

El despiste del Espíritu: lo que la pneumatología aporta*

Mireia Vidal**

Hablar hoy en día del Espíritu Santo no deja de ser una tarea difícil de emprender, tanto desde la perspectiva académico-teológica como desde la perspectiva de la experiencia eclesial. En cuanto a la primera, la reflexión sobre la teología del Espíritu es algo que actualmente está encontrando un fuerte desarrollo. Como señala Jürgen Moltmann en la introducción de su *El Espíritu de la Vida* (original de 1991) atrás queda desde hace mucho tiempo la afirmación de que la pneumatología (esto es, la reflexión teológica en torno el Espíritu, *pneuma* en griego) es la cenicienta de la teología. Por otro lado, a este interés pneumatológico ha colaborado en buena medida el redescubrimiento de la teología ortodoxa, más sensible tradicionalmente al Espíritu que la occidental. Junto con el interés en la pneumatología, también la teología trinitaria ha experimentado recientemente nueva atención, de lo cual la pneumatología es tanto causa como consecuencia. En este sentido, pues, el andamiaje teológico levantado para hablar del Espíritu y de la Trinidad se halla en revisión, con preguntas tales como ¿se puede hablar del Espíritu Santo como persona? ¿Es tan “persona” como lo son el Padre y el Hijo? ¿Son la comunión y la relación de procedencia conceptos adecuados para hablar del carácter del Espíritu Santo? ¿Puede seguir pensándose en el Espíritu como el «lazo de amor» entre el Padre y el Hijo del que hablaba Agustín de Hipona, padre de la pneumatología occidental?

Este escenario teológico contrasta paradójicamente con la situación del medio eclesial, en el que el Espíritu Santo brilla por su ausencia, al menos en las iglesias protestantes clásicas. Por «iglesias protestantes clásicas» me refiero a las mal llamadas

* Este artículo fue inicialmente publicado en *Renovación* núm. 10 (2014), pp. 41-47.

** Profesora de Historia de la Iglesia Antigua y Medieval de la Facultad Seut.

mireia.vidal@facultadseut.org

«iglesias históricas» protestantes que se sienten herederas de la Reforma, ya sea en su rama reformada o luterana y los subsiguientes desarrollos de ambas. Prefiero usar el término «clásicas» en vez de «históricas» porque obviamente las denominaciones post-Reforma son tan «históricas» como las así denominadas. El propio movimiento pentecostal lleva más de un siglo de existencia, y a nadie se le ocurriría negar su historicidad.

Decía pues que las iglesias protestantes clásicas de nuestro contexto español, por bien que aquí la recepción de la teología de la Reforma ha sido un poco *sui generis* debido a los más que conocidos condicionantes históricos del protestantismo en España, también participan de esta tendencia al «eclipse» del Espíritu Santo, que contrasta, con el interés de la cuestión en los ámbitos más académico-teológicos. Varios son los motivos para tal eclipse, pero uno de ellos es sin lugar a dudas el recelo que «la experiencia del Espíritu», tal y como se vive en algunas iglesias pentecostales, despierta entre las iglesias clásicas.

Por otro lado, de la misma forma que hemos matizado la recepción del protestantismo clásico en España, también hay que matizar la pentecostal. Normalmente, en España se suele asociar lo «pentecostal» a lo «carismático», lo cual no es una práctica del todo correcta. El pentecostalismo se inició al cambio de siglo XX, heredero del llamado «movimiento de santidad» arropado por los ámbitos más pietistas del protestantismo, entre ellos, el metodismo. Acentúa la experiencia del Espíritu como una segunda experiencia de gracia desligada de la justificación (entendida como el perdón de los pecados en sí) y tiene en el bautismo del Espíritu uno de sus rasgos principales, el cual tradicionalmente se hacía evidente en el don de lenguas. Sin embargo, la teología pentecostal ha emprendido un camino de autocrítica que la ha llevado a matizar la cuestión del bautismo del Espíritu y, sobre todo, la evidencia en el don de lenguas. El movimiento carismático, por otro lado, en principio es un fenómeno transversal a las diversas denominaciones cristianas (incluyendo la católica) y su rasgo más distinguible es su apego a los carismas, entendidos como fenómenos supranaturales (lo cual, dicho sea de paso, no es la comprensión bíblica). En principio, habría que diferenciar entre «pentecostalismo» y «neopentecostalismo/movimiento carismático». Sin embargo, la recepción *sui generis* en España que antes he indicado también debe aplicarse a los movimientos evangélicos, lo cual en este caso hace difícil distinguir entre unos y otros¹. Esto conlleva que también las iglesias (neo)pentecostales presenten un alto grado de diversidad y que cada iglesia sea prácticamente un mundo. En esta pluralidad es difícil orientarse y así, ante lo cansino de la continua excepción a la definición, dejamos que los estereotipos nos ganen la mano: los protestantes clásicos pasan por «sosos», mientras que los pentecostales pasan por «exaltados». Lo cierto, sin embargo, es que la gran mayoría del protestantismo español, sea de una raigambre o de otra, se encuentra en una posición intermedia múltiplemente graduada.

¹ Este es un fenómeno sin embargo no solo aplicable al pentecostalismo español, sino a escala mundial.

El valor de la experiencia

Nuestro mundo es un mundo paradójico. La secularización ha hecho que la religión se haya visto desalojada del espacio público, pero a la vez ha «sacralizado» nuevos espacios en los que la experiencia de trascendencia, que es inherente al ser humano, ha encontrado su sede. El mayor de éstos es sin lugar a dudas el fuero interno de la persona, la dimensión íntima del ser humano. Este desplazamiento desde lo externo a lo interno, que ciertamente la Reforma preconizó con la cuestión de la subjetivización de la salvación (el «por mí» de Lutero), coincide además con otro movimiento típico de la post-modernidad (o meta-modernidad, si hay que atender a la obsesión de la «modernidad» por ponerse sufijos). Éste es el «primado de la experiencia», en el que el criterio y sensibilidad personal de cada cual se yerguen como juez y parte a la hora de valorar cualquier dato sensible que la persona confronta. Una explicitación típica de este primado es nuestro decoro a la hora de dar el pésame a una persona que ha perdido a un ser querido: «No me puedo imaginar por lo que estás pasando ahora mismo», solemos decir... Aunque inmediatamente añadimos un «... pero», porque si bien objetivamente es verdad que no sabemos exactamente lo que está pasando aquella persona (*porque no somos ella*) sin embargo sí nos sentimos solidarios de su experiencia dado que estamos expuestos a la misma contingencia.

El «primado de la experiencia» no es lo mismo que la subjetivización. La subjetivización es el descubrimiento del yo², de la persona. El primado de la experiencia se refiere al valor que damos a la experiencia interior y personal, que es una de las consecuencias de la subjetivización, de la revalorización del yo. Es importante distinguir estos dos conceptos porque, como hemos dicho, Lutero es uno de los «catalizadores de la subjetividad moderna»³, en el sentido de que sitúa la salvación en la esfera del tú a tú con Dios, en un ámbito de relación directa. Sin embargo, también será Lutero quien escribirá en contra de los así llamados «espontáneos», aquellos para quien la experiencia del Espíritu es tan intensa que no necesitan otra guía externa con la que medirse. En el fondo, lo que se dirime es *la posibilidad de objetividad de la experiencia del Espíritu*. Esto, aunque en otras tonalidades, es lo que está de fondo también hoy en día en las relaciones entre protestantes «clásicos» y pentecostales.

El abismo de la cristología

Como es bien sabido, uno de los pilares básicos de la teología de la Reforma es su marcado énfasis cristocéntrico y la doctrina de la justificación. La antropología de Lutero es marcadamente negativa: el ser imagen y semejanza de Dios es una realidad que se ha perdido tanto por causa del pecado original que es irrecuperable. Sólo la gracia de Dios hace posible que cuando éste nos “juzga” no nos “vea” a nosotros, sino a Cristo. Calvino, por otro lado, es algo más positivo y sostiene que la imagen de Dios no

² Mardones, *Las nuevas formas de la religión*. Navarra, 1994. p. 36

³ Villa-Vicencio, C. «Protestantism, Modernity and Justification by Faith», *Scottish Journal of Theology* 3/38 (1985). pp. 369-382.

se ha borrado del todo aun a pesar del pecado, pues todo ser humano tiene inscrito en su corazón una ley moral que calca la de los diez mandamientos. Pero volvamos a Lutero: para él todo lo que el ser humano es debe ser sanado. Es por ello que la teología luterana enfatiza el *extra nos*, es decir, la gracia de Dios que nos viene de fuera en la forma de Cristo y que recibimos por fe. Este *extra nos*, que responde a la profunda conciencia de pecaminosidad típicamente luterana⁴, encontrará un enorme desarrollo en el protestantismo que, en parte, dará pie a la aparición del metodismo y del pentecostalismo. Efectivamente, sucede que en la recepción de la teología de la justificación de Lutero el *intra nos* queda olvidado y aparcado a un lado, porque no hay nada en el ser humano que de por sí quede libre de pecado. En cierto sentido se podría decir que la dimensión interior del ser humano queda copada en Cristo, que viene de “fuera”. De aquí la reacción pietista, que precisamente querrá explorar esta dimensión interna de la persona. En términos un tanto simplistas, el pietista no solo quiere saber que sus pecados han sido perdonados, sino también *experimentar* los frutos de ese perdón en su interior.

En este cristocentrismo luterano ortodoxo⁵ poco espacio queda para el Espíritu. Su papel queda circunscrito al despertar de la fe y a la iluminación de las Escrituras, y, por supuesto, a la eficacia de la Palabra cada vez que ésta se predica, haciendo así presente a Cristo en medio de la comunidad. Incapaz pues de escapar de sus raíces latinas, en la teología luterana y protestante en general, el Espíritu queda estrechamente ligado a Cristo, del cual se convierte en algo así como transmisor y amplificador. Ello ocasiona que la dimensión interna, el morar del Espíritu en el creyente, quede un tanto deslucida, y toda experiencia del Espíritu se tamice por el cedazo de Cristo, que se superpone al creyente pero que no está *en él*. La dimensión interna, la de la *experiencia*, queda por tanto embotada.

A la larga, ello se traducirá en el eclipse del Espíritu del que hablaba en la teología protestante clásica e, inevitablemente, a un cierto extrañamiento ante las experiencias del Espíritu, dado que todas ellas quedan remitidas o colonizadas por la objetividad de un Cristo que viene de fuera. Un buen ejemplo de este “despiste pneumatológico” lo podemos detectar en la liturgia reformada.

La liturgia reformada y el despiste del Espíritu

Como ejemplo de liturgia reformada, voy a tomar en esta ocasión la de la Iglesia Evangélica Española, que sigue en términos generales el orden reformado de culto. Aunque existen otras iglesias protestantes clásicas, incluyendo la bautista, creo que en términos generales lo que voy a afirmar aquí puede aplicarse en mayor o menor medida a todas ellas.

⁴ De aquí el carácter eminentemente pastoral de Lutero.

⁵ El «ortodoxo» refiere aquí a la síntesis de posturas variadas alrededor de la teología de Lutero que aparece alrededor de 1570. Este es el protestantismo que se halla en la base del desarrollo histórico del protestantismo luterano.

La liturgia reformada de la Iglesia Evangélica Española consta normalmente de cinco partes: a) Invocación; b) Lectura de la Ley, confesión de pecado y anuncio de la gracia; c) La Palabra, que incluye una oración para la iluminación, la lectura de la Palabra y la predicación; d) Respuesta a la Palabra, estrechamente relacionada con la anterior, constituida por la celebración de la Santa Cena si la hubiere y la vida de la comunidad, esto es, ofrendas, anuncios e intercesión; y e) Envío y bendición final.

En principio, tres son los momentos en los que esta liturgia hace expresa referencia al Espíritu Santo: la invocación y la oración de iluminación. No obstante, se observa que a menudo en las invocaciones que abren los cultos, el vocativo que se usa comúnmente es «Padre» o «Dios», y pocas veces aparece nombrado directamente el Espíritu, como también ocurre en el envío. Si bien en el uso del término «Dios» puede descubrirse referencia al Espíritu Santo en tanto éste es Dios, la imagen del Padre parece ser la que salta a la palestra, de tal forma que la persona del Padre acaba absorbiendo la del Espíritu Santo como interlocutor. Algo parecido ocurre con la oración de iluminación, que se suele dirigir al «Señor» o a «Dios», sin referencias al Espíritu. En este sentido, el Espíritu Santo constituye en la mayoría de las iglesias el «telón de fondo» de lo que sucede en el culto, el ámbito de posibilidad de éste. Pero sólo aparece nombrado como tal en el Credo y en las doxologías, los cantos dedicados al “honor de la Trinidad”, que son en sí mismos una confesión de fe. No deja de ser revelador que en nuestro lenguaje eclesial no tengamos problema en hablar de Dios Padre y Dios Hijo, pero que cuando hablamos de Dios *Espíritu Santo* más de uno levante la cabeza del banco un poco extrañado. Así pues, a menudo este “ámbito” en el que se da el culto, el Espíritu, se da por supuesto, de tal forma que queda relegado a la cotidianidad de lo obvio e intrascendente.

Hemos llegado así al quid de la cuestión, y es que ocurre lo que podríamos llamar un triple cerco del Espíritu. En primer lugar, su propia naturaleza inaprensible e indefinible se traduce en una cierta debilidad conceptual. Tenemos muy claro cómo hablar del Padre y del Hijo, pero no del Espíritu. En segundo lugar, su experiencia queda codificada en la experiencia “objetiva”, en tanto es exterior a nosotros, de Cristo. En tercer lugar, y como consecuencia de los puntos anteriores, se difumina en nuestra experiencia comunitaria de fe, el culto. Irremediablemente, esto lleva a que en buena medida en las tradiciones más clásica adolezcamos del vocabulario y de las herramientas para comprender la experiencia del Espíritu, y que, ligándola a Cristo de forma tan directa, nos sintamos a salvo de la emocionalidad que achacamos al Espíritu en las comunidades pentecostales. La cuestión, tal como dice Ch. M. Peterson refiriéndose al contexto luterano, es que «no sabemos qué hacer con el Espíritu»⁶. Se trata, pues, de una dificultad teológica y eclesiológica.

El pentecostalismo y la experiencia interior

⁶ Peterson, Ch. M. «Pneumatology and the Cross: The Challenge of Neo-Pentecostalism to Lutheran Theology», *Dialog. A Journal of Theology* 50/2 (2011). p. 134.

A nadie se le escapa que el pentecostalismo parece casar mejor con la cuestión del primado de la experiencia que hemos visto anteriormente. Efectivamente, el uso de la experiencia personal y propia como baremo con el que medir nuestro entorno entroniza la dimensión íntima, es decir, aquella más relacionada con la emotividad. Esto, a los protestantes clásicos, nos produce cierto respeto por la órbita cristocéntrica en al que nos movemos y por la sospecha de todo «lo interior», dado que la gracia, hemos dicho, es una realidad que nos viene dada desde fuera.

En este punto, sería bueno discutir la comprensión de la santificación en los contextos protestantes clásicos, la cual, por cierto, es plural. ¿Es lo mismo la santificación que la regeneración? ¿Es la santificación un estado o un proceso? ¿Sigue a la justificación o es parte de la justificación? Dependiendo de la sensibilidad de cada cual, unos responderán una cosa u otra. Sin embargo, en el debate justificación-santificación ocurre algo parecido a lo que ocurre con la relación Cristo-Espíritu: los protestantes clásicos tendemos a enfatizar el aspecto forense de la justificación (esto es, el perdón de los pecados), y hacerlo además desde una perspectiva moral. Pero no enfatizamos lo subsiguiente, es decir, la regeneración/santificación o, lo que es lo mismo, la vida en el Espíritu. Ésta ha sido una recepción⁷ un tanto desafortunada de la teología reformada en general, puesto que al no enfatizar el trabajo interior transformativo del Espíritu (que tanto Calvino como Lutero exploran en abundancia) no sólo hemos perdido herramientas de conceptualización del Espíritu, sino que hemos empobrecido asimismo nuestra espiritualidad.

La teología pentecostal, por su lado, ha estado más abierta al discurso de la transformación interior, aunque efectivamente también hay que ponerla en contexto y destacar el quietismo y fuga del mundo en la que a veces ha incurrido, así como la búsqueda de la experiencia inmediata de lo divino. Así como los protestantes clásicos hemos perdido un tanto de vista la cualidad procesual de la santificación, especialmente en el neopentecostalismo se incurre en la experiencia puntual y concreta del Espíritu, una experiencia que se presenta como fin en sí misma y que no encuentra una articulación coherente en un marco vital más amplio. Así, el neopentecostalismo ha perdido también de vista esta calidad procesual, aunque por otros motivos.

El encuentro entre la teología protestante clásica y el pentecostalismo

Tomando en consideración todo lo dicho hasta aquí, creo que pentecostalismo y teología protestante clásica se hallan en el punto de poder hacerse importantes contribuciones mutuas⁸. Me gustaría recoger algunas de ellas.

⁷ Sobre la recepción que ha hecho la teología protestante ortodoxa de la justificación forense, dejando de lado la inhabitación de Cristo en el creyente por medio del Espíritu, cf. M. Vidal, «Las raíces místicas de la Reforma», en E. Estévez (coord.), *Hombres y mujeres de Espíritu en el siglo XXI*. Salamanca, 2012. Pp. 313-322.

⁸ Ejemplo de ello son por ejemplo los diálogos emprendidos por el Institute for Ecumenical Research, que inicia el texto publicado del diálogo entre luteranos y pentecostales (2010) con las siguientes palabras: «El

La atención litúrgica al Espíritu

En primer lugar, la propia apreciación del Espíritu Santo y su deslinde conceptual de la experiencia de Cristo es un punto que los pentecostales pueden aportar a las teologías protestantes clásicas. Lo cierto es que en el escenario más marcadamente pentecostal (no así en el *neo*-pentecostal) la presencia del Espíritu en el culto no es tan abrumadora como quizá las imágenes preconcebidas nos han llevado a entender. El Espíritu tiene ciertamente un espacio litúrgico más importante que en los cultos clásicos, pues se da más tiempo para oraciones libres, cantos y lecturas espontáneas como el Espíritu da a entender a cada cual. No existe en realidad un espacio *concreto* para el Espíritu, pero este tiene cabida en todos y cada uno de los momentos litúrgicos. Así, la inicial invocación del culto suele realizarse con un salmo u otro texto, que por lo normal contiene alguna referencia al Espíritu. Sigue después un largo tiempo de alabanza y adoración con testimonios, una predicación y la llamada al altar, un espacio de recepción del mensaje por parte de los oyentes. Ahora bien, lo interesante es que tanto en el tiempo de testimonios como en la llamada al altar suelen darse oraciones al Espíritu Santo, tanto las llamadas *epiclesis* (esto es, las invocaciones al Espíritu para pedir su presencia) como oraciones dirigidas *al* Espíritu Santo, además de las dirigidas a Cristo o al Padre.

Lo que distingue la sensibilidad pneumatológica pentecostal es que el Espíritu no es solo «el telón de fondo» o el ámbito descontado en el que se produce el culto, sino que se le da una atención particular e individualizada, ya sea ésta en las invocaciones al Espíritu al principio del culto o bien a lo largo del desarrollo de éste.

La gracia dialéctica entre el intra nos y el extra nos

Por su parte, la teología protestante clásica está en disposición de deslindar la experiencia del Espíritu del criterio únicamente personal, fruto de la sensibilidad de cada cual en el que el pentecostalismo abunda. Si bien el *extra nos* puede plantearnos ciertas dificultades a los protestantes clásicos a la hora de identificar la experiencia interior⁹, también puede erigirse en criterio objetivo de las experiencias pentecostales: no todo lo que «sucede dentro de uno» es fruto del Espíritu. La gracia encuentra su lugar en el cristiano, pero también es algo que le viene dado desde fuera. De hecho, esta misma dialéctica entre el *intra nos* y el *extra nos* es precisamente fruto de la gracia.

diálogo debería permitir que pentecostales y luteranos no repitieran viejos prejuicios, estereotipos y malas comprensiones». El texto íntegro puede consultarse online en la web de este Instituto, www.strasbourg-institute.org.

⁹ Por supuesto, también tiene sus virtudes, la más evidente de ellas, la terapéutica. Efectivamente, se enfatiza así la dependencia total de la gracia de Dios y su sanación de la contradicción humana. Cf. p. ej. J. Moltmann, *El Espíritu de la Vida* (Salamanca, 1998), pp. 222ss.

La corrección y aportación del concepto de justificación

La teología pentecostal también puede ayudar a desenquistar el marcado énfasis forense que hacemos en las teologías protestantes clásicas en la predicación de la justificación, que aparece mayoritariamente como el perdón de los pecados. Para algunos esto es simple y llanamente *el evangelio*. Sin embargo, la principal preocupación del evangelio no es el perdón de pecados, sino la Vida, la reconstrucción y saneamiento de la relaciones del ser humano a todos los ámbitos para poder desempeñarse verdaderamente como ser humano. El perdón de los pecados es el punto de arranque de este proceso, un punto de arranque al que, por otro lado, acudimos una y otra vez. Enfatizar pues la experiencia de santificación, a lo que las comunidades pentecostales son más sensibles, puede ayudarnos a presentar una cara más amable del evangelio que a veces se nos queda en el tintero.

A su vez, una mayor atención al enfoque forense de la justificación por parte de los pentecostales puede igualmente matizar lo que los luteranos llamarían «una teología de la gloria»¹⁰, es decir, una teología destinada a encumbrar el ser humano en sus capacidades y contingencias y en lo que puede y no puede hacer, constituyéndose como baremo de medición absoluta. En este sentido, la teología de la justificación clásica puede enfatizar la dependencia que tiene el ser humano de Dios: lo que el ser humano es, le viene de Dios, no de sí mismo. Por ello, el Espíritu Santo no es una apropiación o una posesión personal que se manifiesta en dones. El Espíritu Santo es el Dios que literalmente nos abre a él y nos permite a experimentar a Cristo, así como pasar a formar parte de la Iglesia.

En nuestro crónicamente fragmentado mundo evangélico español, a menudo las etiquetas y los estereotipos dictaminan las relaciones que las diferentes denominaciones mantenemos. Ciertamente, a veces parecería que lo único que tenemos en común es «que no somos católicos». Es por ello que tanto unos como otros estamos llamados a conocernos mejor y a compartir desde una actitud respetuosa y constructiva la teología de cada cual, cada uno examinando a la luz de su propia tradición las aportaciones del vecino e identificando aquello que la puede enriquecer. Esto nos permitirá no solo desarrollar de formas más significativas nuestra propia teología, sino en última instancia, nuestra experiencia de Dios. Ciertamente, nuestra confesión del Dios Trino nos invita a abrirnos al encuentro y fruición común al que ese mismo modelo de relaciones a múltiples bandas nos aboca.

¹⁰ Peterson, *op. cit.*, p. 136.