



3. Rebautismo: un análisis teológico a la luz de la doctrina del bautismo

Rebaptism: A Theological Analysis in Light of the Doctrine of Baptism

Jonathan Pacheco Cavero

Universidad Peruana Unión
Lima, Perú
andrespacheco@upeu.edu.pe

Recibido: 10 de diciembre de 2024

Aceptado: 20 de mayo de 2025

Resumen

El presente estudio analiza críticamente los fundamentos de la práctica del rebautismo en el contexto de la teología cristiana. El artículo analiza los argumentos modernos que justifican el rebautismo y los agrupa en cuatro categorías principales: invalidez del primer bautismo, apostasía pública, renovación doctrinal e iniciativa personal. Tras un análisis exhaustivo, se concluye que ninguno de estos argumentos cuenta con un fundamento bíblico-teológico suficiente para justificar el rebautismo. Finalmente, el artículo sugiere un criterio teológico para la práctica excepcional del rebautismo en casos donde un pecado grave haya comprometido la credibilidad eclesial y ofrece el rito de la Cena del Señor como alternativa en situaciones donde comúnmente se propondría el rebautismo.

Palabras claves

Bautismo — Rebautismo — Apostasía — Perdurabilidad del bautismo — Cena del Señor

Abstract

This study critically analyzes the foundations of the practice of rebaptism within the context of Christian theology. The article examines modern arguments that justify rebaptism and categorizes them into four main groups: invalidity of the first baptism, public apostasy, doctrinal renewal, and personal initiative. After a thorough analysis, it concludes that none of these arguments have sufficient biblical-theological foundation to justify rebaptism. Finally, the article suggests a theological criterion for the exceptional practice of rebaptism in cases where a serious sin has compromised ecclesial



credibility and offers the Lord's Supper rite as an alternative in situations where rebaptism is commonly proposed.

Keywords

Baptism — Rebaptism — Apostasy — Perdurability of baptism — Lord's Supper

Introducción

La noción del rebautismo supone una tensión entre teología y práctica en gran parte del cristianismo protestante.¹ Mientras que en los esfuerzos misioneros el rebautismo no es una práctica inusual, la abrumadora mayoría de obras teológicas rechazan la posibilidad de un rebautismo, tal como se verá más adelante en este estudio. Esta tensión no solo revela una creciente separación entre la academia y la iglesia, sino que, sobre todo, entraña un significativo dilema hermenéutico.

Por un lado, las razones esgrimidas en el ámbito eclesiástico para justificar la práctica del rebautismo carecen de una sólida fundamentación bíblico-teológica.² Por otro lado, las razones planteadas en el ámbito académico para rechazar la posibilidad del rebautismo no son suficientemente sensibles respecto a las múltiples particularidades de la experiencia cristiana. En consecuencia, es necesario que, en el caso del rebautismo, se aborde tanto “la amnesia eclesial de la academia como la

¹ Algunas denominaciones cristianas que practican el rebautismo son las siguientes: bautistas, pentecostales, adventistas del séptimo día, anabaptistas, etc. Véase Walter B. Shurden, *The Baptist identity: Four fragile freedoms* (Macon, GA: Smyth and Helwys, 1993), 75; Keith Warrington, *Pentecostal theology: A theology of encounter* (Londres: T&T Clark, 2008), 33; G. Espinoza, “Apostolic assembly of faith in Jesus Christ, Inc.,” en *The new international dictionary of Pentecostal charismatic movements*, ed. por Stanley M. Burgess y Eduard M. Van Der Maas (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2002), 885; H. D. Hunter, “Ordinances, Pentecostal,” en *The new international dictionary of Pentecostal charismatic movements*, 2242; Asociación General de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, *Manual de la iglesia* (Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2022), 58-59; Harold S. Bender, *The Anabaptist vision* (Waterloo, Canadá: Herald Press, 1994), 22; Christian Loyola, “¿Qué sabemos del anabaptismo? Aproximaciones históricas al movimiento protestante del siglo XVI”, *Revista Electrónica de Educación Religiosa* 10, n.º 1 (2020): 3.

² Karl Barth, cuando habla del rebautismo, es claro al mencionar que la necesidad de esta práctica no puede demostrarse exegética, dogmática ni teológicamente. Véase Karl Barth, *Church dogmatics: The doctrine of God*, ed. por G. W. Bromiley y T. F. Torrance, vol. 4 (Nueva York: T&T Clark, 2004), 92.

anemia teológica de la iglesia”.³ La necesidad de una praxis fundamentada en la teología y de una teología empática con la praxis da origen a la presente investigación, que se propone analizar la lógica detrás de los argumentos a favor del rebautismo a la luz de la teología del bautismo. No es la intención de este estudio elaborar un modelo teológico exhaustivo que legitime la práctica del rebautismo, sino solamente sopesar los argumentos presentados para justificar dicho acto y sugerir una probable vía alternativa para su aplicación.

Con este propósito, en la primera sección de este artículo se reflexionará sobre la noción de la perdurabilidad del bautismo, tal como se ha concebido desde los enfoques histórico y teológico. En la segunda sección, se analizarán cada una de las categorías de argumentos a favor del rebautismo a la luz de la doctrina bíblica del bautismo. El resultado de este análisis permitirá verificar cuáles de las categorías argumentales son bíblica y lógicamente válidas y, por lo tanto, aplicables al ámbito eclesiástico. Finalmente, se sugerirá de modo tentativo una vía alternativa a estas categorías para la aplicación del rebautismo.

³ Kevin J. Vanhoozer y Owen Strachan, *The pastor as public theologian: Reclaiming a lost vision* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015), 49. La cuestión del rebautismo está inevitablemente vinculada con una comprensión específica sobre la perdurabilidad del bautismo y sus efectos en la vida del creyente. Desde un enfoque teológico —distinto del histórico, por ser prescriptivo antes que descriptivo—, las principales tradiciones protestantes coinciden en afirmar la irrepitibilidad del bautismo, apoyándose en tres fundamentos clave: la ausencia de ejemplos neotestamentarios explícitos que avalen un segundo bautismo (Wilhelmus à Brakel, *The Christian's reasonable service*, vol. 2, 3.^a ed. [Morgan, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1992], 490; Augustus H. Strong, *Systematic theology* [Westwood, NJ: Revell, 1907], 950), la naturaleza única y simbólica del rito como identificación irrepitible con la muerte y resurrección de Cristo (Richard Hooker, *Richard Hooker on Anglican faith and worship: Of the laws of ecclesiastical polity; Book V*, ed. por Philip B. Secor [Londres: SPCK, 2003], 236-237; Oscar Cullmann, *Baptism in the New Testament* [Chicago, IL: Henry Regnery Company, 1950], 15) y la validez permanente del bautismo inicial realizado conforme a la fórmula trinitaria (Karl Barth, *The teaching of the church regarding baptism*, trad. por Ernest A. Payne [Londres: SCM Press, 1948], 40; Gregg R. Allison, *Sojourners and strangers: The doctrine of the Church* [Wheaton, IL: Crossway, 2012], 362; John Miley, *Systematic theology* [Nueva York: Hunt & Mains, 1894], 2:404). En consecuencia, prevalece un amplio consenso teológico que descarta la necesidad de un nuevo acto bautismal tras episodios de apostasía o de renovación espiritual.

Análisis de los argumentos a favor de la repetibilidad del bautismo

En el ámbito eclesiástico, las razones aducidas para justificar la práctica del rebautismo pueden agruparse en cuatro categorías: (a) la invalidez del primer bautismo; (b) la apostasía pública; (c) la renovación de la perspectiva doctrinal y (d) la iniciativa personal. Cada categoría de argumentos se analizará desde una perspectiva exegética y teológica con la finalidad de verificar su coherencia interna y su fundamentación bíblica.

Invalidez del primer bautismo

Dentro de esta categoría se consideran al menos tres razones: la falta de recepción del bautismo bíblico (es decir, el bautismo no fue por inmersión),⁴ haber sido bautizado sin creer en Jesucristo⁵ y no ser bautizado en nombre de la Trinidad porque se niega esta doctrina.⁶ Respecto a la primera razón, es crucial señalar que existen dos grupos de creyentes que tienen perspectivas diferentes sobre el tema: los paidobautistas y los credobautistas. El primer grupo sostiene que los bebés o infantes pueden ser bautizados mediante la aspersión o inmersión, mientras que el segundo considera que solo los creyentes pueden recibir el bautismo y que este debe realizarse exclusivamente por inmersión. Para el primer grupo no existe el problema sobre la validez de un rebautismo, pues considera que la ministración dada al infante no depende de un acto de fe por parte de este y, por tanto, no necesita renovarse nunca. Así pues, el rebautismo es un problema solo para los credobautistas, quienes no aceptan como válido el bautismo de infantes por aspersión.

Puesto que desarrollar un caso a favor de uno u otro grupo está más allá de los límites determinados para este artículo, basta con analizar si

⁴ Douglas A. Foster, "Churches of Christ and baptism: An historical and theological overview", *Restoration Quarterly* 43, n.º 2 (2001): 79-94.

⁵ Wolfhart Pannenberg, *Systematic theology*, vol. 3, trad. por Geoffrey W. Bromiley (Londres: T&T Clark, 1994), 264.

⁶ E. W. Koehler, "The meaning of the formula of baptism", *Concordia Theological Monthly* 14, n.º 4 (1943): 241.

los credobautistas pueden requerir un nuevo bautismo de un catecúmeno bautizado en la infancia por aspersión y ser, al mismo tiempo, coherentes con su visión de la doctrina. En primer lugar, desde la perspectiva lingüística, la palabra “bautismo” proviene de la raíz griega βάπτω, que significa “sumergir”, “sumergirse” o “zambullirse”,⁷ y la forma intensificada, βαπτίζω, que se utiliza al referirse al bautismo de Juan y al bautismo cristiano, significa “sumergirse en o bajo”.⁸ Es evidente, a simple vista, que los términos utilizados para “bautismo” están asociados exclusivamente a la inmersión.⁹

En segundo lugar, los bautismos de Jesús y del eunuco de Etiopía sugieren que el modo adecuado de bautismo es por inmersión. Los Evangelios mencionan que Jesús “salió del agua” (Mt 3,16; Mc 1,10),¹⁰ lo que implica una inmersión previa. En Hechos, Felipe y el eunuco “descendieron al agua” y luego “subieron del agua” (Hch 8,38-39), lo cual también indica inmersión.¹¹ Por tanto, desde un punto de vista credobautista, exigir el bautismo por inmersión a quien fue bautizado por aspersión no es un rebautismo, sino el primer bautismo correctamente administrado.

Respecto a la segunda razón, lo que debe establecerse es si hay necesidad de que la persona que se bautiza crea en Jesús antes de bautizarse o si su bautismo es válido incluso sin ese acto de fe inicial. En esta discusión, se incluyen los numerosos casos en que alguien decide bautizarse porque lo obligaron y no porque creyó en Jesús como para tomar esa decisión. Por otro lado, desde esta perspectiva, podría cuestionarse también la validez

⁷ Walter Bauer et al., *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, 3.^a ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000), 131; Henry G. Liddell, Robert Scott y Henry S. Jones, *A Greek-English lexicon* (Oxford: Clarendon, 1996), 305-306.

⁸ Albrecht Oepke, “βάπτω, βαπτίζω, βαπτισμός, βάπτισμα, βαπτιστής,” en *Theological dictionary of the New Testament*, ed. por Gerhard Kittel, G. W. Bromiley y G. Friedrich, vol. 3 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964), 529.

⁹ Solo existen tres excepciones en las cuales el término βαπτίζω hace referencia a un baño ritual judío. Estas excepciones se encuentran en Marcos 7,4; Lucas 11,38 y Hebreos 9,10.

¹⁰ John P. Meier, *A marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, vol. 2 (Nueva York: Doubleday, 1994), 93.

¹¹ Hendrick Standen y Johannes Louw, *Baptism in the early Church* (Nueva York: Cary Publications, 2005), 20.

del bautismo de alguien que toma la decisión impulsado por sus emociones sin haber experimentado una fe en Jesús con anterioridad.

Para discutir esta razón, basta con resumir brevemente la postura credobautista sobre el asunto. En la Biblia, específicamente en el Nuevo Testamento (en adelante, NT), se encuentra una clara defensa a favor del bautismo de creyentes, es decir, de personas que creyeron en Jesús y luego se bautizaron, no al revés. Ejemplos de esto se hallan en el libro de Hechos, como en Hechos 2,38-41; 8,35-38; 16,30-34; 18,8 y 19,1-5. Cada uno de estos pasajes bíblicos subraya la idea de que la secuencia es primero creer en Jesús y luego demostrar públicamente esa creencia a través del bautismo.¹²

Por consiguiente, no existe ningún ejemplo claro en el NT donde se realice la práctica del bautismo por inmersión de alguien que no creyese en Jesucristo. Todos los bautismos realizados en el NT, sin ninguna excepción,¹³ son de personas creyentes. Asimismo, desde el punto de vista credobautista, queda claro que tampoco existe una prueba sólida en el NT donde se confirme la práctica del bautismo de bebés o infantes,¹⁴ ya que estos no pueden comprender lo que significa creer en Jesucristo. De este modo, los credobautistas pueden requerir, en armonía con su doctrina, el bautismo de alguien bautizado en la infancia o alguien que

¹² El debate sobre el bautismo contrasta el bautismo infantil con el ejemplo del carcelero de Filipos. Bryan Chapell sugiere que la fe de una persona justifica el bautismo de toda su familia. Sin embargo, se cuestiona esta interpretación porque Pablo y Silas predicaron a todos en la casa, lo que implica que cada individuo debe creer por sí mismo para ser bautizado. Esto destaca que la fe y el arrepentimiento personales son esenciales antes del bautismo, y desafía la idea de que la fe de un familiar pueda aplicarse automáticamente a otros sin su comprensión o consentimiento. Véase Bryan Chapell, "A pastoral view of infant baptism", en *The case for covenantal infant baptism*, ed. por Gregg Stawbridge (Phillipsburg, NJ: P&R, 2003), 20-21.

¹³ Hechos 2,44; 4,4.32; 5,14; 9,42; 10,43; 11,17.21; 13,12.39.48; 14,1.23; 15,5.7; 16,31.34; 17,12.34; 18,8.27; 19,2.4.18; 21,20.25; 22,19.

¹⁴ En 1987, David Wright escribió que, según los estudiosos del NT, la práctica del bautismo de niños no se llevaba a cabo en las iglesias neotestamentarias. David F. Wright, "The origins of infant baptism – Child believer's baptism?", *Scottish Journal of Theology* 40, n.º 1 (1987): 3. Además, en años más recientes, el mismo autor ha señalado que no se puede afirmar que el bautismo de niños haya sido una práctica o costumbre de la iglesia primitiva. Wright, "Review of the case for covenantal infant baptism", *Themelios* 30, n.º 3 (2005): 118.

se haya bautizado sin la debida disposición del corazón para entender las implicaciones del rito.

En lo que respecta a la última razón, la validez del bautismo, según Mateo 28,19, se cuestiona cuando no se utiliza la fórmula trinitaria “en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”, un elemento considerado crucial por la mayoría de las denominaciones cristianas para una administración auténtica y apropiada del rito. Aunque figuras como Feine y F. Kattenbusch han cuestionado la autenticidad de esta fórmula argumentando que podría ser espuria,¹⁵ no existe evidencia sólida que respalde esta aseveración. Por lo tanto, la afirmación trinitaria se mantiene como válida tanto teológica como históricamente.¹⁶ Koehler enfatiza que la validez del bautismo trasciende la mera recitación de palabras, ya que la comprensión y afirmación de su significado trinitario son esenciales. La práctica de secas antitrinitarias, que repiten las palabras sin adherirse a su significado, invalida el bautismo.¹⁷ Por ende, tanto teológica como históricamente, el bautismo debe realizarse con la fórmula trinitaria, comprendida y proclamada de manera adecuada. Por tanto, queda justificada la validez de bautizar a quienes recibieron el rito sin esta fórmula.¹⁸

En resumen, esta sección concluye destacando que la validez del bautismo se sustenta en tres pilares fundamentales: la realización del bautismo por inmersión, la expresión previa de fe en Jesucristo por parte del bautizado y la administración del bautismo utilizando la fórmula trinitaria, es

¹⁵ W. H. T. Dau, “Baptism”, en *The international standard Bible encyclopedia* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979-1988), 425; cf. Ewald Frank, *Crestinismul tradițional: adevăr sau falsificare?* (Krefeld, Alemania: Freie Volksmission Krefeld, 1992), 98.

¹⁶ La fórmula trinitaria de bautismo —“en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”—, descrita en Mateo 28,19, se convirtió en la norma predominante en la iglesia primitiva tras variaciones iniciales que favorecían un enfoque más simplificado “en el nombre de Jesús”. Este desarrollo refleja la adhesión a las enseñanzas de Jesús y una comprensión profunda de la teología trinitaria, siendo fundamentada por teólogos tempranos como Justino Mártir y Tertuliano. Véase T. M. Lindsay, “Baptism”, en *The international standard Bible encyclopedia*, 421-422.

¹⁷ Koehler, “The meaning of the formula of baptism”, 241-246.

¹⁸ Cuando el creyente es bautizado en nombre de la Trinidad, no solo está declarando públicamente su creencia en dicha doctrina, sino que también acepta vivir en unidad y comunidad con la Trinidad. Véase Grant R. Osborne, *Matthew*, Exegetical Commentary on the New Testament, ed. por Clinton E. Arnold (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010), 1080.

decir, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Si a una persona le falta alguno de estos requisitos esenciales, se considera necesario que sea bautizada. No obstante, es fundamental subrayar que este acto no se trata estrictamente de un “rebautismo”, sino más bien del verdadero primer bautismo, dado que el precedente no cumplía con los criterios de validez establecidos. De esta manera, se aseguran la integridad y la coherencia doctrinal del rito bautismal conforme a los principios bíblicos.

Apostasía pública

La apostasía como acto público de inmoralidad

Es común que, en el contexto eclesiástico, se entienda por apostasía la comisión de actos inmorales o pecaminosos,¹⁹ que resultan en el alejamiento del creyente de su comunidad de fe. Ante esta situación, surge una inquietud común entre muchos cristianos que se han distanciado de su comunidad por pecados anteriores: la posibilidad de necesitar un nuevo bautismo para reintegrarse. Para abordar esta cuestión, es necesario reflexionar sobre (a) el significado y el efecto del bautismo en el creyente, (b) el impacto de los pecados cometidos tras el bautismo en su vida espiritual, y (c) si algún pecado puede anular de manera permanente los efectos espirituales del bautismo en el individuo.

El bautismo, administrado por inmersión tras una confesión pública de fe y arrepentimiento, constituye un acto simbólico externo que manifiesta la gracia previamente recibida por el creyente, pero no actúa como medio eficaz de salvación ni de regeneración espiritual. Aunque textos como Hechos 22,16 y 1 Pedro 3,21 podrían malinterpretarse como si sugirieran eficacia salvífica inherente al rito, una exégesis atenta revela que expresiones como “lavar los pecados” o “el bautismo ahora nos salva” apuntan metafóricamente al perdón divino recibido mediante la invocación del nombre del Señor y al compromiso espiritual del creyente en

¹⁹ Esta definición es seguida por la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Véase el *Manual de la iglesia*, 59.

virtud de la resurrección redentora de Cristo.²⁰ En consecuencia, el bautismo cristiano funciona, al igual que la circuncisión del antiguo pacto, como signo y sello de ingreso al nuevo pacto,²¹ articulando públicamente tanto el perdón divino como la respuesta obediente del creyente,²² siendo en última instancia la fe en Cristo crucificado y resucitado el único fundamento real y suficiente para la salvación en ambos pactos.²³

Ahora bien, en la Biblia, el pacto entre Dios y los hombres se rompía cuando el pueblo desobedecía, practicaba la idolatría o rechazaba los mandamientos de Dios (Ex 32; Dt 31,16; 32,15-18; Is 1,2-4.10-15; Ez 5,6-8; Mi 6,6-8). Una vez roto, el pacto era restaurado por iniciativa de la gracia de Dios y el consecuente arrepentimiento sincero del pueblo (Dt 32,29-30; Sal 50,22-23; Is 1,16-20; Jr 3,6-25; 4,14; Mi 6,8).²⁴ En este punto, quienes propugnan la reiteración del bautismo cristiano podrían señalar que el arrepentimiento siempre estuvo acompañado de un rito sacrificial, tal como se ilustra en Levítico 4,27-31. No obstante, es preciso distinguir entre la naturaleza de la necesidad del arrepentimiento y la del

²⁰ Thomas J. Nettles, "Baptist view", 30; C. E. B. Cranfield, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans* (Londres/Nueva York: T&T Clark, 2004), 531; Frank Thielman, *Romans*, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament, ed. por Clinton E. Arnold (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2018), 498; Eckhard J. Schnabel, *Acts*, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament, ed. por Clinton E. Arnold (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012), 906; Peter H. Davids, *The First Epistle of Peter*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 144-145. Cf. Ruth Anne Reese, *1 Peter*, New Cambridge Bible Commentary (Nueva York: Cambridge University Press, 2022), 220-223; Travis B. Williams y David G. Horrell, *1 Peter*, The International Critical Commentary, vol. 2 (Nueva York: T&T Clark, 2023), 263-287.

²¹ Así lo reconoce, por ejemplo, Clinton Wahlen en "Conversion, the gift of the Holy Spirit, and New Testament religious practices", *Reflections* 62 (2018): 3. Cf. Millard J. Erickson, *Doctrina cristiana*, ed. por L. Arnold Hustad (Florence, SC: Monsgo, 2023), 413; Skip MacCarty, *In granite or ingrained?* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2007), 206; Louis Berkhof, *Systematic theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1953), 632-633. Cf. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, 57-69.

²² Norman Gulley, "Los ritos de la iglesia: el bautismo, el lavado de los pies y la cena del Señor", en *La adoración, el ministerio y la autoridad de la iglesia*, ed. por Ángel Manuel Rodríguez (Doral, FL: IADPA, 2017), 204; Gulley, *Systematic theology: God as Trinity* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2011), 376.

²³ Gulley, *Systematic theology: God as Trinity*, 350.

²⁴ Richard M. Davidson, "The divine covenant lawsuit motif in canonical perspective", *Journal of the Adventist Theological Society* 21, n.º 1-2 (2010): 68.

rito. Por un lado, el rito sacrificial era necesario como *medio prefigurativo de reconciliación y expiación*, pero no era la *condición esencial* necesaria para dicha reconciliación, pues ese papel lo desempeñaba solo el arrepentimiento genuino evidenciado en una obediencia humilde (1 Sam 15,22; Sal 51,17; Os 6,6; Mt 9,13). Sin embargo, una vez anulados los *medios prefigurativos de reconciliación* debido a su sustitución definitiva en la realidad de Cristo, permanece la *condición esencial* necesaria para la reconciliación, a saber, el arrepentimiento (Hch 3,19).

Puesto que es posible que alguien considere que estas afirmaciones disminuyen erróneamente la importancia del rito, es necesario dejar claro aquí que este análisis no resta en absoluto su importancia, sino que la coloca en la perspectiva bíblica correcta. Aunque estos sacrificios eran una parte vital del antiguo pacto, no constituían por sí mismos los medios definitivos de salvación o de restauración del pacto, sino que simbolizaban el sacrificio definitivo y perfecto de Cristo Jesús (Hb 9,12), que es el verdadero medio de salvación. De esta manera, la necesidad del rito sacrificial en tiempos del Antiguo Testamento (en adelante, AT) no puede extrapolarse al período cristiano, por cuanto todo medio prefigurativo de reconciliación ha quedado abrogado por la realidad del ministerio de Cristo en el santuario. Por tanto, una necesidad de rebautismo no puede apoyarse en el sistema sacrificial del AT sin caer, necesariamente, en un paradigma neojudaizante que conculca el evangelio.

Así pues, en el nuevo pacto, una vez que el creyente establece una relación pactual con Cristo a través del bautismo, debe cumplir con su parte, que es la obediencia, para que el pacto no se rompa. Pero si la relación se rompe, esta no se restaura por algún rito específico, sino por la gracia de Dios, el arrepentimiento del creyente y la fe en el sacrificio de Jesús, cuya sangre se derramó para el perdón de nuestros pecados (Mt 26,28; Lc 22,20; Hb 9,15; 12,24). Dado que Jesús ya se sacrificó, no es necesario que el arrepentimiento vaya acompañado de sacrificios de animales, pues su sacrificio es el verdadero y definitivo (Hb 9,12).

Se ha señalado que la restauración del pacto depende de la gracia redentora de Cristo y de que el creyente se arrepienta de sus pecados. Sin embargo, surge una pregunta: ¿es posible que exista un pecado

sumamente grave que el creyente cometa y que, para renovar el pacto con Dios, no solo sea necesario un arrepentimiento sincero, sino también un nuevo bautismo, es decir, un rebautismo?²⁵

Desde el punto de vista de la condenabilidad²⁶ (Dt 27,26; Rm 3,10.23; Ga 3,10), todos somos pecadores y el castigo es la muerte (Rm 5,12; 6,23). En este sentido, no hay distinción ni grados de pecado; no existen pecados “pequeños” o “grandes”. Todos los pecados son malos, y hasta el que parece “inofensivo” hace culpable y pecador a la persona delante de Dios. No obstante, en cuanto a las consecuencias del pecado, sí existen grados. Wayne Grudem señala que la gradación de los pecados se define en términos de lo que es perjudicial para uno mismo, para el prójimo y para Dios.²⁷ Jeremías indica que una generación de pecadores puede actuar “peor” que la anterior (Jr 7,26; 16,12).²⁸ Jesús menciona en Juan 19,11 que existen grados de pecado al referirse a Caifás, quien tuvo un “pecado mayor” por haberlo entregado a Pilato de manera premeditada y perversa (Jn 11,49-52).

La gradación de los pecados también se evidencia en los niveles de juicio (Lc 12,47-48).²⁹ Jesús advirtió que las ciudades donde se había predicado su palabra y que la habían rechazado sufrirían más que las ciudades donde no tuvieron oportunidad de escuchar el evangelio (Mt 11,21-24; cf. 10,15). La condenación para los escribas hipócritas también sería mucho mayor en comparación con otras personas (Mc 12,40; Lc 20,47). Además, los pecados cometidos por ignorancia no son lo mismo que aquellos cometidos conscientemente, ya que la Biblia enseña que ambos se tratan en términos de responsabilidad y consecuencia de manera

²⁵ Estas preguntas surgen a partir de la lectura de documentos eclesiásticos que conciben la apostasía como un acto inmoral. Frank M. Hasel, “Taufe und Taufenerneuerung in der Adventgemeinde – theologische und historische Aspekte”, en *Die Taufe - Theologie und Praxis*, Studien zur Adventistischen Ekklesiologie, vol. 3 (Hamburg: Advent-Verlag, 2002), 131-149.

²⁶ John T. Mueller, *Christian dogmatics* (St. Louis, MO: Concordia, 1955), 280.

²⁷ Wayne Grudem, *Teología sistemática*, 2.^a ed. (Nashville, TN: Vida, 2021), 645.

²⁸ Thomas Watson, *The Ten Commandments* (Edimburgo: Banner of Truth, 1965), 189.

²⁹ Joel R. Beeke y Paul M. Smalley, *Teología sistemática reformada: la doctrina del hombre* (Salem, OR: Kerigma, 2021), 353.

diferente (Lv 4,2.13.22; Nm 15,22-31). Los pecados cometidos contra otras personas suelen tener un resultado más perjudicial que los cometidos contra uno mismo. En particular, los pecados contra personas indefensas, como extranjeros, viudas, huérfanos y pobres, son considerados muy graves.³⁰ Por último, Herman Bavinck señala que los pecados contra los primeros cuatro mandamientos son más graves que los cometidos contra los otros seis,³¹ es decir, los pecados contra Dios son más graves que los cometidos contra el prójimo y uno mismo, lo que implica un mayor desagrado por parte de Dios.

En esencia, aunque todos los pecados son iguales ante Dios en términos de culpabilidad, las Escrituras reconocen grados diferenciados según sus consecuencias. Sin embargo, independientemente de dicha gradación, la única vía que el NT ofrece para la renovación del pacto de gracia es la justificación por la fe en Cristo³² y el arrepentimiento genuino,³³ entendido no como simple remordimiento, sino como conversión real del corazón y obediencia práctica. Este perdón no se obtiene por méritos humanos ni mediante rituales externos como el rebautismo, sino exclusivamente por medio de la fe en la obra redentora de Cristo y la acción regeneradora del Espíritu.³⁴ Por tanto, toda solución teológicamente válida frente al pecado debe enmarcarse en la economía de la gracia y excluir cualquier recurso ritual que pretenda complementar o sustituir la suficiencia de la cruz.

En conclusión, el bautismo es reconocido como una declaración pública de fe, simbolizando la muerte, sepultura y resurrección junto a Cristo. Este rito, si bien es un símbolo de la limpieza de pecados y del ingreso

³⁰ F. Pieper, *Christian dogmatics* (St. Louis, MO: Concordia, 1950), 1:570.

³¹ Herman Bavinck, *Dogmática reformada*, ed. por John Bolt (Viladecavalls, España: CLIE, 2023), 514.

³² William Ames, *The marrow of theology*, trad. por John D. Eusden (Grand Rapids, MI: Baker, 1968), 161.

³³ William Perkins, "The foundation of Christian religion", en *The works of William Perkins*, ed. por Joel R. Beeke et al., vol. 5 (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2015-2021), 504.

³⁴ Hechos 3,26; 5,31; 11,18.20-21; 26,18; 2 Timoteo 2,25-26.

al nuevo pacto, no es en sí mismo un vehículo para la salvación, sino que simboliza la redención alcanzada exclusivamente a través de la gracia divina y la fe en Jesucristo. Respecto a la solución de los pecados, no se requieren rituales adicionales como el rebautismo; más bien, la solución se encuentra en el perdón divino, en un arrepentimiento sincero y en una continua fe en la obra redentora de Cristo.

La apostasía como rechazo de la fe cristiana

En su sentido estricto, puede definirse la apostasía como el estado propio de la persona que (a) ha rechazado, sustituido o se ha opuesto a las verdades fundamentales de la fe cristiana; (b) basándose en este paradigma cognitivo-religioso, ha adoptado un estilo de vida y una conducta contrarios a los principios de la ética cristiana; y, finalmente, (c) ha mantenido esta manera de ser, de pensar y de actuar a lo largo del tiempo sin mostrar indicios de contrición, remordimiento o deseo de arrepentimiento.³⁵ De esta manera, la apostasía se diferencia de actos puntuales de inmoralidad o de transgresión a la ley, ya que se manifiesta durante un periodo prolongado en el que el apóstata no concibe la posibilidad del arrepentimiento.

Una vez definida así la apostasía, es importante explorar los efectos que, según los autores del NT, esta ocasionaba en el apóstata a fin de determinar si dicha condición puede considerarse equivalente a una abrogación del bautismo, lo que haría necesaria la repetición del rito. Para lograr estos objetivos y entender la naturaleza de la apostasía, se analizarán tres pasajes clave del NT: Hebreos 6,4-6, 1 Timoteo 1,18-20 y Santiago 5,19-20. No se incluyen pasajes del AT porque esta sección se enfoca en la manera en que la apostasía era concebida y abordada en tiempos del NT, en los que empezó a estar vigente el bautismo cristiano.

³⁵ Ingrid Schoberth, "Apostasy: Concept", en *Religion past and present*, vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 2007), 329; Liddell, Scott y Jones, *A Greek-English lexicon*, 218; David L. Petersen, "Apostasy", *The new interpreter's dictionary of the Bible*, ed. por Katharine Doob Sakenfeld (Nashville, TN: Abingdon Press, 2006-2009), 205.

La frase clave del pasaje de Hebreos 6,4-6, a saber, “los que recayeron”, se refiere a aquellos que han optado por renunciar deliberadamente a su compromiso con Dios, lo que hace imposible que sean renovados para el arrepentimiento. Este término, que proviene del griego *παραπίπτω*, sugiere una resistencia intencional a seguir obedeciendo a Dios, más que un mero distanciamiento.³⁶ Según Bauer, este comportamiento indica una decisión consciente contra mantener una relación con Dios.³⁷ Así, la imposibilidad de su regreso no se debe a una limitación en la misericordia divina, sino a su propia negativa a buscar el perdón y reconocer la necesidad de reconciliación con Dios.

El texto de Hebreos 6,4-6 establece que la imposibilidad del arrepentimiento para el apóstata se debe fundamentalmente a la gravedad de dos acciones simbólicas: “crucificar nuevamente al Hijo de Dios” y “exponerlo a la burla pública” (*παραδειγματίζω*), actos que implican un rechazo extremo, deliberado y humillante hacia la dignidad y eficacia redentora del sacrificio único de Cristo, generando un efecto de deshonor pública hacia él y afectando colectivamente la percepción de la fe cristiana.³⁸ Aunque históricamente algunos padres de la Iglesia, como Teodoreto de Ciro y Juan Damasceno, sostuvieron que esta condición de apostasía excluye no solo el arrepentimiento, sino también la posibilidad sacramental del rebautismo,³⁹ otros pensadores como Crisóstomo y Byrskog afirmaron que, aunque el apóstata pueda eventualmente experimentar una renovación espiritual genuina, la reiteración del rito bautismal queda

³⁶ Wilhelm Michaelis, “πίπτω, πτώμα, πτώσις, ἐκπίπτω, καταπίπτω, παραπίπτω, παράπτωμα, περιπίπτω”, en *Theological dictionary of the New Testament*, 171.

³⁷ Bauer et al., *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, 770.

³⁸ Eduard Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer* (Leipzig: Deichert, 1922), 158; David. A. de Silva, *Despising shame: Honor discourse and community maintenance in the Epistle to the Hebrews*, SBLDS 152 (Atlanta, GA: Scholars, 1995), 261.

³⁹ Erik M. Heen y Philip D. W. Krey, eds., *Hebrews*, Ancient Christian Commentary on Scripture 10 (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005), 84. Juan Damasceno interpretó este pasaje como una imposibilidad del rebautismo. Véase Juan Damasceno, “An exact exposition of the Orthodox faith”, en *Nicene and post-Nicene fathers of the Christian church*, ed. por Philip Schaff y Henry Wace, trad. por S. D. F. Salmond (Nueva York: Christian Literature Company, 1899), 9b:77.

definitivamente descartada por contradecir la naturaleza única, irreversible y singular del bautismo cristiano inicial.⁴⁰ En consecuencia, el pasaje enfatiza que la restauración espiritual, si llegase a producirse, debe basarse en prácticas espirituales como la confesión, el arrepentimiento sincero y el compromiso renovado con Dios, excluyendo teológicamente la viabilidad del rebautismo como medio legítimo de reconciliación luego de la apostasía.

En 1 Timoteo 1,18-20, Pablo presenta los casos de Himeneo y Alejandro como ejemplos de apostasía descrita metafóricamente como “nafragio en la fe”, es decir, una pérdida completa y consciente de los principios fundamentales del cristianismo,⁴¹ manifestada en la adopción de doctrinas erróneas y conductas contrarias a la Escritura, causando daño tanto personal como comunitario.⁴² La medida disciplinaria aplicada por Pablo —“entregar a Satanás”— significa la exclusión temporal de estos individuos de la comunión eclesial,⁴³ no como un simple castigo, sino como un recurso pedagógico orientado a provocar el

⁴⁰ Juan Crisóstomo, “Homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the Epistle to the Hebrews”, en *Nicene and post-Nicene fathers of the Christian church*, ed. por Philip Schaff, trad. por T. Keble y Frederic Gardiner (Nueva York: Christian Literature Company, 1889), 14:411; Samuel Byrskog, “Baptism in the letter to the Hebrews”, en *Waschungen, initiation und taufe: Spätantike, frühes Judentum und frühes Christentum 1*, ed. por D. Hellholm et al. (Berlín: Walter de Gruyter, 2011), 600.

⁴¹ Martin Dibelius y Hans Cozelmann, *The pastoral epistles: A commentary on the pastoral epistles*, Hermeneia, ed. por Helmut Koester, trad. por Philip Buttolph y Adela Yarbro (Filadelfia, PA: Fortress Press, 1972), 33.

⁴² George W. Knight III, *The pastoral epistle: A commentary on the Greek text*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992), 110.

⁴³ La frase *παρέδωκα τῷ σατανᾷ* refleja el uso similar de *παραδόναι... τῷ σατανᾷ* en 1 Corintios 5,5, por lo que se trata de una fórmula disciplinaria utilizada en la iglesia primitiva. Asimismo, la construcción con el aoristo *παιδευθῶσιν* dentro de la cláusula *ἵνα* indica que la acción de disciplina no debe entenderse exclusivamente como un evento futuro, sino en paralelo con la acción ya ocurrida de *ἐνανάγησαν* (‘nafragaron’, v. 19). Por su parte, el verbo *παιδεύω* (‘aprendan’) enfatiza un propósito correctivo y formativo, más que meramente punitivo, con una posible intención restauradora (cf. 2 Tm 2,24-25). Además, el término *βλάσφημεῖν* enlaza con *βλάσφημον* en el versículo 13, donde Pablo mismo es descrito como un blasfemo restaurado, lo que sugiere que la entrega a Satanás no implica una condenación definitiva, sino una medida correctiva dentro de la disciplina eclesial. Véase David W. Pao, *1-2 Timothy, Titus*, Brill Exegetical Commentary (Leiden: E. J. Brill, 2024), 123-124.

autoexamen y el arrepentimiento genuino,⁴⁴ lo que facilita una eventual restauración comunitaria fundamentada en una corrección efectiva de la conducta desviada, sin implicar en ningún caso la reiteración ritual del bautismo como medio restaurador.

Por último, el pasaje de Santiago 5,19-20 aborda la problemática del apóstata, quien se ha desviado (del griego *πλανηθῆ*)⁴⁵ intencionalmente tanto de la verdad doctrinal como del compromiso ético y comunitario.⁴⁶ El pasaje señala que la restauración es posible mediante la intervención pastoral que lo guía al arrepentimiento y reincorporación plena a la comunidad de fe,⁴⁷ salvándole así de la muerte espiritual⁴⁸ y cubriendo multitud de pecados.⁴⁹ Este texto pone de relieve que el retorno del apóstata no requiere ningún acto sacramental adicional —como un nuevo bautismo—, sino que se fundamenta exclusivamente en la transformación auténtica del individuo, acompañada por la misericordia activa, el perdón, la intervención pastoral y el apoyo fraterno de la comunidad cristiana. De esta manera, se aborda la apostasía considerando tanto su gravedad como la posibilidad real de redención.

En suma, la apostasía en el NT es el rechazo deliberado y continuo de la fe cristiana, demostrado tanto en la negación de sus doctrinas como en un estilo de vida contrario a los principios éticos cristianos. Este rechazo lleva a graves consecuencias, como la imposibilidad de arrepentimiento y la exclusión de la comunidad de fe. Sin embargo, el NT ofrece esperanza de

⁴⁴ Allison, *Sojourners and strangers: The doctrine of the Church*, 193.

⁴⁵ Peter H. Davids, *The Epistle of James: A commentary on the Greek text* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), 198.

⁴⁶ Ralph P. Martin, *James*, Word Biblical Commentary, vol. 48 (Dallas, TX: Word, 1988), 218; Kurt A. Richardson, *James*, The New American Commentary, vol. 36 (Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1997), 242.

⁴⁷ Davids, *The Epistle of James*, 199.

⁴⁸ Dale C. Allison Jr., *A critical and exegetical commentary on the Epistle of James*, International Critical Commentary, ed. por G. I. Davies y C. M. Tuckett (Nueva York: Bloomsbury, 2013), 786.

⁴⁹ Luke T. Johnson, *The letter of James: A new translation with introduction and commentary*, Anchor Yale Bible 37A (New Haven, CT: Yale University Press, 2008), 339; Martin Dibelius, *James: A commentary on the Epistle of James*, Hermeneia (Filadelfia, PA: Fortress Press, 1976), 259-260.

restauración mediante el arrepentimiento sincero y el cambio moral, destacando el papel del soporte y la misericordia comunitarios. La reintegración no requiere rituales adicionales, sino un cambio genuino de corazón y conducta.

La renovación de la perspectiva doctrinal

En esta categoría se abordan las siguientes dos razones: cuando un creyente bautizado por inmersión quiere ingresar a otra denominación cristiana como miembro de iglesia⁵⁰ y cuando un creyente encuentra una verdad doctrinal nueva para él.⁵¹ La Iglesia adventista ha interpretado Hechos 19,1-7 como un caso de rebautismo, donde los discípulos de Éfeso fueron rebautizados debido al desconocimiento que tenían sobre el Espíritu Santo. Esto sirvió como base para que las personas bautizadas por inmersión de otras denominaciones cristianas renueven su bautismo, ya que al abrazar la fe adventista estaban también adoptando nuevas y significativas verdades que fortalecían su fe cristiana.⁵²

El argumento es que todo creyente proveniente de otra denominación cristiana que descubre una “nueva verdad” bíblica o una “verdad más completa” puede, si así lo desea, volver a bautizarse, aunque ya lo haya hecho por inmersión, para pertenecer a la Iglesia adventista. En un esquema lógico, esta categoría de argumentos a favor del rebautismo puede representarse mediante el siguiente silogismo:

⁵⁰ Oswin Garnet Kretzmann, “Baptism and rebaptism in the Methodist Church of Southern Africa: A critical investigation in to the viability of possible alternatives” (tesis de maestría, Kwa Zulu-Natal University, 2011), 41. Aunque no es obligatorio, la Iglesia adventista deja bien estipulado en su manual de iglesia lo siguiente: “... las personas de otras comuniones cristianas que abrazan el mensaje adventista del séptimo día pueden, si lo desean y si fueron antes bautizadas por inmersión, solicitar ser rebautizadas”. Véase el *Manual de iglesia*, 58.

⁵¹ Moore argumenta la posibilidad de un rebautismo, basándose en el pensamiento de James White, cuando un creyente encuentra una nueva luz o una luz mayor en la Biblia. Bruce A. Moore, “The SDA position on rebaptism in the nineteenth century” (monografía para el curso de “Historia de la Iglesia adventista”, Andrews University, 1971), 13.

⁵² Jovan Lorencin, “Rebaptism as understood by Seventh-day Adventists in the formative years of the Church (1844-1901)” (monografía para el curso “G601 Research proseminar”, Andrews University, 1975), 86-89; Hasel, “Taufe und Taufenerneuerung in der Adventgemeinde – theologische und historische Aspekte”, 140.

1. Una nueva experiencia cristiana requiere un nuevo bautismo.⁵³
2. Hay conocimiento doctrinal que produce una nueva experiencia cristiana.
3. Por tanto, hay conocimiento doctrinal que justifica un nuevo bautismo.

Desde un punto de vista formal, la estructura del argumento es coherente, pues (3) se desprende necesariamente de (1) y (2). No obstante, aunque (2) se puede sostener bíblicamente sin dificultad, (1) es el punto que necesita fundamentarse con solidez a fin de que se mantenga en pie el argumento. Por ese motivo, se va a explorar la validez de (1) a la luz de lo que el NT enseña sobre la necesidad del bautismo, con atención especial a Hechos 19,1-7.

Lo primero que debe precisarse es que, cuando se habla de la necesidad del bautismo, muchos afirman que este rito es imprescindible para la salvación. Los sacramentalistas, por ejemplo, argumentan que el bautismo es uno de los medios por los cuales Dios otorga la gracia salvadora y el perdón de los pecados.⁵⁴ Además, quienes argumentan que el bautismo es necesario para la salvación parecen encontrar apoyo en algunos textos bíblicos. Uno de los pasajes más usados es Marcos 16,16, que dice: “El que creyere y fuere bautizado, será salvo; mas el que no creyere, será condenado”. Una lectura rápida podría sugerir que quien *no se bautiza será condenado*; sin embargo, una lectura más minuciosa revela que el texto solo menciona la condena para quien no cree, no para quien no se bautiza. Es decir, es la falta de fe la que condena a la persona, no la falta del bautismo.⁵⁵

⁵³ Entiéndase aquí por “nueva experiencia cristiana” una renovación de la experiencia de fe *dentro del cristianismo*. Esto excluye necesariamente a las personas que proceden de una confesión que no es en esencia cristiana, aunque comparta ciertas creencias con ella.

⁵⁴ Franz Pieper, *Christian dogmatics*, vol. 3 (Saint Louis, MO: Concordia, 1953), 264.

⁵⁵ Es importante destacar que forzar a este pasaje a decir algo que no dice puede llevar a interpretaciones confusas y erróneas, como las mencionadas anteriormente. Además, utilizar este pasaje para argumentar sobre el bautismo genera controversias, ya que Marcos 16,9-20 está ausente en los manuscritos más antiguos y confiables.

Otro pasaje frecuentemente utilizado es Juan 3,5, donde se lee: “De cierto, de cierto te digo que el que no nace de agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios”. Para algunos, como Schlier, “nacer de agua” es una alusión directa al bautismo,⁵⁶ lo que implicaría que este es necesario para entrar al reino de los cielos. No obstante, una interpretación más precisa de este pasaje sugiere que el evangelista se refiere a una “renovación espiritual” producida por el Espíritu Santo y no al bautismo.⁵⁷ Por tanto, el bautismo no genera un cambio espiritual en el bautizado ni produce regeneración, y mucho menos nos justifica ante Dios, ya que somos justificados únicamente por medio de la fe.

Aunque el bautismo no es necesario para la salvación, eso no significa que deba despreciarse o prescindirse de este rito, pues eso sería un gravísimo error, como sostiene Turretin.⁵⁸ El bautismo debe practicarse como un acto de obediencia al mandato de Cristo, quien ordenó que todos los creyentes se bauticen. Es decir, practicamos el bautismo porque es una orden de Cristo y una forma de proclamar lo que él ha hecho en nuestra vida. Así, el bautismo es necesario, no para obtener la salvación ni una nueva experiencia cristiana, sino para ingresar al nuevo pacto y participar como miembro de la iglesia.⁵⁹

Una vez clarificado el asunto anterior, queda la cuestión de si Hechos 19,1-7 es un caso legítimo de rebautismo justificado por el conocimiento de una nueva verdad.⁶⁰ Hechos 19,1-7 narra el encuentro que

⁵⁶ H. Schlier, “Zur kirchlichen Lehre von der Taufe”, *Theologische Literaturzeitung* 72, n.º 6 (1947): 327.

⁵⁷ Leon Morris, *The gospel according to John* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971), 215-216. En su comentario Morris señala lo siguiente: “El punto débil es que Nicodemo no podría haber percibido una alusión a un sacramento que aún no existía. Es difícil pensar que Jesús hubiera hablado de una manera que no podía ser comprendida. Su propósito no era confundir, sino iluminar. En cualquier caso, todo el impulso del pasaje pone el énfasis en la actividad del Espíritu, no en ningún rito de la iglesia”.

⁵⁸ Francis Turretin, *Institutes of elenctic theology*, ed. por James T. Dennison Jr., trad. por George Musgrave Giger, vol. 3 (Phillipsburg, NJ: P. & R. Publishing, 1992-1997), 392-393.

⁵⁹ Strong, *Systematic theology*, 945.

⁶⁰ Este incidente ha generado debate sobre si este pasaje debe considerarse un caso de rebautismo o un bautismo de naturaleza diferente. Véase Kaiser y Witherington ven este pasaje como un caso de rebautismo. Christopher B. Kaiser, “The ‘rebaptism’ of the Ephesian twelve: Exegetical study

Pablo tuvo en Éfeso con ciertos discípulos a quienes tuvo que volver a bautizar. La clave para interpretar el pasaje radica en determinar la identidad de dichos discípulos. Si ellos eran cristianos cuando se encontraron con Pablo, entonces el bautismo que recibieron fue un rebautismo. Sin embargo, si estos discípulos no eran cristianos, el bautismo que recibieron no debería considerarse un rebautismo.

Descubrir la identidad de estos discípulos ha dividido a los estudiosos en dos grandes grupos: aquellos que creen que estos hombres eran cristianos antes del encuentro con Pablo⁶¹ y aquellos que no lo creen en absoluto.⁶² Los que apoyan la primera posición brindan tres razones diferentes. Primero, estos hombres eran discípulos de Apolos y fueron ganados al cristianismo por su predicación.⁶³ Segundo, el término “discípulos” que utiliza Lucas para referirse a estos individuos se usa en el libro de Hechos para referirse a los cristianos.⁶⁴ Tercero, Pablo los describe como

on Acts 19:1-7”, *Reformed Review* 31 (1977): 57; Ben Witherington III, *The Acts of the Apostles: A socio-rhetorical commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 572. Por otro lado, Pöhler considera muy difícil que este pasaje sea tenido en cuenta para justificar la práctica del rebautismo. Rolf J. Pöhler, “Die theologische Bedeutung der Taufe und ihre Implikationen nach dem Zeugnis des Neuen Testaments”, en *Die Taufe – Theologie und Praxis*, 185. Sin embargo, la discusión sobre si es rebautismo o no aún prevalece.

⁶¹ F. F. Bruce, *The book of the Acts*, New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988), 363; Ernst Haenchen, *Acts of the Apostles: A commentary* (Louisville, KY: Westminster, 1971), 556; Richard I. Pervo, *Acts: A commentary on the book of Acts*, Hermeneia (Minneapolis, MN: Fortress, 2009), 468; James B. Shelton, *Mighty in word and deed: The role of the Holy Spirit in Luke-Acts* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 1971), 134; Stanley E. Porter, *Paul in Acts* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2001), 85.

⁶² I. Howard Marshall, *Acts: An introduction and commentary*, Tyndale New Testament Commentaries, vol. 5 (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1980), 323-324; David G. Peterson, *The Acts of the Apostles, The Pillar New Testament Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 530; John B. Polhill, *Acts*, The New American Commentary 26 (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1992), 398-399; Schnabel, *Acts*, 788; Witherington III, *The Acts of the Apostles*, 570.

⁶³ James D. G. Dunn, *Beginning from Jerusalem, Christianity in the making*, vol. 2 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 760. Cabe señalar que antes de la llegada de Apolos a Éfeso no es posible afirmar que existiese una comunidad cristiana, por lo que se presume que esos “ciertos discípulos” fueron los primeros en ser ganados por Apolos en Éfeso.

⁶⁴ Ernst Käsemann, *Essays on New Testament themes*, trad. por W. J. Montague (Londres: SCM, 1964), 136; Robert P. Menzies, *Empowered for witness: The Spirit in Luke-Acts* (Sheffield: Sheffield Academic, 1994), 222. Es importante resaltar que la palabra “discípulos” no solo se refiere

“creyentes”, y en Hechos, este verbo siempre se refiere a los cristianos.⁶⁵ No obstante, aunque algunos estudiosos apoyen la idea de que estos discípulos eran cristianos, son calificados como “discípulos raros”.⁶⁶ Esta descripción muestra que la identidad de los discípulos de Éfeso sigue siendo confusa para considerarlos cristianos, a pesar de las razones mencionadas anteriormente.

Los que apoyan la segunda posición brindan cuatro razones. Primero, el término “ciertos discípulos” (19,1) aparece únicamente en este pasaje y ha llevado a algunos a considerar que estos discípulos no eran cristianos, debido al uso del pronombre indefinido τῆς, el cual se utiliza para hablar de alguien sin identificarlo.⁶⁷ Segundo, la pregunta que Pablo les hace sobre si habían recibido el Espíritu Santo indica que había notado algo raro en estos “ciertos discípulos” y las respuestas de ellos evidenciaban que no eran cristianos.⁶⁸ Tercero, estos “ciertos discípulos” eran seguidores y discípulos de Juan el Bautista.⁶⁹ Cuarto, el desconocimiento por parte de

a discípulos cristianos de Jesús, sino que también puede aplicarse a los discípulos de los fariseos (Lc 5,33), de Pablo (Hch 9,25) y de Juan el bautista (Lc 5,33; 7,18; 11,1). Por lo tanto, no se puede asegurar de manera contundente que “los discípulos” o “ciertos discípulos” sea un uso exclusivo de discípulos cristianos de Jesús.

- ⁶⁵ John Fleter Tipei, *The laying on of hands in the New Testament: Its significance, techniques, and effects* (Lanham, MD: Univ. Press of America, 2009), 208; Friedrich Avemarie, *Die taufenzählungen der apostelgeschichte: Theologie und geschichte* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 78.
- ⁶⁶ Pervo, *Acts*, 468; Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles: A new translation with introduction and commentary*, Anchor Bible 31 (New Haven, CT: Yale University Press, 2008), 643; Kilian McDonnell y George T. Montague, *Christian initiation and baptism in the Holy Spirit: Evidence from the first eight centuries* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1994), 38; J. H. E. Hull, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles* (Cleveland, OH: World, 1967), 112.
- ⁶⁷ Dunn es categórico al indicar que la ausencia del artículo es suficiente para indicar que los integrantes de dicho grupo de Éfeso no eran cristianos. James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit: A re-examination of the New Testament teaching on the gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today* (Filadelfia, PA: Westminster, 1970), 83-86. Stanley E. Porter añade que el sentido de τῆς puede señalar algo no específico (*Idioms of the Greek New Testament* [Sheffield: Sheffield Academic, 1999], 135).
- ⁶⁸ William J. Larkin Jr., *Acts*, The IVP New Testament Commentary Series 5 (Westmont, IL: IVP Academic, 1995), 272.
- ⁶⁹ Käsemann, *Essays on New Testament themes*, 141; Hans Conzelmann, *Acts of the Apostles: A commentary on the Acts of the Apostles*, Hermeneia (Filadelfia, PA: Fortress Press, 1987), 159; Robert Webb, *John the baptizer and prophet: A socio-historical study*, Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 62 (Sheffield: JSOT Press, 1991), 69; C. K. Barrett, *A critical and*

estos “ciertos discípulos” del Espíritu Santo (19,2) y del Mesías (19,4) son evidencias claras de que no eran cristianos.⁷⁰ Finalmente, la supuesta similitud entre estos discípulos y Apolos no tiene sustento sólido, debido a que Apolos es “fervoroso en Espíritu” (18,25), y estos discípulos ni siquiera habían oído del Espíritu (19,2).⁷¹ Además, Apolos enseñaba cosas concernientes al Señor (18,25), mientras que los discípulos de Éfeso no tenían el conocimiento necesario sobre Jesús (19,4).⁷² Por tal motivo, es improbable que estos hombres hayan sido discípulos de Apolos y, por lo tanto, cristianos.

Si no eran discípulos cristianos de Apolos ni tampoco discípulos de Jesús, ¿de quién eran discípulos? Algunos han sugerido que estos hombres eran discípulos de Juan el Bautista debido al hecho de que solo conocían el “bautismo de Juan” (19,3). Sin embargo, surgen dos preguntas: si eran discípulos de Juan, ¿por qué Lucas no los identifica como tales? y ¿por qué no sabían nada del Espíritu Santo? En primer lugar, es cierto que Lucas, cuando quiere referirse a los discípulos de Juan, los identifica como tales (Lc 5,33; 7,18). No obstante, es importante señalar que la palabra *μαθητής* no solo refleja la imagen de un maestro y alumno, como era habitual en el siglo I, sino que a veces puede señalar a un grupo mayor de seguidores u oyentes (Lc 19,37; Jn 9,28).⁷³ Es decir, cualquier persona que escuchaba el mensaje de Juan y lo aceptaba se convertía en un discípulo suyo, aunque no necesariamente mantenía un contacto directo o

exegetical commentary on the Acts of the Apostles, International Critical Commentary (Edimburgo: T&T Clark, 2004), 893.

⁷⁰ Craig S. Keener, *Acts: An exegetical commentary – Acts 15:1-23:35*, vol. 3 (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2014), 2816-2817; Rick Strelan, *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus*, Beihefte Zur Zeitschrift Für die Neutestamentliche Wissensch 80 (Berlín: De Gruyter, 1996), 242; Lars Hartman, *“Into the name of the Lord Jesus”: Baptism in the early Church* (Edimburgo: T&T Clark, 1997), 137-138.

⁷¹ Max Turner, *Power from on high: The Spirit in Israel’s restoration and witness in Luke-Acts* (Sheffield: Sheffield Academic, 2000), 389.

⁷² Laurence Decousu, “Imposition des mains et onction: recherches sur l’adjonction de rites additionnels dans les liturgies baptismales primitives – Première partie: L’imposition des mains,” *Ecclesia orans* 34 (2017): 20.

⁷³ P. Nepper-Christensen, “*μαθητής*,” *Exegetical dictionary of the New Testament*, ed. por Horst Balz y Gerhard Schneider (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990-1993), 372.

personal con él. Esto no significa que Juan no haya tenido un círculo más íntimo de discípulos, pues la Biblia indica todo lo contrario (Mt 9,14; 11,2; 14,12; Mc 2,18; Lc 3,12; 11,1; Jn 3,26).⁷⁴ Dicho esto, es muy probable que los discípulos de Éfeso aprendieran de las enseñanzas de Juan por algún seguidor suyo y no directamente del propio Juan. Además, este seguidor pudo haber transmitido una enseñanza incompleta o defectuosa, lo cual explicaría por qué los discípulos de Éfeso no sabían nada del Espíritu Santo.⁷⁵

En segundo lugar, el texto señala que los discípulos no recibieron el Espíritu Santo ni habían oído de él. Esto es prácticamente inconcebible, ya que cualquiera que hubiese tenido algún contacto con la enseñanza de Juan debía conocer la existencia del Espíritu Santo.⁷⁶ La solución que los estudiosos han encontrado a este dilema es que los discípulos sí sabían de la existencia del Espíritu Santo; lo que no sabían era que el Espíritu Santo había descendido en el Pentecostés y que ya podía ser recibido.⁷⁷ La mayor evidencia de esto es que Pablo no intenta explicarles quién era el Espíritu Santo.⁷⁸

Dado que estos discípulos no habían recibido el Espíritu Santo, no podían ser considerados cristianos. Para Pablo, ser cristiano y haber recibido el Espíritu constituían el mismo acontecimiento.⁷⁹ Además, estos discí-

⁷⁴ A este círculo pertenecían aquellos que sí mantenían una relación de maestro-alumno. Martín Hengel, *The charismatic leader and his followers*, trad. por James Greig (Nueva York: Crossroad, 1981), 35-37.

⁷⁵ Martin Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991), 56.

⁷⁶ Mark P. Surburg, "The Holy Spirit and baptism in the book of Acts," *Concordia Theological Quarterly* 88, n.º 1 (2024): 51. Inclusive, Webb menciona que es culturalmente imposible que dichos discípulos no supieran sobre el Espíritu Santo (*John the Baptizer and Prophet*, 273).

⁷⁷ Keener, *Acts*, 3:2819; Witherington, *The Acts of the Apostles*, 571; Michael Wolter, "Apollos und die ephesinischen Johannesjünger (Acts 18:24-19:7)," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der ältern Kirche* 78 (1987): 67-68.

⁷⁸ Youngmo Cho, *Spirit and kingdom in the writings of Luke and Paul: An attempt to reconcile these concepts* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2005), 157.

⁷⁹ Comparar con Hechos 11,17; Romanos 8,9; 1 Corintios 12,3; Gálatas 3,2-3; 1 Tesalonicenses 1,5-6; Tito 3,5; 1 Pedro 1,2. Véase Schnabel, *Acts*, 788; Witherington, *The Acts of the Apostles*, 570; Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 86.

pulos carecían de un conocimiento básico sobre Jesús el Cristo (19,5),⁸⁰ lo que refuerza la idea de no considerarlos cristianos. En otras palabras, el bautismo juanino de los doce discípulos de Éfeso estaba incompleto porque no habían recibido el Espíritu ni tenían una fe básica acerca de Jesús. Más bien, su bautismo en el nombre de Jesús y la recepción del Espíritu Santo son vistos como una incorporación completa al cristianismo, más que un rebautismo.⁸¹

Es importante precisar que la distinción que se pretende hacer aquí no tiene que ver con el nombre dado a dos actos rituales, sino con el significado y la naturaleza de dichos actos rituales. El argumento contemporáneo para el rebautismo no tiene en cuenta esta distinción, por lo que repite un acto ritual de la misma naturaleza (inmersión + fórmula trinitaria). Por el contrario, en este relato, aunque los dos actos rituales designados tengan el mismo nombre (“bautismo”), no se trata de dos actos de igual significado y naturaleza. Por esta razón, Hechos 19,1-7 no ilustra un caso de “rebautismo” tal como se practica habitualmente en la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

Con el breve análisis expuesto del esquema lógico planteado, se puede concluir que al ser imposible sostener (1) bíblicamente, automáticamente (3) pierde toda validez, concluyendo que un nuevo conocimiento doctrinal no justifica un nuevo bautismo. Es decir, no existe ningún conocimiento doctrinal nuevo que anule el bautismo anterior y haga necesario practicar un nuevo bautismo.

⁸⁰ Grudem, *Teología sistemática*, 978-979.

⁸¹ ¿Por qué Apolos y los samaritanos de Hechos 8,14-17 no fueron bautizados nuevamente? Apolos, aunque solo conocía el bautismo de Juan, fue instruido más adecuadamente por Priscila y Aquila en el camino de Dios (Hch 18,24-26). Ervin sugiere que la diferencia crucial es que Apolos ya poseía el Espíritu, lo que implica que ya tenía una comprensión y experiencia cristiana más completa, mientras que los discípulos de Éfeso no lo tenían. Por otro lado, los samaritanos en Hechos 8,14-17, aunque habían sido bautizados en el nombre de Jesús por Felipe, no recibieron el Espíritu Santo hasta que Pedro y Juan impusieron sus manos sobre ellos. Esto sugiere que su bautismo, aunque válido, no era suficiente sin la venida del Espíritu. Es decir, los samaritanos no necesitaban otro bautismo, sino solo la recepción del Espíritu Santo. Véase Howard M. Ervin, *Conversion-initiation and the baptism in the Holy Spirit: An engaging critique of James D. G. Dunn's baptism in the Holy Spirit* (Peabody, MA: Hendrickson, 1984), 59-66; Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 83-89.

Iniciativa personal

Esta categoría considera que si una persona siente la necesidad de rebautizarse no hay ningún problema para impedirse, puesto que esto es un asunto de conciencia y de decisión personal.⁸² A diferencia de los argumentos anteriores, que siguen un orden lógico o pueden esquematizarse de manera coherente, este argumento es básicamente de naturaleza subjetiva, ya que combina el remordimiento con otras emociones como la culpa y la vergüenza por alguna acción errada. Estas emociones, aunque válidas para la persona que las experimenta, pueden llevar a tomar decisiones basadas más en el alivio subjetivo de querer “limpiarse” o ser perdonada a través de acciones —que pueden variar de una persona a otra, como confesiones, disculpas, reparaciones, recibir el castigo⁸³ o un rebautismo— que en una verdadera necesidad racional y teológica de un reavivamiento o restauración espiritual. En otras palabras, la naturaleza cognitiva de este argumento es en esencia emocional y no sigue un criterio racional.⁸⁴

Si se da por válido este argumento y se utiliza el rebautismo como un método para aliviar la conciencia de la persona que no se siente bien con sus acciones cometidas, entonces habría, por lo menos, tres incongruencias bíblicas. Primero, si aceptamos el rebautismo como un medio para reanudar el pacto roto con Dios por algún pecado cometido, se estaría reforzando una enseñanza antibíblica, ya que, como hemos analizado anteriormente, el pacto roto no se restaura mediante un rito específico, sino mediante la gracia de Dios, el arrepentimiento sincero de la persona y la fe en el sacrificio de Jesucristo. Estas son las soluciones para todo tipo de pecado. Segundo, se estaría fomentando una visión incorrecta del bautismo, al verlo como un medio de gracia o como un vehículo para el perdón de los pecados y, por lo tanto, para la salvación. El único que puede perdonar pecados y salvar es Jesús y no el bautismo. Tercero, se estaría trivializando

⁸² Brad Harper y Paul Metzger, *Exploring ecclesiology: An evangelical and ecumenical* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2011), 275; Uriah Smith, “Rebaptism”, *Review and Herald*, 7 de julio, 1891, 42.

⁸³ Michael Proeve y Steven Tudor, *Remorse: Psychological and jurisprudential perspectives* (Burlington, OH: Ashgate, 2010), 44.

⁸⁴ *Ibid.*, 63.

el significado del bautismo. Esto sería el resultado de una visión incorrecta del bautismo, que se manifiesta en la creencia de que una persona puede llegar a pensar que, si peca y se aparta de Dios las veces que sea, el camino de regreso es el bautismo.

Una probable vía alternativa para la aplicación del rebautismo

Una vez examinados los argumentos tradicionales en favor del rebautismo, queda abierta la cuestión sobre qué fundamento bíblico-teológico puede sostener esta práctica. Un muy modesto intento de proponer una vía alternativa puede apoyarse en el principio de que el bautismo es la puerta de entrada a la comunidad del pacto, lo que implica una doble responsabilidad: ante Cristo y ante la iglesia. Por tanto, si un creyente comete pecados graves y públicos⁸⁵ que dañan la credibilidad moral de la iglesia,⁸⁶ su restauración no solo requiere arrepentimiento sincero, sino también un acto simbólico de reintegración comunitaria —como el rebautismo— para sanar las heridas infligidas al cuerpo eclesial y reafirmar su santidad ante el mundo.

Este criterio encuentra precedente bíblico en tres narrativas clave. En Josué 7, el pecado oculto de Acán afectó a todo Israel;⁸⁷ no por culpabilidad compartida, sino por “contagio social”, es decir, la propagación de la desobediencia como amenaza estructural para la comunidad

⁸⁵ Cabe señalar que el propósito de este argumento no debería ser elaborar una lista de los pecados que podrían considerarse graves y, por lo tanto, que sirvan como una guía para señalar quién o quiénes pueden ser candidatos a un rebautismo. Cada iglesia tiene la autoridad suficiente para evaluar cada caso.

⁸⁶ Georges Stéveny, “Wiedertaufe: Von der theologie zur praxis”, en *Die Taufe – Theologie und Praxis*, 215-219.

⁸⁷ Lawrence Kagira Kagutha, “Understanding the relationship between personal sin and corporate punishment: An examination of Joshua 7”, *ShabidiHub International Journal of Theology & Religious Studies* 3, n.º 2 (2023): 4; Richard S. Hess, *Joshua: An introduction and commentary*, TOTC 6 (Downers Grove, IL: IVP Academic, 1996), 165.

del pacto.⁸⁸ En Hechos 5, Ananías y Safira mueren luego de mentirle al Espíritu Santo, no como castigo meramente personal, sino como advertencia correctiva que preserva la santidad comunitaria.⁸⁹ En 1 Corintios 5, Pablo ordena la expulsión del inmoral sexual no como castigo definitivo, sino como una medida de protección espiritual y restauración futura.⁹⁰ En todos los casos, el pecado individual adquiere dimensiones comunitarias que requieren una respuesta proporcional para proteger el testimonio del pueblo de Dios.

En este marco, el rebautismo se justificaría solo cuando el daño del pecado trasciende lo individual y deshonra al cuerpo de Cristo, siendo entonces una expresión visible de restauración pública. No reemplaza el arrepentimiento, sino que visibiliza la reconciliación comunitaria y mitiga el escándalo causado ante la comunidad de fe y la sociedad. Esta propuesta no trivializa el bautismo, sino que lo preserva de su repetición indebida, restringiéndolo a situaciones donde se ha fracturado gravemente el vínculo con la comunidad del pacto.

Para los pecados que no tienen impacto público, la Escritura no propone un segundo bautismo, sino la Cena del Señor como rito de renovación del pacto.⁹¹ Este rito instituido por Cristo vincula pasado (liberación), presente (comunión) y futuro (esperanza escatológica), y permite al

⁸⁸ Joel S. Kaminsky, "Joshua 7: A reassessment of Israelite conceptions of corporate punishment", en *The pitcher is broken: Memorial essays for Gösta W. Ahlström*, ed. por S.W. Holloway y L.K. Handy, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 190 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 314-346; Jože Krasovec, "Is there a doctrine of collective retribution in the Hebrew Bible?", *Hebrew Union College Annual* 65 (1994): 35-89; Richard S. Hess, "Achan and Achor: Names and wordplay in Joshua 7", *Hebrew Annual Review* 14 (1994): 89-98; Damian O. Odo y Dirk J. Human, "Exploring Joshua 7:1-5 through the lens of social contagion liability", *Verbum et Ecclesia* 45, n.º 1 (2024): 3.

⁸⁹ Rick Strelan, *Strange acts: Studies in the cultural world of the Acts of the Apostles*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 126 (Berlín: Walter de Gruyter, 2004), 200, 204.

⁹⁰ David Raymond Smith, "Hand this Man over to Satan: Curse, exclusion and salvation in 1 Corinthians 5" (tesis de doctorado, Durham University, 2005), 179-183.

⁹¹ Silvia Canale Bacchiocchi, "The Lord's supper in the early Church: Covenant extension or eucharistic presence?", *Andrews University Seminary Student Journal* 2, n.º 2 (2016): 40-43.

creyente reconciliarse con Dios mediante la fe y la confesión.⁹² Así como en el antiguo pacto se requería sangre para restaurar el pacto quebrado, en el nuevo pacto la participación en la Cena asegura los beneficios de la cruz y reafirma la pertenencia del creyente al cuerpo de Cristo, sin trivializar el bautismo ni fragmentar su excepcionalidad.

En suma, el rebautismo debe reservarse únicamente para casos de pecados públicos de alto impacto eclesial, mientras que la Cena del Señor permanece como la vía ordinaria de restauración espiritual y renovación del compromiso con Dios y su iglesia. Ambos rituales se comprenden dentro de una teología del pacto que exige tanto justicia como misericordia, y cuyo eje es la integridad y santidad de la comunidad de creyentes.

Conclusiones

Este estudio ha demostrado que ninguno de los cuatro argumentos comúnmente utilizados para justificar el rebautismo —invalidez del rito inicial, apostasía pública, renovación doctrinal o iniciativa personal— posee un fundamento bíblico-teológico suficiente que legitime su aplicación como norma eclesiástica. Al analizar exegética y teológicamente dichos argumentos, se ha reafirmado la doctrina del bautismo en el Nuevo Testamento, donde se establece su carácter único y no repetible al tratarse de un signo de ingreso al pacto por gracia mediante la fe en Cristo y no de un rito restaurativo continuo.

Se ha sugerido, además, de forma muy preliminar una vía alternativa, según la cual el rebautismo podría considerarse en contextos estrictamente delimitados, a saber, cuando pecados públicos de alta gravedad han comprometido objetivamente la credibilidad de la iglesia como comunidad del pacto. En tales casos, el rebautismo no sustituye al arrepentimiento, sino que opera como signo visible de restauración comunitaria y como reafirmación simbólica del compromiso eclesial. En contraste, para pecados de índole privada o de menor alcance público, la Escritura prescribe

⁹² Paul M. Blowers, “The Lord’s supper as covenant renewal”, *Leaven* 22, n.º 6 (2014): 190; Erickson, *Doctrina cristiana*, 422.

la Cena del Señor como el rito de renovación del pacto, evitando así trivializar la singularidad del bautismo.

En síntesis, este artículo sostiene que la práctica del rebautismo, que hasta la fecha no cuenta con una fundamentación sólida en la teología bíblica, puede encontrar una fundamentación teológica coherente solo bajo criterios extraordinarios, definidos desde una comprensión bíblica de la comunidad, del pacto y de la santidad eclesial.