EL MESÍAS PRÍNCIPE

Su reino sobre la Iglesia y las naciones



TEOLOGÍA PARA VIVIR

Fe y Palabra

WILLIAM SYMINGTON

Editor: Jaime Daniel Caballero
Impreso en Lima, Perú

EL MESÍAS PRÍNCIPE

Autor: © William Symington
Editor: Jaime D. Caballero
Traducción: Jaime D. Caballero
Revisión de estilo y lenguaje: Jaime D. Caballero
Diseño de cubierta: Angela García-Naranjo
Serie: Colección Biblioteca Protestante Pensamiento Político
Título original:

William Symington, *Messiah The Prince; or, The Mediatorial Dominion of Jesus Christ* (London: T. Nelson and Sons, 1881).

Editado por:
©TEOLOGIAPARAVIVIR.S.A.C
José de Rivadeneyra 610. Urb. Santa Catalina, La Victoria.
Lima, Perú.
ventas@teologiaparavivir.com
https://www.facebook.com/teologiaparavivir/
www.teologiaparavivir.com
Primera edición: Noviembre 2026
Tiraje: 1000 ejemplares

Depósito Legal N°: 2026-14453
ISBN Tapa Blanda: 978-612-5259-22-6

Se terminó de imprimir en Noviembre del 2026 en:
ALEPH IMPRESIONES S.R.L.
Jr. Risso 580, Lince
Lima, Perú.

Temas: Jesucristo – Realeza. | Jesucristo – Oficio mediador. | Reino de Dios – Teología reformada. | Iglesia y Estado – Escocia – Siglo XIX. | Cristianismo y política – Teología reformada. | Presbiterianismo – Escocia – Siglo XIX – Literatura controversial.

Clasificación: BT255.S95 2026 v. 1 | DDC 232.8

Prohibida su reproducción o transmisión total o parcial, por cualquier medio, sin permiso escrito de la editorial. Las citas bíblicas fueron tomadas de las versiones *Reina Valera* de 1960 y de la *Nueva Biblia de los Hispanos*, salvo indique lo contrario en alguna de ellas.

TABLA DE CONTENIDOS

DOS PROVINCIAS, UN SOLO REY: CRISTOLOGÍA, IGLESIA Y NACIONES EN *EL MESÍAS PRÍNCIPE*..... I

UN TRATADO DE CRISTOLOGÍA EN MEDIO DE UNA CRISIS I
LA BIBLIOTECA DE PENSAMIENTO POLÍTICO PROTESTANTE (BPPP)..... IV
WILLIAM SYMINGTON (1795–1862) Y LA HISTORIA DE *EL MESÍAS PRÍNCIPE* V
EL ARGUMENTO DEL LIBRO: DEL OFICIO REGIO DE CRISTO A LA IGLESIA Y LAS NACIONES IX
LA LEY NATURAL Y TEOLOGÍA POLÍTICA..... XV
El origen del gobierno civil..... xv
La ley natural: una norma «más imperfecta»..... xvii
El pacto nacional..... xix
El iusnaturalismo moderno y la nueva teología de VanDrunen..... xx
BREVE PANORAMA DE LA TEORÍA POLÍTICA PACTISTA REFORMADA (1578-1839)..... XXIII
Dos jurisdicciones bajo un solo Rey (1578) xxiii
Los pactos nacionales y la Confesión de fe de Westminster (1638–1649)..... xxiv
La ruptura y la minoría pactista (1660–1811)..... xxvi
La Iglesia Presbiteriana Reformada del siglo XIX xxviii
EL CONTEXTO HISTÓRICO: LA ESCOCIA DE 1829–1839 XXX
APLICACIONES PARA EL LECTOR HISPANO XXXIII
NOTA EDITORIAL..... XXXVI

PRÓLOGO ORIGINAL..... 3

PREFACIO DEL AUTOR 5

§1. LA NECESIDAD DEL DOMINIO MEDIADOR DE CRISTO 9

NECESARIO PARA LOS DESIGNIOS MISERICORDIOSOS DE DIOS 13
NECESARIO PARA COMPLETAR EL CARÁCTER MEDIADOR..... 14
NECESARIO COMO RECOMPENSA DE SU OBEDIENCIA..... 17
NECESARIO PARA VENCER A LOS ENEMIGOS DE LA SALVACIÓN 19
NECESARIO PARA SOCORRER A SU PUEBLO..... 22

§2. LA REALIDAD DEL DOMINIO MEDIADOR DE CRISTO 25

La prefiguración en los tipos: Melquisedec, Moisés, David y Salomón 26
El anuncio de la profecía 28
La proclamación de los títulos reales 29
La confesión del propio Cristo ante Pilato 30
El reconocimiento de Dios, los ángeles, los santos y los enemigos 31
El despliegue de las insignias reales 32

§3. CUALIFICACIONES DE CRISTO PARA EL OFICIO DE REY 37

La dignidad personal: el Rey que es el Hijo de Dios 37
El parentesco con sus súbditos: el Rey hecho hermano por la encarnación 40
El conocimiento y la sabiduría para gobernar 41
El poder para ejecutar su voluntad 43
La excelencia moral: rectitud, justicia y ejemplo 44
La ternura: compasión, misericordia y generosidad 46
La autoridad legítima: el nombramiento divino 47

§4. EL NOMBRAMIENTO DE CRISTO AL DOMINIO MEDIADOR 49

El nombramiento eterno en el pacto de gracia 49
La señal en el tiempo: la unción de su naturaleza humana 51
La investidura pública: el poder real en la resurrección 53
El testimonio de testigos indudables 55

§5. LA ESPIRITUALIDAD DEL DOMINIO MEDIADOR DE CRISTO 61

Espiritual en su origen: la concesión eterna del Padre 63
Espiritual en sus fines: la salvación del alma 64
Espiritual en su administración: las llaves, no la espada 65
Espiritual en sus principios: justicia y fidelidad 67
Espiritual en su conjunto: Rey, súbditos, leyes y trono 68
Confirmación en la vida terrenal de Cristo 69
Lo espiritual no excluye lo secular: el principio de subordinación 69
La espiritualidad como criterio de prueba: iglesias y creyentes 74

§6. LA UNIVERSALIDAD DEL GOBIERNO MEDIADOR DE CRISTO 81

La doctrina de la universalidad: importancia, prueba y necesidad 83
Su importancia *83*
La prueba bíblica: un poder dado, no esencial *84*
La necesidad de un alcance universal *88*
El alcance: las «todas las cosas» clasificadas 88
La creación inanimada e irracional *88*
Los ángeles *92*
Los hombres, elegidos y no elegidos *103*
Las asociaciones: familia, Estado e iglesia *105*
Las dispensaciones de la providencia *107*
Las objeciones respondidas 109
¿Excluye al Padre y al Espíritu? *109*
¿Confunde el reino esencial y el mediador? *110*
¿Funda honores divinos al Mediador? *111*
¿Hace partícipes a los impíos de la redención? *112*
¿La contradicen los hechos? *114*

§7.1. EL OFICIO REGIO DE CRISTO EN RELACIÓN CON LA IGLESIA: PRIMERA PARTE: LA CONSTITUCIÓN DIVINA DE LA IGLESIA 119

Cristo da existencia a la iglesia visible 125
La organiza, la incorpora por pacto y la compra con su sangre 131
Le confiere sus propiedades distintivas 136
Espiritualidad *136*
Independencia *137*
Sujeción a Cristo *139*
Unidad *140*
Universalidad o catolicidad *145*
Perpetuidad *146*
Cumple por medio de ella fines supremos 148
La gloria de Dios, fin último *148*
La manifestación de la verdad *149*
La celebración del culto *151*
La salvación de las almas *152*
Instituye sus ordenanzas 154
La ley *155*

El culto ... *157*
El gobierno ... *157*
La disciplina ... *159*

§7.2. EL OFICIO REGIO DE CRISTO EN RELACIÓN CON LA IGLESIA: SEGUNDA PARTE: LOS MIEMBROS, EL MINISTERIO Y LA PERPETUIDAD DE LA IGLESIA ... 161

PRESCRIBE LAS CUALIFICACIONES DE SUS MIEMBROS ... 162
Ortodoxia inteligente ... *162*
Sumisión a las ordenanzas ... *164*
Experiencia religiosa aparente ... *165*
Conducta coherente ... *166*
Estos elementos unidos: la profesión creíble ... *167*
La santidad real no es el término de admisión ... *168*
NOMBRA, CALIFICA E INVISTE A SUS OFICIALES ... 173
La necesidad de oficiales ... *173*
Los oficios permanentes: presbíteros, diáconos y ancianos gobernantes ... *175*
La ordenación: su naturaleza y autoridad ... *179*
A quién compete la ordenación ... *180*
Los poderes eclesiásticos: la triple potestad ... *184*
Las cualificaciones de los oficiales ... *186*
HACE EFICAZ LA ADMINISTRACIÓN DE LAS ORDENANZAS ... 188
PROVEE SU DIFUSIÓN UNIVERSAL Y SU PERPETUACIÓN ... 192

§8.1. EL DOMINIO MEDIADOR SOBRE LAS NACIONES: PRIMERA PARTE: LA CERTEZA DEL DOMINIO DE CRISTO Y SU ADMINISTRACIÓN ... 199

LA PRUEBA DEL DOMINIO MEDIADOR SOBRE LAS NACIONES ... 201
El mandato de sumisión dirigido a los gobernantes (Salmo 2) ... *203*
Las predicciones del reinado del Mediador ... *205*
Los títulos regios del Mediador ... *211*
Respuesta a las objeciones ... *215*
LA ADMINISTRACIÓN REAL DE CRISTO SOBRE LAS NACIONES ... 217
Cristo da existencia a las naciones ... *217*
Vela y dirige todos sus asuntos ... *221*
Exige obediencia a sus mandamientos ... *222*
Domina su rebelión para bien ... *224*
Ejecuta los juicios de Dios sobre las naciones ... *225*
Abre camino a la difusión del Evangelio ... *228*

Protege a la iglesia en medio de ellas *231*
Obrará un cambio total en las naciones *232*

§8.2. EL DOMINIO MEDIADOR SOBRE LAS NACIONES: SEGUNDA PARTE: LOS DEBERES DE LAS NACIONES HACIA CRISTO 235

LOS DEBERES DE LAS NACIONES HACIA CRISTO 235
Respetar la gloria de Cristo *237*
Tomar su ley como norma *239*
Atender a las cualificaciones de los gobernantes *246*
Someterse a los gobernantes legítimos *254*
Jurar lealtad nacional mediante pacto *260*
Transición: El deber reservado para el capítulo 9 ..... *263*

§9. EL DOMINIO MEDIADOR SOBRE LAS NACIONES: EL DEBER DE LAS NACIONES HACIA LA VERDADERA RELIGIÓN 267

EL PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN 269
El principio y los abusos *269*
Lo que está y lo que no está en disputa *271*
La tesis y sus términos *272*
LA DEFENSA DEL DEBER 273
Cristo, Cabeza de las naciones para bien de la iglesia *273*
El oficio del magistrado civil en el Nuevo Testamento *276*
Los ejemplos aprobados de la Escritura *278*
La luz de la naturaleza y la mutua utilidad de iglesia y Estado *285*
Las consecuencias funestas de la separación de la iglesia y el Estado *313*
La imposibilidad real de una separación total entre iglesia y Estado *314*
CONCLUSIÓN Y APELACIÓN 315
El reparo de la iglesia primitiva *315*
La supremacía moral de Cristo como base *316*
El lamento por los establecimientos falsos *317*
Apelación a defensores y detractores *318*

§10. LA PERPETUIDAD DEL DOMINIO MEDIADOR 323

EL REINADO MEDIADOR EN LA GLORIA 325
LA DIVERSIDAD DE OPINIONES 325
LA INTERPRETACIÓN DE 1 CORINTIOS 15:24-28 330
LA PERPETUIDAD, PROBADA 339

Desde la Escritura *339*
Desde la recompensa de Cristo *342*
Desde la imposibilidad de que cese *343*
Desde las necesidades de los redimidos *345*

CONCLUSIÓN 353

MEMORIAS DEL AUTOR: ESBOZO BIOGRÁFICO DE WILLIAM SYMINGTON (1795–1862) 361

PREÁMBULO 362
NACIMIENTO Y FORMACIÓN (1795–1818) 365
El linaje pactista y el hogar de Paisley *365*
La conversión y la profesión pública de fe *374*
La formación teológica: el Hall y los años de Stirling *378*
Los primeros escritos y la licencia para predicar *382*
PRIMEROS AÑOS DE MINISTERIO EN STRANRAER (1819–1825) 386
El llamado a Stranraer y la ordenación de 1819 ..... *388*
El impacto público del ministerio en Galloway *392*
La labor pastoral, las comuniones y las grandes sociedades *402*
MINISTERIO POSTERIOR EN STRANRAER — OBRA LITERARIA (1826–1839) 406
La piedad secreta como fuente de su fuerza *406*
El crecimiento de su influencia pública *412*
La obra literaria y el doctorado de Edimburgo *416*
El distanciamiento de Stranraer y el llamado a Glasgow *422*
LOS PRIMEROS AÑOS EN GLASGOW (1839–1853) 423
Londres y el traslado a Glasgow *423*
Los ciclos de conferencias y el arte de la predicación *427*
Las causas públicas y la edición de Scott *429*
La Disrupción de 1843 y la libertad de nacimiento *430*
El testamento, las aflicciones y la misión a los judíos *434*
La Alianza Evangélica y «un hombre que crece» *436*
CÁTEDRA Y ÚLTIMOS DÍAS (1853–1861) 441
La influencia formadora sobre los jóvenes *441*
El profesor y sus estudiantes: la homilética y sus reglas *446*
El avivamiento y el hombre en la vida privada *451*
Los últimos días y la muerte del siervo del Rey *454*

BIBLIOGRAFÍA ANOTADA SELECTIVA 459

I. Fuentes del tratado y relaciones documentales 460
II. Fuentes de las memorias biográficas 467

GLOSARIO 469

ÍNDICE DE NOMBRES 495

ÍNDICE DE REFERENCIAS BÍBLICAS 505

ÍNDICE DE TEMAS 517

DOS PROVINCIAS, UN SOLO REY: CRISTOLOGÍA, IGLESIA Y NACIONES EN *EL MESÍAS PRÍNCIPE*

Jaime D. Caballero

Hay libros que responden a las preguntas de su tiempo y libros que obligan a cada tiempo a hacerse preguntas. *El Mesías Príncipe* es de los segundos. Lo escribió el pastor de una iglesia pequeña en un puerto del suroeste de Escocia, y en menos de medio siglo se imprimió en Edimburgo, Nueva York, Londres y Filadelfia. Su pregunta es sencilla y no ha perdido relevancia: si Jesucristo reina, ¿hasta dónde llega su reino? Symington respondió: a todo, y en particular a la iglesia y a las naciones. Su respuesta cuestionaba tanto el voluntarismo de principio como el establecimiento existente, sin reducirse por ello a una posición neutral entre ambos.

Un tratado de cristología en medio de una crisis

La primera edición de *El Mesías Príncipe* se publicó en Edimburgo a comienzos de 1839, en medio de una crisis entre la Iglesia de Escocia y los tribunales civiles. El conflicto había estallado en Auchterarder, una parroquia rural del centro de Escocia. El patrono —por lo general, el noble del lugar— presentó a un candidato que una amplia mayoría de los jefes de familia habilitados rechazó, al amparo de la Ley del Veto aprobada por la Asamblea General en 1834. En marzo de 1838, el Tribunal de Sesiones, el

tribunal civil supremo de Escocia, declaró ilegal el veto de las familias; y en mayo de 1839, la Cámara de los Lores, última instancia de apelación del Reino Unido, confirmó la sentencia.[1] El libro apareció entre esas dos decisiones.

El punto central de la controversia era si un tribunal civil podía obligar a un tribunal eclesiástico a admitir a un ministro en una parroquia; en otras palabras, hasta dónde llegaba la autoridad del Estado sobre una iglesia que el propio Estado sostenía financieramente. La Iglesia de Escocia era la iglesia nacional: recibía del Estado reconocimiento y rentas, y quedaba sujeta a leyes que no había hecho, como la del patronato, por la que los patronos presentaban candidatos para cubrir las vacantes. ¿Podía una iglesia así gobernarse a sí misma? Cuatro años después, esa pregunta partió en dos a la Iglesia de Escocia: en mayo de 1843, 454 de sus 1.195 ministros ordenados la abandonaron y fundaron la Iglesia Libre de Escocia, que renunciaba al sostén del Estado para conservar su libertad e independencia del gobierno.[2]

Sin embargo, esta no era la única controversia en la que Symington se vio envuelto. Desde 1829 se libraba otra batalla, de signo contrario. Un sector creciente de las iglesias disidentes, llamadas «voluntarias» porque se mantenían con las aportaciones de sus fieles, sostenía que el Estado no debía sostener a ninguna iglesia y que toda unión entre la iglesia y el poder civil corrompía a la iglesia.[3] Escocia discutía, pues, dos cosas a la vez: si el Estado podía y debía sostener a la iglesia, y si una iglesia sostenida por el Estado podía ser libre de su injerencia.

El autor de esta obra no pertenecía a ninguno de los dos bandos, aunque coincidía en parte con ambos: con quienes querían una iglesia independiente del Estado, financiada exclusivamente por las ofrendas de sus miembros, y con quienes querían una iglesia estatal financiada por el gobierno. William Symington (1795–1862) era ministro de Stranraer, un puerto del suroeste de Escocia, y miembro de una iglesia pequeña, la Iglesia Presbiteriana Reformada de Escocia. Esa iglesia descendía de los pactistas,

---

[1] Stewart J. Brown, *Thomas Chalmers and the Godly Commonwealth in Scotland* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 233, 297–299.

[2] Brown, *Thomas Chalmers*, 333, 335.

[3] Brown, *Thomas Chalmers*, 220–221.

los escoceses que en el siglo XVII habían jurado pactos nacionales para defender la religión reformada, y, en concreto, de la minoría que tras la Revolución de 1688 se había negado a reintegrarse en la Iglesia nacional, porque el nuevo arreglo entre la Corona y la Iglesia no restauraba aquellos pactos que se habían jurado sostener.[4] Desde su posición pactista, Symington combinaba el deber religioso de las naciones con una crítica radical del establecimiento británico existente. Contra los defensores de las iglesias voluntarias, afirmaba que era deber de las naciones ocuparse de la religión. Contra los defensores del establecimiento existente, que la unión de la Iglesia con el Estado británico estaba tan corrompida que no bastaba con reformar sus abusos: hacía falta «un cambio constitucional completo».[5]

El libro no es un panfleto de ocasión, sino fruto de una larga reflexión sobre el tema. Symington le dedicó casi dos años de trabajo;[6] en el prefacio declaraba haberse esforzado por evitar «toda alusión a asuntos de índole puramente partidista».[7] Su punto de partida no es la política, sino el oficio regio de Jesucristo como Mediador. Una fórmula del primer capítulo resume el libro: el ámbito del sacerdote es adquirir la salvación; el del profeta, anunciarla; el del rey, aplicarla.[8] Si Cristo reina para aplicar la redención que compró, todo lo que esa aplicación necesita cae bajo su reinado, incluidas la iglesia visible y las sociedades políticas en que viven sus miembros.[9] No se puede afirmar, por tanto, que Cristo sea rey sobre la iglesia y no sobre la nación.

Esta es la tesis de este ensayo introductorio: en *El Mesías Príncipe*, la doctrina de la iglesia y de las naciones es una consecuencia de la cristología, y esa derivación explica a la vez la fuerza del libro y sus límites. Su fuerza: una defensa de la independencia de la iglesia que no depende de ningún arreglo con el Estado, y una concepción de las sociedades políticas como sujetos morales responsables ante Cristo. Sus límites: los de la Escocia de

---

[4] William Symington, *Messiah the Prince; or, The Mediatorial Dominion of Jesus Christ*, with a Memoir of the Author by His Sons (London: T. Nelson and Sons, 1881), xvii–xviii. Salvo indicación contraria, las notas remiten a la edición de 1881.

[5] Symington, *Messiah the Prince*, 262–263.

[6] Symington, *Messiah the Prince*, lxv.

[7] Symington, *Messiah the Prince*, cvii.

[8] Symington, *Messiah the Prince*, 7.

[9] Symington, *Messiah the Prince*, 62, 97–98.

1839, con el reconocimiento legal de una religión verdadera, la exclusión de ciertos credos de los cargos públicos y una libertad de culto más estrecha que la que hoy sostendría la mayoría de sus lectores en Estados seculares.[10] La doctrina de las naciones ocupa los capítulos 8 y 9; el capítulo 10 trata de la perpetuidad del reinado del Mediador, «el clímax de su sabia y santa administración»,[11] y la conclusión invierte la respuesta de los sacerdotes ante Pilato: no «no tenemos más rey que César» (Jn 19:15), sino «¡no tenemos más rey que Jesús!».[12] El libro culmina en la adoración debida al Mesías Príncipe. En Symington, la doctrina política se articula desde la cristología del Mediador; esa articulación debe examinarse sin identificarla automáticamente con toda la ortodoxia reformada.

La Biblioteca de Pensamiento Político Protestante (BPPP)

Este libro inaugura la Biblioteca de Pensamiento Político Protestante de Teología para Vivir. Reúne textos de autores y asambleas protestantes, desde el siglo XVI hasta el presente, sobre los deberes del poder civil ante Dios, el gobierno de la iglesia, la obediencia, la resistencia y la religión en la vida pública. Cada volumen ofrece el texto completo, traducido y anotado, con una introducción histórica. Publicar estas obras no equivale a suscribir sus tesis, sino a permitir que el lector conozca de primera mano respuestas diversas y contrapuestas. Con especial atención a los siglos XVI y XVII, la colección incorpora también otras etapas y tradiciones protestantes.

Tres razones justifican empezar por este libro. Primero, plantea la pregunta de la colección en su forma más teológica: parte de la persona y los oficios de Cristo, y solo desde allí llega al Estado. Segundo, articula una respuesta singular a las dos grandes controversias de su tiempo: la de quienes defendían que las naciones deben reconocer a Cristo y, en nombre

[10] Symington, *Messiah the Prince*, 244, 301.
[11] Symington, *Messiah the Prince*, 348.
[12] Symington, *Messiah the Prince*, 354: «We have no king but Jesus!».

de ese mismo principio, rechazaban el establecimiento existente.[13] Tercero, ofrece una formulación sistemática de la tradición pactista presbiteriana reformada, cuya relación con otras corrientes escocesas exige atender tanto a las continuidades como a las diferencias. Más aún, la obra ha resistido la prueba del tiempo: en 1884 se reimprimió en Filadelfia como contribución a un movimiento que buscaba inscribir el reconocimiento de Cristo en la Constitución de los Estados Unidos, y desde entonces ha circulado sobre todo en reimpresiones norteamericanas.[14] El texto completo y el contexto escocés permiten distinguir qué hay en él de doctrina permanente y qué de circunstancia particular.

William Symington (1795–1862) y la historia de *El Mesías Príncipe*

William Symington nació en Paisley, ciudad vecina de Glasgow, Escocia, el 2 de junio de 1795, en una familia que pertenecía a la Iglesia Presbiteriana Reformada desde antes de que esta tuviera ese nombre.[15] Ingresó a los quince años en la Universidad de Glasgow, donde completó el curso de artes liberales de cuatro años —griego, lógica, filosofía moral, matemáticas y filosofía natural— y obtuvo premios en las clases de filosofía moral y de matemáticas. Cursó después otros cuatro años de teología (1814–1817) en el seminario de su iglesia en Stirling, bajo el ministro y profesor de teología John Macmillan, y recibió la licencia para predicar en 1818. Ejerció el ministerio en Stranraer y, desde 1839, en Glasgow, y en 1854 su iglesia lo nombró sucesor de su hermano mayor, Andrew Symington (1785–1853), en la cátedra de teología.[16] Symington escribía, pues, como un teólogo de sólida formación universitaria y como portavoz reconocido de una comunión doctrinalmente muy definida. Eso

---

[13] Symington, *Messiah the Prince*, 262–263, 313, 315–316.

[14] William Symington, *Messiah the Prince, or, The Mediatorial Dominion of Jesus Christ* (Philadelphia: Christian Statesman Publishing Co., 1884), iii–v.

[15] Symington, *Messiah the Prince* (1881), xvii–xviii.

[16] W. J. Couper, *The Reformed Presbyterian Church in Scotland: Its Congregations, Ministers and Students* (Edinburgh: Printed for the Scottish Church History Society, 1925), 95–96, 100, 161.

explica la seguridad con que el libro da por supuestas convicciones que fuera de ella eran minoritarias, y su coincidencia con el *Testimony* [Testimonio] de 1837 y 1839, la declaración oficial de fe de esa iglesia.[17] Su formación era, pues, teológica, política y filosófica, y estaba enraizada en la tradición pactista presbiteriana.

Fue ordenado pastor de Stranraer en 1819 a los 24 años.[18] Entre sus primeros escritos hay un folleto de 1829 contra la emancipación de los católicos, *Popery, the Mystery of Iniquity* [El papismo, misterio de iniquidad], que anticipa un rasgo del capítulo 8: la convicción de que las naciones deben atender al carácter piadoso de sus gobernantes, porque lo que el gobernante hace en su vida privada influye en todo lo que hace en la pública.[19] En 1834 publicó *On the Atonement and Intercession of Jesus Christ* [Sobre la expiación e intercesión de Jesucristo], sobre el oficio sacerdotal de Cristo; *El Mesías Príncipe* es su continuación declarada, consagrada al oficio regio.[20] Aunque *El Mesías Príncipe* es una obra de teología política, Symington la consideraba cristología aplicada.

Según las Memorias que sus hijos publicaron en 1881, el libro se comenzó en 1837; el diario del autor fecha el final de la redacción el 14 de noviembre de 1838.[21] Seis días después, la Universidad de Edimburgo le concedió el doctorado en Teología con la recomendación de Thomas Chalmers (1780–1847), profesor de teología en ella y futuro dirigente de la Iglesia Libre.[22] El prefacio del libro está fechado en Stranraer el 7 de enero

---

[17] Reformed Presbyterian Church of Scotland, *Testimony of the Reformed Presbyterian Church in Scotland: Historical and Doctrinal* (Glasgow: George Gallie, 1866), 197–198.

[18] Couper, *The Reformed Presbyterian Church*, 32, 100.

[19] Symington, *Messiah the Prince*, lxiv; Brown, *Thomas Chalmers*, 188; Valerie Wallace, «Covenanting and Enlightenment in Nineteenth-Century Reformed Presbyterian Political Theory», en *Beyond the Enlightenment: Scottish Intellectual Life, 1790–1914*, ed. Aileen Fyfe y Colin Kidd (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023), 189.

[20] Symington, *Messiah the Prince*, cvii.

[21] Symington, *Messiah the Prince*, lxv.

[22] Symington, *Messiah the Prince*, lxv–lxvi. La fecha, 20 de noviembre de 1838, consta en *A Catalogue of the Graduates in the Faculties of Arts, Divinity, and Law, of the University of Edinburgh, since Its Foundation* (Edinburgh: Neill and Company, 1858), 252.

de 1839, y el libro apareció a comienzos de ese año.[23] Ese mismo año se reimprimió en Nueva York, con una dedicatoria a su hermano Andrew que la segunda edición conservó.[24]

En 1839 Symington aceptó el llamado a la congregación de Great Hamilton Street, en Glasgow, la más influyente de la denominación.[25] En enero de 1854, muerto su hermano, el sínodo lo nombró profesor de Teología Sistemática en el seminario de la Iglesia Presbiteriana Reformada de Escocia, el Theological Hall; en esos años redactó las lecciones de las que se sirvió la edición de 1881.[26] Murió el 28 de enero de 1862 a los 66 años.[27]

El texto aquí traducido sigue la edición póstuma de 1881, preparada con materiales revisados del autor. En la segunda edición (Edimburgo, 1840), el autor anunció «algunas pocas correcciones, modificaciones y adiciones».[28] En 1881, la casa Nelson publicó en Londres una edición conmemorativa preparada por el hijo menor del autor, Alexander Macleod Symington, junto con las Memorias. El editor de las Memorias declaró haber empleado las lecciones de su padre, de modo que la edición tuviera «la ventaja de una revisión del propio autor veinte años después de la primera publicación», y aseguró que los cambios «afectan al orden del pensamiento más que al pensamiento mismo».[29] Sus notas muestran un texto compuesto: incorpora los añadidos de 1840, frases escritas por el autor en los márgenes de su ejemplar y de sus lecciones, y remisiones a libros posteriores a 1839.[30] Un ejemplo: en 1839, el enunciado que abre el capítulo 9 declaraba que era deber de las naciones atender a «la religión de

---

[23] William Symington, *Messiah the Prince: or, The Mediatorial Dominion of Jesus Christ* (New York: Robert Carter, 1839), vi (fecha del prefacio). Las Memorias sitúan la aparición en diciembre de 1838 (Symington, *Messiah the Prince* [1881], lxv).

[24] Symington, *Messiah the Prince* (New York, 1839), dedicatoria; William Symington, *Messiah the Prince: or, The Mediatorial Dominion of Jesus Christ*, 2.ª ed. (Edinburgh: John Johnstone, 1840), dedicatoria.

[25] Symington, *Messiah the Prince*, lxix; Couper, *The Reformed Presbyterian Church*, 14–15, 32, 100.

[26] Symington, *Messiah the Prince*, xci; Couper, *The Reformed Presbyterian Church*, 161.

[27] Couper, *The Reformed Presbyterian Church*, 101.

[28] Symington, *Messiah the Prince* (1840), iv.

[29] Symington, *Messiah the Prince*, v–vi.

[30] Symington, *Messiah the Prince*, 135, 252, 259, 304, 316.

Cristo»; en 1881 dice «la religión».[31] La tesis formal sigue hablando de «la verdadera religión», así que el cambio no altera la doctrina: el editor declara que los cambios afectan principalmente al orden de la exposición, aunque algunos son considerables. Esa edición responde, además, a un contexto distinto del de 1839. En 1876 la mayoría de la Iglesia Presbiteriana Reformada se había unido a la Iglesia Libre, una iglesia que también había antepuesto la independencia espiritual al mantenimiento del establecimiento existente, aunque desde una trayectoria y con compromisos distintos.[32] La edición de 1881 no es solo el texto revisado de un tratado de 1839, sino también un testimonio de la acogida que tuvieron las ideas de Symington.

En 1884 apareció en Filadelfia una «edición limitada» cuyo prologuista, T. P. Stevenson, la presentaba como contribución a la National Reform Association, que aspiraba a asegurar los rasgos cristianos del gobierno de los Estados Unidos mediante disposiciones en la Constitución federal.[33] La edición americana trasladaba a una república sin iglesia establecida un libro en el que se asumía que una monarquía sostenía la iglesia. El propio Stevenson advertía que discrepaba del capítulo 9 en el sostén económico de la iglesia por el Estado y en la adopción estatal de su credo.[34]

El autor y sus editores destacaron la singularidad del tratado: Symington no conocía «ninguna obra con el mismo plan»;[35] su hijo subrayó su tratamiento sistemático; y Stevenson reiteró esa valoración en 1884.[36] Estos testimonios documentan su recepción, pero no bastan para establecer una prioridad bibliográfica absoluta. Entre sus antecedentes figura el discurso de Alexander McLeod (1774–1833), publicado en Nueva York en 1803, de carácter homilético.[37] Las Memorias constituyen una fuente

---

[31] Symington, *Messiah the Prince* (New York, 1839), 198; Symington, *Messiah the Prince*, 262. La tesis formal, 264–265.

[32] Wallace, «Covenanting and Enlightenment», 199; Symington, *Messiah the Prince*, 316.

[33] Symington, *Messiah the Prince* (1884), iii, v.

[34] Symington, *Messiah the Prince* (1884), iv.

[35] Symington, *Messiah the Prince*, cvii, v–vi.

[36] Symington, *Messiah the Prince* (1884), iii.

[37] Alexander M'Leod, *Messiah, Governor of the Nations of the Earth: A Discourse* (New York: T. & J. Swords, 1803).

indispensable, aunque filial: la cita de Tácito, *aut laudatus erit aut excusatus*, pide indulgencia para el retrato.[38] Sus datos deben contrastarse con los registros eclesiásticos y universitarios, sin ocultar las discrepancias documentales.

El argumento del libro: Del oficio regio de Cristo a la iglesia y las naciones

El prefacio anuncia el plan: «una visión condensada, pero completa, de la naturaleza, propiedades, extensión y duración del reino del Mesías».[39] Los diez capítulos siguen esas cuatro palabras: naturaleza, propiedades, extensión y duración. Los cuatro primeros capítulos establecen el oficio regio de Cristo: su necesidad, su realidad, las cualidades del que lo ejerce y el nombramiento que lo confiere. El quinto define su naturaleza: espiritual. El sexto mide su extensión: universal. Los tres siguientes examinan esa extensión en los «dos departamentos» que el prefacio destaca, la iglesia y las naciones. El décimo trata de su duración: perpetua. A continuación, veremos el desarrollo de los temas del libro.

Los fundamentos (§1–4). La primera distinción gobierna todo lo demás. Como Dios, el dominio de Cristo es «necesario, inherente y no derivado»; como Mediador, es «oficial y delegado». El libro trata solo del segundo: no del gobierno que pertenece al Hijo por ser Dios, sino del que recibe, «por acto autoritativo del Padre», al ser investido como Mesías.[40] Symington lo dice al abrir el capítulo sobre las naciones: que Cristo gobierne la iglesia como Mediador y los asuntos civiles como Dios apenas se discute; lo que «no parece convencer tan directamente a muchos» es que gobierne las naciones en su calidad de Mediador.[41] Si las naciones estuvieran bajo Cristo solo en cuanto Dios, la religión sería para ellas una cuestión de mera ley natural, como la justicia o la paz; pero si están bajo Cristo en cuanto Mediador, la redención tiene algo que decirles.

---

[38] Symington, *Messiah the Prince*, xvi.
[39] Symington, *Messiah the Prince*, cvii.
[40] Symington, *Messiah the Prince*, 5.
[41] Symington, *Messiah the Prince*, 192–193.

La naturaleza del reino (§5). El capítulo 5 es la bisagra del libro. El gobierno del Mediador «es estricta y propiamente espiritual»: «no interfiere, en ningún aspecto, con el ejercicio de la autoridad civil legítima».[42] Los fines del poder civil son la justicia, la paz, las costumbres y el orden; el fin de Cristo es salvar el alma. Los oficiales de su reino llevan llaves, no espada; la conciencia no puede ser movida «por el fuego ni por el acero».[43] Estas premisas parecen llevar a la conclusión de que el Estado nada tiene que ver con la religión. Symington responde que «espiritual» no significa «desconectado» de lo material: lo espiritual no excluye lo material, sino que lo subordina: «aunque no todo lo relacionado con él sea en sí mismo espiritual, todo lo relacionado con él puede estar subordinado a lo espiritual».[44] En otras palabras, el hecho de que el reino de Cristo no sea de este mundo no significa que no tenga nada que ver con este mundo, sino que no se rige por reglas mundanas.

La extensión del reino (§6–9). El dominio de Cristo es universal y lo es «para la iglesia» (Ef 1:22): el Padre le ha dado todas las cosas para que sirvan a la salvación de su pueblo.[45] Entre esas cosas están las asociaciones humanas: «Las sociedades, como las personas, están bajo el gobierno de Dios y sujetas a la ley divina. Los cuerpos políticos o corporaciones han de considerarse grandes sujetos morales».[46] Si los hombres estuvieran sujetos a la ley de Dios como individuos, pero no como sociedades, bastaría asociarse para quedar libres de toda obligación moral; una dicotomía absurda, en la que el individuo debería obedecer a Dios en privado, pero su empresa podría hacer lo que quisiera. De todas las asociaciones humanas, dos merecen trato aparte: «la iglesia y el Estado».[47] Por eso los capítulos 8 y 9 formulan los deberes de las naciones y delimitan las competencias del Estado.

La iglesia (§7). El capítulo 7 toca directamente la crisis de 1838. La iglesia no es «una asociación autoexistente y autoconstituida»: su credo, culto, gobierno y disciplina son de Cristo, y de ahí su independencia: «La

---

[42] Symington, *Messiah the Prince*, 51.
[43] Symington, *Messiah the Prince*, 53, 55.
[44] Symington, *Messiah the Prince*, 62.
[45] Symington, *Messiah the Prince*, 62, 71.
[46] Symington, *Messiah the Prince*, 97.
[47] Symington, *Messiah the Prince*, 98.

iglesia de Cristo es estrictamente independiente, entendiendo por este término un rasgo de su carácter, y no la forma de su gobierno».[48] El Estado puede darle «protección, favor, apoyo monetario y cooperación amistosa», pero no «dictarle su credo, instituir sus leyes, nombrar a sus ministros».[49] «El patrocinio más alto y más cálido del Estado se adquiere a un precio demasiado caro si, para asegurarlo, la iglesia tiene que ceder la más mínima porción de sus libertades».[50] Sostener que ese patrocinio es necesario para la existencia de la iglesia es «puro y descarado erastianismo», es decir, someter el gobierno de la iglesia al poder civil.[51] «Si el poder civil puede y debe formar una alianza amistosa con la iglesia es una cosa; si tal alianza es necesaria para la existencia de la iglesia es otra enteramente distinta».[52] Con esta distinción Symington afirmaba a la vez las dos cosas que en 1839 parecían excluirse. Sobre el patronato, sostenía que «el pueblo debe tener una *elección*» de sus ministros, y que por eso es «una burla despacharlo con un *veto*».[53] El editor de 1881 anota que el pasaje se escribió en 1837, en plena vigencia de la ley del veto.[54]

Las naciones (§8–9). Al tratar la administración del dominio mediador, el capítulo 8 examina el origen del gobierno civil, que es a la vez «ordenanza de Dios» y «ordenanza del hombre».[55] Tiene su origen y legitimidad en Dios, pero es administrado y ejecutado por el hombre. El gobierno civil es ordenanza del hombre porque «es derecho del pueblo fijar la constitución, elegir a los gobernantes y revisar y enmendar el sistema bajo el que vive», aunque no con «una soberanía tan absoluta» que haga justo todo lo que sanciona la voluntad pública: Dios «le ha dado una ley

---

[48] Symington, *Messiah the Prince*, 115, 127.

[49] Symington, *Messiah the Prince*, 127.

[50] Symington, *Messiah the Prince*, 128.

[51] Symington, *Messiah the Prince*, 128; George Gillespie, *Aaron's Rod Blossoming; or, The Divine Ordinance of Church-Government Vindicated* (London, 1646), 315; Lord Rodger of Earlsferry, *The Courts, the Church and the Constitution: Aspects of the Disruption of 1843* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), xi.

[52] Symington, *Messiah the Prince*, 127.

[53] Symington, *Messiah the Prince*, 172. Hay un cambio de palabras aquí entre la edición de 1839 y la de 1840. En la de 1839, Symington afirma que el pueblo «puede» tener voz en la elección de sus ministros; en la de 1840, que «debe» poder elegirlos.

[54] Symington, *Messiah the Prince*, 172.

[55] Symington, *Messiah the Prince*, 213.

por la que debe regularse en el uso de ese poder».[56] Es ordenanza de Dios «moral y no solo providencialmente»; de otro modo también lo sería la peor tiranía.[57] Una distinción fundamental impide confundir las jurisdicciones civil y eclesiástica: el gobierno civil «procede de Dios, no como Dios de la gracia, sino como Dios de la naturaleza»; la sociedad, el gobierno y el magistrado «podrían haber existido aunque nunca hubiera habido una economía mediadora; más aún, a menudo existen donde la economía de la gracia es por completo desconocida».[58] Lo que el Mediador añade no es el origen del gobierno, sino su administración: puesto el gobierno civil «bajo los pies del Redentor», las naciones son «los sujetos morales del Redentor» y sus gobernantes, «ministros de Dios».[59]

Los deberes se derivan de la premisa del capítulo 6: «Un agregado de sujetos morales debe poseer él mismo carácter moral».[60] Son seis: atender a la gloria de Cristo; tomar su ley como norma; atender a las cualificaciones de los gobernantes; someterse a los gobernantes legítimos; jurarle lealtad mediante pacto; y atender a la religión. Sobre la ley, las naciones que conocen la revelación están obligadas por la ley moral, incluida la primera tabla. Symington, sin embargo, deja sin resolver qué partes de la ley judicial mosaica obligan a los Estados cristianos: no indagar esa cuestión no equivale a negar toda vigencia a sus disposiciones.[61] Sobre los gobernantes, respalda «un sistema representativo de gobierno», pero niega que el derecho del elector sea absoluto. Exige cualificaciones «naturales, morales y religiosas» y excluye a «los papistas, los socinianos, los infieles» en países que conocen la revelación.[62] El argumento inmediato de esa exclusión es bíblico y confesional, no únicamente una sospecha de deslealtad política. Su contexto incluye la emancipación católica de 1829, que permitió a los católicos acceder al Parlamento y a numerosos cargos. La propia ley exigía un juramento que rechazaba la deposición de príncipes excomulgados y la jurisdicción temporal del papa en el reino: no puede

[56] Symington, *Messiah the Prince*, 213–214.
[57] Symington, *Messiah the Prince*, 214.
[58] Symington, *Messiah the Prince*, 215.
[59] Symington, *Messiah the Prince*, 215–216.
[60] Symington, *Messiah the Prince*, 230.
[61] Symington, *Messiah the Prince*, 237.
[62] Symington, *Messiah the Prince*, 241, 243, 244.

afirmarse, por tanto, que un católico no pudiera prestar tal juramento.[63] Las tensiones históricas entre lealtad religiosa y política ayudan a situar la controversia, pero no sustituyen las razones que Symington ofrece ni convierten su exclusión confesional en una mera medida contra agentes de potencias enemigas.

En cuanto al voto, el capítulo pide al cristiano que se comporte como cristiano también cuando vota, «en la tribuna electoral»,[64] aunque su propia iglesia pactista había prohibido a sus miembros votar en 1833, porque consideraba que hacerlo suponía aprobar la constitución británica, que ella rechazaba;[65] por eso el libro habla del deber de los votantes en general, no del de sus correligionarios. En cuanto a la obediencia, cuando Romanos 13 manda someterse a las autoridades, no se refiere al gobierno concreto de Nerón,[66] sino a la autoridad en cuanto institución de Dios. Symington distingue entre el poder que Dios aprueba y manda obedecer, y el que solo permite que exista.[67] Si un gobierno es inmoral, el cristiano lo soporta como un castigo de Dios, denuncia públicamente sus males y cumple las leyes que son buenas en sí mismas, pero porque son buenas y no porque ese gobierno las mande.[68] Esa era, de hecho, la actitud de su iglesia hacia el Estado británico. Por último, en cuanto al pacto, las naciones deben comprometerse con Cristo de forma oficial, por medio de sus gobernantes y de sus leyes.[69] Como ejemplo, Symington cita los pactos escoceses del siglo XVII, el Pacto Nacional (1638) y la Liga y Pacto Solemne (1643), y los presenta aquí como ejemplos de ese deber, sin desarrollar su defensa; presupone, no obstante, su obligación sobre la posteridad y denuncia la culpa nacional por su incumplimiento.[70]

---

[63] *Roman Catholic Relief Act 1829*, 10 Geo. IV, c. 7, § II, https://www.legislation.gov.uk/ukpga/Geo4/10/7.

[64] Symington, *Messiah the Prince*, 249.

[65] Matthew Hutchison, *The Reformed Presbyterian Church in Scotland: Its Origin and History, 1680–1876* (Paisley: J. and R. Parlane, 1893), 281–282; Wallace, «Covenanting and Enlightenment», 189.

[66] Symington, *Messiah the Prince*, 253.

[67] Symington, *Messiah the Prince*, 254.

[68] Symington, *Messiah the Prince*, 254–255.

[69] Symington, *Messiah the Prince*, 256.

[70] Symington, *Messiah the Prince*, 258–259.

El capítulo 9 desarrolla el sexto deber, «atender a la religión».[71] No discute si la iglesia puede existir sin el Estado, pues puede, sino si el Estado tiene el deber de favorecerla. Tampoco discute si el Estado tiene poder «en y sobre» la iglesia, que no lo tiene, sino si puede dictar disposiciones civiles acerca de la religión, sin asumir el gobierno espiritual de la iglesia. Es decir, si el Estado tiene poder *circa sacra*, «acerca de lo sagrado», sin «autoridad alguna *in sacris*», «en lo sagrado».[72] Solo entonces enuncia la tesis, en versalitas: «que es deber de una nación, como tal, que goza de la luz de la revelación, en virtud de su sujeción moral al Mesías, reconocer, favorecer y sostener legalmente la verdadera religión».[73] Su fundamento no es la utilidad de la religión, sino «la supremacía moral de Cristo sobre las naciones»; de él sale la imagen que resume la doctrina: la iglesia y el Estado son «solo provincias morales diferentes del mismo Rey, departamentos separados de un vasto imperio moral»; «los títulos *Rey de santos* y *Rey de reyes* no implican nada contradictorio».[74] Dos provincias, un solo Rey: esta es la consecuencia política de la cristología del capítulo 1.

La duración (§10). El capítulo 10 defiende que el reinado del Mediador no cesa al final de la historia y lo llama «la última y más grande de sus obras».[75] Las naciones deben atender a la religión porque son sujetos morales del Mediador; lo son porque todas las cosas le han sido dadas para la iglesia; y le han sido dadas porque el rey aplica la redención que el sacerdote compró. Todo descansa, pues, en el primer eslabón de la cadena: que el reinado de Cristo consiste en aplicar la redención que él mismo obtuvo como sacerdote. Esta cristología organiza la defensa del capítulo 9, pero la conclusión sobre el sostén público de la religión requiere también sus premisas exegéticas y jurisdiccionales. Las reservas de Stevenson en 1884 muestran que podía reconocerse la importancia del tratado sin aceptar todas sus consecuencias institucionales.

---

[71] Symington, *Messiah the Prince*, 262.
[72] Symington, *Messiah the Prince*, 264.
[73] Symington, *Messiah the Prince*, 264–265.
[74] Symington, *Messiah the Prince*, 312.
[75] Symington, *Messiah the Prince*, 348.

La ley natural y teología política

El concepto de la ley natural desempeña un papel decisivo en la obra de Symington. En *El Mesías Príncipe* habla de la «ley de la naturaleza» siete veces, de la «luz de la naturaleza» tres y de los «dictados de la naturaleza» una.[76] El concepto sostiene buena parte de su teología política: explica de dónde nace el gobierno civil, mide la norma que obliga a las naciones y da alcance universal al pacto nacional. Examinamos aquí esos tres usos y los comparamos con el iusnaturalismo del siglo XVII —Hugo Grocio (1583–1645), Samuel Pufendorf (1632–1694) y John Locke (1632–1704)— y con la teología de los dos reinos desarrollada recientemente por el teólogo reformado estadounidense David VanDrunen.[77]

El origen del gobierno civil

El punto de partida de Symington es una afirmación que sirve como base para todo lo demás. El gobierno civil, escribe, «procede de Dios, no como Dios de la gracia, sino como Dios de la naturaleza», y no del «sistema mediador». En otras palabras, el gobierno civil se funda en el orden natural de la creación, no en la economía de la redención.[78] Esta tesis lo sitúa junto a la tradición más amplia de la teología política escocesa del siglo XVII. Contra el erastiano Thomas Coleman (1598–1647), que atribuía todo gobierno «a Cristo, y a Cristo como Mediador», el ministro y teólogo escocés George Gillespie (1613–1648) objetó que esa doctrina convertía al magistrado pagano en un usurpador: «Dios y la naturaleza han hecho a los magistrados y les han dado gran autoridad; pero de Cristo como Mediador

---

[76] William Symington, *Messiah the Prince; or, The Mediatorial Dominion of Jesus Christ*, with a memoir of the author by his sons (London: T. Nelson and Sons, 1881).

[77] VanDrunen interactúa brevemente con las propuestas de Symington en su obra a través de David McKay. Véase: David VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought*, Emory University Studies in Law and Religion (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 3 n. 3; cf. David McKay, «From Popery to Principle: Covenanters and the Kingship of Christ», en *The Faith Once Delivered: Essays in Honor of Dr. Wayne R. Spear*, ed. Anthony T. Selvaggio (Phillipsburg, NJ: P&R, 2007), 135–169.

[78] Symington, *Messiah the Prince*, 215.

no la tienen».[79] Es decir, para Gillespie la autoridad del magistrado civil procede de Dios como Creador, no como Redentor, y se funda en la ley natural, no en la mediación de Cristo; por eso el magistrado pagano es legítimo aunque ignore a Cristo, y la magistratura no pertenece al reino mediador que Cristo ejerce en su iglesia.

Pero Symington no se detiene en el origen del gobierno civil: «El gobierno civil, como ordenanza moral de Dios, está puesto bajo los pies del Redentor», y las naciones son «los sujetos morales del Redentor».[80] Es decir, para Symington el origen del gobierno civil y su sujeción son cuestiones distintas: aunque el gobierno civil nace de la naturaleza y no de la gracia redentora, una vez instituido queda sometido al dominio mediador de Cristo, de modo que tanto el magistrado como las naciones le deben obediencia no solo como Creador, sino como Redentor y Rey mediador. La razón es teológica: «las cosas naturales están subordinadas a las morales, y las morales a las de gracia», de modo que lo que el Hijo gobierna como Dios debe quedar también bajo él como Mediador.[81] Lo mismo vale, arguye, para el matrimonio y la familia, que nacen de la ley natural sin quedar por ello exentos de Cristo.[82] En otras palabras, para Symington, naturaleza y gracia no son dos esferas paralelas e independientes, sino dos órdenes jerárquicos: el origen natural de una institución —sea el Estado, el matrimonio o la familia— no la exime del señorío de Cristo, porque todo lo que Dios gobierna como Creador ha sido puesto en manos del Hijo como Mediador y queda ordenado a los fines de su reino redentor. En este aspecto, Symington no contradice a Gillespie ni a Rutherford en cuanto al origen del gobierno civil, pero sí va más allá de ellos en cuanto a su sujeción al Mediador.

El teólogo presbiteriano reformado David McKay ha mostrado que la realeza mediadora sobre las naciones es un desarrollo posterior al teólogo

---

[79] George Gillespie, *A Brotherly Examination of Some Passages of Mr Coleman's Late Sermon upon Job xi. 20* (London, 1645), en *The Works of Mr. George Gillespie*, ed. W. M. Hetherington, 2 vols. (Edinburgh: Robert Ogle and Oliver and Boyd, 1846), 1:10; cf. McKay, «From Popery to Principle», 139 n. 10.

[80] Symington, *Messiah the Prince*, 215–216.

[81] Symington, *Messiah the Prince*, 101–102.

[82] Symington, *Messiah the Prince*, 211.

escocés Samuel Rutherford (c. 1600–1661) y a Gillespie.[83] Con todo, en Symington hay más síntesis que ruptura: coincide con Gillespie en el origen natural de la magistratura y puede compararse con Coleman en su subordinación al Mediador, aunque con consecuencias institucionales opuestas: Coleman la usaba para dar al Estado poder sobre la iglesia; Symington, para limitarlo.[84]

La ley natural: una norma «más imperfecta»

Si el gobierno nace de la naturaleza, cabría esperar que la ley natural fuese también la norma del gobierno. Symington solo lo concede para las naciones que no conocen más ley que la natural. La nación es «un ser o sujeto moral»,[85] obligado por la ley que Dios le haya dado a conocer: «Las naciones paganas, que no poseen la voluntad revelada de Dios, deben regirse, por supuesto, por la ley de la naturaleza; pero esto no justifica que aquellos que tienen una revelación de la voluntad divina se vean limitados al uso de una regla más imperfecta».[86] La obligación de una nación se mide, pues, por la luz que ha recibido: la ley natural basta como norma solo donde falta la Escritura; donde esta se conoce, obliga la Escritura.

La imperfección de la ley natural con respecto a la ley de Cristo es doble: la ley natural es menos clara y completa que la revelada, y el pecado la ha «oscurecido y casi aniquilado».[87] Por eso «la revelación se da al hombre para suplir las imperfecciones de la ley de la naturaleza».[88] Limitarse a su «tenue luz» teniendo la luz más clara que provee la Escritura es absurdo; y como las naciones son sujetos del Mediador, «deben estar bajo la ley del Mediador tal como figura en las Escrituras».[89] Esto no significa que la Escritura anule el uso de la ley natural en el gobierno civil,

---

[83] McKay, «From Popery to Principle», 136.

[84] Symington, *Messiah the Prince*, 128; McKay, «From Popery to Principle», 141; VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 179–180 y n. 99.

[85] Symington, *Messiah the Prince*, 230.

[86] Symington, *Messiah the Prince*, 234.

[87] Symington, *Messiah the Prince*, 234.

[88] Symington, *Messiah the Prince*, 234–235.

[89] Symington, *Messiah the Prince*, 235.

sino que la aclara y la completa: ambas proceden del mismo Dios y no se contradicen, pero solo la revelada ofrece una norma completa.

De ahí que «cada parte de la ley moral» obligue a las naciones, la primera tabla incluida.[90] Esto no quiere decir que el magistrado deba imponer cada precepto de forma mecánica o mediante la coacción, sino que la prudencia determina cómo, en qué medida y con qué medios se aplica en las circunstancias concretas de cada nación. La Confesión de Westminster permitía fundar esa obligación en la ley natural: identifica la ley dada a Adán con el Decálogo, pues «siguió siendo una regla perfecta de justicia» y fue promulgada en el Sinaí, y afirma que «la luz de la naturaleza muestra que hay un Dios», al que se debe culto.[91] Symington, sin embargo, no toma ese camino. Su argumento es más sencillo: una nación que conoce la revelación está obligada por sus preceptos morales, incluida la primera tabla. Donde hay revelación especial, la ley natural solo sirve de apoyo.[92] Que casi todas las naciones hayan legislado sobre la religión muestra, a su juicio, que es «conforme a la luz de la naturaleza o a la sana razón» que el gobierno se ocupe de ella.[93] Tampoco admite que la ley natural dé a la conciencia un derecho a hacer lo que Dios prohíbe —aunque niega que el magistrado civil pueda obligar a nadie a profesar una fe—, porque la libertad de la conciencia no es propia, sino que le «es conferida por Dios».[94] Su defensa de la ley moral no resuelve la vigencia de la legislación judicial mosaica: el propio autor deja esa cuestión abierta. La referencia a la «equidad general» de Westminster puede ayudar a plantearla, pero no permite atribuirle aquí una posición desarrollada ni frente a las penas mosaicas ni frente a la teonomía contemporánea.

---

[90] Symington, *Messiah the Prince*, 239.

[91] *The Humble Advice of the Assembly of Divines, Now by Authority of Parliament Sitting at Westminster, Concerning a Confession of Faith* (London, 1647), XIX.2; XXI.1.

[92] Symington, *Messiah the Prince*, 239–240.

[93] Symington, *Messiah the Prince*, 278.

[94] Symington, *Messiah the Prince*, 301.

El pacto nacional

Según Symington, el quinto deber de las naciones es jurar lealtad a Cristo. La nación, «como tal», debe reconocer «al Señor Jesucristo como su Rey y Príncipe».[95] Ese juramento no se hace a Dios como Creador, sino a Cristo como Mediador. Symington lo prueba con el Sinaí: allí los israelitas «trataban con el Hijo de Dios como Mediador», porque un pecador solo puede prometer obediencia a Dios por medio del Mediador.[96] El detalle importa para nuestro tema: un pacto con Dios como Creador podría apoyarse solo en lo que enseña la ley natural, pero un pacto con el Mediador se apoya además en la revelación, porque solo ella da a conocer al Mediador. En esto Symington se aparta del pactista escocés Alexander Shields (1660–1700), que concebía el pacto nacional como un compromiso con Dios como Creador, y situaba la magistratura bajo Cristo «como Dios y Rey universal», no como Mediador.[97] Es decir, para Shields la nación se comprometía con su Creador y Rey universal; para Symington, se compromete con su Redentor. Por eso, en Symington el pacto nacional no puede fundarse solo en la ley natural: exige conocer a Cristo por la Escritura.

Sin embargo, si la nación ya debe obedecer a Cristo, ¿qué añade el pacto nacional? No hace a Cristo Rey, porque ya lo es, aunque nadie lo reconozca: «el derecho y el reconocimiento son cosas diferentes».[98] Tampoco crea la obligación de obedecerle, que la nación ya tiene. Lo que añade es una promesa. Antes del juramento, la nación debe obedecer a Cristo porque él lo manda; después, también porque ella misma se ha comprometido a hacerlo. Es como el hijo que promete a su padre obedecerle: ya le debía obediencia, pero ahora le obliga además su palabra. Por eso los pactistas que renovaron los pactos en Auchensaugh (1712)

---

[95] Symington, *Messiah the Prince*, 256. Como ejemplos, Symington aduce el Pacto Nacional de 1638 y la Liga y Pacto Solemne de 1643. Symington, *Messiah the Prince*, 258–259.

[96] Symington, *Messiah the Prince*, 257.

[97] Alexander Shields, *A Hind Let Loose; or, An Historical Representation of the Testimonies of the Church of Scotland, for the Interest of Christ* (1687; repr., Glasgow, 1797), 248; cf. McKay, «From Popery to Principle», 148–150.

[98] Symington, *Messiah the Prince*, 212, 256.

llamaron al juramento «una obligación solemne, añadida y nueva». La Confesión de Westminster explica por qué esa promesa obliga: un juramento nunca puede obligar a pecar, pero quien jura algo lícito debe cumplirlo.[99]

Aquí entra la ley natural en la teoría política de Symington. Cabe preguntar por qué una nación moderna tendría que imitar el pacto de Israel. Symington responde que la organización política de Israel es «un modelo para las naciones futuras» y no una excepción, porque «las facultades, los poderes, las pasiones, los derechos y los intereses de los hombres son los mismos en todo momento».[100] Como la naturaleza humana es la misma en todas las épocas —premisa propia de la tradición iusnaturalista—, y como el deber del magistrado civil siempre ha sido cuidar del hombre entero, religión incluida, el deber de jurar lealtad a Dios no queda, en este argumento, limitado al Israel antiguo. Así, la Biblia dice qué deben hacer las naciones, que es jurar lealtad a Cristo; el Mediador es aquel a quien juran; y la ley natural muestra que el mandato alcanza a todas.

El iusnaturalismo moderno y la nueva teología de VanDrunen

La comparación con el iusnaturalismo moderno exige distinguir proyectos, no reconstruir una ruptura uniforme con la teología. Grocio sostiene que ciertos principios de justicia conservarían validez bajo la hipótesis, que rechaza, de que Dios no existiera o no atendiera los asuntos humanos. Pero en el mismo pasaje afirma la obediencia debida a Dios como Creador; la hipótesis no demuestra por sí sola una desvinculación completa entre

---

[99] *The Auchensaugh Renovation of the National Covenant and Solemn League and Covenant* (1712; repr., Philadelphia, 1880), 10, citado en McKay, «From Popery to Principle», 151; cf. Confesión de Fe de Westminster, XXII.3–4. Rutherford, según VanDrunen, iba más lejos: un pacto podía imponer al magistrado obligaciones religiosas que antes no tenía. VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 198–199.

[100] Symington, *Messiah the Prince*, 257–258. Symington apoya además esa universalidad en la profecía de Isaías 19 sobre Egipto. Symington, *Messiah the Prince*, 258.

derecho y teología.[101] Pufendorf distingue metodológicamente el derecho natural de la teología moral revelada y abstrae del pacto entre Dios y los hombres.[102] No excluye, sin embargo, toda obligación religiosa del primero: dedica un capítulo a los deberes naturales hacia Dios. La distinción entre religión natural y revelación es aquí decisiva. Locke restringe la jurisdicción del magistrado a los intereses civiles y niega que le corresponda el cuidado de la salvación. Eso no reduce la religión a una conciencia aislada: define la iglesia como una sociedad voluntaria reunida para el culto público.[103] Frente a estas delimitaciones, Symington incorpora los deberes políticos a un orden explícitamente mediador y exige atender a la revelación donde esta se conoce. El contraste concierne al fundamento y alcance de la obligación civil, a la autoridad de la Escritura y a la competencia religiosa del magistrado; no se agota en una oposición entre teología y secularización.

Con VanDrunen el contraste es más fino, porque ambos sitúan el origen del gobierno en la creación y no en la redención.[104] Para VanDrunen, sin embargo, ley natural y reino civil comparten ese fundamento: por el pacto con Noé, Dios «preserva (pero no redime) el mundo […] y así sigue promulgando la ley natural», que «proporciona la sustancia moral» de la ley civil.[105] Es decir, para VanDrunen la ley natural no solo explica el origen del gobierno civil, sino que es también su norma: el Estado debe regirse por la ley natural y no por la Escritura, aunque la nación conozca la Biblia, a diferencia de Symington, para quien la ley natural basta como norma solo donde falta la Escritura. Para VanDrunen, el Hijo gobierna el

---

[101] Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace*, ed. Richard Tuck, 3 vols. (Indianapolis: Liberty Fund, 2005), 1:89 (Prolegómenos, §§11–12).

[102] Samuel Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*, ed. James Tully, trad. Michael Silverthorne, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 7 (prefacio, I–II), 8 (prefacio, V) y 39–45 (I.4).

[103] John Locke, *A Letter concerning Toleration and Other Writings*, ed. Mark Goldie (Indianapolis: Liberty Fund, 2010), 13–15.

[104] VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 2. Cf. Symington, *Messiah the Prince*, 215.

[105] David VanDrunen, *Los pactos divinos y el orden moral: Una teología bíblica de la ley natural*, trad. Diego A. Lazo, Serie Ética y Apologética (Lima: Teología para Vivir, 2023), 108 y 146; VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 182.

orden civil como Dios eterno, no como Mediador encarnado, y el título de Cristo o Mesías le pertenece solo como redentor.[106]

Symington conserva el fundamento natural de la magistratura, pero añade su sujeción al Mediador y la obligación de atender a la revelación donde esta se conoce. El contraste no consiste en emplear o excluir la Biblia de la reflexión política, sino en qué obligaciones confesionales se atribuyen al magistrado y cómo se justifican. Desde esta comparación puede identificarse una tensión ya presente en la ortodoxia reformada del siglo XVII. Los teólogos ortodoxos sostenían que el magistrado debía ocuparse de la primera tabla —es decir, promover la verdadera religión y reprimir la idolatría y la blasfemia—, y fundaban ese deber en la ley natural. VanDrunen, que en lo demás sigue a los ortodoxos,[107] juzga incoherente esa conclusión: a su juicio, una ley común a todos los hombres no basta para encargar al Estado la defensa de la fe cristiana.[108] Por eso aplica los principios de los ortodoxos de un modo que considera más coherente y los lleva hacia la libertad religiosa moderna,[109] sin exigir que la Biblia sea la base del discurso público.[110] Symington resuelve la misma tensión en dirección opuesta: no renuncia a los deberes del magistrado sobre la primera tabla, sino que cambia su fundamento. Ya no los apoya exclusivamente en la ley natural, sino en la Escritura, que obliga por entero a la nación que la conoce.[111] De esta manera, la postura de Symington y la de VanDrunen, aunque coinciden en el origen natural del gobierno, se distinguen en tres puntos: quién lo gobierna: para VanDrunen, el Hijo como Dios creador; para Symington, el Hijo como Mediador; qué norma lo rige: para VanDrunen, solo la ley natural; para Symington, también la Escritura donde se conoce; y qué hace el magistrado con la primera tabla: dejarla a la libertad religiosa o cuidar de la verdadera religión.

---

[106] VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 181; cf. 429. Adopta esa estructura en David VanDrunen, *Politics after Christendom: Political Theology in a Fractured World* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2020), 43–44.

[107] VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 201.

[108] VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 199.

[109] VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 428.

[110] VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 429.

[111] VanDrunen, *Los pactos divinos y el orden moral*, 339 y n. 44. Symington, por su parte, no propone aplicar el código civil mosaico, sino tomar el pacto nacional de Israel como modelo. Symington, *Messiah the Prince*, 257–258.

La ley natural ocupa, pues, en Symington un lugar vital pero subordinado: explica el origen del gobierno civil y el alcance universal del deber nacional, no basta como norma donde hay Escritura y queda coronada por el pacto con el Mediador. Cuando el lector encuentre en este libro los deberes de las naciones, no hallará una negación de la ley natural, sino su inserción en un orden cuyo Rey es Cristo.

Breve panorama de la teoría política pactista reformada (1578-1839)

El Mesías Príncipe no cita a Samuel Rutherford ni a George Gillespie, los dos teólogos escoceses del siglo XVII cuyas obras fijaron la doctrina política que el libro presupone. Tampoco cita a John Knox ni el *Second Book of Discipline* [Segundo libro de disciplina]; y los pactos aparecen solo como ejemplos.[112] El tratado no documenta mediante citas una cadena de lecturas que lleve de Rutherford a Symington; sí permite situarlo en una tradición institucional y confesional, conservada por una pequeña iglesia que en 1837 acababa de formularla de nuevo. Esta sección recorre esa tradición en sus momentos principales: el Segundo libro de disciplina (1578), los pactos y la Asamblea de Westminster, Rutherford y Gillespie, la minoría que rechazó el arreglo de 1690 y el Testimonio de 1837. Al final se indica qué hizo Symington con esa herencia: qué conservó, qué reorganizó y qué dejó atrás.

Dos jurisdicciones bajo un solo Rey (1578)

En 1578, la Asamblea General de la Iglesia de Escocia aprobó el *Segundo libro de disciplina*, primera formulación explícita del presbiterianismo escocés.[113] La iglesia tiene «una jurisdicción y gobierno propios», recibidos del Padre «por medio del Mediador Jesucristo», y no del príncipe terrenal; «Cristo es el único rey y gobernador espiritual de su iglesia»; las dos

[112] Symington, *Messiah the Prince*, 258–259.

[113] *The Second Book of Discipline*, ed. James Kirk (Edinburgh: Saint Andrew Press, 1980), vii.

potestades, la espada y las llaves, «no pueden ordinariamente estar en una misma persona».[114] Pero el magistrado no es un extraño para la iglesia: los magistrados cristianos son «nodrizas de la iglesia», obligados a defenderla y a asistir a su disciplina «sin confundir nunca la una jurisdicción con la otra».[115] Están ya aquí las dos afirmaciones que Symington sostendrá juntas en 1839.

Los pactos nacionales y la Confesión de fe de Westminster (1638–1649)

El Pacto Nacional de 1638 fue un documento jurado y firmado en Edimburgo el 28 de febrero y luego por todo el reino. Lo redactaron el jurista Archibald Johnston de Wariston (1611–1663) y el ministro Alexander Henderson (c. 1583–1646) para los opositores a las innovaciones religiosas de Carlos I, que necesitaban un «vínculo de unión».[116] Su forma era legal y conservadora: renovaba la confesión de fe de 1581 que el padre del rey había jurado, enumeraba las leyes que ligaban la religión reformada al orden del reino y defendía al rey «en la defensa y preservación» de la religión y las leyes.[117] Su efecto fue revolucionario: convirtió una oposición dispersa en «el cuerpo colectivo del reino» unido a Dios por juramento.[118] Así habla también Symington de los pactos: no como una revolución, sino como un acto de lealtad debida. La Liga y Pacto Solemne de 1643 nació durante la guerra civil inglesa, cuando el Parlamento de Inglaterra necesitaba la ayuda militar de Escocia. Los ingleses pedían «una liga civil», los escoceses «un pacto religioso», y fue las dos cosas. Su suscripción, exigida con mecanismos de coerción más explícitos que en 1638, despertó mucho menos entusiasmo en Inglaterra

---

[114] *Second Book of Discipline*, 164, 166, 170.

[115] *Second Book of Discipline*, 213–214.

[116] David Stevenson, *The Scottish Revolution, 1637–1644: The Triumph of the Covenanters* (New York: St. Martin's Press, 1974), 82–84.

[117] James Kerr, ed., *The Covenants and the Covenanters: Covenants, Sermons, and Documents of the Covenanted Reformation* (Edinburgh: R. W. Hunter, 1895), 39, 48–50.

[118] Stevenson, *The Scottish Revolution*, 86; Laura A. M. Stewart, *Rethinking the Scottish Revolution: Covenanted Scotland, 1637–1651* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 89, 115–120.

que en Escocia.[119] En virtud de ese pacto, comisionados escoceses se incorporaron a la Asamblea de Westminster, que redactó la Confesión de Fe. Con ello, los escoceses ganaban una voz mucho más fuerte en la Asamblea en materia de eclesiología presbiteriana, y los ingleses, el ejército escocés. Dos capítulos de la Confesión fijan los límites en que Symington se mueve: un juramento solo obliga a lo «bueno y justo», no convierte en lícito lo que no lo era;[120] y el magistrado «no puede asumir» la Palabra, los sacramentos ni «las llaves del reino de los cielos», aunque deba mantener la piedad, la justicia y la paz.[121]

Entre esos comisionados estaban Rutherford y Gillespie. Rutherford publicó en 1644 *Lex, Rex* [La ley, el rey], una respuesta a los defensores del derecho divino de los reyes: el rey recibe «trono y corona del pueblo»,[122] «a modo de pacto y condicionalmente»;[123] el pueblo entrega el poder «por onzas», y «la ley tiene una supremacía de constitución sobre el rey».[124] De ahí el derecho de resistir, distinguido del regicidio: «resistir lícitamente es una cosa, y matar reyes es otra».[125] Rutherford no era un demócrata moderno ni un defensor de la libertad religiosa actual. En 1649 sostuvo que «la religión no puede ser forzada»,[126] pero también que el magistrado puede restringir «los actos externos del hombre exterior en materia de religión».[127] Esa doble posición reaparece en el capítulo 9 de Symington. Gillespie formuló la otra mitad en *Aaron's Rod Blossoming* [La vara de Aarón que florece] (1646): Cristo instituyó en su iglesia un

---

119 Stevenson, *The Scottish Revolution*, 284–292.

120 Westminster Assembly, *The Confession of Faith, Together with the Larger and Lesser Catechismes*, 2.ª ed. (London, 1658), XXII.3–4.

121 Westminster Assembly, *The Confession of Faith* (1658), XXIII.2–3; XXX.1.

122 Samuel Rutherford, *Lex, Rex: The Law and the Prince* (London: John Field, 1644), 102–103.

123 Rutherford, *Lex, Rex,* 226.

124 Rutherford, *Lex, Rex*, 230. Cf. John Coffey, *Politics, Religion and the British Revolutions: The Mind of Samuel Rutherford* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 147–152.

125 Rutherford, *Lex, Rex*, 273; Coffey, *Politics, Religion and the British Revolutions*, 175–177.

126 Samuel Rutherford, *A Free Disputation against Pretended Liberty of Conscience* (London, 1649), 46.

127 Rutherford, *A Free Disputation,* 50–51; Coffey, *Politics, Religion and the British Revolutions*, 217–218.

gobierno «distinto del gobierno civil»,[128] las llaves no fueron dadas «en ningún lugar al magistrado civil»,[129] y entre ambas potestades hay «una subordinación de personas, pero una coordinación de poderes».[130] Los dos libros se complementan. Rutherford explica los límites del poder civil: el rey no está por encima de la ley, sino sometido a ella y al pacto con el pueblo. Gillespie explica la independencia de la iglesia: su gobierno, simbolizado en «las llaves» que Cristo dio a los apóstoles para predicar, administrar los sacramentos y ejercer la disciplina, pertenece a ella y no al Estado.

La ruptura y la minoría pactista (1660–1811)

La restauración de la monarquía en 1660 anuló los pactos escoceses, restableció el episcopado en la Iglesia de Escocia y persiguió hasta 1688 a los pactistas que no se conformaron con él.[131] En los últimos años de esa persecución, una minoría dentro de los propios pactistas fue más lejos: en la Declaración de Sanquhar (1680) desconoció la autoridad de Carlos II por haber roto el pacto que había firmado con ellos. Sus predicadores fueron Richard Cameron (c. 1648–1680) y James Renwick (1662–1688); sus seguidores se organizaron en «sociedades» y fueron llamados «cameronianos».[132] El arreglo eclesiástico de 1690, posterior a la Revolución de 1688, restableció el gobierno presbiteriano de la Iglesia nacional, pero sin los pactos nacionales y, a juicio de los disidentes, con el gobierno de la iglesia en manos del Estado.[133] «La gran mayoría» de los pactistas volvió entonces a la Iglesia nacional; las sociedades «formaban solo una sección del partido».[134] Symington lo dirá en el capítulo 9: el

---

[128] Gillespie, *Aaron's Rod Blossoming*, 315.

[129] Gillespie, *Aaron's Rod Blossoming*, 249.

[130] Gillespie, *Aaron's Rod Blossoming*, 256.

[131] Véase Ian B. Cowan, *The Scottish Covenanters, 1660–1688* (London: Victor Gollancz, 1976), y Hutchison, *The Reformed Presbyterian Church in Scotland*, cuya narración arranca en 1680.

[132] Couper, *The Reformed Presbyterian Church*, 9.

[133] Symington, *Messiah the Prince*, xvii–xviii; Hutchison, *The Reformed Presbyterian Church in Scotland*, v–vi.

[134] W. McMillan, «The Covenanters after the Revolution of 1688», *Records of the Scottish Church History Society* 10, pt. 3 (1950): 141.

establecimiento de la Iglesia escocesa es objetable porque su credo y su gobierno «fueron prescritos por el Estado en el arreglo de la Revolución».[135] Symington no objetaba, pues, que Escocia tuviera una iglesia nacional presbiteriana, sino que su confesión y su gobierno hubieran quedado sujetos a una determinación parlamentaria que los pactistas juzgaban incompatible con la independencia espiritual, y no la iglesia bajo la autoridad de Cristo. Por eso su iglesia, heredera de las sociedades, permaneció fuera de la Iglesia nacional.

Las sociedades cameronianas, que desde 1681 se coordinaban como las Sociedades Unidas, no aceptaron el arreglo de 1690: prefirieron quedar fuera de la Iglesia nacional antes que reconocer un orden que, a su juicio, había abandonado los pactos. El precio fue alto: sus tres últimos ministros sí ingresaron en ella, y las sociedades se quedaron sin nadie que les predicara o administrara los sacramentos. Que sobrevivieran así dieciséis años muestra que no las mantenía unidas un dirigente, sino una convicción. En 1706 se unió a ellas John M'Millan (1669–1753), un pastor depuesto de la Iglesia nacional. Pero un solo ministro no basta para dar continuidad a una iglesia presbiteriana, porque no puede ordenar a otros: eso corresponde a un presbiterio. Durante casi cuarenta años, M'Millan fue el único.[136] Lo que permitió salir de esa situación revela qué distinguía a esta comunidad de los demás presbiterianos disidentes, y es justamente la cuestión que desarrolla el libro de Symington: no la doctrina de la gracia ni el gobierno de la iglesia, en los que coincidían, sino la actitud ante el Estado surgido de 1688. En 1743 se les unió un segundo ministro, Thomas Nairn, que había dejado otro grupo disidente precisamente por negarse a condenar a quienes no reconocían al gobierno británico. Con él formaron el Presbiterio Reformado y pudieron, por fin, ordenar nuevos pastores.[137] De ese presbiterio nació la Iglesia Presbiteriana Reformada de Escocia, que en 1811 ya tenía su propio sínodo: la iglesia de Symington, en la que se formó, fue ministro toda su vida y enseñó teología.[138] El *Mesías Príncipe* es, en buena medida, la justificación teológica de lo que esa pequeña iglesia venía

---

[135] Symington, *Messiah the Prince*, 313.
[136] Couper, *The Reformed Presbyterian Church*, 77.
[137] Couper, *The Reformed Presbyterian Church*, 78–79.
[138] Couper, *The Reformed Presbyterian Church*, 9–10.

sosteniendo desde 1690: que Cristo es rey también de las naciones, y que un Estado que no lo reconoce no puede reclamar la lealtad plena del cristiano.[139]

La Iglesia Presbiteriana Reformada del siglo XIX

La iglesia a la que pertenecía Symington entendía su razón de ser como un «testimonio». No le bastaba con creer la verdad: debía declararla en público y aplicarla a los problemas de su tiempo, lo que incluía señalar en qué se apartaban de la ley de Cristo el Estado británico y las demás iglesias. Ese era su motivo para seguir existiendo separada de la Iglesia nacional, y por eso puso esa denuncia por escrito en un documento oficial que llevó ese mismo nombre, el *Testimonio*. Su declaración de fe lo formuló con una antítesis que debe citarse completa: «Los derechos del hombre están, ciertamente, tan bien asegurados y tan fielmente guardados en Gran Bretaña como quizá en cualquier nación de la tierra; pero los derechos de Dios y de su Hijo, si no son tan groseramente ultrajados, son, en muchos particulares, poco más respetados en ella que en otras naciones».[140] Esa doble afirmación explica posturas que hoy parecen contradictorias. Como valoraba los derechos civiles, defendía que votara mucha más gente de la que entonces podía hacerlo. Pero, como la constitución británica no reconocía a Cristo, sus miembros se negaban a votar, porque hacerlo era aprobar esa constitución.

Andrew Symington, el hermano del autor, preparó su parte doctrinal, aprobada por el sínodo el 15 de mayo de 1837; el ministro Stewart Bates, la histórica, aprobada en 1839.[141] William no redactó ninguna de las dos, y ninguna fuente prueba que el libro fuera un encargo. Aun así, el libro no parte de cero: dos años antes, en 1837, el sínodo ya había aprobado por escrito la misma tesis central que Symington desarrolla. El *Testimonio*

---

[139] Gordon J. Keddie, «Reformed Presbyterian Church», en *Dictionary of Scottish Church History and Theology*, ed. Nigel M. de S. Cameron (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993), 699.

[140] *Testimony* (1866), 136.

[141] Hutchison, *The Reformed Presbyterian Church in Scotland*, 286–287; *Testimony* (1866), preliminares: «STEWART BATES, the writer»; Couper, *The Reformed Presbyterian Church*, 103–104.

distingue dos maneras en que Cristo reina. Como Dios, gobierna todas las cosas por naturaleza, igual que el Padre y el Espíritu. Como Mediador, es decir, como Dios hecho hombre para salvar a su pueblo, ha recibido además del Padre un reino «para la ejecución de su encargo mediador». Y ese segundo reino no se limita a la iglesia: alcanza también a «los reinos del mundo y sus gobernantes». Por eso el documento declara contrario a la Escritura «restringir su poder Mediador a los santos o a la iglesia de Dios».[142] Según el *Testimonio*, el gobierno civil es «una ordenanza moral de Dios», pero el magistrado no manda en la iglesia, que tiene su propio gobierno bajo Cristo;[143] y una nación sigue siendo «el mismo sujeto moral» aunque cambien sus miembros, de modo que lo que juró la sigue obligando con «una obligación distinta y sobreañadida».[144] El *Testimonio* y el tratado comparten, por tanto, la obligación de los pactos sobre la posteridad, aunque Symington no desarrolla aquí su defensa. El *Testimonio*, además, se reconoce provisional: «imperfecto, variable» y «progresivo», sometido a la Escritura, «la norma suprema».[145]

Symington no se limitó a repetir la herencia pactista del siglo XVII; la transformó en tres sentidos. Primero, cambió el punto de partida: Rutherford parte del rey, la ley y el pueblo; Gillespie, de las llaves; *El Mesías Príncipe* parte de Cristo como Mediador y solo después llega al rey, al pueblo y a las llaves. Así la política deja de ser un principio y pasa a ser una consecuencia de la cristología. Segundo, presentó los pactos escoceses como ejemplos de un deber que juzgaba universal: ya no son un título exclusivo de Escocia, sino ejemplos de un deber de toda nación cristiana, que él funda en la Escritura (la profecía de Isaías sobre Egipto), no en Escocia.[146] Tercero, mantuvo un límite que una lectura apresurada de los pactos podía borrar: el gobierno civil procede de Dios como Creador y es legítimo incluso donde no ha llegado el Evangelio.[147] La continuidad institucional y confesional no elimina las diferencias: junto a una

---

142 *Testimony* (1866), 197–198.
143 *Testimony* (1866), 231–233.
144 *Testimony* (1866), 239, 253.
145 *Testimony* (1866), 175, 242.
146 Symington, *Messiah the Prince*, 258, sobre Is 19:18, 20.
147 Symington, *Messiah the Prince*, 215; cf. Coffey, *Politics, Religion and the British Revolutions*, 159–160.

reorganización cristológica de la exposición, hay un desarrollo específico de la sujeción de las naciones al Mediador.

El contexto histórico: La Escocia de 1829–1839

En abril de 1829 el Parlamento admitió a los católicos a sus escaños y a los cargos públicos.[148] Esa misma semana, Andrew Marshall, ministro de la Secesión Unida, una iglesia presbiteriana disidente, inició en Glasgow la campaña contra las iglesias oficiales: si los católicos obtenían igualdad política, no podría negárseles una iglesia oficial en Irlanda; lo coherente era suprimirlas todas y dejar que las iglesias compitieran libremente, como en los Estados Unidos.[149] Symington, que ese año publicó un folleto contra la emancipación, partía del mismo hecho —el Estado británico ya no era exclusivamente protestante— y llegaba a la conclusión opuesta: un Estado indiferente a la religión de sus gobernantes incumple un deber ante Dios.

La campaña tomó fuerza: hacia 1830 quizá un tercio de los escoceses practicantes eran disidentes, el liberalismo político aplicaba a la religión el lenguaje del libre comercio, y la Iglesia de Escocia proyectaba ampliar su presencia con financiación pública.[150] Chocaban dos ideas de cómo debía organizarse la sociedad: un mercado de iglesias voluntarias o una nación cristiana responsable ante Dios.[151] Pero «voluntario» significaba dos cosas: para unos era sostener la iglesia con ofrendas, como hacía el sínodo de Symington; y para otros era negar que el Estado tuviera un deber religioso, tesis que el grupo de Symington condenaba.[152] El libro ataca esa tesis, no la práctica.

La Iglesia de Escocia respondió en dos frentes. Al reproche de que los patronos imponían ministros, contestó en 1834 con la Ley del Veto, que permitía a las cabezas de familia rechazar al candidato.[153] Para llegar a las

---

148 Brown, *Thomas Chalmers*, 188.

149 Brown, *Thomas Chalmers*, 220–221; Andrew L. Drummond y James Bulloch, *The Scottish Church, 1688–1843: The Age of the Moderates* (Edinburgh: Saint Andrew Press, 1973), 211.

150 Brown, *Thomas Chalmers*, 221–222.

151 Brown, *Thomas Chalmers*, 222–223.

152 *Testimony* (1866), 148–149, 151.

153 Brown, *Thomas Chalmers*, 223–224, 233.

ciudades industriales, Chalmers pidió al Estado fondos para nuevas parroquias, alegando que el mercado religioso desatiende «a los irreligiosos, a los ignorantes y a los pobres», y que las iglesias voluntarias tienden a moverse por intereses económicos.[154] Symington usa el mismo argumento: el maestro no debe ir solo «entre los que pueden y quieren pagar»,[155] y en 1840 lo reforzó con un pasaje del clérigo anglicano Baptist Noel.[156]

El veto acabó en los tribunales. En Auchterarder, 287 de los 330 cabezas de familia rechazaron al candidato del patrono.[157] En 1838 el Tribunal de Sesiones falló que el presbiterio había violado los derechos patrimoniales del patrono noble.[158] La pregunta ya no era si el veto era prudente, sino quién decide dónde termina lo civil y empieza lo espiritual.[159] Symington terminó su manuscrito a finales de ese año. En 1839 los Lores confirmaron la sentencia,[160] y Chalmers respondió que el poder civil puede negar a un ministro su sueldo,[161] pero no tiene poder para hacerlo ministro.[162] Esa es la distinción del capítulo 7 de Symington, pero con otro remedio: Chalmers quería corregir el establecimiento religioso; Symington lo veía ya como «un poder decididamente erastiano», que sometía la iglesia al Estado.[163] Por eso su iglesia simpatizaba con la lucha de los que buscaban una iglesia independiente, pero la miró «desde fuera de la arena», porque también ella quería un establecimiento religioso, aunque no el existente, que consideraba erastiano.[164]

El capítulo 9 se dirige a los tres bandos de 1839: defensores del establecimiento actual, adversarios de cualquier tipo de establecimiento

---

154 Brown, *Thomas Chalmers*, 269–270.

155 Symington, *Messiah the Prince*, 302.

156 Symington, *Messiah the Prince*, 304–305.

157 Charles Robertson, *Report of the Auchterarder Case: The Earl of Kinnoull, and the Rev. R. Young, against the Presbytery of Auchterarder*, 2 vols. (Edinburgh: Adam and Charles Black, 1838), 1:251.

158 Robertson, *Report of the Auchterarder Case*, 1:2, 2:450–451.

159 Rodger, *The Courts, the Church and the Constitution*, 15.

160 Brown, *Thomas Chalmers*, 298–299.

161 Thomas Chalmers, *Substance of a Speech Delivered in the General Assembly, on Wednesday the Twenty-Second of May, 1839* (Glasgow: William Collins, 1839), 13–14.

162 Chalmers, *Substance of a Speech,* 39.

163 Symington, *Messiah the Prince*, 313.

164 Hutchison, *The Reformed Presbyterian Church in Scotland*, 293–294.

religioso y neutrales.[165] Responde también a una objeción de los adversarios del establecimiento: si el pueblo es «casi universalmente malvado», sería absurdo que la nación sostuviera la iglesia. Symington contesta que dicha objeción confunde el Estado, institución establecida por Dios, con «el mundo que yace en la maldad»: aunque muchos ciudadanos sean impíos, el gobierno civil sigue teniendo deberes ante Dios.[166]

El alcance preciso de su influencia en la Disrupción de 1843 no queda demostrado aquí, aunque las Memorias señalan que el libro era «bien conocido» entre quienes abandonaron la Iglesia establecida.[167] Symington aplaudió su salida y la llamó «un espectáculo espléndido».[168] Pero no se unió a la Iglesia Libre; cuando le preguntaban por qué, respondía con la réplica de Pablo al tribuno: «Con una gran suma habéis comprado esta libertad, pero nosotros nacimos libres».[169] La réplica tenía sentido: los ministros de 1843 compraron su libertad frente al Estado renunciando a sus sueldos, sus casas y sus templos; el sínodo de Symington nunca había aceptado el arreglo de 1690 y, por tanto, había sido libre desde el principio. Además, los que salían no renunciaban a la idea de que el Estado debe sostener la iglesia verdadera; salían, dijo Chalmers, «sobre el principio del establecimiento»: «no somos voluntarios».[170] En eso coincidían con Symington: fuera de la Iglesia oficial, pero defendiendo el deber religioso del Estado. Lo que no compartían era el resto de su herencia: la obligación permanente de los pactos nacionales y la negativa a votar o jurar lealtad a la constitución. Por eso Symington podía celebrar su salida como una clara confirmación de lo que sostenía, sin necesidad de unirse a ellos.

---

165 Symington, *Messiah the Prince*, 315–316.

166 Symington, *Messiah the Prince*, 267.

167 Symington, *Messiah the Prince*, lxxvii.

168 Symington, *Messiah the Prince*, lxxvii–lxxviii.

169 Symington, *Messiah the Prince*, lxxviii.

170 Brown, *Thomas Chalmers*, 335; Rodger, *The Courts, the Church and the Constitution*, 96; Free Church of Scotland, *Acts of the General Assembly of the Free Church of Scotland, Convened at Edinburgh, May 1843* (Edinburgh: John Greig for the Free Church of Scotland, 1843), 8.

Aplicaciones para el lector hispano

Un libro de 1839 escrito para una monarquía con iglesia establecida llega a lectores que viven, casi todos, en repúblicas y en sociedades religiosamente plurales. Por esta razón la distinción entre el principio y sus formas es de vital importancia: que el principio sea verdadero no prueba que la forma escocesa de 1839 lo sea.[171] Por ejemplo, Symington deja «el grado de restricción» de los delitos contra la religión al juicio del magistrado civil, que puede «imponer penas civiles… o quizá ejercer tolerancia».[172] No decide si el sostén de la religión ha de venir «por imposición legal directa» o promoviéndola de forma «voluntaria»; solo afirma «la obligación de la nación de intervenir, de un modo u otro».[173] Y su iglesia había declarado en 1837 que en una sociedad religiosamente dividida un establecimiento formal puede resultar impracticable y que no asumía «la defensa de ningún establecimiento existente».[174]

Con esas cautelas, el libro ofrece cinco cosas:

Primero: el orden del argumento: una teología pública que empieza por los oficios de Cristo y llega al Estado como consecuencia.[175] Toda aplicación política a un contexto concreto debe estar enraizada en principios teológicos generales.

Segundo: una doctrina de la independencia de la iglesia que no depende de ningún arreglo con el Estado, formulada en una iglesia que no recibía nada de él.[176] El Estado y la iglesia son dos cosas distintas: tan dañino es confundirlas como ingenuo pensar que pueden aislarse de forma neutral, como si nada tuviera que ver la una con la otra.

Tercero: la tesis de que las sociedades son sujetos morales: una nación puede pecar y ser juzgada, y la responsabilidad ante Dios no se agota en las conciencias individuales.[177] Frente al hiperindividualismo occidental, Dios

---

171 Symington, *Messiah the Prince*, 262–263, 306.
172 Symington, *Messiah the Prince*, 300–301.
173 Symington, *Messiah the Prince*, 302.
174 *Testimony* (1866), 154–155.
175 Symington, *Messiah the Prince*, 7, 215.
176 Symington, *Messiah the Prince*, 127–128.
177 Symington, *Messiah the Prince*, 97, 230.

también juzga y bendice a las naciones; no del mismo modo que a Israel, pero sí según el paradigma que Israel ofrece.

Cuarto: una ética de la obediencia para cristianos que viven bajo gobiernos que no reconocen a Cristo: cumplen lo lícito y preservan la paz sin aprobar moralmente un gobierno ilegítimo; dan testimonio público de Cristo y distinguen entre la obediencia a una norma justa y el reconocimiento del régimen que la dicta.[178]

Quinto: el gobierno civil procede de Dios como Dios de la creación, a través de la ley natural. Su origen natural no depende de la profesión cristiana de sus miembros; para Symington, sin embargo, ese origen no lo exime del señorío mediador ni de los deberes derivados del conocimiento de la revelación.[179] En otras palabras, el reconocimiento del señorío de Cristo no autoriza a confundir los gobiernos civil y eclesiástico, pero tampoco permite reducir su doctrina a una neutralidad religiosa del Estado.

Junto a estos argumentos, el tratado sostiene cuatro posiciones que una recuperación contemporánea debe evaluar expresamente, sin reducirlas de antemano a meros accidentes de su tiempo:

Primero: la exclusión de los cargos públicos por razón de credo. Symington la incluye entre las cualificaciones religiosas del gobernante.[180] Las sospechas históricas de deslealtad política pueden ayudar a contextualizarla, pero no sustituyen su fundamento confesional. Excluir a una persona por su religión y excluirla por una lealtad política incompatible son criterios distintos. La apropiación contemporánea requiere discutir aquella exclusión, no convertirla retrospectivamente en una medida de seguridad estatal.

Segundo: la restricción civil de la blasfemia, los juramentos profanos, la idolatría pública y la profanación del día del Señor. Symington no los considera únicamente daños sociales, sino ofensas religiosas que desagradan a Dios.[181] Niega que el magistrado pueda imponer la fe o el culto, pero admite que restrinja actos públicos de irreligión.[182] Deja a la

---

[178] Symington, *Messiah the Prince*, 253–255.

[179] Symington, *Messiah the Prince*, 215.

[180] Symington, *Messiah the Prince*, 244. Para el contexto histórico, véase Wallace, «Covenanting and Enlightenment», 189.

[181] Symington, *Messiah the Prince*, 300.

[182] Symington, *Messiah the Prince*, 301.

prudencia la elección de los medios, incluida la tolerancia en determinados casos.[183] Esa distinción entre convicción interior y conducta pública delimita su posición, pero no la identifica con la libertad religiosa contemporánea ni permite reducirla a la protección del orden público.

Tercero: la ratificación estatal de un credo. Symington distingue entre imponer una creencia al individuo y determinar qué religión recibirá apoyo público; rechaza lo primero y defiende lo segundo.[184] La diferencia impide confundir establecimiento y conversión forzada, pero no elimina el carácter confesional de su propuesta. Una reflexión actual sobre educación pública y convicciones compartidas puede dialogar con ese argumento, siempre que se presente como una apropiación del editor y no como la intención histórica del autor.

Cuarto: el sostén económico del ministro por parte del Estado. Symington afirmaba el deber del Estado de sostener la religión; pero, según su hijo, «nadie se mantuvo más apartado de cualquier don del Estado que implicara comprometer la pureza y la libertad de la iglesia».[185] La manutención solo puede tener lugar cuando existan las condiciones que garanticen la libertad eclesiástica; si esa libertad se ve comprometida, la manutención debe ser rechazada.

El libro no pretende ser un programa político para el presente, sino ofrecer principios. La tarea del lector sabio es observar cómo dichos principios teológicos han sido aplicados por cristianos piadosos en contextos históricos distintos del suyo, y aprender de ello. La recuperación teológica no exige reproducir sin examen todas las conclusiones ni las aplicaciones de los autores, sino estudiar sus argumentos y métodos para discernir su pertinencia en otro contexto, con fidelidad a las Escrituras y prudencia histórica.

El lector puede llegar a conclusiones distintas de las de Symington; quien escribe estas palabras discrepa de él en varios puntos. Sin embargo, la pregunta sigue vigente: si Cristo reina como Mediador sobre las naciones, ¿cómo lo hace y qué significa esto en la práctica? Symington

---

183 Symington, *Messiah the Prince*, 289, 301.

184 Symington, *Messiah the Prince*, 289.

185 Symington, *Messiah the Prince*, 305–306. Sobre Stevenson, véase Symington, *Messiah the Prince* (1884), iv.

respondió con las categorías y la sabiduría de su tiempo. La respuesta del lector puede ser otra. Lo que el libro no permite es no responder.

Jaime Daniel Caballero
Editor general, Teología para Vivir
Antrim, Irlanda del Norte,
Mes de la Reforma Protestante
Octubre de 2026

Nota editorial

Teología para Vivir presenta por primera vez en español *El Mesías Príncipe, o el dominio mediador de Jesucristo*, de William Symington (1795–1862), publicado originalmente en 1839; no conocemos traducción española anterior del tratado.

Symington fue ministro de la Iglesia Presbiteriana Reformada de Escocia y profesor de teología sistemática. Su tratado sobre el oficio regio de Cristo como Mediador sigue siendo, casi dos siglos después de su primera publicación, la única obra que aborda este tema de forma sistemática y comprehensiva desde la teología reformada.

Conviene leer el tratado desde el prefacio del autor. Para llegar a los capítulos 8 y 9 sin perder su fundamento, son especialmente importantes los capítulos 1, 5 y 6. El capítulo 10 y la conclusión completan el argumento. Las Memorias se sitúan al final como apéndice, separando el tratado del retrato filial; el glosario explica su vocabulario técnico.

La traducción sigue la edición de Londres de 1881, publicada por T. Nelson and Sons con las Memorias del autor: una edición póstuma preparada con materiales del propio Symington y utilizada como base por reimpresiones posteriores. Se consignan en las notas las variantes seleccionadas de las ediciones de 1839 y 1840.

Se traducen íntegramente el prólogo del editor de 1881, fechado en 1879; el prefacio del autor; los diez capítulos y la conclusión; y las Memorias, que pasan al final como apéndice. Fiel al compromiso de Teología para Vivir, el texto del autor no se ha abreviado ni resumido; las intervenciones editoriales

—subtítulos, sinopsis y notas— se describen a continuación y se distinguen siempre del original.

Los pasajes citados en este prólogo se han cotejado con las ediciones de Nueva York de 1839 y de Edimburgo de 1840 y comprobado sobre el facsímil de 1881; la traducción se ha colacionado completa con las tres ediciones.

Los diez capítulos se numeran §1 a §10. Los capítulos 7 y 8, los más largos, se presentan divididos en dos partes (§7.1 y §7.2; §8.1 y §8.2) siguiendo las secciones que el autor numeró. Los subtítulos del cuerpo son del editor de esta edición; el original tenía solo las divisiones numeradas del autor, un índice analítico y titulillos de cabecera. Trece unidades llevan al frente una sinopsis editorial: el prefacio del autor, los capítulos, la conclusión y las Memorias; las segundas partes de los capítulos 7 y 8 llevan un párrafo de enlace.

En el volumen conviven cuatro capas de notas: las del autor, las incorporadas por el editor de 1881,[186] las del traductor y las ciento treinta y cinco notas de estudio de esta edición, que sitúan la obra en su contexto histórico, doctrinal, eclesiástico y polémico. En los capítulos 1–6, muchas referencias bíblicas del autor se han integrado entre paréntesis en el cuerpo; desde el capítulo 7, sus notas se conservan al pie, sin marca propia. Las intervenciones del editor de 1881 se distinguen de las notas modernas, y los datos bibliográficos completados por esta edición aparecen entre corchetes. Las notas del traductor llevan «(N. del T.)» al final, y las notas de estudio de esta edición, «[N. del E.]» al comienzo.

Symington cita la versión inglesa autorizada de 1611; las citas se dan según la Reina-Valera de 1960, con las abreviaturas de las Sociedades Bíblicas Unidas. Donde el inglés difiere de la Reina-Valera de un modo que afecte al argumento, como en «los reyes serán tus padres que amamantan» (Is 49:23), la traducción sigue el sentido que el autor comenta y una nota lo advierte.[187] El volumen se cierra con un glosario, un índice de temas, un índice de referencias bíblicas, un índice de nombres y una bibliografía selecta comentada. El glosario recoge las decisiones terminológicas: «dominio mediador», «establecimiento» (*establishment*), «erastiano», «voluntarios», «covenanters» o «pactistas», «patronato», «llamado» (*call*), «arreglo de la Revolución» (*Revolution Settlement*), «Disrupción», «Conflicto de los Diez Años», *circa sacra*. *Iglesia*

[186] Symington, *Messiah the Prince*, 135, 172, 252, 259, 289, 302, 304–306, 316. La edición de 1881 atribuye al autor varias remisiones a *The Christian State* de T. R. Birks, entre ellas las de las pp. 289 y 302.

[187] Symington, *Messiah the Prince*, 199: «*Kings shall be thy nursing-fathers*».

va en minúscula salvo en el nombre de una iglesia concreta; *Estado*, en mayúscula.

EL MESÍAS PRÍNCIPE;

o,

El dominio mediador de

JESUCRISTO

por

WILLIAM SYMINGTON, D.D.,

antiguo profesor de teología en la Iglesia Presbiteriana Reformada

con

MEMORIAS DEL AUTOR

Por SUS HIJOS

Londres:

T. NELSON AND SONS, PATERNOSTER ROW

Edimburgo; y Nueva York