

EL ESPÍRITU SANTO EN LA REFORMA Y EL PROTESTANTISMO (SIGLOS XVI – XIX)

Sergio E. Becerra

Resumen

El presente artículo resume y evalúa el lugar que se le ha dado al Espíritu Santo en el protestantismo entre los siglos XVI-XIX. Los contrastes abundan: desde un temor a las manifestaciones visibles entre los reformadores magisteriales hasta el deseo de libertad total al Espíritu entre los reformadores radicales. Estos contrastes continúan en cada siglo. También señala la relación entre espiritualidad profunda, búsqueda de santidad, interés por la ética, dinamismo misional, allí donde se ha dado un rol central al Espíritu. Muestra las bases del pentecostalismo contemporáneo, que no sería un fenómeno único en la historia del cristianismo.

Palabras clave

Espíritu Santo – Reforma – Protestantismo.

Abstract

This article summarizes and evaluates the role given to the Holy Spirit in Protestantism from the sixteenth century to the nineteenth century. There are divergent positions: the magisterial reformers fear to visible manifestations on the one hand, contrasting with the radical reformers desire for total freedom of the Spirit on the other. These opposite views continue throughout every century. The article also points out the relationship between deep spirituality, search for holiness, ethical interest, and missional dynamism, where the Spirit has been given a central role. Also, it shows the foundations of contemporary Pentecostalism, which isn't a unique phenomenon in the history of Christianity.

Key words

Holy Spirit – Protestant Reformation – Protestantism.

Introducción

Actualmente, el cristianismo experimenta un avivamiento del Espíritu debido a la influencia creciente de la corriente pentecostal-carismática.¹ Esto ha tenido un impacto mayor en todo el cristianismo. Por ejemplo, el lema de la Asamblea General del Concilio Mundial de Iglesias de 1991, llevado a cabo en

¹ Según Vinson Synan, hacia 1995 se contabilizaban unos 465 millones de pentecostales y carismáticos en el mundo cristiano. Cf. Vinson Synan, *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), ix.

Canberra, Australia, fue “Ven, Santo Espíritu - renueva a toda la creación”. Según Ian G. Barbour, un teólogo y científico norteamericano, esto señala el fin de la desespiritualización del protestantismo, iniciada durante la Reforma, por los reformadores magisteriales.² Estos confinaron al Espíritu a la encarnación, los sacramentos y la vida de la Iglesia.³ Pero, en verdad, esta posición no es del todo correcta. Los reformadores valorizaron el rol del Espíritu mucho más de lo que usualmente se reconoce. Antes del advenimiento del pentecostalismo hubo una serie de movimientos y personajes que dentro del protestantismo pusieron al Espíritu en el centro de su experiencia religiosa. Bruce M. Stephens señala que durante una parte del siglo XVIII y todo el siglo XIX, el tema dominante en las iglesias norteamericanas fue la importancia de la persona y de la obra del Espíritu.⁴ Pero este interés hace aflorar diferentes concepciones sobre temas clave en torno al Espíritu: ¿trabaja el Espíritu de manera inmediata o gradualmente en la vida del cristiano?; ¿cuál es su centro de actividad: el intelecto o la voluntad?; la regeneración, ¿es el resultado de un cambio de las preferencias del corazón o el fruto del ejercicio de la mente?; ¿qué en cuanto a las manifestaciones físicas del Espíritu?; y sobre los instrumentos para la espiritualidad, ¿hasta qué punto utiliza el Espíritu la predicación, la oración y la lectura de la Biblia en la regeneración? A esto se agregan una serie de reflexiones antagónicas sobre el rol de la habilidad humana en contraste con la intervención divina por medio de la obra del Espíritu. No ha sido fácil encontrar consensos debido a que la naturaleza misma de la obra del Espíritu conduce al cambio y resiste el control y la definición.⁵

No pretendemos, en este trabajo, dar respuesta a estas tensiones sino simplemente describir ideas salientes y algunas consecuencias importantes para la vida de las diferentes tradiciones protestantes de los siglos XVI al XIX en cuanto a la persona y la obra del Espíritu.

² Se dice de los reformadores enseñantes, que creían que la reforma debía ser llevada adelante por o con el consentimiento de las autoridades civiles. Cf. John W. Bowker, *Diccionario abreviado Oxford de las religiones del mundo* (Barcelona: Paidós, 2006), 557.

³ Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Francisco: HarperCollins, 1990), 306-307.

⁴ Bruce M. Stephens, *The Holy Spirit in American Protestant Thought: 1750-1850* (SAR 59; Lewinston: Edwin Mellen Press, 1992), i. Cf. Robert W. Caldwell, *Communion in the Spirit: The Holy Spirit as the Bond of Union in the Theology of Jonathan Edwards* (Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2007).

⁵ Cf. Stephens, *The Holy Spirit in American Protestant Thought*.

Los reformadores del siglo XVI

Nos detendremos primeramente en los reformadores magisteriales Lutero, Zwinglio y Calvino quienes lideraron las principales corrientes de la reforma continental, con apoyo de magistrados o príncipes. Luego, veremos algunos representantes de la reforma radical. Hay diferencias importantes entre un grupo y otro, y también dentro de cada grupo. En términos generales, los reformadores magisteriales, aunque le asignan al Espíritu un lugar clave en el proceso de salvación, la vida de la Iglesia y la vida del cristiano, tienden a limitar el acceso directo al Espíritu, y son escépticos en cuanto a las manifestaciones externas del Espíritu. Los radicales, al contrario, además de darle en todo un rol clave al Espíritu, tienden a ser mucho más libres en cuanto a las manifestaciones. En ocasiones las favorecen por encima del rol de la Iglesia y de la Palabra.

Martín Lutero

Siguiendo el modelo medieval tardío, Lutero argumenta negativamente en cuanto a la Trinidad. Afirma que la comprensión de la Deidad está más allá de lo que puede alcanzar la mente humana. Solo el Espíritu puede investigar y conocer las cosas profundas de Dios. A su vez, solo Él puede revelárnoslas a los humanos a través de las Escrituras.⁶

En cuanto al Espíritu, se ha afirmado en general que Lutero sostiene una posición bastante tradicional siguiendo las declaraciones de los credos antiguos y la de los escolásticos tardíos. El Espíritu, según la descripción de Jesús, es Dios eterno y todopoderoso, igual en poder y eternidad que el Padre y el Hijo. Lutero añade, además, que el Espíritu es quien nos da vida. El Espíritu es también un consolador y testigo de Cristo, como nadie en la Tierra. Queda la sensación que Lutero no tiene nada nuevo que decir concerniente al Espíritu. Es comprensible, ya que debió enfrentarse a radicales que defendían una posición más dinámica sobre el mismo. Sin duda, esto explica por qué Lutero afirma que el Espíritu nos es canalizado exclusivamente a través de las estructuras sacramentales de la Iglesia y por medio de las Escrituras, rechazando las pretensiones de algunos a revelaciones privadas.⁷ Se le

⁶ Stanley M. Burgess, *The Holy Spirit: Medieval Roman Catholic and Reformation Traditions* (Peabody, MA: Hendrickson, 1997), 145, 146.

⁷ *Ibid.*, 147.

responsabiliza, en parte, de que el protestantismo posterior a la Reforma haya relegado al Espíritu, sobre todo, a la obra de regeneración y santificación.⁸

No obstante, Regin Prenter argumenta en la década de 1950 que Lutero le otorga al Espíritu atención, peso y rol activos a la par de su soteriología. Según este autor, el propósito del Espíritu es traer a los humanos el gran tesoro, Cristo y todo lo que él posee, con el objeto de conformarlos a Cristo, en particular a su muerte y resurrección.⁹ Este concepto de “conformidad” a Cristo se opone a la noción agustiniana y escolástica de “imitación” de Cristo, que es distante e idealista y que favorece una actitud de esfuerzo humano en un crecimiento medible durante la santificación. La antropología mayormente negativa de Lutero no le permitía aceptar un crecimiento a través de obras meritorias por iniciativa humana. Es así como Lutero afirma que los humanos están desvalidos y son salvos solo por la acción gratuita de la Tercera Persona de la Divinidad en sus corazones, a través de la proclamación de la ley y el evangelio.¹⁰

Por otra parte, para Lutero el Espíritu logra la justificación y la santificación a través de dos signos externos instituidos por Dios: la Palabra hablada y escrita, y los elementos visibles, es decir, el bautismo y la cena del Señor. El Espíritu no trabajaría nunca en la redención sin estos medios de gracia.¹¹ Aquí notamos específicamente su interés en cerrar las puertas a la revelación y la acción directa del Espíritu, sostenida por algunos anabaptistas. Lutero no concibe la obra del Espíritu fuera del control de las Escrituras y de la administración de la gracia por la iglesia, en una posición sacramentaria bastante similar a la católica. Al contrario, el anabaptista Müntzer afirmaba, por ejemplo, que el predicador debía tener una revelación antes de predicar la Palabra. Carlstadt, antiguo colaborador de Lutero que luego se separa de él, califica a Lutero de poco espiritual por no depender más del Espíritu. No obstante, ante los excesos, es comprensible que Lutero subordine las manifestaciones del Espíritu a la Palabra. De allí el escepticismo de Lutero ante las manifestaciones externas. Estas serían fácilmente falsificables, mientras que el gran milagro interno del Espíritu, la transformación del

⁸ Por ejemplo en Albrecht Ritschl, Rudolf Otto, Karl Holl, Adolf von Harnack y Paul Althaus.

⁹ Regin Prenter, *Spiritus Creator: Studies in Luther's Theology* (Philadelphia: Muhlenberg, 1953), 27-64.

¹⁰ Burgess, *The Holy Spirit*, 147.

¹¹ M. Luther, *D. Martin Luthers Werke: kritisch Gesamtausgabe* (Weimar: H. Böhlau, 1883), 18:695.

corazón, es mucho más difícil de imitar.¹² A pesar de la riqueza de la posición de Lutero en torno al Espíritu, sus declaraciones contrarias a las manifestaciones visibles del Espíritu y su desconfianza en la ética anabaptista dejan huella en el luteranismo. Este se torna frío, sacramentario y dogmático, después de su muerte. Solo el despertar pietista de los siglos XVII y XVIII cambia parcialmente esta tendencia.

Ulrico Zwinglio

En cuanto a la doctrina de Dios, Zwinglio es fiel a la fórmula niceno-constantinopolitana: “Hay un Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas, pero son un ser singular... Así que pienso en el ser de Dios mismo en el singular y en tres nombres o personas.”¹³ Zwinglio enfatiza la relación cercana entre el Espíritu y Cristo.¹⁴ Junto con el Padre, crean y sostienen todas las cosas. Pero el Espíritu no está tan involucrado en el Antiguo Testamento como en el Nuevo.¹⁵ El Espíritu actúa en el nacimiento de Cristo y su vida. Es prometido por Cristo y por la muerte y resurrección de este, es dado a los discípulos y los que creen. En el Pentecostés, viene en lugar de Cristo y es quien guía a las personas a la fe en Él. No obstante, el Espíritu no limita su acción a los que tienen fe explícita en Cristo. El ser divino también está presente con Adán antes de la caída, y con los santos del Antiguo Testamento, y con algunos que están fuera de los límites del pacto bíblico.¹⁶

Según Zwinglio, la eucaristía y el bautismo son los únicos sacramentos instituidos por Cristo, pero no son instrumentos de gracia. La eucaristía es simplemente un símbolo de la muerte de Cristo en la cruz. Cristo no estaría presente corporalmente en el pan, porque el Espíritu ha venido en lugar de la presencia física de Cristo.¹⁷ De este modo, el Espíritu no es dado en la eucaristía, sino que viene a los humanos donde y cuando Dios escoge.¹⁸ Del

¹² M. Luther, *D. Martin Luthers Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe* (Weimar: H. Böhlau, 1930-1948) 1:224, 13-14.

¹³ Melchior Schuler y Johannes Schulthess eds., *Huldreich Zwinglis Werke* (Zurich: Friedrich Schulthess, 1829-1842) 4:3.

¹⁴ H. Zwingli, *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*, eds. Emil Egli et al. *Corpus reformatorum* 88-97 (Berlin-Leipzig: C. A. Schwetschke, 1905ss), 2:650.2-7; 6:ii, 7-8, 118.

¹⁵ *Zwinglis Werke*, 6:722.29-36.

¹⁶ *Zwinglis Sämtliche Werke*, 3:264.5-17.

¹⁷ *Zwinglis Sämtliche Werke*, 5:946.5-11; 13:179.2-4.

¹⁸ Burgess, *The Holy Spirit*, 156.

mismo modo, el lavamiento del Espíritu no ocurre necesariamente en el bautismo, sino en el momento de la renovación interna.¹⁹

Como Lutero, Zwinglio sostiene que la Sagrada Escritura es la única norma y autoridad en cuestiones de fe, pero difiere del anterior al enseñar que es necesario consultar la mente del Espíritu antes de dirigirse a la Escritura.²⁰ Es con la ayuda de este que la gente común comprenderá la Escritura de acuerdo con la mente divina, del modo más claro.²¹ En síntesis, Zwinglio cree que el Espíritu es esencial para la comprensión y la interpretación apropiada de la Escritura, porque sin él, una persona será guiada por la carne y la razón humanas, es decir, que estará ciega.²² Entonces, debido a que la letra engaña si se ignora al Espíritu, el cristiano no debe apegarse a la letra pura, sino debe buscar la letra que es expuesta por el Espíritu de Dios.²³ Es el Espíritu el que conduce a los lectores, más allá de los significados superficiales, a la comprensión profunda y escondida.²⁴ Es por esto que Zwinglio, al enfatizar las palabras “Esto es mi cuerpo” de la institución de la Cena, afirma que las mismas deben ser comprendidas solo a la luz de las palabras que siguen inmediatamente después: “Haced todo esto en memoria de mí” o “que es dado por vosotros”.²⁵ Zwinglio es consciente de que la Biblia puede ser malinterpretada y mal utilizada.²⁶ Pone como ejemplo a los concilios de la iglesia que se contradicen entre sí. Afirma que si el Espíritu hubiera estado presente en estos concilios, sus decisiones habrían estado en armonía con la Escritura y los unos con los otros.²⁷ Según Zwinglio, esto señala el rol del Espíritu como autor e intérprete autorizado de la Santa Escritura.²⁸

Zwinglio difiere de Lutero en que no equipara al Espíritu y la Palabra externa predicada.²⁹ Para él, la palabra predicada no garantiza ni la fe ni la presencia de Dios.³⁰ El Espíritu de Dios no puede ser controlado, sino que se

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Zwinglis Sämtliche Werke*, 1:377.7-21.

²¹ *Ibíd.*, 6:2.291.7-294.6.

²² *Zwinglis Werke*, 6:1.316.45-46.

²³ *Zwinglis Werke*, 6:1.345.6-8.

²⁴ *Zwinglis Werke*, 6:369.27-30; *Zwinglis Sämtliche Werke*, 13132.15-17, 191.23-27, 209.8-12, 233.1-4, 280.23-32.

²⁵ *Zwinglis Sämtliche Werke*, 8:456.1-16; 5:850.11-28, 904.16-24.

²⁶ *Zwinglis Sämtliche Werke*, 1:380.6-26.

²⁷ *Zwinglis Sämtliche Werke*, 1:234.14-18; 2:62.24-28.

²⁸ *Zwinglis Sämtliche Werke*, 1:91.20-22; 14:181.11-18.

²⁹ *Luthers Werke*, 2.509.

³⁰ *Zwinglis Werke*, 6:10.

manifiesta en las personas según su divina voluntad. Aunque Dios ha dado orden de que se predique la Palabra, la fe no viene por ella.³¹ Es Dios quien predica en nuestros corazones y en el proceso, el Espíritu obra tanto en el predicador como en los oyentes.³² De este modo, incluso después de la predicación del evangelio, el Espíritu es necesario para tener fe.³³

Es así como en Zurich, Zwinglio reemplaza el antiguo orden católico romano con uno reformado que basa su autoridad en la Escritura, y al Espíritu como agente transformador.³⁴ No obstante, con el tiempo ha surgido un debate en cuanto a cómo clasificar a Zwinglio. Es el resultado de la polémica entre Lutero y Zwinglio, y ciertas declaraciones del reformador alemán en las cuales califica a Zwinglio de espiritualista o entusiasta. Debido a la connotación negativa que posee históricamente la palabra espiritualista, indicando que se enfatiza el Espíritu Santo por encima de la Palabra, hoy algunos llaman a la posición de Zwinglio, “neumatológica”, es decir, que el énfasis está en el Espíritu, sin divorciarlo de la Palabra.³⁵

Juan Calvino

Al escribir sobre la divinidad, Juan Calvino fue cuidadoso de evitar los extremos del modalismo y del triteísmo. Es así como enseña que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo constituyen un Dios. No obstante, el Hijo no es el Padre y el Espíritu no es el Hijo.³⁶ Cada uno posee un modo característico de ser, que Calvino llama *substantia*. Por *substantia*, Calvino entiende algo distinto de la esencia, y usa al término en lugar de “persona” porque algunos contemporáneos suyos afirmaban que la palabra era de invención humana, y no bíblica.³⁷

En cuanto a las relaciones de origen, Calvino es tradicional. Afirma que el Padre es primero, luego el Hijo procede de él y el Espíritu emana de ambos.³⁸

³¹ *Zwinglis Sämtliche Werke*, 3:263.

³² *Zwinglis Sämtliche Werke*, 3:737.34-37.

³³ Burgess, *The Holy Spirit*, 157.

³⁴ *Zwinglis Sämtliche Werke*, 2:110.

³⁵ Burgess, *The Holy Spirit*, 159.

³⁶ Burgess, *The Holy Spirit*, 163. Paul S. Chung, *The Spirit of God Transforming Life: The Reformation and Theology of the Holy Spirit* (New York: Palgrave MacMillan, 2009), 44.

³⁷ Burgess, *The Holy Spirit*, 163.

³⁸ Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*. Traducido y publicado por C. de Valera en 1597 y reed. por L. de Usoz y Río en 1858, nueva ed. rev. (Rijswijk: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1967), 1.13.9; 1.13.15.

Se trata de relaciones eternas de origen y no implican un más o menos, o un antes o después. Ni el Hijo ni el Espíritu son subordinados del Padre en el sentido de estarle sujetos. En cuanto a la actividad, al Padre se le puede atribuir el inicio de la acción, la fuente y el origen de todas las cosas. Al Hijo, la sabiduría, el consejo y la administración de la acción divina. Al Espíritu la energía y la eficacia de la acción. El Espíritu no dirige una acción por sí mismo, sino que lleva a cabo la acción del Padre y del Hijo. No obstante, Dios lleva a cabo todo lo que ocurre a través del Espíritu Santo. Por ejemplo, Calvino dice que es el Espíritu el que lleva a cabo con poder lo que ha sido acordado en “el eterno consejo y providencia de Dios.” Es el Espíritu también el que “sostiene, y vivifica todas las cosas en el cielo y en la tierra... en todas las cosas transmite su poder y las inspira con existencia, vida y movimiento.”³⁹

De igual modo, el Espíritu juega un rol decisivo al ordenar el cosmos. También, es responsable allí donde hay una alteración al orden de la naturaleza. Es entonces el que da vida, forma y eficacia a la naturaleza.⁴⁰

Como en el orden de la creación, para Calvino, la imagen de Dios en la humanidad es un orden que depende de la Palabra y de la obra del Espíritu Santo. Dentro de este orden, el Espíritu es la fuente y el sustentador a través del poder de vida.⁴¹ De igual modo, el Espíritu es la fuente de los dones particulares que Dios otorga a su pueblo. No obstante, por causa del pecado, los dones naturales presentes en todos los humanos fueron corrompidos y los dones sobrenaturales fueron retirados.⁴² Desprovistos de los dones del Espíritu, y de la “luz de la razón, justicia y rectitud”, los seres humanos tienden al mal.⁴³ Indignos de la conducción del Espíritu, han sido librados a la acción de Satanás.⁴⁴

Para Calvino, así como el Espíritu fue el agente de la creación del mundo, del mismo modo es por medio de su acción sobre los seres humanos caídos que es creada la iglesia. Es decir, la iglesia es el agente regenerador del hombre

³⁹ *Institución*, 1.13.14-15.

⁴⁰ *Ibíd.*, 1.13.22.

⁴¹ John Calvin, *Calvin's Commentaries*, ed. Jay Green (Grand Rapids, MI: Associated Publishers and Authors, s. f.), Commentary on the Psalms 104,29. (Citaremos para los comentarios de Calvino esta obra, pero dando solamente la referencia original, no la paginación de esta edición).

⁴² *Institución*, 2.2.4

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ *Commentary on Genesis*, 3,6; *Institución*, 2.1.7.

y del orden en el mundo.⁴⁵ Es en este ámbito que el Espíritu renueva la imagen de Dios en la humanidad.⁴⁶

Según Calvino, el Espíritu juega un rol muy importante en la salvación del hombre. Este es responsable de la elección para salvación a través de su obra de regeneración. El “llamado” consiste en la predicación de la palabra y la iluminación del Espíritu.⁴⁷ Calvino afirma que el momento de la recepción de la fe es el instante decisivo en el llamado a la salvación.⁴⁸ Es por la fe que, bajo la conducción del Espíritu, se toma posesión de la benevolencia divina, que es el amor divino eligiendo para salvación.⁴⁹ Pero la fe ignora si hay elección directa e inmediata. Es al creer en el evangelio que se conoce que se es elegido, porque la fe misma es la obra del Espíritu, y la única señal de elección.⁵⁰ Así como el Espíritu da lugar a la fe en el nuevo creyente, también capacita para perseverar en ella. La elección debe ser demostrada durante toda la vida.⁵¹

Para Calvino, el Espíritu también obra abriendo nuestros corazones a las leyes de Dios y haciendo que estas leyes sean reales y relevantes para el creyente.⁵² No obstante, el ser humano es resistente como la piedra a la ley hasta que el Espíritu graba su ley en el corazón humano.⁵³ Al revelar a Cristo en la ley, el Espíritu hace que los corazones sean receptivos a ella. Solo entonces se puede obedecer la ley.⁵⁴

De igual modo, la Escritura es “letra muerta” cuando no se percibe a Cristo en ella. Pero es obra del Espíritu iluminar los corazones para poder discernir a Cristo en ella. Es decir, la Escritura contiene revelación objetiva de parte de Dios, pero esta revelación se completa en el individuo cuando el Espíritu de Dios obra en el corazón.⁵⁵

Calvino considera muy importante el lugar de la iglesia en la historia de la salvación, como agente de restauración del orden. La iglesia, como parte de

⁴⁵ *Commentary on Ezequiel*, 20,12.

⁴⁶ *Commentary on Isaiab*, 44,4.

⁴⁷ *Institución*, 3.24.2; *Commentary on Hosea*, 12,3-5.

⁴⁸ *Commentary on 1 Peter*, 1,1.

⁴⁹ *Commentary on Luke*, 10,20.

⁵⁰ *Commentary on 2 Thessalonians*, 2,13; *Commentary on Hebrews*, 6,5.

⁵¹ *Commentary on Psalms*, 63,8.

⁵² *Institución*, 1.9.3.

⁵³ *Commentary on Hebrews*, 8,10.

⁵⁴ *Commentary on Psalms*, 19,8.

⁵⁵ *Commentary on Psalms*, 119,152.

este orden restaurado, está formada por “un nuevo pueblo”, “miembros de Cristo”, que se distinguen como tales al haber recibido el Espíritu de Dios.⁵⁶

Un elemento importante en el pensamiento calviniano es su énfasis en el testimonio interno del Espíritu. La Palabra de Dios es hecha viva en el individuo por medio “del testimonio secreto del Espíritu”.⁵⁷ Este testimonio sería superior al de la iglesia, al de los entusiastas o incluso que la razón misma, aunque no agrega nada nuevo a la revelación de la Palabra en el evangelio. Simplemente confirma la verdad bíblica.⁵⁸ Este testimonio también testifica de la adopción del creyente: el Espíritu es el espíritu de adopción que testifica del favor con que el Padre nos recibe en su Hijo amado, por lo cual, a través del Espíritu tenemos el atrevimiento de clamar: “Abba, Padre.”⁵⁹

Calvino está convencido de que todos los frutos genuinos del Espíritu⁶⁰ son otorgados a todos los cristianos. Estos frutos proceden del Espíritu Santo, de la gracia de Dios y de la naturaleza renovada que los cristianos poseen en Cristo. Deben ser deseados y cultivados para el beneficio de la iglesia. Calvino contrasta estos frutos genuinos con las obras de la carne y con los frutos espurios. Para ser frutos espirituales, estos deben poseer necesariamente una fuente espiritual.⁶¹

Aunque Calvino reconoce que la lista de 1 Corintios 12 está destinada también para su generación, comprende que se trata de una lista parcial de dones, y no es exhaustiva. Por ejemplo, considera que la ciencia, la escultura y la pintura son dones válidos.⁶² Por otra parte, aunque cree que muchos de estos dones están activos, considera que hay limitantes a su actividad. Demuestra claramente su prejuicio contra los “entusiastas” adoptando una actitud negativa hacia el elemento sobrenatural de varios dones espirituales. Por ejemplo, conocimiento, para él, es la capacidad de captar “información ordinaria”, mientras sabiduría sería una revelación más importante “incluyendo revelaciones que son de un orden más secreto y sublime”.⁶³ El don de la fe, es de un género especial, es la capacidad de apropiarse de Cristo

⁵⁶ *Commentary on Isaiah*, 65,17.

⁵⁷ *Institución*, 1.7.4.

⁵⁸ *Institución*, 1.7.5.

⁵⁹ *Institución*, 3.1.3.

⁶⁰ Gal 5,22-26.

⁶¹ *Commentary on Galatians*, 5,22-26.

⁶² *Institución*, 1.11.8-16; 2.2.15.

⁶³ *Commentary on 1 Corinthians*, 12,8.

con la capacidad de llevar a cabo milagros en su nombre. Pero no es suficiente para alcanzar redención, justificación y santificación.⁶⁴ De igual modo, minimiza el don de sanidad, condenando los informes católicos de milagros como engaños necios y falsos de Satanás.⁶⁵ Por otra parte, ante las acusaciones de sus enemigos, niega que su movimiento carezca de milagros. Pero definitivamente, considera que los dones con elementos milagrosos han desaparecido con el objetivo de no distraer de la predicación del evangelio.⁶⁶

Al analizar el lugar que Calvino le asigna al Espíritu Santo, no es posible dejar de apreciar cuán importante rol juega en cada uno de los aspectos de su teología y la vida de la iglesia. Sin duda que, como afirmó Benjamín B. Warfield, un erudito de la Universidad de Princeton, en ocasión de los cuatrocientos años de su nacimiento, es el “teólogo del Espíritu Santo”.⁶⁷

Thomas Müntzer

Thomas Müntzer colaboró con Lutero por un corto tiempo en Wittemberg, pero pronto siguió un camino diferente. Su teología le otorga un lugar preponderante al Espíritu, afirmando que los cristianos de su época deben experimentar tan poderosamente al Espíritu como lo hicieron los profetas y los apóstoles de antaño. Elabora su pensamiento en oposición a Johannes Egranus de Zwickau, quien afirmaba que solo los apóstoles habían poseído el Espíritu Santo, y ya que la iglesia apostólica había sido establecida sobre bases sólidas, los cristianos de su época ya no necesitaban experimentar directamente al Espíritu.⁶⁸

Müntzer creía que los verdaderos cristianos son nacidos de nuevo por medio de la purificación del Espíritu Santo. Llama a esta purificación el bautismo del Espíritu, pero no lo hace equivalente al bautismo de agua, externo y visible, que sería optativo.⁶⁹ Sin embargo, el bautismo interno, que es un descenso revelador del Espíritu en la vida del creyente, es indispensable. La condición previa para este bautismo es pasar por una experiencia de angustia y miseria mental (*Anfechtung*), más el abandono de los placeres

⁶⁴ *Commentary on 1 Corinthians*, 12,9.

⁶⁵ *Institución*, 4.19.18-19.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Benjamin B. Warfield, “John Calvin the Theologian”, en *Calvin and Augustine*, ed. Samuel G. Craig (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1956), 484-485.

⁶⁸ Thomas Müntzer, *The Collected Works of Thomas Müntzer*, ed. Peter Matheson (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 388.

⁶⁹ *Collected Works*, 191-193, 214-224, 327-328.

mundanales. Solo aquellos que crucifican sus vidas a través del renunciamiento y la aceptación de los sufrimientos del discipulado cristiano reciben el Espíritu Santo y lo perciben en sus vidas.⁷⁰

Los cristianos que han recibido el Espíritu reciben testimonio de que son hijos de Dios, a través de las señales y dones del Espíritu. Estos son la profecía, sueños, visiones y la capacidad de distinguir entre la obra de Dios y la de los espíritus malignos.⁷¹

Para Müntzer, la Palabra de Dios es el registro de cómo otros cristianos de antaño fueron guiados por el Espíritu a testificar del señorío de Jesucristo. Pero en sus días, los que han vivido el sufrimiento y la angustia de espíritu, y han recibido al Espíritu, también serán capaces de escuchar “la Palabra viva de Dios” para sí mismos. Este es el don de la comprensión, que es clave. Según Müntzer, ningún individuo puede interpretar la Escritura de manera correcta a menos que su interpretación esté basada en esta experiencia directa con el Espíritu, y no sobre una capacidad racional.⁷²

La búsqueda de una fe invencible transforma a Müntzer en un predicador carismático que pretende tener acceso inmediato a la voluntad de Dios. Se siente escogido para conducir la transformación del mundo en una nueva creación. Con una liga de electos guiados por el nuevo Daniel planea iniciar una “reforma perfecta e invencible”.⁷³ Defiende el uso de la espada si fuera necesario, contra los que se oponen a la reforma del mundo por el evangelio. Entre los dones espirituales que reclama para sí, están los de visiones, sueños y hablar bajo éxtasis y exégesis inspirada como medios para recibir la instrucción directa del Espíritu. Afirma que estos dones deben concordar con la Palabra de Dios, pero su mayor énfasis radica sin duda en la inspiración directa.⁷⁴

Menno Simons

Menno Simons, líder de una reforma radical menos violenta que la de Thomas Müntzer y los sublevados de Münster, se fija como el objetivo de su vida proponer un pensamiento no conformista, anabaptista y no violento.

⁷⁰ Burgess, *The Holy Spirit*, 206.

⁷¹ *Collected Works*, 57.58, 240, 241, 244, 358.

⁷² *Collected Works*, 46, 182.

⁷³ *Collected Works*, 230-252. Ver especialmente 250.

⁷⁴ Burgess, *The Holy Spirit*, 208.

Debe enfrentarse a los ataques de protestantes magisteriales que lo acusan de negar la obra santificadora del Espíritu y oponerse a la unión de la Iglesia.⁷⁵

Su definición de la Trinidad es tradicional. Hace una declaración sencilla de Dios existiendo en tres personas. Y aunque son tres en deidad, voluntad, poder y obras, las personas divinas son una.⁷⁶ También, reafirma la doctrina de la pericóresis. Esta afirma que todo lo que el Padre hace desde el principio, lo obra a través del Hijo, y por el poder del santo y eterno Espíritu. El Hijo no obra sin el Padre y el Espíritu. Tampoco el Espíritu sin el Padre y el Hijo. De este modo, una persona debe permanecer con las otras, o será un imperfecto o falso Dios, sin sabiduría, poder, vida, luz o verdad.⁷⁷

Simons reafirma su fe en el poder y la obra santificadora del Espíritu. Reconoce que es una enseñanza bíblica, con pleno valor para su época. El Espíritu continúa convirtiendo a los que se unen a la iglesia. Estos nacidos de nuevo, por obra del Espíritu, son regenerados en su mente y son liberados de la cautividad del pecado a través de la Palabra de Dios y el poder del Espíritu.⁷⁸

En la línea anabaptista acepta solo el bautismo de adultos, aquellos que ya se han tornado hacia Jesucristo y que han sido bautizados por el Espíritu.⁷⁹ Este sería solo el comienzo de una vida dirigida y vivificada por el divino Espíritu. Ni el bautismo de agua, ni el bautismo del Espíritu son la salvación en sí. Son meramente las obras preliminares del Espíritu de Dios, trayendo a la persona al sitio donde la salvación es posible, allí donde se puede llegar a desarrollar una vida conforme a Cristo, es decir, llegar a ser uno con Cristo. El único agente para esta unión (que es llamada “salvación” o “santificación”) es el Espíritu Santo.⁸⁰ En palabras de Simons: “El Santo Espíritu nos guía a toda verdad; nos justifica. Nos limpia, santifica, reconcilia, conforta, reprende, alegra y da seguridad. Testifica a nuestro espíritu que somos hijos de Dios. Este Espíritu lo reciben todos los que creen en Cristo.”⁸¹

⁷⁵ *Ibid.*, 210, 211.

⁷⁶ Menno Simons, *The Complete Writings of Menno Simons*. Traducción de Leonard Veguin (Scottsdale: Herald, 1956), 489-498.

⁷⁷ *Complete Writings*, 496, 497.

⁷⁸ *Complete Writings*, 303, 496, 669.

⁷⁹ *Complete Writings*, 130, 300, 302.

⁸⁰ *Complete Writings*, 53, 55, 144, 233, 397ss, 402, 415, 654.

⁸¹ *Complete Writings*, 496.

Simons pone un acento particular sobre la unción del Espíritu. Los verdaderos seguidores del Espíritu tienen una mente imparcial, renovada y cristiana. Permiten que el Espíritu los instruya, temen a Dios y poseen amor puro. El amor divino y la gracia “no pueden ser captados o comprendidos con la ceguera y la necia sabiduría de la carne. Deben ser captados y comprendidos por la visión interna de la mente y a través de la unción del Espíritu Santo”.⁸² Pero aunque su énfasis está en la unción como una renovación espiritual de la mente, Simons está convencido de que la misma enseña a los individuos a conducirse en asuntos de vida práctica. Los cristianos verdaderos han recibido la Palabra escrita de Dios y obedientemente siguen su instrucción a través de la unción del Espíritu.⁸³ A pesar de este énfasis en la unción divina, Simons lee la Escritura de manera literal. Exige de sus pastores un mensaje que esté totalmente de acuerdo con la Palabra escrita de Dios. Asevera que les está prohibido lo que la Biblia no ordena explícitamente.⁸⁴

Menno Simons considera que el Espíritu adorna a los cristianos con dones divinos. Destaca en particular los dones del habla, de sabiduría y de discernimiento, pero advierte que estos no deben ser usados jamás para beneficio personal. Manifiesta preocupación por la comunidad en las siguientes palabras: “Cada miembro en su lugar contribuye a la paz y sirve a todo el cuerpo... Que cada uno cumpla con su deber, para el perfeccionamiento de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo”.⁸⁵

Como la mayoría de los anabaptistas, Simons cree que el Espíritu expresa su divina voluntad a través del consenso de la comunidad de creyentes, la congregación local. Cuando algunos individuos pervierten el mensaje del Espíritu, el testimonio unido de otros miembros trae reconocimiento del error. Esto permite el desarrollo de una teología en la cual los elementos proféticos y místicos son controlados. El testimonio unido de la congregación es el medio por el cual se protege al creyente de los excesos subjetivos de las manifestaciones espirituales. A la vez, el Espíritu dentro del creyente libera a la persona del cautiverio de un literalismo rígido al manejar la palabra escrita. Los que no se someten al testimonio de la comunidad, dice Simons, pueden

⁸² *Complete Writings*, 328.

⁸³ *Complete Writings*, 925, 965-966.

⁸⁴ *Complete Writings*, 292-320.

⁸⁵ *Complete Writings*, 990, 1048.

caer en la rebeldía espiritual, y esta rebeldía puede conducirlos al pecado contra el Espíritu Santo.⁸⁶

La Sociedad de Amigos (cuáqueros) y el pietismo alemán: Siglos XVII Y XVIII

George Fox y la Sociedad de Amigos

La Sociedad de Amigos, fundada por George Fox, por sus características tiene más elementos en común con el misticismo medieval y algunos radicales del siglo XVI. No obstante, su mensaje es el de una disposición de estar a la escucha del Espíritu a ultranza, rompiendo con estructuras eclesiales y definiciones doctrinales.

George Fox, el fundador de la Sociedad de Amigos, nacido en 1624, manifiesta ya de niño una seriedad e interés por la vida interior fuera de lo común. Abandona a su familia en 1643, convencido de la certeza de que Dios lo amaba e iluminaba interiormente. Es así como comienza una vida errante consagrada completamente a escuchar a Dios y a comunicar a los hombres en toda oportunidad, un mensaje que surge de su llama interior. El mensaje se resume en esta frase: existe una luz de Dios de la que toda persona puede hacer una experiencia. En esto consiste el verdadero cristianismo, no en el culto externo. Fox rechaza los sacramentos y el ministerio instituido. Para él “no hay otro principio de culto ni otra regla que el Espíritu Santo, que se revela en la luz interior y que bautiza con un bautismo verdadero.” Fox no conoce ni practica otro culto común que una escucha de Dios en silencio en el que se forma la oración interior y que utiliza eventualmente alguna palabra de revelación, que alguno de los participantes recibe con la inspiración concomitante de revelarla.⁸⁷

Al no reconocer el culto formal ni los sacramentos tradicionales o el ministerio instituido, señala que Dios habla por medio de todas las cosas y en todas las personas. Incluso la historia bíblica, como una serie de hechos reveladores, queda devaluada por la presencia interior de Dios. Los cuáqueros están convencidos del carácter sagrado de toda persona, capaz de una relación personal, directa y autónoma con Dios. Este es el fundamento para su rechazo

⁸⁶ Burgess, *The Holy Spirit*, 216.

⁸⁷ Yves M.-J. Congar, *El Espíritu Santo* (Barcelona: Herder, 1983), 172, 173.

de la violencia y de una actividad de asistencia que no conoce límites. Reciben el premio Nobel de la Paz en 1947.⁸⁸

*El pietismo alemán*⁸⁹

Los términos “pietista y pietismo” provienen del libro publicado por Philipp J. Spener (1635-1705) en 1675, *Pia Desideria*. Spener, un alsaciano pastor en Francfort y Leipzig, aunque es luterano, trata de avivar la experiencia personal de la fe más allá de la ortodoxia luterana rígida, atada a la pureza de las definiciones doctrinales. Veía en Lutero al teólogo de la conciencia; mantenía la concepción de la justificación por la fe que se traduce en una experiencia del nuevo nacimiento, en un amor activo hacia Dios y hacia el prójimo. De 1666 a 1686, Spener crea en Francfort, en su propia casa primero y en otras posteriormente, grupos, los *collegia pietatis*, en los que sus participantes se enriquecen del mensaje espiritual de la Escritura. Spener niega ser un reformador de la iglesia, pero introduce un principio renovador: el pastor no tiene el monopolio ni la totalidad de los carismas. El Espíritu actúa en todos los fieles, en los grupos de verdaderos cristianos. Es necesario dejarles libertad de acción. Sin ella, la Escritura se convertirá en letra muerta; no será Palabra de Dios ni su presencia activa, alimento del alma y de la vida. Para Spener las palabras de Pablo de Colosenses 3,16 son fundamentales: “La palabra de Cristo habite en abundancia en vosotros, enseñando y exhortándoos unos a otros, con toda sabiduría. Cantad a Dios salmos e himnos y canciones espirituales, con gratitud en vuestro corazón.” Para él la importancia eclesiológica de este texto es obvia.

El conde Nicolaus Ludwig de Zinzendorf (1700-1760) puede ser calificado de pietista por su fervor en su amor a Jesús salvador. Sin embargo, va más allá del pietismo tanto por su afirmación intransigente de la salvación solo por la fe, frente a un programa de santificación por las experiencias en el progreso espiritual, como por una abertura misionera que hacía estallar el intimismo de los grupos de piedad. En 1737 fue consagrado obispo de los hermanos moravos. Y son estos últimos los que tienen una influencia importante en la conversión y evolución personal de Juan Wesley, fundador del metodismo.

En la actualidad, el término “pietismo” tiene, frecuentemente, un sentido amplio. Da nombre a la tendencia a contentarse con un fervor de corte más

⁸⁸ *Ibíd.*, 173.

⁸⁹ Extraemos esta información de Congar (*Ibíd.*, 174, 175).

bien sentimental, poco preocupado tanto de la doctrina precisa como del estudio exigente. También, se ha calificado de pietismo al neopentecostalismo o a la renovación en el Espíritu.

El metodismo y el movimiento de santidad

El metodismo es un movimiento de despertar que se produce en la Iglesia Anglicana del siglo XVIII, pero que tiene una expansión y desarrollos mundiales. En la línea del movimiento pietista y de los moravos, acentúa la importancia de la experiencia de conversión y destaca la importancia de la santidad de vida como una meta a cumplir a través del discipulado y el crecimiento en la santidad. En ambos reconoce al Espíritu como indispensable. No obstante, el metodismo es un movimiento con características entusiastas, y a la vez, con estructura y afán de controlar cierto tipo de manifestaciones espirituales.⁹⁰ Estas tensiones lo hacen único. Su importancia radica en que establece las bases para desarrollos posteriores en otros movimientos importantes del cristianismo ferviente: los del movimiento de santidad y el pentecostalismo. Daremos un breve esclarecimiento del pensamiento de Juan Wesley, su fundador, sobre el Espíritu Santo.

Juan Wesley y el metodismo

Para Juan Wesley, no hay vida humana aparte del Espíritu Santo. Aunque la humanidad caída en su estado natural está llena de pecado (aquí está de acuerdo con Lutero y Calvino), Wesley no cree que los seres humanos permanezcan en ese estado. Está persuadido de que la gracia proveniente entorna a toda persona desde su nacimiento, de modo que solo por medio del Espíritu un individuo puede tener la capacidad de vivir:

Creo firmemente, y esto en el sentido más literal, que “sin Dios nada podemos hacer...”; que no podemos pensar, o hablar, o mover la mano... sin el acuerdo de la divina energía; y que todas nuestras facultades son un don de Dios, y ninguna puede ser ejercida sin la asistencia de Su Espíritu.⁹¹

Esto significa que la gracia del Espíritu es concedida desde el nacimiento a cada ser humano, activando la conciencia, permitiéndonos a cada uno distinguir entre el bien y el mal. Esta gracia nos conduce hacia Dios, para

⁹⁰ David Hempton, *Methodism: Empire of the Spirit* (New Haven-London: Yale University Press, 2005), 1-10.

⁹¹ Citado por L. M. Starkey, *The Work of the Holy Spirit: A Study in Wesleyan Theology* (New York: Abingdon Press, 1962), 40, de una carta de Wesley.

tomar nuestros primeros pasos en el proceso de nuestra salvación, capacitándonos para pedir la ayuda de Dios. Este don del Espíritu es el resultado de la obra de Cristo en la expiación.

Por medio de la gracia que recibimos a través del Espíritu somos capaces de arrepentirnos de nuestros pecados y recibir el don de la fe que nos permite “ver las cosas de Dios.” La misma fe incluye nuestro perdón de pecados, a través de la muerte de Cristo, que es nuestra justificación. Esta justificación es el comienzo de una nueva vida de salvación. Proviene de Dios y nos es dada a través del don del Espíritu Santo. Solo a través del Espíritu podemos poseer la fe para experimentar “una confianza segura de que el amor y la misericordia de Dios, a través del sacrificio de Cristo, son míos.”⁹²

Pero el Espíritu Santo hace más aún. La justificación para Wesley es solo el comienzo de la vida cristiana. El que ha sido justificado no está libre del pecado. El nuevo creyente puede ser tentado a creer que el pecado está muerto en él, cuando en realidad “solo está paralizado.” Aún justificados, nadie puede, sin el poder del Espíritu, resistir al pecado y hacer el bien. La justificación no tiene posibilidades de perdurar sin la presencia del Espíritu.

De este modo, la santificación o perfección cristiana es la verdadera meta de la vida cristiana. Esta perfección no es estática, como hacer únicamente el bien sin hacer ningún mal. Para Wesley se trata de alcanzar un amor perfecto hacia Dios con todo el corazón, y a nuestro prójimo como a nosotros mismos. Pero este mandamiento conlleva la promesa de los medios para alcanzarlo. Esta meta no es fácil de lograr y no implica la imposibilidad de errar (impecabilidad).

El peregrinaje hacia la perfección cristiana no es algo que se pueda ganar por esfuerzo propio. Así como la justificación solo puede ocurrir a través del don de la fe, otorgado por el Espíritu, este nos da el poder para producir “frutos del Espíritu” ordinarios, como el amor, el gozo y la paz.

Por otra parte, el Espíritu no conduce automáticamente en el proceso de la santificación sin el esfuerzo humano. Únicamente por medio de un esfuerzo combinado del Espíritu con el espíritu del individuo se puede obrar en la vida cristiana en busca del amor perfecto.

Esta interacción entre el Espíritu y el ser humano es muy personal. Es una interacción de la cual podemos ser conscientes de dos maneras: por el

⁹² *Ibíd.*, 49.

testimonio directo del Espíritu y por el testimonio indirecto de una vida que comienza a mostrar los frutos del Espíritu. Wesley dice al respecto: “El testimonio directo es una impresión interna sobre el alma, por medio de la cual el Espíritu de Dios testifica a mi espíritu que soy un hijo de Dios; que Cristo Jesús me ha amado, y que se ha dado por mí; y que todos mis pecados han sido borrados, y que yo, estoy reconciliado con Dios”.⁹³

Pero el Espíritu no lleva a cabo el cambio de conducta en la vida del cristiano sin su cooperación. No nos avasalla, sino que: “Puede guiar (a una persona) ya sea por su mente o comprensión, como por su corazón o afectos; ya sea a través de la luz como a través del calor... Por medio de estas metáforas Wesley quiere decir que el Espíritu obra a través y en la persona y no contra ella.”⁹⁴

Todo movimiento hacia Dios es de hecho logrado en cooperación con el Espíritu. No obstante, en ningún momento el Espíritu viola la voluntad humana u obra sin la participación del hombre.

Wesley no separa la obra del Espíritu de la vida de la Iglesia. Incluso para él, la Iglesia no está formada exclusivamente de individuos cuyas doctrinas son puras, que leen la Escritura sin error, que adoran adecuadamente, que poseen la sucesión apostólica genuina de su clero o que tienen la organización apropiada. Al contrario, incluye a todas las personas en el universo que Dios ha llamado del mundo y a quienes ha dado posesión de... un carácter cristiano; y a ser “un cuerpo,” unido por “un Espíritu”; teniendo una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está por encima de todos, a través de todos y en todos.”⁹⁵

De este modo, según la teología de John Wesley, no puede haber vida, y menos aún, vida cristiana, sin el Espíritu de Dios. Cada etapa de esta última depende de la obra del Espíritu. Aún más, la Iglesia misma está constituida por aquellos que poseen el Espíritu, y existe dondequiera el Espíritu testifica, perdona, capacita, sostiene y lleva a su conclusión la obra de Dios en nosotros. En esto, Wesley demuestra una comprensión y apertura sorprendentes al no limitar la obra del Espíritu a aquellos que hacen las cosas bien. Es muy abierto en su comprensión de la manera como Dios obra, y está convencido de que la

⁹³ John Wesley, Sermon 10, “The Witness of the Spirit, Discourse 1”, 1.7, 115, citado por Roberta Bondi, “The Role of the Holy Spirit from a United Methodist Perspective”, *Greek Orthodox Theological Review* 31, n°3-4 (1986): 355.

⁹⁴ Starkey, *The Work of the Holy Spirit*, 73.

⁹⁵ *Ibíd.*

mayor prueba de la presencia del Espíritu en nuestro medio se encuentra allí donde se manifiestan los frutos del Espíritu en una vida cristiana de amor.

Aunque John Wesley era un individuo muy abierto a las ideas de otras tradiciones e ideologías, viendo de qué modo podían enriquecer su propia teología, también fue muy intransigente en la defensa de ciertos conceptos que le parecían clave. Es así como llega a tener enfrentamientos célebres con otras tradiciones. Uno de ellos es con el calvinismo, porque no puede aceptar los principales postulados de esta tradición. Para Wesley, Calvino desfigura el carácter de Dios con su doctrina de la doble predestinación. No concibe un Dios que determine todo por adelantado. Tampoco puede aceptar una espiritualidad humana que consista en una mera aceptación de lo que Dios hace. Con los hermanos moravos se enfrenta con respecto a la santificación. Wesley rechaza el quietismo moravo porque considera que en la senda hacia la santidad, el hombre cristiano debe demostrar verdadera espiritualidad, a través de obras de beneficencia y santa caridad. Finalmente, se enfrenta con todos aquellos que se oponen a la perfección cristiana, porque comprende que los textos de la Escritura que llaman a “ser perfectos”, quieren decir literalmente que Dios nos llama a la perfección, que para él es sinónimo de santidad. Pero es un error concluir de lo anterior que Wesley posee una débil teología de la gracia o que su teología del Espíritu es un pelagianismo oculto. Wesley enfatiza poderosamente la dependencia humana de la gracia divina, en cada una de sus etapas: la preventiva, la justificante, la santificante, la sacramental y la universal.⁹⁶

El movimiento de santidad⁹⁷

Una característica dominante del protestantismo norteamericano del siglo XIX es su énfasis en el avivamiento. Y dentro del avivamiento, se manifiesta una nueva fuerza: la búsqueda de la perfección cristiana o la santidad. John Wesley ya había notado en la década de 1760 que en ciertas sociedades metodistas se daban profesiones de “amor perfecto”, y predecía que vendría un momento cuando “las santificaciones serían tan comunes como las conversiones.”⁹⁸ Vemos cumplirse estas palabras en los EEUU. en la década de 1830. En círculos metodistas, surge un renovado interés por la experiencia

⁹⁶ Cf. Hempton, *Methodism*, 57-58.

⁹⁷ Cf. las excelentes obras de Melvin E. Dieter, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century* (2 ed.; London: Scarecrow Press, 1996) y Vinson Synan, *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century* (Grand Rapids, MI: Eerdmans), 1997.

⁹⁸ “Editorial remarks”, *Guide to Christian Perfection* I (Julio de 1839): 13.

de la perfección cristiana. En reuniones de pastores se impone la convicción de que debe haber un avivamiento de la santidad cristiana entre pastores y miembros de iglesia. Se reciben informes de que en reuniones campestres “Muchos fueron santificados y limpiados de todo pecado. La obra de la santidad parece avanzar de manera poderosa en muchos circuitos y estaciones del distrito”.⁹⁹ Se dan testimonios de una segunda vivencia espiritual (aparte de la conversión), en la cual los individuos testifican de una experiencia de santificación, producida por el Espíritu.

Lo que está ocurriendo en la primera mitad del siglo XIX no es nada nuevo desde el punto de vista de la teología wesleyana. Simplemente, los elementos perfeccionistas de su teología habían quedado relegados a un segundo plano. Ahora, como fruto del Segundo Gran Despertar Norteamericano, estaba surgiendo a una nueva prominencia. El encuentro entre un pietismo protestante con el avivamiento norteamericano y el perfeccionismo wesleyano provocan este nuevo énfasis en alcanzar la santidad cristiana. Es un impulso religioso que tomará cada vez más fuerza durante el transcurso del siglo XIX. Desborda el ámbito metodista y transforma la religiosidad de otras tradiciones protestantes con resultados insospechados para la historia del cristianismo.

Los adherentes del avivamiento que se desarrolla antes de la Guerra de Secesión, estaban firmemente arraigados en la misma perspectiva bíblica que Spener y Zinzendorf, los pietistas alemanes y de Bunyan, el puritano inglés. Pero esta veta pietista no toma en Norteamérica un carácter místico, ya que está fuertemente arraigada en el pragmatismo norteamericano y metodista. Su pietismo es el wesleyano que se orienta más hacia la actividad cristiana que a la introspección pietista. Predican la necesidad de una segunda crisis de fe evangélica en la vida de cada cristiano. Esta “segunda bendición” después de la conversión es comprendida como una consagración total del cristiano a Dios, a través de Jesucristo, por la fe. La consecuencia sería que Dios liberaría a la persona de la disposición interna a pecar voluntariamente, llenándola de amor divino. Estos partidarios de la santidad niegan que se trate de un estado de perfección absoluta o impecabilidad. Afirman que en la medida en que el individuo plenamente santificado no pecara de manera consciente y voluntaria, continuaría por la vida cristiana con un amor no dividido por Dios. Se identifican con las palabras de Wesley según las cuales: “La plena santificación o perfección cristiana no es más ni menos que el amor puro;

⁹⁹ *Zion's Herald*, VIII (12 de abril de 1837): 60.

amor que expulsa al pecado y gobierna tanto el corazón como la vida del hijo de Dios; el fuego del Purificador purga todo lo que es contrario al amor”.¹⁰⁰

La historia del movimiento para la santidad no es una historia de un impulso religioso que nace de patrones heterodoxos de teología o de vida cristiana. Es, mejor dicho, la expresión de un movimiento al centro de una de las corrientes más intensas de la tradición cristiana. Prueba de esto es su perseverancia y su posterior institucionalización en asociaciones y luego iglesias. Su unión con el metodismo y el avivamiento hicieron que pasara inadvertido por bastante tiempo. Pero se reconoce que es un impulso religioso nuevo en intensidad, acentos y consecuencias.

Como resultado directo, produce miles de nuevos conversos al cristianismo, pero su objetivo principal es la reforma de la iglesia misma. Siguiendo la tradición de la reforma que buscaba restaurar la fe y la práctica de la iglesia apostólica, el movimiento, en la línea de Wesley y los anabaptistas, considera que la iglesia está muy apartada del cristianismo original. Por esto, su principal llamado es a que la iglesia experimente nuevamente el derramamiento del Espíritu Santo, como en el Pentecostés. Su meta es cristianizar al cristianismo. Así como el idealismo protestante norteamericano ve a las iglesias norteamericanas como el instrumento divino para liderar la cristianización de toda la sociedad, el movimiento de santidad se ve como el instrumento que debería guiar a la corriente evangélica protestante a lograr niveles más altos de santidad personal y nuevas fuentes de poder, en esta segunda experiencia religiosa personal.

Finalmente, cabe señalar que es de su entorno que surgen las primeras iglesias pentecostales del siglo XX. Hoy se reconoce que existe una tradición pentecostal-santidad con una membresía más allá de los cien millones de personas haciendo de este movimiento una tradición importante en la cristiandad contemporánea.

Conclusión

Nuestro estudio sobre el lugar dado al Espíritu Santo en la teología y en la práctica protestante, durante la Reforma y el protestantismo de los siglos XVI al XIX, muestra grandes contrastes e interesantes lecciones que aprender para la Iglesia del siglo XXI. Queremos destacar las más importantes.

¹⁰⁰ John Wesley, *The Works of John Wesley*, ed. Thomas Jackson (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1959), XII:432.

Primeramente, consideramos que es una gran inexactitud afirmar que los cuatro siglos estudiados son un período de desespiritualización del cristianismo. Aunque en cierto sentido la corriente pentecostal-carismática contemporánea es un fenómeno único en la historia del cristianismo, no es correcto afirmar que solo ella ha valorado al Espíritu. Los siglos XVI al XIX dan testimonio de diferentes grupos que han situado al Espíritu al centro de su experiencia cristiana con resultados muy positivos, y también excesos preocupantes. Es así como podemos afirmar que las raíces del pentecostalismo-carismatismo contemporáneo están establecidas profundamente en estas manifestaciones anteriores, y no se trata de un fenómeno exclusivamente actual.

En segundo lugar, descubrimos que hay algo de verdad en la acusación lanzada contra los reformadores magisteriales, según la cual los mismos habrían limitado el rol del Espíritu en la teología y en la espiritualidad de la Reforma. No obstante, hay que evitar las generalizaciones. La teología de Lutero, Zwinglio y Calvino es muy rica en cuanto al rol del Espíritu en el proceso de la salvación, la vida de la Iglesia y la vida del cristiano. Aun así, los vemos limitando el acceso directo al Espíritu y mostrando mucha desconfianza hacia las manifestaciones sobrenaturales del mismo, como resultado de los conflictos con elementos extremos de la Reforma. No obstante, los reformadores tuvieron razón al denunciar los peligros que supone situar las manifestaciones del Espíritu por encima de las Escrituras. Lamentablemente, al intentar subsanar los excesos, apagan la espiritualidad de sus tradiciones eclesiales. Aquí hay lecciones que aprender en cuanto a la manera de alcanzar una fidelidad a la Escritura y una doctrina correcta (dinámica) del Espíritu, permaneciendo abiertos a la conducción y manifestaciones del mismo.

En tercer lugar, vemos una ética y una teología de la santificación ricas en autores anabaptistas, fruto de la centralidad que le dan al Espíritu. Las mismas anuncian un interés por las consecuencias de la salvación en la vida de la iglesia y del cristiano, que serán desarrolladas profundamente en siglos posteriores.

En cuarto lugar, advertimos que el interés por una espiritualidad más profunda, fruto de los despertares pietista, moravo y metodista, estimulan el desarrollo de la teología de la santificación y de la obra del Espíritu. Esto es particularmente evidente en la teología de John Wesley. Igualmente en Norteamérica, los avivamientos de los siglos XVIII y XIX, provocan un

intenso debate en torno a la persona y a la obra del Espíritu, que plantea una serie de preguntas de fondo, ya mencionadas al inicio de nuestro estudio. Posteriormente, el movimiento de santidad propone una conclusión lógica a la santificación y el poder ilimitado del Espíritu: el alcance de la plena santificación o perfección cristiana.

En quinto lugar, es válido destacar la falta de consensos en el cristianismo protestante en torno a la persona y obra del Espíritu. Sin duda, esto se debe a que la personalidad del Espíritu es difícil de definir. Al cumplir su misión de revelar y encumbrar a Jesucristo, su propia personalidad queda opacada voluntariamente. De igual modo, la naturaleza misma de la obra del Espíritu conduce al cambio y resiste el control y la definición.

Por último, el estudio del lugar dado al Espíritu en estos cuatro siglos de la historia del cristianismo nos enseña que allí donde se ha valorado al Espíritu y su obra, el cristianismo ha tomado vida, dinamismo misional y profundidad ética. Es una lección que la Iglesia del siglo XXI debe recordar, al enfrentar una época secular de valores morales inciertos, espiritualidad superficial y crisis de fe.

Sergio E. Becerra
Facultad de Teología
Centro de Investigación White
Universidad Adventista del Plata
Entre Ríos, Argentina
bibdir@uap.edu.ar