana. Finalmente hace esta significativa afirmación.

> La eclesiología bautista, por descansar en un federalismo diferente, rechazaba la noción presbiteriana de una Iglesia visible formada por los creyentes y su posteridad.... Dicho de otro modo, los bautistas apoyaban la noción de una Iglesia invisible formada por todos los elegidos que habían sido llamados; no tenía una administración externa en la que se encontraran los no elegidos;[33]

Esto, por supuesto, no es verdad porque es imposible. Los bautistas sí tienen una administración externa del pacto, en el sentido de que bautizan, admiten en la membresía institucional de la iglesia, instruyen y disciplinan. Pero debido a que los bautistas no tienen un medio para detectar quién es realmente regenerado, a veces bautizan y hacen parte de la administración externa a aquellos que no son regenerados, y que a veces más tarde lo demuestran a través de la apostasía. Sin embargo, Denault no es el único en su afirmación. Es un engreimiento bautista común. Denault continúa citando inmediatamente la siguiente declaración confesional.

> Todas las personas en todo el mundo, que profesan la fe del evangelio, y la obediencia a Dios por Cristo de acuerdo con él, sin destruir su propia profesión por ningún error que socave su fundamento, o por la falta de santidad de su conducta, son y deben ser llamados santos visibles; y todas las congregaciones particulares deben estar constituidas por ellos.[34]

Note las señales externas: profesión, obediencia visible consistente con la profesión, y ortodoxia de la profesión. Esta evidencia externa permite a esas personas estar en el pacto externo, llamados santos "visibles", y miembros de congregaciones. Es decir, los bautistas tienen señales externas que permiten la participación en una administración del pacto externo.

Denault, en su siguiente frase, glosa esto como: "Sólo la fe auténtica, según los bautistas, permitía entrar en el Pacto de la Gracia. Por lo tanto, sólo aquellos que tenían una profesión de fe creíble podían

[31] Denault, pp. 61, 62.
[32] Denault, pp. 63.
[33] Denault, p. 86.
[34] Denault. p. 87.

formar la Iglesia visible".[35] Se trata de un non-sequitur flagrante, ya que la cita detalla aspectos externos, no la "fe auténtica". Aquí también está el contraste presbiteriano (en la forma contemporania) tanto como el bautista: La fe auténtica pone a uno en el Pacto de Gracia; la profesión creíble permite la entrada en la Iglesia visible. La diferencia entre presbiterianos y bautistas es que, en el caso de los menores de edad, la condición para ser miembro es la profesión creíble de los padres. ¿Cómo vamos a reconciliar esto con la afirmación anterior de Denault de que el Pacto de Gracia no tenía una administración externa en la que se encontraran los no elegidos? Sólo en caso de que vaya a afirmar que la administración externa no es lo que es evidentemente y por definición, a saber, el bautismo, etc.

Pero, ¿fue siempre tan pequeña esta distinción actual entre las ideas presbiterianas y bautistas de la iglesia visible? Tendremos que volver sobre esta cuestión.

En su siguiente sección, "El alcance y la eficacia de la gracia en el pacto de gracia", Denault enturbia aún más las aguas al descuidar los aspectos internos frente a los externos del pacto en algunas partes de su discusión. Señala: "Lo que seguía siendo fundamental era que se concebía que todas las bendiciones del Pacto de Gracia procedían directamente de la mediación de Cristo. Por lo tanto, era posible beneficiarse de la mediación de Cristo sin ser salvo, beneficiarse parcialmente de los efectos de su redención".[36] Llama a esto un arminianismo limitado.

El contexto que enmarca las teologías del pacto

Ahora debemos considerar el alcance más amplio del modelo del pacto en el pensamiento reformado. Debemos comenzar por la Ginebra de la época de Calvino. En Ginebra y sus alrededores se estableció una disciplina única cuando apareció. Al principio, cuando aparecieron las primeras iglesias reformadas, por supuesto, todo el mundo ya estaba bautizado y era considerado cristiano y miembro de la iglesia. Pero los reformadores creían que también se requería una conducta digna de cristianos. Se crearon autoridades locales, llamadas consistorios, que tenían el poder de disciplinar. "Los consistorios locales tenían el poder de imponer multas, penas de cárcel breves y ciertas formas de humillación pública.... El mejor ejemplo era el consistorio de Valangin, un señorío dentro del principado de Neuchâtel, que podía condenar a los malhechores a censuras, excomuniones, multas, penas breves de prisión, la picota e incluso el destierro."[37] En Ginebra, a diferencia de otras jurisdicciones, "el Consistorio era una institución eclesiástica que no podía imponer ninguna pena secular; si consideraba que los malhechores merecían una pena secular, como una multa o una pena de cárcel, los remitía al Pequeño Consejo de Ginebra, que sí tenía esa autoridad". En la práctica, esto significaba que no se permitía ningún tipo de asesoramiento legal a los comparecientes ante el Consistorio. "Para estar seguros, los residentes de Ginebra tenían absolutamente que comparecer cuando eran convocados. No respetar una citación del Consistorio podía acarrear la cárcel".[38]

> A finales de la década de 1540, el Consistorio de Calvino también podía obligar a la gente a hacer una *réparation publique*, una confesión de sus pecados ante toda la congregación en la que se ponían de rodillas y pedían perdón a Dios y al Estado.[39]

[35] Denault. p. 87.
[36] Denault. p. 91.
[37] Jeffrey R. Watt, *The Consistory and Social Discipline in Calvin's Geneva* (Rochester: University of Rochester Press, 2020) p. 6.
[38] Watt, p. 7.
[39] Watt, p. 8.

Curiosamente, fue la excomunión uno de los castigos más controvertidos, y muchos consistorios no tenían potestad para imponerla. En Zurich, "Heinrich Bullinger ... insistió en que todos los poderes disciplinarios residían únicamente en los magistrados, y ambos demostraron un fuerte disgusto por la excomunión. Como señaló Bullinger, si Jesús permitió que Judas participara en la Última Cena, ¿por qué habría de excluirse del sacramento a personas culpables de pecados mucho menores?"[40]

Fuera de la confederación suiza se establecieron consistorios en varios lugares, pero sus poderes variaban considerablemente en función del grado de implantación de la Iglesia y del respaldo del Estado.

> Al igual que los consistorios suizos, pero a diferencia de los ginebrinos, los consistorios escoceses –conocidos allí como *kirk sessions*– eran tribunales que podían imponer penas mundanas (incluso castigos corporales) a los infractores. Ancianos y diáconos formaban parte de las sesiones, dominadas por miembros laicos, que superaban ampliamente en número a los ministros. Al igual que los consistorios franceses, las sesiones de las iglesias tenían funciones administrativas, además de disciplinarias, y también tenían el poder de excluir a la gente de la comunión (aunque no parece que ejercieran ese derecho tan a menudo como el Consistorio de Ginebra).[41]

En Ginebra, la asistencia a los oficios religiosos era obligatoria, al igual que la instrucción catequética. No sólo se esperaba que asistieran los jóvenes, sino que se podía exigir a los adultos ignorantes que acudieran. Los consistorios también trataban de erradicar las prácticas católicas romanas, como las oraciones a María o por los difuntos o la celebración de la Navidad, o de hablar en defensa de las doctrinas católicas romanas. Los consistorios también se preocupaban por los casos de grave ignorancia de las enseñanzas cristianas, y podían condenar a alguien a asistir a clases de catecismo durante un tiempo. Ginebra no era especialmente estricta en cuanto a la observancia del domingo, siempre y cuando el recreo no entrara en conflicto con la asistencia a los servicios o, en el caso de los jóvenes, a la clase de catecismo. La instrucción religiosa, sin embargo, ocupaba un lugar destacado entre las prioridades del consistorio, incluida la de velar por que los padres cumplieran debidamente sus deberes al respecto. Naturalmente, también se castigaban los pecados habituales reconocidos. A esto se añadían las cosas que no eran consideradas pecados por los católicos romanos, pero que ahora sí eran catalogadas así por los reformados, como bailar, cantar canciones profanas y apostar. Otros pecados, económicos, que llamaban la atención de los consistorios eran el despilfarro de bienes, la pereza, el vagabundeo por las calles y la holgazanería.[42]

Esta idea de una sociedad cristiana no fue bien acogida en la mayoría de los lugares. Richard Hooker fue designado en 1591 para escribir una defensa del sistema anglicano en Inglaterra, creando de hecho una teología para el mismo. "Fue designado" significa que fue financiado por personajes prominentes para que abandonara su otro trabajo y dedicara años a este nuevo esfuerzo. Titulada *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (De las leyes de la política eclesiástica), comenzó a aparecer en 1593. Publicada por la imprenta del rey en finas ediciones, era obviamente una producción de la clase dirigente. Una comparación de las primeras ediciones con otras obras polémicas impresas de la época deja clara la diferencia de cali-

[40] Watt, p. 8.
[41] Watt, p. 9.
[42] La discusión de estos asuntos y otros se encuentra en los diversos capítulos del libro de Watt. El libro se basa en un estudio detallado de los casos de los registros consistoriales. Watt no parece tener mucho conocimiento de la teología reformada propiamente dicha.

dad en el papel fino, la impresión cuidada y las ediciones de calidad, que proclaman el respaldo oficial. Las páginas iniciales se dirigen directamente a los puritanos.

> El maravilloso celo y fervor con el que habéis resistido las órdenes recibidas de esta Iglesia fue lo primero que me hizo considerar si (como todos vuestros libros y escritos publicados sostienen perentoriamente) todo cristiano temeroso de Dios está obligado a unirse a vosotros para promover lo que llamáis *la Disciplina del Señor*.[43]

Inglaterra tenía una iglesia nacional. Era la religión oficial obligatoria. Todos los ingleses que vivían legalmente estaban bautizados y eran miembros. La cuestión era si a los reformados, que en Inglaterra se llamaban a sí mismos puritanos, se les debía permitir establecer su disciplina, una disciplina que pretendía hacer de Inglaterra un país cristiano en conducta, no sólo en profesión y en administración externa del pacto en la manera en que ya lo era. Como el proyecto de Hooker pone de manifiesto y como la historia posterior hace obvio, influyentes intereses con poder y dinero querían bloquear esta disciplina. La explicación razonable es que la élite quería seguir con sus vidas pecaminosas.[44]

La siguiente sección de Hooker se titula "El primer establecimiento de la nueva disciplina por la industria del Sr. Calvino en la Iglesia de Ginebra, y el comienzo de la lucha por ella entre nosotros". Sigue una extensa historia del establecimiento del orden y la disciplina de la Iglesia Reformada en Ginebra y en Suiza en general. Deja claro que esta es la disciplina que querían los puritanos y contra la que escribe.[45]

La historia que habrán oído, pues es la que nos cuentan a todos, es que los puritanos querían purificar los ritos y símbolos de la Iglesia inglesa. Además, existe un estereotipo del "puritanismo" como rigor moral que odia la alegría. Lo que no se nos dice es el proyecto de disciplina que había detrás de esta imagen, para someter la vida inglesa al gobierno de los consistorios.

Una vez adquirida esta perspectiva sobre lo que era realmente el proyecto reformado, otra mirada a la posición bautista resulta más esclarecedora.

> Todas las personas en todo el mundo que profesan la fe del Evangelio y la obediencia a Dios por Cristo, de acuerdo con él, sin destruir su propia profesión por ningún error que socave su fundamento o por una conducta impía, son y deben ser llamados santos visibles; y todas las congregaciones particulares deben estar constituidas por ellos.[46]

[43] Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastistical Polity*, redactado por Arthur Stephen McGrade (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) p. 1.

[44] Se puede aducir otra razón. En una jurisdicción en la que existe una Iglesia establecida, y se exige la pertenencia a la Iglesia para ocupar un cargo o participar de otro modo en la vida pública, la facultad de excomulgar es la facultad de deponer de un cargo civil. Así, la disciplina otorgaba a los ministros un veto efectivo sobre las carreras de los funcionarios civiles.

[45] Hooker, pp. 3-11. El tema continúa hasta la página 51 de la edición de Cambridge, tras lo cual pasa a sentar las bases teóricas de su propia visión de un orden adecuado para un estado cristiano. Hooker describió la disciplina de esta manera:

> De cuya disciplina las partes primeras y principales son estas: Se establecería un Tribunal eclesiástico permanente; los Jueces perpetuos de ese Tribunal serían sus ministros, otros del pueblo elegidos anualmente en número doble al de ellos para ser jueces junto con ellos en el mismo Tribunal: estas dos clases tendrían el cuidado de las costumbres de todos los hombres, el poder de determinar todo tipo de causas eclesiásticas, y la autoridad de conventar, castigar, hasta la excomunión, a quienquiera que considerasen digno, sin exceptuar a ninguno, ni grande ni pequeño. p. 6.

[46] Denault. p. 87.

El punto de vista reformado es que las personas en las sociedades cristianas deberían, a través de la disciplina, ser educadas en la doctrina cristiana para poder hacer una profesión adecuada de fe en el evangelio. Además, la disciplina debía corregir su conducta para alinearla con su profesión, con el fin de cumplir las normas para los santos visibles. Incluso la excomunión, cuando se recurría a ella, se consideraba una medida temporal para, con el tiempo, devolver a las personas a la iglesia con una posición restaurada. Los reformados no suponían que esto produjera la regeneración, pero tampoco era meramente un medio externo para un fin externo, ya que ponía a todo el pueblo en contacto con los medios de la gracia, es decir, la instrucción en la fe cristiana y el oír la predicación de la Palabra.

Con la referencia a congregaciones particulares en la declaración citada, empezamos a ver una jerarquía de valores más bautista. Los reformados de Ginebra redujeron enormemente el número de iglesias y el número de clérigos. Para ellos, cuantas menos iglesias hubiera, más fácil sería mantener una alta calidad de predicación en todas ellas. Por lo demás, las clases de catecismo y la disciplina servían al propósito. Los bautistas, por su parte, no querían llevar a toda la nación, ya bajo la administración externa del pacto, hasta el nivel de profesión y conducta digno de los miembros del pacto, sino purgar de la iglesia, es decir, de sus pequeñas congregaciones particulares, a todos aquellos que no estuvieran a la altura. Denault comenta:

> Sólo la fe auténtica, según los bautistas, permitía entrar en el Pacto de Gracia. Por lo tanto, sólo aquellos que tenían una profesión de fe creíble podían formar la Iglesia visible (que no era vista universal o nacionalmente entre los bautistas, sino localmente).[47]

Por tanto, detrás de los dos sistemas de pactos diferentes que contrasta Denault hay dos visiones contrapuestas de lo que es una sociedad cristiana, o incluso de si tal sociedad es propiamente concebible. Visto así, los bautistas eran muy parecidos a los socinianos después de todo. Ambos se oponían y constituían una amenaza para la sociedad cristiana, mientras que para los reformados la sociedad cristiana era el objetivo.

Ya no oímos hablar de esto en el bando reformado. Algunos defenderán una futura conversión posmilenial de la mayoría de la población. Pero tienen en mente una conversión voluntaria, no que la Iglesia y el Estado trabajen juntos para exigir la asistencia a la instrucción cristiana y para imponer una conducta acorde con una profesión cristiana hasta que la población en su conjunto la adopte como forma de vida. Cuando los bautistas hablan de fe auténtica, en realidad se refieren a un tipo de voluntarismo no forzado, y los reformados/presbiterianos se han acercado al punto de vista bautista al respecto. El antiguo punto de vista Reformado/Presbiteriano es que no se podía ver el corazón, pero se podía juzgar y hacer cumplir la conducta externa, y el Pacto en su administración externa es todo lo que la autoridad eclesiástica podía alcanzar de todos modos.

Denault dice: "Desde el punto de vista bautista, una Iglesia de naturaleza mixta, en la que unos se beneficiaban de la salvación y otros de bendiciones parciales, alteraba la naturaleza espiritual del pacto entre Cristo y Su iglesia y profanaba la naturaleza y la eficacia de la obra de Cristo".[48] Desde el punto de vista reformado, una Iglesia de naturaleza mixta es todo lo que es alcanzable en la tierra, y la teología reformada está dirigida a tratar con esa realidad, mientras que la teología bautista se basa en un ideal irrealizable.

[47] Denault, p. 87.
[48] Denault, p. 95.

El bautista siempre profesará una visión ficticia de la Iglesia, y luego lidiará con la realidad a pesar suyo. Pero detrás de esta diferencia, que los presbiterianos siguen afirmando, hay una teología del pacto que en un tiempo consideraba que el propio pacto era suficiente para tratar con toda una sociedad que existe en un estado mixto, pero bajo administración cristiana. Quedan pocos presbiterianos que todavía defiendan esa visión del pacto.

Esto exige una explicación de cómo los presbiterianos pudieron llegar a abandonar su visión del pacto, y de cómo los consistorios pasaron de ser tribunales municipales o de distrito a ser simplemente el nivel más bajo del gobierno eclesiástico. Dos casos deberían bastar. En Inglaterra, la lucha en favor de la disciplina se prolongó durante sesenta y cinco años por parte de al menos algunos de los puritanos, si la fechamos desde los escritos de Hooker hasta la Restauración. En la Restauración del rey en 1660, fueron los puritanos quienes fueron expulsados de las iglesias. A partir de entonces, los puritanos tuvieron capillas y asociaciones disidentes, y vieron limitada su participación en la sociedad. Esto se convirtió en el comienzo de las denominaciones, ya que las asociaciones disidentes eran de varios tipos: congregacionales, presbiterianas, etc. En el siglo siguiente, otros grupos, como los metodistas, se sumaron a las denominaciones. De ser una privación pasó con el tiempo a aceptarse como una normalidad, pero a partir de 1660 la posibilidad de la disciplina quedó fuera de alcance, y las iglesias disidentes sólo podían funcionar según la idea bautista del pacto, con la excepción de que los presbiterianos y los congregacionalistas aún podían bautizar a los niños. Pero la dimensión social estaba fuera.

En Nueva Inglaterra la situación era diferente porque Nueva Inglaterra fue congregacionalista desde el principio y los presbiterianos una minoría. Esto supone una diferencia porque los congregacionalistas mantenían una teología voluntarista y conversionista. Para ellos, una profesión de fe auténtica tenía que incluir la narración de una experiencia de conversión, y quienes no habían pasado por la experiencia correcta no eran admitidos como miembros de la Iglesia aunque hubieran sido bautizados de niños. Por mucho que creyeran y llevaran una vida recta, sólo podían orar y esperar a que Dios los convirtiera. Al no ser miembros de la iglesia, no podían presentar a sus hijos para el bautismo. Como solución, algunas iglesias introdujeron el pacto a medias, para que estas personas pudieran participar en la vida de la iglesia hasta cierto punto y llevar a sus propios hijos al bautismo. Así vemos que el congregacionalismo de Nueva Inglaterra no creía ni practicaba el tipo reformado de teología del pacto, pero tampoco aceptaba el punto de vista bautista. Sin embargo, los congregacionalistas de Nueva Inglaterra seguían teniendo una visión de algún tipo de una sociedad cristiana. Bautistas como Roger Williams fueron expulsados porque atacaban la base política y social de la sociedad, con su visión de una religión personal.

Pero para el congregacionalismo de Nueva Inglaterra, el objetivo de la disciplina no podía ser mantener la profesión y la conducta de una membresía del pacto en toda la sociedad, porque el conversionismo significaba que había que mantener a los inconversos fuera de la administración externa del pacto. Por lo tanto, el avivamiento se convirtió en la forma de mantener el orden social. A partir de ahí, todo fue cuesta abajo hasta el Segundo Gran Despertar, y el desarrollo de técnicas manipuladoras para golpear la voluntad y producir conversiones, que a principios del siglo XX eran meras “decisiones”. Con el tiempo, las misiones evangélicas extendieron este tipo de cristianismo superficial (es decir, decisionista y carente de una visión de la sociedad cristiana) por todo el mundo.

Los Antiguos Pactos

Como se ha indicado, en el punto de vista Reformado/Presbiteriano tanto el Antiguo como el Nuevo Pacto pertenecen al Pacto de Gracia bajo el esquema de un pacto con dos administraciones. Pero el Antiguo Pacto es en realidad una sucesión de pactos, por ejemplo, el noájico, el abrahámico, el mosaico, el davídico, etc., por lo que no sólo deben asimilarse a un único pacto teológicamente, sino también a una única administración de ese pacto, común al antiguo pacto.

Para los bautistas, como estos pactos no se consideran parte del Pacto de la Gracia, su exégesis puede tratarse de forma mucho más individual, ya que no se presupone que deba surgir un elemento común.

Denault subraya el problema que este punto de vista de pacto único impone a la interpretación reformada/presbiteriana. El problema más destacado son los mandatos y el carácter condicional del pacto con Moisés, incluida, obviamente, la entrega de la ley. Divide las soluciones en dos grupos principales: las que pretenden dar a las condiciones del pacto un carácter diferente, como frutos de la gracia, y así considerar el pacto esencialmente incondicional como el propio Pacto de la Gracia, y las que separan el Pacto mosaico de los demás para darle un tratamiento especial que hasta cierto punto lo aleja del Pacto de la Gracia.

Es este último caso el que nos interesa especialmente. Son los teólogos contemporáneos que siguen este enfoque, y no sus predecesores de otras épocas, los que realmente cuentan. Como no corresponden a la época del estudio de Denault, éste los confina a una larga nota a pie de página. No nos cuenta las cosas que es importante saber sobre ellos. Sin embargo, estas cosas se han vuelto tan importantes en la teología contemporánea que requieren ser tratadas en varias secciones a continuación.

El abandono del bipactalismo

Ya se ha detallado la pérdida de la visión social reformada/presbiteriana del pacto. Sin embargo, en los Países Bajos, en parte debido a la oposición arminiana, la Iglesia reformada nunca llegó a imponer la disciplina a la manera de Ginebra o Escocia. Desarrollaron su propia filosofía social reformada, pero lo hicieron reaccionando más a la era moderna como tal que a la naturaleza humana pecaminosa como tal. Hubo un desarrollo del partido antirrevolucionario y de su ideología. A finales del siglo XIX, Abraham Kuyper añadió su preocupación por el dominio intelectual del materialismo ateo. La solución que propusieron Kuyper y sus contemporáneos fue una nueva filosofía social, basada en el pacto, pero en un nuevo sistema pactal que se atornillaba teológicamente a la teología del pacto heredada del pasado, que se mantenía para explicar la justificación y las doctrinas relacionadas. La nueva teología, sin embargo, subvertía efectivamente la teología bipactal. Esto tenía dos partes.

La innovación más obvia fue la introducción de un tercer tipo de pacto, además del Pacto de Obras y el Pacto de Gracia. Se trataba del Pacto Común, cuyo ejemplo bíblico era el pacto con Noé. Este pacto era una administración de un nuevo tipo de "gracia" y esta administración corría al lado de los otros pactos hasta el fin del mundo. No era como una dispensación dispensacionalista que era sólo para un período de la historia. Lo que se administraba era la gracia común, que no era realmente gracia, pero que requería un nombre teológico. Las instituciones sociales podían operar bajo este Pacto Común, y no necesitaban ser entendidas en términos de la administración externa de algún otro pacto. Los asuntos del Pacto Común no tienen por qué implicar a la Iglesia.

La otra innovación fueron los pactos de esfera o soberanías de esfera. Aquí Herman Bavinck fue quizás el más influyente a la hora de validar teológicamente la idea de la familia, la Iglesia y el Estado como esferas que operan cada una bajo su propio pacto. Al mismo tiempo, Abraham Kuyper introdujo las soberanías de esfera. La fuente de estas ideas no era reformada, sino la teosofía, con la que Kuyper estaba fascinado.[49] Lo importante es que las soberanías de esfera podían verse como esferas de ley metafísico en filosofías como la de Herman Dooyeweerd, y al mismo tiempo ser definidas como pactos por otra persona, sugiriendo al mismo tiempo que estaban hablando de lo mismo.

Así, hoy en día encontramos a los bautistas reformados hablando de las soberanías de la esfera de la familia, la iglesia y el estado, ya que les da una entrada en la teoría social sin asumir las cuestiones entre el Pacto de Gracia y los diversos otros pactos explorados por Denault.

La invasión holandesa

El nuevo tripactalismo kuyperiano y los pactos de esfera fueron llevados a América por inmigrantes holandeses que establecieron sus propias denominaciones y escuelas. Desde allí entraron en el presbiterianismo cuando Gresham Machen estableció su nuevo Seminario de Westminster y no pudo reclutar suficiente profesorado presbiteriano cualificado. Cornelius Van Til llevó allí los dos tipos del nuevo pactalismo kuyperiano. Van Til dio al Pacto Común un mayor desarrollo en términos de un condicionamiento mutuo dialéctico con el Pacto de Gracia. Llamó a el Pacto Común una "noción limitadora", es decir, que establecía los límites del ámbito de actuación del Pacto de la Gracia, aunque era esencial para la revelación de la actuación de la gracia mostrado ésta como poseedora del carácter de la gracia.[50]

En la Iglesia Cristiana Reformada, de la que procedía Van Til, la gracia común recibió un desarrollo ulterior (con el que Van Til aparentemente estaba de acuerdo) al mezclarse con asuntos del Pacto de la Gracia en una voluntad general favorable de Dios de salvar a todos. Esto produjo otra división denominacional. Este uso de la gracia común y la idea del pacto común no suelen explicarse juntos ni distinguirse, dejando la gracia común como una noción muy confusa y confusadora.[51]

Van Til también popularizó la filosofía de Dooyeweerd en los círculos presbiterianos.[52] Una mayor difusión de las ideas llegó a través de ávidos Van Tillianos como R. J. Rushdoony y otros Reconstruccionistas Cristianos.

El tripatalismo presbiteriano

En los seminarios de Westminster, el tripactalismo fue desarrollado por Meredith Kline. Éste dobló y rompió los límites de la acomodación del Pacto de Moisés dentro del Pacto de la Gracia. Kline introdujo un paradigma teológico alternativo de dos registros. Había un registro superior celestial y, en última instan-

[49] Para los antecedentes de la soberanía de la esfera y las ideas relacionadas, véase: J. Glenn Friesen, *Neo-Calvinism and Christian Theosophy: Franz von Baader*, *Abraham Kuyper*, *Herman Dooyeweerd* (Calgary: Aevum Books, 2015, 2021) y Tim Wilder, *Teosofía, Van Til, y Bahnsen: Cómo el Neo-Calvinismo deformó la apologética* (Rapid City: Via Moderna Books, 2023).

[50] Cornelius Van Til, "*Nature and Scripture*", *The Infallible Word:* A *Symposium by the Members of the Faculty of Westminster Theological Seminary* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1978) Tercera edición. Vea especialmente pp. 268 y 276.

[51] Esto es muy extraño, ya que en su ensayo Van Til definió la gracia especial y la gracia común como opuestos exclusivos en su expresión pactal.

[52] Para una discución de la contravercia sobre Dooyeweerd y su relación con Van Til vea Tim Wilder, *Tiempo y el Mundo: John Frame y las Filosofías Reformacionales* (Rapid City: Via Moderna Books, 2024).

cia, de la realidad escatológica, y un registro inferior de la historia terrenal. De vez en cuando, el registro superior irrumpía en el inferior, anticipando el final escatológico de la historia. El pacto mosaico, y la vida de Israel en Canaán bajo ella, fue un caso importante de tal ruptura del registro superior. Las economías de los pactos podían explicarse en subordinación a esta metarrealidad.[53]

Esta teología de los dos registros se actualizó en términos de la teología radical de los dos reinos, y ahora en la teología de las dos edades, donde los dos registros se sustituyen por la edad presente y la edad venidera, que se manifiestan ambas en la iglesia de forma paradójica. Pero con ellos, no sólo el ámbito social funcionaba independientemente bajo el Pacto Común, sino que las instituciones pertenecientes al Pacto de Gracia debían mantenerse al margen de esos asuntos.

La nota a pie de página de Denault cita a los teólogos radicales de los dos reinos o de las dos edades, entre ellos J. V. Fesko, David VanDrunen y Michael Horton, como ejemplos de los que separan el pacto mosaico de los otros pactos para darles un tratamiento especial.[54] Es el pacto abrahámico el que es tomado por éstos más bien como modelo para la identidad con el pacto de gracia. Curiosamente, para este punto Denault cita a John Murray.[55]

El unipactalismo presbiteriano

Donde John Murray debería entrar es en conexión con una tercera alternativa a las dos que menciona Denault de reinterpretar la condicionalidad del pacto mosaico o de separar el mosaico de los otros pactos del Antiguo Testamento. Esta tercera alternativa Denault la confina a una nota a pie de página.

> Una tercera alternativa era previsible y consistía simplemente en considerar el pacto de gracia como condicional (o parcialmente condicional). Esta tendencia condujo finalmente a los peidobaptistas hacia la controversia de la Visión Federal y NPP [Nuevas perspectivas sobre Pablo], cf. Jeffrey D. Johnson, *The Fatal Flaw of the Theology Behind Infant Baptism*, capítulos 8. y 9.[56]

Si la Visión Federal es a donde condujo, John Murray (de nuevo en el Seminario de Westminster) es donde comenzó, en su alejamiento de la idea del Pacto de Obras. Lo que Denault no explica es que se trata de un unipactalismo, en el que el Pacto de Gracia engulle incluso al Pacto de Obras. No hay, pues, contraste fundamental entre gracia y obras. De ahí el atractivo de las Nuevas Perspectivas, con su idea de que al rechazar la ley Pablo sólo se refería a las prácticas culturales judías como algo que ya no funcionaba como distintivo de la comunidad de fe.

Fue Murray quien quiso que Norman Shepherd fuera su sucesor, y luego Gary North defendió a Murray y Shepherd como los que establecían la norma teológica adecuada, siendo la Visión Federal una fase posterior de este desarrollo.

A medida que se desarrollaba, los trio-pactalistas y los uni-pactalistas se convirtieron en ultra-enemigos, pero cada uno de ellos afirmaba que no había ninguna posibilidad lógica de un medio bipactal estable.

[53] Para una visión general de la teología de Kline con un debate sobre su idoneidad para apoyar el tripactalismo contemporáneo, véase Michael Beck, *Covenantal Lord and Cultic Boundary: A Dialectical Inquiry Concerning Meredith Kline and the Reformed Two-Kingdom Project* (Eugene: Pickwick Publications, 2023).

[54] Denault, p. 111.

[55] Denault, p. 111.

[56] Denault, p. 102n.

Por supuesto, la controversia sobre la salvación con señorío entre los bautistas precedió al surgimiento de Shepherd o la Visión Federal, mostrando que los bautistas no son inmunes a estos asuntos.

La visión bautista del Antiguo Pacto

Denault ofrece un tratamiento detallado de las interpretaciones bautistas de los pactos abrahámico y mosaico. Resulta que los bautistas tienen que dividir el Abrahámico en dos pactos para separar las "dos posteridades". Esto me recuerda los problemas que tienen los tripatalistas con su Pacto Común de Noé, que deben dividir en dos pactos para separar las partes redentora y común.

En conjunto, sin embargo, esta parte del libro de Denault me causó una impresión sorprendente, ya que las ideas y los enfoques de los textos tratados me resultaban muy familiares. Habiendo sido criado y educado en la teología bautista dispensacional, me sorprendió descubrir que estas interpretaciones de los bautistas pactistas eran en gran medida las mismas. Supongo que la explicación es que, al abrirse camino desde los círculos de los Hermanos de Plymouth de Darby hasta las iglesias bautistas, la doctrina dispensacional sufrió una considerable modificación en su aplicación a los textos por parte de las tradiciones interpretativas bautistas existentes, que mantuvieron viva una forma de su pactalismo. Por la misma razón, las interpretaciones favorecidas por los bautistas son las que primero me llaman la atención, ya que es con ellas con las que primero y durante años después se me presentaron los textos bíblicos. Esto me convierte en un crítico bastante pobre para esta parte del libro de Denault.

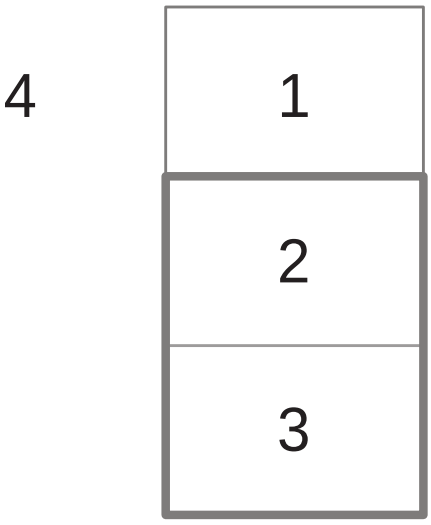
El Nuevo Pacto

Denault termina con el Nuevo Pacto. Él ve problemas para el punto de vista presbiteriano en que la Biblia lo llama un nuevo pacto, y también lo describe como teniendo varias características nuevas. Sólo señalaré que este asunto ha surgido en los debates entre los dispensacionalistas y varios teólogos pactales, que señalan lo antiguas que son las cosas nuevas, por lo que la naturaleza de esta novedad, en la que también insisten los dispensacionalistas, ha sido cuestionada en esos debates.

Dado que los reformados/presbiterianos sostienen que el Nuevo Pacto forma parte del Pacto de la Gracia, y los bautistas sostienen que el Nuevo Pacto es el Pacto de la Gracia, existe un acuerdo considerable en este ámbito, siendo el principal conflicto cómo debe concebirse la pertenencia, tanto en naturaleza como en extensión, como en el bautismo de los niños.

Resumen

Para una revisión de las categorías y concepciones de la pertenencia al pacto, el siguiente diagrama proporcionará etiquetas para las diferentes clases.



1 - Los solamente de la administración externa del Pacto

2 - Los de la administración interior y el exterior del Pacto

3 - Los que están realmente dentro del Pacto pero no la administración externa

4 - Los que están fuera del Pacto, interna y externamente.

El rectángulo largo del diagrama representa la extensión del Pacto de Gracia. La parte superior con bordes finos es la administración externa del Pacto, y la parte inferior con bordes anchos representa la pertenencia a la sustancia o pacto interno. Fuera del rectángulo están aquellos que no están en el Pacto ni real ni externamente.

La población 1 está compuesta por aquellos que están bajo la administración externa del Pacto, a través del bautismo, la membresía formal en las listas de la iglesia, la instrucción en la Palabra a través de la participación en los servicios de adoración, etc. Sin embargo, no son regenerados y por lo tanto no están en la sustancia del pacto, representada por la caja con bordes anchos. En la visión Reformada/Presbiteriana de la Población 1, este puede ser un grupo muy sustancial, sin embargo, la forma en que son considerados y explicados está sujeta a enormes variaciones.

En la época fundacional, este grupo se maximizó deliberadamente a través de la idea de la sociedad cristiana. Casi todo el mundo en tal sociedad era bautizado, instruido, participaba en el culto público y estaba sujeto a la disciplina. El objetivo no era maximizar el tamaño de la Población 1 a expensas de la Población 2, sino maximizar el acceso a los medios de gracia que eran necesarios para llegar a ser potencialmente parte de la Población 2. El objetivo real era aumentar la Población 2, los realmente regenerados, pero se pensaba que era una ventaja real, tanto para los miembros de la Población 1 como para los de la Población 2, que el mayor número posible de personas estuviera en la caja superior de la administración externa de el Pacto en comparación con tener una gran Población 4 de los que estaban fuera incluso de la administración externa.

Los Reformados/Presbiterianos de hoy son típicamente tan cautelosos como los Bautistas en permitir la membresía en la caja superior (bordes finos) de la administración externa, ya que también consideran a la Población 1 como sólo un subproducto de nuestra ignorancia de quién es genuinamente regenerado, y como algo malo que debe ser minimizado en la medida de lo posible.

La principal excepción al punto anterior es el tratamiento de los hijos de padres cristianos. Los reformados/presbiterianos bautizan a estos sobre la base de la promesa de sus padres. No hay acuerdo sobre la base teológica exacta de esta práctica. Los episcopales llaman a su bautismo "*christening*", que proviene de la idea de que es el bautismo el que convierte a los niños en cristianos. Este es el caso incluso de los que lo combinan con un concepto de pacto. Algunos reformados bautizan a los niños como reconocimiento de que ya son cristianos. Es decir, son puestos bajo la administración externa del pacto porque por nacimiento están en él. Generalmente se refieren a ellos como "hijos del pacto". El problema se convierte en explicar el sentido en el que ya están en el pacto, si no están realmente en ella por la regeneración, ni aún externamente en ella por el bautismo.

Otros *suponen* que los niños son o llegarán a ser regenerados y llaman a la base de este bautismo un "juicio de caridad". Algunos, especialmente algunos presbiterianos, asumen que los niños no están regenerados, y se basan en algún otro razonamiento de por qué es apropiado que estos niños estén, por un tiempo, sólo bajo la administración externa del pacto. Durante la Asamblea de Westminster estalló una controversia sobre la ubicación del baptisterio en el edificio de la iglesia. Los presbiterianos lo querían delante, cerca de la mesa de la comunión, debajo del púlpito, para simbolizar que ambos estaban subordinados a la predicación de la palabra. Los ingleses lo querían detrás, junto a la puerta, para simbolizar que el bautismo era la entrada a la iglesia. Así, para los Reformados/Presbiterianos, en el caso de los niños bautizados, habrá diversidad o ambigüedad en cómo son vistos en conexión con la Población 1 y la Población 2.

La Población 2 está tanto bajo la administración externa del pacto como realmente también en la sustancia del mismo. Este es el ideal, que los Reformados/Presbiterianos desearían para todos, por lo que no parece ser un problema teórico. En la práctica, sin embargo, han surgido costumbres restrictivas en torno a este grupo. Actuando en cierto modo como los bautistas, algunos congregacionalistas y presbiterianos han intentado separar a la Población 2 de la Población 1, y han creado práctica u oficialmente una clase de pacto a medio camino. El caso de Nueva Inglaterra ya se ha tratado anteriormente. Pero algunos grupos presbiterianos, particularmente en Escocia, así como algunos reformados holandeses, han intentado restringir la comunión a aquellos que son realmente bastante espirituales y por lo tanto seguros de su regeneración, o de su "merecimiento", mientras que la mayoría de la congregación puede ser sólo espectadora, mientras que el grupo selecto pasa al frente para comulgar.

La población 3 presenta un problema para los Reformados/Presbiterianos, que a veces incluso quieren negar que exista. Se trata de aquellas personas que tienen fe salvadora, pero no estan bajo la administración externa del pacto. Ahora bien, si tenemos en cuenta la época fundacional, cuando se formularon estos conceptos, las personas estaban bajo la administración externa por defecto, y a menos que se excomulgaran por alguna ofensa atroz, permanecían bajo la administración externa. Esto era en parte pragmático y en parte teórico. Es importante tener siempre en mente que el esquema reformado era traer a toda la población bajo la escucha y entrenamiento en la palabra, a través del fortalecimiento de la administración externa del pacto. Esto significaba que los que tenían acceso a los medios de gracia ya estaban en la Población 1 o Población 2, es decir, bajo la administración externa. Con el surgimiento de las denominaciones, las congregaciones comenzaron a hacer listas de los miembros inscritos, y la membresía también llegó a limitarse a aquellos que estaban de acuerdo con los distintivos denominacionales. Eran

miembros de la Iglesia institucional quienes estaban inscritos en alguna denominación, organizada oficialmente como asociación o no.

También surgieron divergencias. La Iglesia Presbiteriana Ortodoxa reconoce que los bautistas pueden salvarse. Algunas congregaciones de las Iglesias Reformada Canadienses han declarado que la fe salvadora es el contenido exacto de sus confesiones, las Tres Formas de Unidad, ni una palabra más ni una menos. Algunas Iglesias Reformadas exigen para ser miembro estar de acuerdo con la totalidad de sus declaraciones confesionales y, además, con las decisiones de sus sínodos. Algunos presbiterianos son mucho más amplios, admitiendo incluso a bautistas en sus iglesias. La idea de la pertenencia institucional a una iglesia se ha convertido en un embrollo confuso.

Lo que es evidente es que el concepto de membresía eclesiástica y sus restricciones es totalmente diferente del que existía cuando se formuló la teología reformada. Los reformados/presbiterianos han capitulado en gran medida a la práctica, si no a la teoría, de los bautistas. También debe mencionarse una consideración práctica. Mientras que antes, ser miembro de la iglesia significaba tener que pasar por el catecismo, asistir a los sermones semanales, cantar algunos salmos y participar de la comunión, ahora se centra en asistir al espectáculo semanal, lleno de todo tipo de cosas ofensivas para las personas de gusto e inteligencia, porque se considera que el cristianismo es básicamente emotivo.

Un repaso al diagrama desde la perspectiva bautista pondrá de manifiesto su diferente forma de pensar. La población 1 es una realidad que los bautistas sólo reconocen con extrema reticencia. Pueden negar que exista en las congregaciones bautistas y afirmar que son una "iglesia de creyentes". Sin embargo, forzados a admitir que realmente bautizan, instruyen y disciplinan, y que eso es por definición una administración externa del pacto, se les puede preguntar a continuación cómo saben que sólo hacen estas cosas a personas regeneradas. De hecho, como algunas de estas personas apostatan, es evidente que los Bautistas tienen una administración externa para aquellos que no están en la sustancia del pacto, es decir, tienen una Población 1 en sus iglesias. Usualmente, los Bautistas se retuercen mucho antes de admitir esto, para luego tan pronto como sea posible volver a negarlo. La vergüenza para los Bautistas es que afirman que están bautizando a los que están en el Pacto, pero como no pueden saber quién está en el Pacto, la base real de su práctica debe ser otra cosa. La base puede ser una presunción o algunas externalidades, como una profesión. En ese caso, se ve que realmente tienen una administración externa del Pacto sobre la base de externalidades; ¡justo por lo que critican a los Reformados/Presbiterianos!

Más que eso, los Bautistas a menudo proyectan sobre otros su creencia de que la Población 1 no existe, y algunos de sus argumentos contra los Presbiterianos, evidentes de vez en cuando en el libro de Denault también, asumen que los Presbiterianos también creen que no hay Población 1, y por lo tanto deben sostener que todos en la administración externa del pacto están también en la sustancia del pacto (en otras palabras los Bautistas sostienen que ésta es la visión Presbyteriana), de modo que debe ser sobre esa base que los Presbiterianos actúan.

Mientras que los Reformados en los primeros días trataron de maximizar la población bajo la administración externa del pacto, y presumiblemente la Población 1 era relativamente grande, a expensas de la Población 4 de aquellos totalmente fuera del pacto, los Bautistas hicieron lo contrario. Trataron en lo posible de eliminar a la Población 1, poniendo a prueba y restringiendo a aquellos a quienes se les permitía entrar bajo la administración externa del pacto, prefiriendo una gran Población 4 a la existencia de

una Población 1. Si esto significaba vivir en una sociedad no cristiana, los bautistas estaban dispuestos a pagar ese precio.[57]

Los bautistas normalmente parecen mucho más dispuestos que los presbiterianos a reconocer la existencia de la Población 3, aquellos de fe genuina, pero fuera de la iglesia institucional. Estar en la Población 3 significaba entrar desde la Población 4, una población que en primer lugar los Reformados/Presbterianos trataban de minimizar, y los Bautistas tendían a maximizar. También los bautistas, en su negativa a bautizar a los niños, pero deseando considerar como salvos los que mueren en la infancia, tienen que colocarlos en la Población 3, aunque el problema entonces se convierte en explicar cómo llegan allí.

De todo lo discutido hasta ahora se puede llegar a algunas conclusiones generales. La teología del pacto reformada/presbiteriana ha sufrido una revolución en la forma de entenderla y aplicarla en la práctica, de tal manera que ni los bautistas ni los reformados/presbiterianos actuales entienden realmente de qué se trataba al principio. En segundo lugar, para muchos reformados/presbiterianos la teología del pacto está rota. Las sucesivas oleadas de revisionismo severo, primero la de los neocalvinistas, y después la de los teólogos radicales de los dos reinos o sus opuestos, los unipactalistas, han creado de hecho nuevas teologías del pacto al tiempo que intentaban ocultar el alcance de su alejamiento de la teología original. En tercer lugar, para los bautistas la teología del pacto también está rota, en el sentido de que cada vez más bautistas recurren al revisionismo mencionado para dar cabida a una visión más amplia de los propósitos de Dios en la creación que la mera salvación personal del alma.

Por supuesto, para muchos bautistas y para el grupo radical de los dos reinos, la aplicabilidad restringida de la teología del pacto es justo lo que desean. Su visión del papel social de la religión es muy parecida a la de los Socianians y de la Ilustración. Prefieren su teología rota.

[57] También es evidente que el intento de eliminar la Población 1, sin poder conocer realmente el corazón de los hombres, fracasa en ambas directiones. Algunos que no están realmente regenerados todavía entran en la iglesia, y algunos otros que están regenerados son mantenidos fuera. Un efecto de esto ha sido la controversia entre los bautistas sobre cuánto tiempo esperar después de una profesión de fe antes de aceptar bautizar a una persona.