



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 14

CT 119 ECLESIOLOGÍA Y PNEUMATOLOGÍA

Míguez Bonino, José. “La necesidad de renovación. El trasfondo del despertar metodista”. En *Hacia una eclesiología evangelizadora: una perspectiva wesleyana*, 13-32. Sao Bernardo do Campo: Editeo, 2003.

LA NECESIDAD DE RENOVACIÓN
EL TRASFONDO DEL DESPERTAR
METODISTA

En el prefacio a su interesante y significativo libro sobre “La renovación de la Iglesia”, el doctor Visser’t Hooft dice:

En el período que va desde la última guerra ha llegado a ser convicción general que las iglesias se encuentran, en algún sentido, en la necesidad de la renovación. El tema básico de la discusión ecuménica ha sido y es el redescubrimiento de la Iglesia como el nuevo pueblo de Dios. Y esta conversación entre las Iglesias obliga a cada iglesia a preguntarse en qué modos debe renovarse a fin de ser la Iglesia en el verdadero sentido del término. Y dondequiera hombres y mujeres cristianos consideran la tarea de la Iglesia con relación al mundo moderno, llegan a la conclusión que sólo una Iglesia radicalmente transformada será capaz de cumplir esa tarea”¹

Este es, sin duda, un problema antiguo. Apenas a un siglo del nacimiento de la Iglesia, el autor del “Pastor Hermas” se planteaba agudamente el problema del “rejuvenecimiento” de la Iglesia “anciana, desesperada ya de la vida a causa de su flaqueza y miseria”². E Irineo

responde a la misma preocupación con la confianza en que “el mensaje del Señor ha sido depositado en ella [la Iglesia] como un precioso depósito es depositado en un vaso excelente, y este mensaje (praedicatio). se renueva a sí mismo y al hacerlo renueva la juventud del vaso que la contiene”³

El diálogo ecuménico, nos decía Visser't Hooft es una conversación en torno a la renovación de la Iglesia. Pero de inmediato añade: “ha habido, sin embargo, poca reflexión sobre el carácter de la renovación que buscamos” (loc.cit.). Una forma eficaz de llevar adelante ese diálogo, por lo tanto, es articular nuestra conversación interconfesional en torno al tema de la renovación de la Iglesia. ¿Cómo se entiende esa renovación en nuestra tradición confesional? ¿En qué eclesiología implícita o explícita se fundamenta? ¿Cómo se relaciona con otras eclesiologías y otras concepciones de la renovación? Es en este contexto donde queremos ubicar el tema de nuestras reflexiones en esta “Semana Wesleyana”. El tema me parece particularmente apto, pues Wesley entendió su misión en términos de la renovación de la Iglesia (aunque el vocablo mismo no aparece en sus escritos). Escribiendo a Mary Bishop (hija de un líder cuáquero que reflexiona sobre su relación con la Iglesia de Inglaterra, Wesley se pronuncia así:

Los metodistas originales eran todos de la Iglesia de Inglaterra, y cuanto más despertados fueron, tanto más firmemente adhirieron a ella en todo respecto, tanto de doctrina como de disciplina...Creemos que es totalmente ilícito separarnos de la Iglesia, a menos que nos fueran impuestos términos pecaminosos de comunión ... Por lo tanto, aunque existen muchas circunstancias desagradables, aconsejo a todos nuestros amigos que se mantengan en la Iglesia. Cierta-

mente Dios nos ha levantado para la Iglesia, principalmente para que un poco de levadura leude toda la masa⁴

El problema de la separación que finalmente ocurrió nos ha de ocupar mas adelante. Lo que importa señalar ahora es la clara conciencia de Wesley de que su misión se vinculaba a la obra renovadora del Espíritu Santo en la Iglesia.

Es interesante advertir que es precisamente en este punto donde el Catolicismo Romano comienza ahora a insertarse en el diálogo ecuménico. Todo el ingente movimiento bíblico, litúrgico, eclesiástico y social del Catolicismo Romano se articula en la voluntad de una renovación. Y en sus precisiones sobre la finalidad del Concilio Vaticano II, tanto Juan XXIII como Pablo VI han retornado de diversas maneras y con una enorme variedad de términos, sobre este tema (despertar, renovación, crecimiento, revigorización, adecuamiento, reforma, rejuvenecimiento, refluoración, revisión, renacimiento, renuevo). “La obra del Concilio Ecuménico está en verdad orientada toda ella a devolver — “ridare” —el esplendor al rostro de la Iglesia de Jesús, conforme a los rasgos más simples y puros de su nacimiento . . . (AAS 51 — 1960).

Es necesario añadir una palabra en cuanto a la orientación que seguimos en nuestro enfoque del tema. El estudio de las doctrinas de una determinada denominación no es, en efecto, teológicamente neutro. La perspectiva denota ya una toma de posición teológica en general, y eclesiológica en particular.

Podríamos decir que los métodos de estudio de la doctrina denominacional pueden catalogarse en tres tipos: (1) Primeramente hay una orientación apologética-

polémica, que consiste en la presentación y defensa de la propia posición confesional en contraposición con las demás. Lógicamente se subraya aquí lo que es distintivo y distinto en la propia denominación con el fin de demostrar su superioridad en términos de alguna norma aceptada. Este es el método que caracterizó la polémica católico-protestante de la época posterior a la Reforma y en buena medida las presentaciones confesionales protestantes (Cf. la *Examen Cocilii Tridentini de Chemnit*^ o las obras católicas de Belarmino o Canisio). (2) Una segunda orientación podría caracterizarse como objetiva-comparativa. Tratase aquí de describir en forma científica, desjeruiciada, las creencias y características de una denominación, generalmente en comparación objetiva con las demás. Este enfoque ha subrayado en algunos casos el estudio comparativo de las Confesiones de fe y símbolos creadles de las iglesias (la llamada Symbólica), y en otros el estudio de cada iglesia como un todo, con su doctrina, liturgia, organización, piedad, ética y demás características (la llamada 'Konfessionskunde'). (3) Finalmente, debemos hablar hoy de un enfoque "ecuménico" del estudio de las confesiones, que Wilhelm Niesel define así:

El pensamiento ecuménico no significa en manera alguna que todo se relativiza sino, por el contrario, que se toma en serio la verdad que me ha salido al encuentro y entro en diálogo franco con el otro acerca de ella. Tal diálogo presupone que los otros están dispuestos a responder. Si no lo están, puede ocurrir que el necesario diálogo se transforme en simple protesta. Tal diálogo ecuménico presupone también que uno mismo está pronto a que los demás lo interroguen y en algún caso aprender de ellos.⁵

No podemos considerar los dos primeros enfoques como simplemente pasados de moda y caducos. Por una parte, se impone un estudio objetivo, riguroso, para determinar con precisión la naturaleza, el contenido, la situación histórica, el alcance de determinada doctrina o posición denominacional. El rigor científico de esta tarea no debe desvirtuar, sin embargo, el hecho que estamos tratando con la confesión de nuestra fe, es decir, con el testimonio del Evangelio de Jesucristo, tal como se ha impuesto a nuestra conciencia por la obra del Espíritu Santo. Y, como lo recordaba Lutero, “El Espíritu Santo no es escéptico” sino que ha grabado en nuestros corazones convicciones más firmes que la muerte. La exposición y discusión de la propia confesión de fe debe expresarse, pues, con la convicción de quien da testimonio de una verdad vital, con el desapego de quien simplemente enuncia un hecho neutral. La polémica — la buena batalla de la fe — y la apología — la razón de nuestra esperanza - no pueden quedar excluidas. Una posición confesional es necesariamente excluyente y crítica, porque es una defensa del auténtico mensaje. Pero no podemos detenernos allí. No podemos hacerlo porque sabemos que la Verdad que es en Cristo es mayor que nuestras confesiones y continúa corrigiéndolas, completándolas y renovándolas, y ello nos obliga a una permanente confrontación crítica de nuestras confesiones con el testimonio bíblico. Mas aún, y precisamente como metodistas, sabemos que no somos “la Iglesia” en sentido exclusivo, sino que, en el presente estado de división del pueblo de Dios, vivimos en la absurda situación de haber fragmentado la plenitud del Evangelio en la pluralidad de nuestras tradiciones. Por eso, la corrección del

Señor nos encuentra frecuentemente en la relación con el hermano, con la Iglesia hermana. No se trata, simplemente, de la integración de trozos resquebrajados de la verdad, de una especie de rompecabezas interconfesional. Se trata, en cambio, de la búsqueda en fe, a partir de nuestra realidad concreta, humilde y firmemente procesada, de la plenitud viviente del mensaje de Jesucristo. Se trata de interrogar en fe y a la fe de la otra denominación y de dejarnos interrogar por ella. Se trata, en fin, de colocar nuestro diálogo confesional al servicio del diálogo de Jesucristo con su pueblo.

Este es el método que deseamos emplear para nuestra reflexión sobre “Wesley y la renovación de la Iglesia”. Por supuesto, que el estudio estará lejos de ser exhaustivo. Ni el tiempo disponible ni la limitada investigación que hemos podido dedicarle hacen posible tal pretensión. Intentaremos, más bien, sugerir algunas líneas de acercamiento al problema y de reflexión sobre el mismo. El plan que adoptaremos es sumamente sencillo. En primer lugar trataremos de comprender la naturaleza del problema que se plantea Wesley, es decir, la situación y los términos concretos en que el problema de la renovación de la Iglesia se presenta en Inglaterra en el siglo XVIII. Para ello repasaremos brevemente las características de la época y la situación de la Cristiandad en Inglaterra en ese momento. En nuestra segunda conferencia bosquejaremos lo que podríamos llamar la “eclesiología explícita” de Wesley: su concepción de la Iglesia tal como se expresa en sus escritos. Este estudio nos presentará el problema de una aparente “ambigüedad” de la eclesiología wesleyana: a saber, la tensión entre iglesia multitudinaria e iglesia confesante. En nuestra tercera

presentación buscaremos en “el avivamiento wesleyano” la respuesta a esa ambigüedad. ¿Cómo resuelve Wesley de hecho la tensión en su ministerio? y ¿qué representa teológicamente esa solución? Finalmente, trataremos de evaluar críticamente, y a la luz de la discusión ecuménica corriente el significado de esa solución wesleyana, tanto en sus deficiencias como en su posible contribución.

Dado que en ningún momento pretendemos una presentación exhaustiva, nos limitaremos a citar a Wesley selectivamente, como ejemplificación mas bien que como documentación, y reduciremos a lo mínimo las fuentes secundarias, sin entrar a los problemas críticos que se plantean con respecto a pasajes o incidentes históricos, salvo cuando tengan una atinencia muy directa al tema en consideración.

I

El trasfondo de la situación de la Cristiandad en la época inmediata anterior al despertar metodista es un verdadero tránsito de una a otra época, del que la Iglesia cristiana alcanzó a tomar conciencia sino lentamente y con mucha posterioridad. La paz de Westphalia en 1648 en el continente europeo significa más que el fin de una guerra religiosa, el fin de las guerras religiosas. Europa queda desilusionada y escéptica respecto de iglesias cuyos conflictos han desencadenado (o servido de excusa y estímulo para desencadenar) un torbellino de odios, conflictos, persecuciones, miseria, devastamiento y hambre. El hombre del siglo XVIII busca una era de tolerancia y de tranquilidad, y está muy dispuesto a escuchar a quienes le dicen que debe tratar de ganarla por el libre

ejercicio de su razón y su libertad no por la sumisión a una religión que ha sumido a Europa en un baño de sangre. La autoridad política recibe el prestigio que pierde la religiosa. El hombre espera más de un gobierno fuerte y estable, que pueda controlar las facciones religiosas en pugna, un estado verdaderamente soberano. La ética, la razón, la libertad, el estado y la naciente revolución industrial reemplazan a la Iglesia como eje de la realidad humana. La era de la Iglesia instituida, de la autoridad garantizada de la religión cristiana, ha pasado. El hombre se libera de la tutela religiosa. Esta situación se ha explicitado en el transcurso de los siglos siguientes y en ciertos sentidos recién hoy percibimos la totalidad de su impacto. Pero el paso decisivo en esa dirección ya había sido dado cuando Europa se sacudió cansada al levantarse de las guerras de religión del siglo XVII.

En Inglaterra el proceso es lento y complejo y fácilmente puede engañarnos. La religión y la Iglesia parecen seguir ejerciendo un papel muy importante, pero en realidad, desde los últimos años de la Revolución puritana, quedan subordinados a lo político. En efecto, esta hora crucial de Europa encuentra a la Iglesia en las Islas Británicas en situación muy comprometida. La Revolución Puritana se ha desprestigiado y con ella la posición religiosa que la alimentó. Inglaterra da la bienvenida a la Restauración de la monarquía estuarda en 1660. Pero esto no representa aún la tranquilidad esperada. La tensión entre intereses confesionales, que desemboca en la política catolizante de Jacobo II, vuelve a llevar a una situación imposible que concluye con la Revolución de 1688 y la instauración de la dinastía de los Hannover. Si bien los diversos partidos eclesiásticos alcanzan momentánea-

mente un cierto control de la situación en diversos momentos del tira y afloja de ese medio siglo, la verdad es que todas las Iglesias - Anglicana y disidentes igualmente — quedan interiormente heridas y exteriormente desprestigiadas en esta lucha.

Todos los historiadores de la época coinciden en señalar la intrincada relación entre política eclesiástica y secular en este período de la historia inglesa⁶

Pero no todos analizan con el mismo cuidado el efecto disolvente que estos compromisos tuvieron sobre el prestigio de la Iglesia, transformada en instrumento. Cragg comenta con razón — en este caso con respecto al apoyo del partido Whig a la Iglesia Anglicana en la primera mitad del siglo XVIII — “La Iglesia vino a ser el premio por el cual los políticos contendían no un tema sobre el que divergieran” (Op.cit.,p.120). La Iglesia cristiana no percibe la nueva realidad humana, no alcanza a comprender el significado de la emancipación de la sociedad del siglo XVIII y quiere perpetuar su situación de prestigio. Pero no advierte que los papeles han cambiado y que lo único que consigue es colocarse en situación de servil dependencia y sacrificar su propia salud.³

II

¿Cómo vive la Iglesia en esta época en Inglaterra? Sin duda los cuadros recargados de algunos historiadores — particularmente apologetas metodistas como Fitchett que esperaban poder destacar la gloria del metodismo cuanto más subrayaran la miseria de la situación que vino a remediar — deben ser vigorosamente corregidos. Pero esta corrección no desdice los rasgos fundamentales. Los

Cobispos forman parte importante en la Cámara de los Lores y por consiguiente el nombramiento de los mismos tenía un carácter fuertemente político: era una forma de asegurar el balance y los juegos de poder. A su vez creaba una situación de dependencia política y económica. Con un clero más numeroso que los puestos disponibles, la búsqueda de padrinazgo político se hace tan imperioso como servil:

Considero mi deber informar a Su Alteza (escribe Tomás - Newton al Conde de Newcastle) que el Arzobispo de York se halla en su lecho de muerte y según todos piensan aquí, difícilmente vivirá más allá de mañana por la mañana, si llega. Al presentarse así dos vacantes confío en que la merced y bondad de su Alteza tendrá en cuenta a quien ya por mucho tiempo ha solicitado su favor.

El favor exigía el voto y apoyo del padrino político en la sesión parlamentaria y la propaganda del mismo en la diócesis. El pluralismo estimulado por los escasísimos emolumentos y los enormes gastos de algunas diócesis y el consiguiente ausentismo y descuido de las funciones episcopales traía como consecuencia un debilitamiento del clero en general, la deficiente preparación y la escasa supervisión de los numerosos vicarios, cuya pobreza rayana en la miseria los conducía muchas veces al abandono y la vagancia.

No hay duda que el descrédito en que había caído el clero no hacía justicia a muchos pastores fieles, particularmente en regiones rurales, de quienes han quedado innumerables documentos. Pero el hecho objetivo es que el clero como clase era enormemente impopular, objeto de toda clase de sátira, ridiculizados como gente inmoderada e intolerante, cuando no sencillamente inmoral y holgazana. Thomas Secker, arzobispo de Canterbury,

comenta: “El Cristianismo es hoy vilipendiado y ridiculizado con muy pocas reservas, y sus maestros sin ninguna”. La vida religiosa en las parroquias continuaba, no totalmente muerta pero sí mu' formal. La predicación era superficial y generalmente moralizante, aunque continuaba siendo apreciada. La comunión frecuente era desusada, reduciéndose los servicios de comunión a celebraciones trimestrales, particularmente en las zonas rurales. En el campo de los disidentes — presbiterianos, congregacionales, cuáqueros — la situación no era mucho mejor.

Un sector creciente de la población iba quedando cada vez más alejado de toda vinculación con la Iglesia. Una verdadera “revolución agrícola”, menos comentada pero no menos real que la industrial, comienza desde 1740 a desalojar un número considerable de pequeños propietarios rurales que quedan sumidos en la pobreza o emigran a las ciudades.⁸ La revolución industrial suele fecharse desde 1760. Pero no siempre se advierte que las primeras etapas, que se dejan sentir ya con dos o tres décadas de anticipación, tuvieron un efecto considerable, precisamente en la época del movimiento metodista. ^Pronto surgieron en torno a las minas y fábricas rancheríos miserables, donde la gente vivía hacinada, desprovistas de las más elementales facilidades sanitarias, infectadas del humo, el hollín y los desechos de la naciente industria, que corrían por las callejuelas estrechas y desparejas. El efecto humano de este desplazamiento de población y las condiciones de vida han sido suficientemente documentados para que resulte innecesario insistir sobre ellos. ^{9j}

El resultado neto fue una total enajenación de estas crecientes masas de población de la Iglesia y su ministerio. Sin duda, hubo en la Iglesia una preocupación por los pobres, y las obras de caridad no faltan en la época, pero están marcadas por el paternalismo que no hace sino engendrar nuevo resentimiento y mayor enajenación.¹⁰

Mucho se ha hablado, y en tonos sombríos, de la degeneración moral de la sociedad inglesa en la época que nos ocupa. Un historiador objetivo como Elliott - Binns, luego de descontar estas exageraciones, resume:

La sociedad, aun en los primeros años de Jorge III, era muy corrupta, pese a sus refinamientos exteriores; consecuencia no desusada de la ociosidad y la irresponsabilidad... El juego y las bebidas alcohólicas en exceso apenas podían evitarse y la inmoralidad sexual era dada por sentad ... Los naipes eran una ocupación casi universal... Las cantidades apostadas eran excesivas... La ebriedad era un vicio del que ninguna clase estaba exenta, y se lo hallaba igualmente en el campo y en la ciudad . . . En vista del bajo estado moral no es sorprendente que el crimen abundara y que no hubiese una gran sensibilidad popular en contra de él.. Frecuentemente era resultado de la necesidad y la destitución.¹¹

III

Alguien ha hecho notar que, en realidad, estas condiciones negativas no son una novedad de la época. Mas bien corresponde notar que una reacción moral hace a esta época un tanto más sensible a su existencia. En otros términos, si es evidente que el siglo XVIII presencia una vida eclesiástica enferma, una crisis social aguda y un deterioro moral alarmante, también lo es que en él se manifiestan esfuerzos por superar estas condiciones. Una

breve consideración de estas fuerzas nos servirán a la vez para ubicar la “renovación metodista” en su contexto histórico y para apreciar lo que existe de verdaderamente nuevo en ella.

El siglo XVIII fue una época de fermento intelectual, y parte considerable de este esfuerzo se dirige al plano religioso, en un esfuerzo por reemplazar la influencia declinante de la autoridad eclesiástica sobre la vida moral del hombre por la autoridad auto-evidente de la razón. El intento comienza con un esfuerzo por recomendar la religión y sus beneficios mediante el uso de la razón. Los platonistas de Cambridge — Whichcote (1609-83), Ralph Gudworth (1617-88), Henry More(1614-87) — habían intentado hacia fines del siglo XVII, liberar la religión del fanatismo eclesiástico y asentarla en la razón “la misma voz de Dios” (Whichcote). La razón no era para ellos aún el mero instrumento lógico del liberalismo sino “la candela del Señor”, una afinidad del espíritu humano con lo divino, Su actitud era reverente y humilde: sólo deseaban reemplazar la contenciosidad y polémica vanas por un espíritu amplio, puro y reverente. Pero su religiosidad, de inclinación mística, era del orden personal y si no repudiaba a la Iglesia, no tenía un lugar verdaderamente esencial para ella.

El manto de los platonistas cayó sobre hombros menos inclinados a la reverencia. Los “latitudinarios” del cambio de siglo - Simón Patrick (1626-1707), Thomas Tensión (1636-1715) — heredan el interés de sus maestros por la razón. Pero ésta es para ellos ya la razón “racional” del liberalismo. Desprecian toda exageración de piedad, personal o colectiva, que cae para ellos bajo la categoría de “entusiasmo”. Su “apoteosis del sentido

común” (Moorman) los abre a las influencias del socinianismo. Su religiosidad es básicamente moral y su esfuerzo se dedica a sostener un alto nivel de moralidad y honestidad personal en una época corrupta e intolerante. Si bien siguen exteriormente fieles a la Iglesia - y algunos de ellos desempeñan cargos importantes en la misma — su orientación espiritual es disolverse de toda ecclesiológica. Cuando esta mentalidad se alía a un interés político en la subordinación de la Iglesia al estado, resulta el tipo de posición representada por el obispo Hoadly en la llamada controversia de Bangor (1717-18). Benjamín Hoadly, obispo de Bangor, combatiendo a los Non-jurors (que por escrúpulo de conciencia se habían negado a aceptar la autoridad real de Guillermo de Orange luego de la Revolución de 1688 (incidentalmente a este grupo pertenecía la madre de Wesley), publica un tratado en defensa del Erastianismo y predica luego un sermón en la Capilla Real sobre “La Naturaleza del Reino o Iglesia de Cristo”.

La autoridad apostólica — afirma — no es continuada por la Iglesia. Esta, en efecto, es simplemente “la bienaventurada compañía de los fieles” y no tiene autoridad alguna en las cosas externas. En verdad, la Iglesia es invisible y la institución visible no es “absolutamente necesaria”. Los credos, órdenes y disciplina son igualmente dispensables. Todo lo que realmente importa es la sinceridad de cada hombre. El impacto de una doctrina tan disolvente, en la situación explosiva de la lucha de Latitudinarios e Iglesia Alta, condujo a la práctica anulación de la “Convocación”, privando así de hecho a la Iglesia de una corte de orden¹². Pero lo que es digno de

advertirse aquí es el impacto del racionalismo sobre la doctrina de la Iglesia.

El proceso de racionalización de la religión sufrió una verdadera “reductio ad absurdus” en el deísmo, con la total disolución de la fe cristiana en un racionalismo vagamente religioso y moralista. Por supuesto, los deístas comenzaron su labor con el propósito de defender la fe cristiana mostrando que el Dios que la razón descubre en el estudio de la Naturaleza y las obligaciones que la misma razón descubre en su relación con Dios (un Creador, la inmortalidad del alma, una vida de virtud, castigos y recompensas en la otra vida) coinciden con la Revelación: la fe cristiana fortalece y re-duplica la religión natural (Cf. Locks, *The Reasonableness of Christianity*, 1695). Pero la semilla de disolución estaba ya presente en estos intentos de justificar la fe cristiana ante el tribunal de la razón humana. Constituida en juez, la razón pronto desplaza, sustituye y finalmente rechaza a la fe: las religiones positivas son una corrupción de la religión natural: los sacerdotes, engañadores que han aprovechado la credulidad humana y las iglesias, instituciones que preservan los intereses creados del clero que aprovecha de ellas. Es cierto que Tillotson y Butler, entre otros, ofrecieron brillantes defensas de la fe cristiana. Pero concedido el punto básico, la autoridad de la razón para juzgar de la aceptabilidad de la fe cristiana, su defensa mal podía rescatar a la época de su frustración religiosa. No se debe negar las contribuciones positivas de todo este proceso, pero en resumen, la defensa racional de la fe demostró su impotencia para responder al desafío de la nueva época

Hacia fines del siglo XVII aparecen en Inglaterra un número de sociedades integradas por personas preocupadas por “la decadencia de la moral y las costumbres”, y llamadas “Societies for the Reformation of Manners”. Su origen era religioso y su intención era lograr que la legislación existente respecto de cuestiones morales se cumpliera. Su esfuerzo se dirigía principalmente a denunciar los casos de contravenciones y tratar de conseguir la cooperación de los magistrados en su condena. La lista de delitos así castigados va desde “lenguaje soez”, hasta adulterio, pasando por la ebriedad, el quebrantamiento del día de reposo y un número de ofensas similares. En 1694 publican “Proposiciones para una reforma de las Costumbres” conteniendo un digesto de las leyes al respecto, además de una carta a la Reina para estimular a los magistrados a cumplir con su deber en estos casos y la respuesta de ellos indicando su disposición de colaborar. A comienzos del siglo la influencia de estas sociedades se extiende, y personas de alta posición social (magistrados, obispos, etc.) entran a formar parte de ellas. Es interesante notar, sin embargo que en 1698 Daniel Defoe, un activo disidente a quien conocemos más por su *Robinson Crusoe* que por sus intereses teológicos y religiosos, escribe “A poor man’s Plea in relation to the Proclamation for the Reformation of Manners...” donde denuncia la discriminación en el uso de las leyes represivas de conducta inconveniente: la ley no se aplica igualmente a ricos y pobres. ¿Cómo reformar si quienes tienen que dar el ejemplo sólo usan las leyes para sancionar a los pobres, mientras los nobles y ricos quedan impunes?¹¹.

Una nota más profunda suena en la obra de un hombre como William Law “A Practical Treatise upon Christian Perfection”, 1726 y “A. Serious Call to a Devout and Holy Life”, 1728, con su llamado a una vida íntegra nacida de una entrega total a Jesucristo. Law fundamenta todo en la seriedad del propósito, la decisión de la voluntad de ser verdaderamente un discípulo. Pero no se trata de un simple moralismo: esta entrega nace de una “participación en Dios”, una nueva vida que es a la vez un nacimiento y una muerte. Esto es explicado, en una dirección, por un detallado llamado a la renunciación del mundo, a la mortificación de la mundanalidad, que se asemeja mucho a la ascética católica y por otra por un misticismo de la voluntad. Los hechos objetivos de la salvación y la mediación de la Iglesia ocupan un lugar muy subordinado en el Cristianismo de Law. Su piedad puritana, severa y mística puede presentar una opción para algunos espíritus, pero no responde a la necesidad de una renovación de la Iglesia que nazca de su propia naturaleza y mensaje.

Finalmente, debemos señalar la fuerza más activa de renovación de la Inglaterra de nuestra época: las sociedades religiosas. La figura creadora de este movimiento es un ministro alemán, Antón Horneck (1640-97), que había sufrido en el continente la influencia del pietismo místico de la escuela del excatólico Jean la Badie (via Anna María von Schurmann). Desde 1678 en adelante un grupo de jóvenes de las clases cultas, hastiados de la vaciedad de su vida y de la superficialidad de la religión corrientemente practicada, se pusieron bajo la dirección espiritual de Horneck, que les recomendó ciertas reglas fijas, no sin semejanzas con las benedictinas y

franciscanas, pero también influenciadas por el Catolicismo moderno de los jesuitas. Es interesante notar que estas reglas — a diferencia de la Badie que intentaba crear una iglesia perfecta - se injerían en la vida de la Iglesia de Inglaterra y estimulaban a una participación más activa en ella, estimulando una piedad más eclesiástica que privada y una preocupación por obras de caridad. La seriedad de este grupo ganó el respeto de muchos en Cambridge y Oxford, alcanzando proporciones de importancia, y tomando ciertas responsabilidades en la lucha contra el vicio, la educación e incluso la obra misionera. Aquí se entronca la obra de Wesley, pues bien sabemos cómo es en estas sociedades donde comenzó a hallar expresión concreta su preocupación por la renovación religiosa en Inglaterra. La limitación de las sociedades era, por una parte, su carácter un tanto aristocrático y, por otra, un cierto “voluntarismo” sobre el que difícilmente pueda basarse una vida religiosa contagiosa y espontánea ¹⁴.

Llegamos así al final de nuestro rápido vuelo sobre la situación de la Inglaterra Hannoveriana. Nos hallamos en el crítico tránsito a la Edad Moderna. La Iglesia constantiniana, segura en su ubicación en la sociedad, cuya autoridad pertenece al campo de las cosas “dadas”, se encuentra de pronto confrontando una situación nueva, donde el hombre y la sociedad emancipada ponen en tela de juicio su autoridad, su mensaje y su propia existencia. Sea cual fuere el status jurídico que las circunstancias políticas le deparen, la Iglesia queda “desestablecida” de la sociedad, librada al vigor de la comunidad cristiana, a su propia fuerza intrínseca. ¿Dónde reside esa fuerza? ¿Qué es la Iglesia cuando no es

otra cosa que eso] Iglesia, pueblo creyente?. Las Iglesias de Inglaterra — como, en verdad, del mundo entero — no estaban en condiciones de asumir conciente y responsablemente esta situación. En realidad es de preguntarse si aún hoy tenemos plena conciencia de todo lo que eso significa, o si es necesario que se complete el círculo y que la Iglesia llegue a ser no sólo des-establecida sino perseguida para enfrentar la realidad de su situación. Sea esto como fuera, la Iglesia de Inglaterra confronta este tránsito de edades en medio de un debilitamiento teológico, disciplinario y personal de graves proporciones. No faltan las fuerzas que señalan la necesidad de una renovación y que buscan la vía de su realización — Law, las sociedades religiosas y morales — pero aún no se vislumbra el verdadero camino de una renovación conmensurable con las necesidades y la misión de la Iglesia en la sociedad inglesa del siglo XVIII en que se hallaba colocada^

Notas

- ¹ Visser't Hooft, "La Renovación de la Iglesia, Buenos Aires", La Aurora, 1954.
- ² Pastor de Hermas. *Visión* 111/12:2 - 3.
- ³ Ireneo, *Adversus Haereses*, 111:24.
- ⁴ *Letters* (Ed. Telford, 1931) VI/326-327 (Carta del 18 de oct.de 1778).
- ⁵ *Das Evangelium und die Kirchen*, 1953 (pp.17-18).
Citado por Cragg, *Op. cit.* p.1 21.
- ⁸ Cf. L.B.Elliott-Binns, "The Early Evangelicals: a religious and Social Study (London, Lutterworth Press,1953) p.35.
- ⁹ *Ibid.*, p.36s.
Cragg, *Op. cit.* p.132 s.
- ¹⁰ *Op. cit.* pp.50,51,52. L'na vívida descripción puede hallarse en G.O.Trevelyan, "The early Hist. of Chas. Jas. Fox", cap.II.
- ¹² Sobre la Controversia de Bvangor, ver J.R.H.Moorman, "A history of the Church in England" (London, A. and Ch.Black,1953) pp. 276ss. La misma

*Hacia una Eclesiología Evangelizada*TM

contiene indicaciones interesantes sobre los Platonistas y Latitudinarios e información bibliográfica (pp. 273-277) CÉ también George Every, "The High Church Party" (London, S.P.C.K., 1958) pp 152ss.

- ¹³ Véase T.D.Meadley, "Societies for the Reformation of Manners", The London Quarterly and Holborn Review (April 1951, pp. 144-148), con indicación de bibliografía.
- ¹⁴ Sobre las sociedades religiosas véase Josiah Woodward, "An Account of the Rise and Progress of the Religious of Manners" Cf. también John Simón "John Wesley and the Religious Societies" pp. 9-27.