

EN SU ANIVERSARIO XXIV

Santiago, 16 de Junio de 2008

CONFERENCIA:

HUELLAS DEL MOVIMIENTO DE SANTIDAD EN CHILE

Dr. Juan Sepúlveda González¹

1. Contextualización teológica del movimiento de santidad.

Algunos de los principales debates teológicos en el cristianismo occidental, han estado marcados por la tendencia a poner en la balanza la iniciativa divina, por un lado, y la iniciativa humana, por el otro. Cuando se ha querido subrayar la iniciativa divina, generalmente se ha hecho a costa de desvalorizar la iniciativa humana, y viceversa. Pareciera que este dilema no se ha manifestado de la misma manera en la tradición teológica oriental u ortodoxa, en la que la salvación se ha entendido como la obra divina de restaurar en los seres humanos la imagen de Dios, proceso expresado en la doctrina de la *theosis*. Este proceso de crecimiento hasta la estatura de Cristo no tiene sólo una dimensión espiritual, sino también una dimensión social y cósmica, y tiene su máxima realización en la Iglesia². Si es Dios mismo quien trabaja por elevar la condición humana, entonces no puede haber contradicción entre la iniciativa divina y la iniciativa humana.

Para comprender el desarrollo de este dilema característico de la tradición teológica occidental, se hace necesario remontarnos, aun cuando sea superficialmente, al pensamiento de San Agustín, pastor y teólogo que marcó en forma decisiva el desarrollo de esta tradición.

San Agustín (354-430) vivió en el tiempo en que el imperio romano se desmoronaba. Tal vez por eso, su prolífica obra dio sustento intelectual y práctico a una iglesia que llegó a ser el principal soporte del sentido de unidad e identidad de Europa Occidental durante toda la Edad Media. Sin embargo, Agustín no fue un teólogo académico que desarrolló un sistema teológico desde el escritorio. Su pensamiento se desarrolló en respuesta a diversas situaciones de la época que le tocó vivir, de su propia biografía espiritual, y de su labor pastoral como obispo de Hipona, en el Norte de África. Para el tema que nos interesa, importa destacar tres momentos de su pensamiento³:

- Parte importante del pensamiento de Agustín se desarrolló en polémica contra el maniqueísmo, movimiento en el que había militado antes de su definitiva conversión al cristianismo. El maniqueísmo puede describirse como una reinterpretación del cristianismo a partir del dualismo persa, al sostener que el bien (espiritual) y el mal (material) se originaban en principios distintos. El mal no se deriva de la libertad humana,

¹ Pastor de la Misión "Iglesia Pentecostal"; Director de Planificación Institucional del Servicio Evangélico para el Desarrollo (SEPADE); Profesor de historia de las iglesias y misiología en la Comunidad Teológica Evangélica (CTE).

² Cf. David Bosch. *Transforming Mission*. New York: Orbis Books, 1993, pp.205-213.

³ Justo González. *Historia del pensamiento cristiano*. Buenos Aires: La Aurora, 1972, Tomo II, pp. 11-61.

EN SU ANIVERSARIO XXIV

sino de un principio malo que, al crear el mundo, aprisionó el espíritu en la materia. A este dualismo maniqueo Agustín opuso el monismo de la tradición judeo-cristiana (hay solamente un Dios creador de todas las cosas), y frente a su determinismo antropológico, opuso el énfasis en el *libre albedrío*: el ser humano es creado libre, con capacidad de decidir hacer el bien, o no hacerlo. El mal no se origina en un principio malo. Es más bien fruto de la libertad que el ser humano tiene de no hacer el bien.

- Otro momento importante del pensamiento de Agustín se desarrolló en polémica contra Pelagio, un teólogo británico que, al contrario del pesimismo antropológico de los maniqueístas, tenía una visión muy optimista de la condición humana. Pelagio enseñaba que los seres humanos tienen naturalmente la capacidad de no pecar, y si quieren hacerlo, pueden llegar a ser perfectos, siguiendo el ejemplo de Jesús. El pecado de Adán y Eva fue fruto de su propia decisión de no hacer el bien, y por lo tanto, no afecta a su descendencia. Los niños no necesitan el bautismo, ya que su naturaleza buena no ha sido afectada por malas influencias. Sí lo necesitan los mayores cuya conducta se ha contaminado a través del proceso de socialización, por lo que requieren del auxilio de la gracia para poder imitar el ejemplo de Jesucristo. Frente a Pelagio, Agustín desarrolló la doctrina del *pecado original* que desde Adán y Eva ha sido transmitido a toda la especie humana. A partir de la caída, el ser humano perdió completamente la capacidad de no pecar. Por el pecado original, el ser humano puede usar su libre albedrío solamente para pecar, pero no para hacer el bien. De allí que la *gracia* es imprescindible para que el ser humano pueda no pecar, es decir, hacer el bien. Por eso incluso los niños necesitan del bautismo. Y como los seres humanos no pueden hacer nada por sí mismos para alcanzar la *gracia*, es Dios quien la otorga gratuita y soberanamente. Por lo tanto, el ser humano no puede acceder a la gracia por méritos, solamente puede hacer acciones meritorias por la gracia. Agustín afirma incluso que esta gracia redentora de Dios es *irresistible* para el ser humano, de dónde surge una nueva pregunta: ¿por qué, entonces, algunos seres humanos se pierden, esto es, no acceden a la salvación? Es para responder esta pregunta que Agustín recurre a la doctrina de la predestinación: es Dios quién decide de antemano quienes han de ser salvos, y quienes no.
- Finalmente mencionamos otro hito en el pensamiento de San Agustín, desarrollado en polémica contra los *donatistas* del norte de África. La herejía donatista – llamada así porque fue defendida por el obispo Donato – se remontaba a la persecución de Diocleciano entre los años 303 y 305. Esta persecución se expresó, entre otras cosas, en la orden imperial de que todos los ejemplares de los textos cristianos fueran entregados a las autoridades. Mientras algunos obispos se negaron a hacerlo y sufrieron las consecuencias, otros cedieron, entendiendo que así aseguraban la sobre vivencia de la Iglesia. Pasada esta persecución, se planteó la pregunta por la condición en que quedaban aquellos obispos que habían cedido a la presión del imperio. A éstos los donatistas consideraban *traditores* (traidores o apóstatas), y por lo tanto, consideraban inválidos los sacramentos administrados por ellos. En consecuencia, la verdadera Iglesia se mantenía solamente entre los que no habían cedido ante la persecución. La respuesta de Agustín fue que la validez de los sacramentos no depende de la santidad subjetiva de quienes los administran, sino de la validez de su ordenación, en otras palabras, de la institución en cuya representación los otorga. Se desarrolla así la noción de la Iglesia como Institución

EN SU ANIVERSARIO XXIV

mediadora de la gracia, y de la eficacia automática de los sacramentos mientras sean administrados por quienes tienen la autoridad oficial para hacerlo, y en la forma correcta.

Resulta evidente que hay cierta tensión entre estos distintos acentos doctrinales de Agustín, y que separando unos de los otros, o de las situaciones a las cuales respondían, se puede llegar a una interpretación bastante unilateral de su pensamiento. Se podría afirmar que la historia posterior del cristianismo occidental estuvo marcada por la dificultad de mantener la tensión creativa entre estos distintos aspectos. El aspecto del pensamiento de San Agustín que más fuertemente parece haber marcado el desarrollo del catolicismo romano durante la Edad Media, es el último señalado, es decir, el de su respuesta ante la herejía donatista.

Como se manifiesta en la crisis donatista, el término de las persecuciones planteó la pregunta acerca de cómo podían ser restaurados a la comunión de la Iglesia los bautizados que hubieran caído en la apostasía, a causa de la persecución. Tal pregunta se vincula a otra más general, que se refiere a las consecuencias del pecado cometido después del bautismo. El concepto de la Iglesia como institución mediadora de la gracia, validado a través de la respuesta de Agustín frente a la herejía donatista, dejaba en claro que era precisamente la Iglesia la que tenía el poder para otorgar la absolución. El desarrollo de todo un sistema de prácticas penitenciales, esto es, de acciones meritorias para acceder a la absolución, y así recuperar el estado de gracia, fue la consecuencia de este concepto.

La práctica de la venta de indulgencias que siglos más tarde precipitó el grito de protesta del monje agustino Martín Lutero, representaba una suerte de tardía “mercaderización” de este sistema penitencial, mediante el cual el mérito se podía obtener mediante una módica suma de dinero. Pero no debe pensarse que esto fue característico del sistema penitencial desde el comienzo, puesto que la cumbre de esta búsqueda de acciones meritorias tuvo su expresión en el movimiento monástico. Del monasticismo surgieron la mayor parte de los movimientos de reforma eclesiástica anteriores a la reforma del siglo XVI, así como también las misiones.

Por lo tanto, no corresponde caricaturizar todas estas prácticas como una forma de espiritualidad hipócrita de méritos comprados. En gran medida representó una búsqueda sincera de agradar a Dios, de vivir y actuar de acuerdo al ejemplo de Jesucristo. Ningún evangélico pondría en duda, por ejemplo, la sinceridad de la búsqueda espiritual que condujo a Lutero a la vida monástica, experiencia en la que él mismo no se consideraba un caso excepcional. Su posterior ruptura con esta espiritualidad no se derivó fundamentalmente de una crítica a las prácticas mismas, sino a su fundamentación teológica. Lo que ocurrió fue que sus estudios bíblicos, estimulados por la propia Orden Agustina, lo llevaron a redescubrir que esta espiritualidad había llevado a la Iglesia Romana a poner de tal manera el acento en la iniciativa humana, que terminó apartándose de la doctrina de la gracia con que Agustín, siguiendo al apóstol Pablo, se había opuesto al pelagianismo.

Lutero asume la “justificación por la fe” como su bandera, y con este prisma, relee las Escrituras, rescatando especialmente la teología del apóstol Pablo. Así llega a desarrollar las tres afirmaciones que dieron identidad al cristianismo protestante:

- *Sola gracia y sola fe*: Solamente la gracia de Dios, aceptada por fe, salva al pecador.
- *Sólo Cristo*: Solamente Cristo nos salva, abriéndonos el camino a Dios Padre.

EN SU ANIVERSARIO XXIV

- *Sola Escritura*: Solamente la Biblia puede ser base común de la Iglesia en cuanto a fe y vida (doctrina y práctica).

Resulta evidente que con su enseñanza Lutero, junto a los demás teólogos de la reforma protestante, vuelve la balanza hacia su extremo opuesto, acentuando nuevamente la iniciativa divina, y la absoluta incapacidad humana de hacer algo, de obtener méritos, en favor de su propia salvación. Hay escritos de Lutero, por ejemplo, *La libertad del cristiano*, en que deja muy en claro que de lo anterior no se desprende que el cristiano deba renunciar a cualquier actividad a favor de sus semejantes, es decir, que la vida cristiana deba ser necesariamente pasiva⁴. Sin embargo, esta última interpretación tendió a ser dominante en lo que más tarde se conoció como la “ortodoxia protestante”, lo que se radicalizó aún más con la importancia que Juan Calvino le dio a la doctrina de la predestinación, aquella consecuencia aparentemente lógica de la doctrina de la gracia irresistible que Agustín ya había enunciado.

De esta forma, el protestantismo desarticuló el sistema penitencial y la vida monástica, y con ello quitó las bases para la búsqueda de una vida cristiana modelada de acuerdo al ejemplo de Jesucristo, y para cualquier esfuerzo misionero⁵. Cualquier esfuerzo en tales direcciones, era interpretado como un intento usurpar la iniciativa divina, o de interferir en la soberana decisión divina respecto a quienes han de ser salvos, y quienes no. La fe tendió a reducirse a la aceptación formal de la doctrina, y la vida cristiana a la participación en el culto.

El movimiento de renovación en la Iglesia de Inglaterra que recibió el nombre de “metodismo”, en el cual hunde sus raíces el “movimiento de santidad” que se desarrolló principalmente Norteamérica, puede legítimamente interpretarse como un esfuerzo por superar el dilema que representa la tendencia a pesar en la balanza la iniciativa humana versus la iniciativa divina, dilema en cuyos polos se han enfrentado las espiritualidades católica y protestante. No es casual que este movimiento haya emergido en el seno de la Iglesia Anglicana, en la cuál, debido a las características específicas que tuvo la reforma en Inglaterra, coexistieron desde el principio una corriente “anglo-católica”, conocida como la “Iglesia alta”, y una corriente evangélica, conocida como la “Iglesia baja”.

En el peregrinaje teológico de Juan Wesley (1703-1791), principal precursor del metodismo, suelen identificarse dos momentos de “conversión”. A partir del primero, ocurrido en Oxford, en 1725, Wesley descubrió el desafío de la “imitación de Cristo”, participando, junto a su hermano Carlos y otros cristianos fervientes, en la promoción de una agrupación dedicada al cultivo de una vida modelada de acuerdo al ejemplo de Jesucristo (el “Club santo”). Del carácter metódico de este estilo de vida surgió el apelativo “metodista”. El segundo momento hace referencia a la famosa experiencia del “corazón ardiente”, ocurrida en la calle Aldersgate, Londres, en 1738. En la ocasión, Wesley se sintió profundamente conmovido por una predicación centrada en la doctrina luterana de la “justificación por la fe”, es decir, por la certeza de la gratuidad de la salvación. Mientras su primera conversión llevó a Wesley a emprender una iniciativa a favor de la santificación de la Iglesia, la

⁴ *La libertad del cristiano*, en Teófanos Egido (editor) *Lutero: Obras*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, pp.155-170.

⁵ David Bosch. *Op.cit.* pp. 243-252.

EN SU ANIVERSARIO XXIV

segunda le permitió gozarse porque Dios tomó gratuitamente la iniciativa a favor de nuestra redención⁶.

Pero mientras a Lutero el descubrimiento de la justificación por la fe le llevó a abandonar la vida monástica, y a declarar la inutilidad de cualquier esfuerzo humano por agradar a Dios, a Wesley parece haberlo impulsado a intentar una articulación entre la iniciativa divina, es decir, la gratuidad de la salvación, y la búsqueda humana de santidad. Esta articulación la desarrolló mediante su doctrina de la salvación, es decir, en su visión acerca de las etapas de la operación de la gracia. En un famoso pasaje contenido en su Sermón 85, luego de describir la operación de la *gracia preventiva* y de la *gracia convincente*, Wesley escribió:

Después experimentamos la salvación cristiana propiamente dicha, por medio de la cual “por gracia” somos “salvos, por la fe”, y que consiste en estas dos grandes ramas: la justificación y la santificación. Por medio de la justificación somos salvos de la culpa del pecado, y restaurados al favor de Dios; por medio de la santificación somos liberados del poder y la raíz del pecado, y restaurados a la imagen de Dios⁷.

Al reconocer la justificación y la santificación como dos ramas o dimensiones de la obra de la gracia, Wesley reivindica un espacio para la iniciativa del ser humano justificado, de una manera que no contradice la gratuidad de la salvación, es decir, la iniciativa divina. Tal como lo habíamos dicho respecto a la doctrina oriental de la *theosis*, si es Dios mismo quien trabaja por elevar la condición humana, entonces no puede haber contradicción entre la iniciativa divina y la iniciativa humana. Mediante la santificación, Dios rehabilita a ser humano, y por lo tanto, capacita a su Iglesia, para actuar a favor del reordenamiento de la humanidad caída en el tiempo presente. De allí que la santificación tenga un impacto no solamente en la vida personal del creyente, sino también en la sociedad humana. A partir de la obra de la gracia, Wesley mira con optimismo las posibilidades de transformación de la sociedad.

Cabe destacar que en el pensamiento de Wesley, y en el desarrollo del metodismo inglés, convergen las influencias de algunos movimientos que ya habían reaccionado contra la “ortodoxia protestante” en Europa continental, tales como el puritanismo, el pietismo, y el arminianismo.

Conviene detenerse un momento en el tercero de los movimientos mencionados, por tratarse de una reacción frente a la interpretación calvinista de la doctrina de la predestinación, una piedra de tropiezo fenomenal contra el activismo moral y misionero. Jacobo Arminio (1506-1609), destacado Profesor de Teología de la Universidad de Leiden (Holanda), recibió el encargo de refutar los argumentos de quienes se oponían a la doctrina calvinista de la “doble predestinación”, según la cuál unos están predestinados por Dios a la salvación, mientras que otros a la condenación. Sin embargo, tras analizar los fundamentos bíblicos de ambas posturas, concluyó que la razón estaba del lado de los críticos de la doctrina en cuestión. De esta manera, Arminio argumentó en favor de una noción universalista de la predestinación, es decir, que el propósito de Dios es que todos los seres humanos sean

⁶ Justo González. *Historia del cristianismo*. Miami: UNILIT, 1994, Tomo 2, pp. 347-354.

⁷ Citado por Donald Dayton. *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Buenos Aires: Nueva creación, 1991, p. 27.

EN SU ANIVERSARIO XXIV

salvos, derivándose la condenación de la propia libertad humana de rechazar la gracia de Dios, aunque tal libertad se origina también en la gracia divina⁸.

Esta enseñanza, formalizada tras la muerte de Arminio en un documento denominado *Remonstrants* (1610), y condenada por el calvinismo en el Sínodo de Dort (1618-1619), reivindicó cierto espacio para la iniciativa y la libertad humana. Dado que este punto de vista parece haber sido determinante en el desarrollo del pensamiento de Wesley, el metodismo, y el movimiento de santidad, fueron los principales portadores del arminianismo hacia Norteamérica.

2. El desarrollo del movimiento de santidad en Norteamérica.

Una vez que el metodismo se separó de la Iglesia Anglicana, encontró en Norteamérica, la “tierra prometida” de los disidentes religiosos de Gran Bretaña y del norte de Europa, un campo fértil para desarrollarse. Cabe recordar que los propios hermanos Juan y Carlos Wesley habían tenido una corta experiencia misionera en Georgia a partir de 1735, y que en ese viaje Juan Wesley tuvo su encuentro con los hermanos moravos, primer punto de contacto con la disidencia religiosa de Europa continental. El siglo XIX norteamericano es considerado por algunos autores como la “era metodista”, puesto que a través del movimiento de santidad, el metodismo impactó profundamente en el desarrollo del protestantismo norteamericano.

Tal como antes se dijo respecto de San Agustín, tampoco Wesley fue un teólogo que haya elaborado un pensamiento sistemático desde una cátedra. Más bien el púlpito y su parroquia - que según su propia definición era el mundo - fue la base de su teología. Por ello, en su pensamiento hay más de un aspecto que quedó en la ambivalencia, y lo mismo puede decirse de puntos que fueron materia de debate con algunos de sus colaboradores. Pueden señalarse al menos dos cuestiones discutidas que tuvieron una gravitación significativa en el desarrollo del movimiento de santidad. El primero de ellos, es la pregunta acaso la santificación es una experiencia instantánea o gradual. El pasaje ya citado del Sermón 85, continúa de la siguiente manera:

La experiencia, además de las Escrituras, nos demuestra que esta salvación es tanto instantánea como gradual. Comienza en el momento en que somos justificados por el amor santo, humilde, gentil y generoso de Dios por el hombre. A partir de ese momento aumenta y “crece como un grano de mostaza, el cual al principio, es la más pequeña de todas las semillas”, pero después echa grandes ramas, y se convierte en un árbol muy grande. En otro instante, también, el corazón es limpiado de su pecado y experimenta un amor puro por Dios y el hombre. Pero aún ese amor aumenta más y más, hasta que “crezcamos en todas las cosas en aquel que es la Cabeza”, hasta alcanzar “la medida de la estatura de la plenitud de Cristo”¹⁰.

Aunque a partir de cierto momento Wesley parece haberse inclinado hacia la convicción de la que la completa santificación podía alcanzarse en algún momento antes de la muerte, por mucho tiempo mantuvo una ambivalencia respecto a este punto. El otro aspecto tiene que ver con identificar la

⁸ http://es.wikipedia.org/wiki/Jacobus_Arminius. Mildred Bangs Wynkoop, *Bases teológicas de Arminio y Wesley*. Kansas City: Casa Nazarena de Publicaciones, 1973.

⁹ Donald Dayton. *Op.cit.* p.37.

¹⁰ Citado por Dayton. *Ibid.* p.27.

EN SU ANIVERSARIO XXIV

santificación como una obra específica del Espíritu Santo, o más específicamente, como un “bautismo pentecostal del Espíritu Santo”. Wesley mismo parece haber sido renuente a esta identificación, por considerar que el Espíritu Santo es también activo en la justificación, es decir, en toda la vida del creyente. En cambio, John Fletcher, uno de sus colaboradores y eventual sucesor, si estaba dispuesto a defender esta identificación, a partir de su visión dispensacionista de la historia de la salvación¹¹.

El movimiento de santidad cobró fuerza en los Estados Unidos durante la década iniciada el 1830, sobrepasando por mucho sus raíces metodistas. Uno de los centros de difusión del perfeccionismo cristiano fue el Oberlin College, Ohio, de tradición reformada. En su primera época, en el movimiento predominó una visión gradualista de la santificación, postura que dejaba poco espacio para la interpretación de la santificación como un “bautismo del Espíritu Santo”, en la línea de Fletcher.

Dado su carácter trans-denominacional, el movimiento de santidad constituyó, al menos en su primera etapa, un fuerte impulso hacia la unidad cristiana. Al mismo tiempo, su talante activista contribuyó fuertemente al despertar de vocaciones misioneras, y a la creación de asociaciones misioneras. Por esta razón, el movimiento de santidad puede verse como un factor relevante en el desarrollo del movimiento misionero, que a su vez constituyó la base de lo que más tarde se conocería como movimiento ecuménico. De hecho, la primera conferencia eclesial moderna que recibió el adjetivo de “ecuménica”, fue la Conferencia Misionera Mundial de Nueva York, el año 1900¹². El sentido de urgencia que acompañaba a este espíritu misionero, llevaba a priorizar aquellas regiones del mundo que no conocían ninguna forma de cristianismo. Por dar un ejemplo que nos lleva a establecer un primer vínculo con Chile, cuando Henry Weiss se ofreció como voluntario a la Alianza Cristiana y Misionera, para venir como misionero a nuestro país, se le informó que esta región no estaba entre sus prioridades¹³.

Los laicos, y particularmente las mujeres, tuvieron mucho espacio de participación en el movimiento de santidad. Uno de los centros de desarrollo del movimiento en Nueva York, las “reuniones de los martes para la promoción de la santidad”, tenía a una mujer, Phoebe Palmer, como su líder¹⁴. Cuando, hacia fines del siglo XIX, las tensiones con la Iglesia Metodista Episcopal condujeron a la organización de las primeras denominaciones de santidad, algunas de ellas fueron pioneras en aceptar la ordenación de mujeres al ministerio.

En su dimensión social, este perfeccionismo gradualista se tradujo en un impulso hacia la reforma social. Charles Finney, profesor en el Oberlin College, y una de las principales figuras de la vertiente reformada del movimiento de santidad, escribió en 1846:

Ahora, la gran tarea de la iglesia es reformar el mundo: dejar de lado todo tipo de pecado. La iglesia se organizó originalmente para ser un cuerpo de reformadores. La misma profesión del cristianismo implica la profesión, y virtualmente el compromiso, de hacer todo lo posible para

¹¹ *Ibid.* p.30s. y 105s.

¹² M. Bliss (editor). *Ecumenical Missionary Conference. New Cork 1900*. Report of the Ecumenical Conference on Foreign Missions, held in Carnegie Hall and neighboring churches, April 21 to May 1. London: Religious Tract Society, 1900.

¹³ Jean Kessler. *A Study of the Older Protestant Missions and Churches in Peru and Chile*. Goes: Oosterbaan & Le Cointre N.V., 1967, pp. 243-266.

¹⁴ *Ibid.* p.36s.

EN SU ANIVERSARIO XXIV

reformular el mundo. La iglesia cristiana fue designada para hacer avances decididos en todas las direcciones – levantar su voz y poner toda su energía en lugares altos y bajos – para reformar a los individuos, a las comunidades, y a los gobiernos, y no descansar hasta que el Reino y la grandeza del Reino bajo la faz del cielo sean dados a los santos del Dios altísimo, y hasta que toda forma de iniquidad sea desalojada de la tierra”¹⁵.

Esto muestra claramente que la escatología del movimiento norteamericano de santidad, en su primera fase, era post-milenarista, es decir, esperaba el retorno de Cristo para después de la instauración del milenio aquí en la tierra. Los rápidos avances que experimentaba la sociedad norteamericana en los ámbitos económico, científico, tecnológico y cultural, eran interpretados como señales de que Dios estaba preparando el milenio. Un aspecto específico de este optimismo reformador del perfeccionismo cristiano, fue su activo compromiso con el movimiento abolicionista de la esclavitud, particularmente en el norte de los Estados Unidos.

Sin embargo, fueron precisamente las consecuencias de este compromiso lo que fue minando el optimismo reformador. ¿Hasta dónde sería posible compatibilizar el compromiso con el abolicionismo y la postura pacifista del movimiento de santidad? La cruenta Guerra de Secesión que confrontó a los estados del norte y del sur de los Estados Unidos, entre 1861 y 1865, precisamente a causa de la división en torno al problema de la esclavitud, derrumbó cualquier interpretación optimista de la historia. Este factor, sumado a varios otros, como nuevas oleadas de inmigración que aumentaron la población católica, protestante tradicional y no cristiana; el crecimiento rápido de la urbanización y la industrialización - con sus consecuencias sociales; nuevas corrientes culturales y filosóficas con su impacto en la teología; fue dando paso a una visión bastante más negativa de la historia.

Esta crisis no provocó el fin del movimiento de santidad, pero sí generó muchos cambios en su interior. Desde luego, la transición hacia una visión más negativa de la historia condujo paulatinamente hacia el abandono del post-milenarismo, y la adopción de una escatología pre-milenarista: las señales de los tiempos, lejos de anunciar la proximidad del milenio, señalan hacia el fin de la era presente, y el inminente retorno de Cristo. En correlación con lo anterior, la noción gradualista de la santificación perdió su predominio, en favor de la noción de crisis o santificación instantánea. Con esto, se creaban las condiciones para que la interpretación de la santificación como bautismo pentecostal del Espíritu Santo, anticipada por Fletcher en la época fundacional del metodismo en Inglaterra, tomara nuevas fuerzas. En efecto, la terminología pentecostal se fue generalizando en los círculos de santidad hacia fines del siglo XIX, preparando el camino para lo que ocurriría en el nuevo siglo.

Estos desarrollos fueron abriendo una brecha creciente entre los círculos del movimiento de santidad y la Iglesia Metodista Episcopal, una de las principales denominaciones que le había dado origen. Como resultado, durante la última década del siglo XIX, el movimiento de santidad dio paso a la organización de varias denominaciones que se separaron definitivamente del metodismo. La organización como denominación de la Alianza Cristiana y Misionera, originalmente una agencia misionera formada al calor del movimiento de santidad, puede interpretarse como un proceso similar, en este caso en el contexto de una iglesia de tradición calvinista, la Iglesia Presbiteriana.

¹⁵Citado por Dayton. *Ibid.* p.110.

EN SU ANIVERSARIO XXIV

La irrupción del movimiento pentecostal a inicios del siglo XX ha sido tradicionalmente interpretada, por ambos lados, como una ruptura con el movimiento de santidad, a partir de la doctrina acerca del hablar en lenguas como la evidencia física, establecida por las Escrituras, del bautismo del Espíritu Santo. Sin embargo, si se pone entre paréntesis ese carácter distintivo del pentecostalismo clásico norteamericano, el análisis precedente – basado fundamentalmente en el estudio de Donald Dayton, erudito wesleyano – muestra el surgimiento del pentecostalismo como el resultado de las transformaciones del movimiento norteamericano de santidad hacia fines del siglo XIX.

Se trata, sin embargo, de una interpretación bastante más estrecha de la santificación. El talante activista, esto es, la valoración del sentido de la iniciativa y del esfuerzo propio del cristiano, se conserva casi exclusivamente con relación a la misión evangelizadora. En lo que se refiere a la dimensión social, y aun en lo relativo a la transformación personal, el pentecostalismo norteamericano observa la iniciativa humana con mucha desconfianza. En otras palabras, si el pentecostalismo clásico norteamericano es arminiano, lo es en un sentido bastante limitado.

3. Las huellas del movimiento de santidad en Chile.

Con la excepción de aquellas iglesias protestantes que se instalaron en Chile para atender comunidades de inmigrantes (iglesias de “transplante”)¹⁶, y de la misión presbiteriana, todas las iniciativas misioneras evangélicas que llegaron entre la segunda mitad del siglo XIX y mediados del siglo XX, pueden considerarse herederas directas o indirectas del movimiento de santidad. Aun el caso de la presencia Anglicana, que en el aspecto de su atención a los inmigrantes ingleses podría verse como una “iglesia de transplante”, su organización y obra misionera hacia la población indígena (y más tarde hacia la población chilena) estuvo a cargo de una sociedad misionera (*South American Mission*) formada por círculos evangélicos inspirados por Allen Gardiner. Por lo tanto, ha sido portadora de una espiritualidad que manifiesta gran afinidad con el movimiento de santidad¹⁷.

En el caso de la obra metodista en Chile, su vínculo original con el movimiento de santidad no se deriva únicamente de su identidad wesleyana, sino de las características específicas del proyecto misionero de William Taylor, un evangelista que reconocía en Phoebe Palmer una de sus mayores influencias teológicas. Su ministerio en California, y su posterior carrera como evangelista mundial, se nutrió del espíritu y las ideas del temprano movimiento de santidad. Los profundos cambios que experimentó el movimiento hacia fines del siglo XIX, parecen haber tenido poco impacto en el pensamiento y la práctica misionera de Taylor, tal vez debido a su ausencia de los Estados Unidos durante la mayor parte de ese periodo¹⁸. Su modelo de “misiones de sostén propio” parece haber tenido un significativo impacto en el periodo formativo del pentecostalismo chileno, poco tiempo después que la Iglesia Metodista Episcopal lo hubiera abandonado oficialmente. Sabido es que este movimiento pentecostal ha llegado a ser la expresión mayoritaria del cristianismo evangélico en Chile¹⁹.

¹⁶ Juan Sepúlveda. *De peregrinos a ciudadanos: Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*. Santiago: Fundación Konrad Adenauer – CTE, 1999, pp. 55-62.

¹⁷ *Ibid.* pp. 47-54.

¹⁸ *Ibid.* pp. 71-82; William Taylor. *Ten Years of Self-supporting Missions in India*. New York: Phillips & Hunt, 1882.

¹⁹ *Ibid.* pp. 91-110.

EN SU ANIVERSARIO XXIV

El trabajo misionero iniciado en 1897 por Henry Weiss (menonita) y Albert Dawson (metodista), al que más tarde se asoció William MacDonald, que puso los fundamentos para la presencia en Chile de la Alianza Cristiana y Misionera y de la Convención Bautista, es un claro ejemplo del voluntarismo y espíritu de cooperación interdenominacional que caracterizaba al movimiento de santidad²⁰. El Ejército de Salvación, cuyos primeros contactos en Chile se remontan a los inicios del siglo XX, es claramente un derivado del movimiento wesleyano de santidad. Las iglesias pentecostales de origen misionero que iniciaron obra en Chile hacia mediados del siglo XX (Asamblea de Dios, Asambleas de Dios Autónomas, Iglesia Cuadrangular, Iglesia de Dios)²¹ son, como ya se ha dicho, por lo menos herederas indirectas del movimiento de santidad.

Por lo tanto, se puede afirmar sin temor a equivocarse, que en la gran mayoría del mundo evangélico chileno pueden rastrearse las huellas del movimiento de santidad. Esto quiere decir que el rostro más visible del mundo evangélico chileno, por utilizar la metáfora puesta en boga por José Míguez Bonino²², lleva el sello del perfeccionismo cristiano. Pero como el movimiento de santidad ha tenido su propia historia, con no pocas transformaciones, cabe preguntarse qué variante del movimiento ha predominado en el mundo evangélico chileno.

Dado el carácter mayoritario del movimiento pentecostal, cuya espiritualidad parece haber marcado el modo predominante de ser evangélico en Chile, podría suponerse que aquí tenemos un perfeccionismo que reduce el campo de la iniciativa humana, es decir, el talante activista, a la esfera de la evangelización, como ocurrió en el pentecostalismo norteamericano. En efecto, la dimensión social de la santificación, esto es, su estímulo hacia la reforma social, no parece haber causado mucho entusiasmo en la mayoría del pueblo evangélico chileno. Por otra parte, su condición minoritaria en una sociedad en la que ha sido muy difícil asumir las consecuencias políticas y culturales de la separación entre Estado e Iglesia, parece haber dejado muy poco espacio para el desarrollo de una disposición pro-activa hacia la reforma social en el pueblo evangélico.

Sin embargo, el carácter local o independiente del avivamiento pentecostal chileno, y su no adopción formal de la doctrina que otorgó identidad al pentecostalismo clásico norteamericano (las lenguas como evidencia física del Bautismo en el Espíritu Santo), parece haberle permitido mantener más vivas sus raíces wesleyanas. Esto se manifiesta en la mayor importancia que se asigna al “cambio de vida”, por encima de los dones espirituales, como evidencia de que la persona ha sido efectivamente bautizada por el Espíritu Santo. En otras palabras, los dones espirituales, aunque altamente valorados y cultivados, aparecen subordinados ante la importancia de los frutos del Espíritu. Debido a esto, la comprensión de la santificación en su dimensión de reforma personal, conserva cierto “gradualismo” en el pentecostalismo chileno, generando por tanto un espacio para la iniciativa o el esfuerzo del creyente.

Esta particularidad del pentecostalismo chileno, y el sello que de allí se ha derivado para el modo chileno de ser evangélico, ha permitido que, como fruto de su propio crecimiento, y del proceso de profundización del pluralismo religioso en la sociedad chilena, el pueblo chileno haya venido paulatinamente redescubriendo el sentido de su participación en la búsqueda de reforma social. Este proceso podría describirse como una tendencia hacia la recuperación de una comprensión más integral de la santificación, en línea con las raíces arminianas y wesleyanas del movimiento de santidad.

²⁰ *Ibid.* pp. 83-90.

²¹ *Ibid.* pp. 111-116.

²² José Míguez Bonino. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995.

EN SU ANIVERSARIO XXIV

4. Algunas reflexiones finales.

La visión wesleyana de la salvación como una acción gratuita de Dios que tiene dos dimensiones principales, la justificación y la santificación, me parece una propuesta iluminadora para resolver aquel falso dilema que coloca en una balanza la iniciativa divina versus la iniciativa humana. En la medida en que la búsqueda de santidad, en sus dimensiones personal, eclesial y social, es interpretada como un resultado de la operación de la gracia divina en los creyentes y en la iglesia, se evita otorgarle al esfuerzo humano un carácter meritorio para alcanzar el favor divino. Tales acciones no son un medio para obtener la salvación, sino un fruto de la salvación.

No obstante las diferencias de lenguaje, creo que esta visión no es muy lejana del pensamiento del propio Martín Lutero, quien insistía que si bien ante Dios somos completamente libres, porque su favor es gratuito y no hay nada que podamos o debamos hacer para alcanzarlo, ante nuestros semejantes somos siervos, porque el amor que recibimos gratuitamente de Dios nos compromete con el servicio a la humanidad. Pero tal servicio no tiene un valor meritorio, porque es la respuesta amorosa al amor que recibimos gratuitamente de Dios. Por eso mismo, semejante servicio siempre respeta la libertad de los otros, porque no los reduce a medios para alcanzar la propia salvación.

Por otra parte, por ser un hijo, o si se prefiere, un nieto de la tradición del movimiento de santidad, me siento efectivamente muy incómodo con la noción de “doble predestinación”. Si bien es cierto que la idea general de predestinación, el deseo eterno de Dios de salvar a sus hijos e hijas, tiene fundamento escriturario, veo la idea de la “doble predestinación” como el resultado de la aplicación de un silogismo, es decir, un razonamiento lógico, para compatibilizar la doctrina de la salvación por la gracia con la experiencia real de que muchos se pierden. Tal silogismo pareciera suponer que la acción divina está limitada por las reglas de la lógica o el razonamiento humano. Si la propia buena nueva de que Dios permite que su propio Hijo muera por nuestra salvación, está reñida con la lógica humana, ¿no podemos aceptar, acaso, que Dios es tan amoroso que nos da la libertad de aceptar o rechazar la salvación que nos ofrece? ¿No podemos aceptar, acaso, que Dios valora tanto su propia creación que, a pesar de nuestros muchos deméritos, nos quiera como colaboradores de sus anhelos de redención?

Sin embargo, si se estudia con detalle la historia del movimiento de santidad, no se puede escapar a la sospecha de que no pocos líderes, y no pocas iglesias, han tendido a olvidar que la santificación es una obra de la gracia, y han demostrado creer que su propia salvación, y la del mundo, depende exclusivamente de sus propios esfuerzos. De esta manera, han transformado al mundo y sus habitantes en un medio para asegurar su propia salvación. En tales casos, difícilmente se puede evitar la calificación de pelagianismo o synergismo.

Pero por otra parte, en ambos lados de este debate, es decir, tanto del lado del protestantismo clásico como del movimiento de santidad, y de su descendiente, el pentecostalismo, se ha caído con frecuencia en la tentación de caer en una suerte de “synergismo intelectual”, esto es, de hacer depender la salvación de la adhesión segura a la recta doctrina. De allí la tendencia a extremar las posiciones, y a lanzar anatemas en contra del campo contrario. Una evidencia más de la falsa seguridad, es decir, la inseguridad que produce el creer que nuestra salvación depende de nuestra posesión de “la verdad”.

Frente a estos riesgos y tentaciones, me parece sano recuperar el gozo y la seguridad que brota de la certeza de que nuestra salvación es un regalo incondicional de Dios a través de Jesucristo,

EN SU ANIVERSARIO XXIV

y de que esa gozosa buena noticia nos da la libertad para intentar comprometer nuestra acción con los propósitos redentores de Dios para con la humanidad, a pesar de las muchas posibilidades de equivocarnos en el intento. No habrá temor, si no olvidamos que ni nuestra salvación, ni la del mundo, dependen de la perfección de nuestra conducta ni de nuestra doctrina, sino de la infinita misericordia de Dios.