

CAP 15

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

Una perspectiva pentecostal

Editado por
Stanley M. Horton

EDICIÓN AMPLIADA

 Editorial Vida

Capítulo 15

La sanidad divina

Vernon Purdy

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

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

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

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

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

15.1 EL ORIGEN Y LA NATURALEZA DE LA ENFERMEDAD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15.2 LA ENFERMEDAD EN EL ANTIGUO Y EN EL NUEVO TESTAMENTO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15.3 LA SANIDAD EN EL ANTIGUO Y EN EL NUEVO TESTAMENTO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15.4 LA SANIDAD COMO PARTE DE LA SALVACIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

su existencia corporal.⁴

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15.5 RETOS A LA DOCTRINA DE LA SANIDAD DIVINA

15.5.1 Retos desde el mundo secular

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

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

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

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

15.5.2 Retos procedentes de cristianos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15.6 PREGUNTAS FRECUENTES SOBRE LA SANIDAD DIVINA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15.7 OBSERVACIONES FINALES

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

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

15.8 PREGUNTAS DE ESTUDIO

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

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

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

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

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

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

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

3 *Ibíd.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4 *Ibíd.*

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

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

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

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

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

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

4 Blomberg, “Healing”, p. 303.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 *Ibíd.*, p. 173.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ *Ibíd.*, p. 155.

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

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

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

¹ *Ibíd.*, 41.

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

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

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

todo en función de lo espiritual.

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

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

¹ *Ibíd.*, p. 160.

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

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

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

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

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

¹ Betz, *Galatians*, p. 224.

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

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

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

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

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

³ Véase el capítulo 10.

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

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

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

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