

TRES REFORMAS

Por Christian A. Schwarz



Número 3
(1/12/2000)

Tres Reformas

(Adaptado del capítulo 8 de *Cambio de paradigma en la iglesia*)

El iglerecimiento es interdenominacional, pero nunca puede ser ateológico. En esto yo difiero de los defensores del movimiento del iglerecimiento americano.¹ Es más que un método de valor neutral; hay un paradigma *teológico* definido tras él. Debemos asumir que este paradigma incluso sirve para aquellos defensores del movimiento del iglerecimiento que tan apasionadamente se niegan a ser identificados con un paradigma específico.

¿Dónde están las raíces² teológicas de este paradigma? Se puede demostrar que el criterio de funcionalidad que caracteriza nuestro enfoque es en gran medida idéntico a lo que podríamos llamar *principio reformador*: las formas existentes de una iglesia no son aceptadas como sacrosantas, sino que son radicalmente cuestionadas en su *significado* y en su *efecto*. Este es el sello de cualquier movimiento de reforma.

Me propongo ilustrar el principio reformador dando dos ejemplos de movimientos que han tenido un efecto duradero en la iglesia cristiana: la *Reforma* del siglo XVI y el *Pietismo* del siglo XVII. Ambos movimientos lucharon contra la aparentemente abrumadora supremacía de la “ortodoxia” reinante; ambas tuvieron que enfrentarse con un paradigma institucionalista (en el primer caso con su forma sacramentalista, y en el segundo con una forma más dogmática); ambas tuvieron que hacer frente a sus propios extremos espiritualistas y por lo tanto luchar en dos frentes; ambos tuvieron una trascendencia en la historia de la iglesia que va mucho más allá de sus propias iglesias.

Estas observaciones no pretenden decir que yo considero la Reforma y el Pietismo como los principales ejemplos del iglerecimiento, las páginas

Se puede demostrar que el criterio de funcionalidad que caracteriza nuestro enfoque es en gran medida idéntico a lo que podríamos llamar *principio reformador*.

¹ Así, por ejemplo, C. Peter Wagner escribe: “Donald McGavran, aunque tiene sus raíces teológicas en el Movimiento de la Restauración... ha intentado asiduamente no permitir que la enseñanza del iglerecimiento se identificara con ningún paradigma de la teología sistemática en particular. Los principios del iglerecimiento de manera intencionada se han mantenido ateológicos en la medida de lo posible, asumiendo que pueden ser adaptados para que sirvan para cualquier tradición teológica sistemática... Mi impresión es que el iglerecimiento no puede de forma razonable ser etiquetado de Reformado, de Wesleyano, de Luterano, de Calvinista, de Pietista, de Pelagianista o de Arminiano. Puede, sin embargo, ser etiquetado de evangélico. Pero, repito, este es un tema para una investigación más profunda y en espera de una mayor reflexión.” (Wagner, *Church Growth and the Whole Gospel*, p.83).

² Se ha criticado repetidamente al movimiento del iglerecimiento por no hacer frente a esta cuestión. Así, por ejemplo, Charles van Engen escribe en su amplio estudio sobre la eclesiología del iglerecimiento: “Va mucho más allá del alcance de este trabajo, aunque es una tarea muy urgente, que el movimiento del iglerecimiento debería esforzarse por dilucidar sus raíces teológicas. Estas incluirían, históricamente, a los movimientos monásticos misioneros de la iglesia católica romana anteriores a la Reforma y a la Reforma Protestante, reelaborado por el Pietismo europeo, inglés y el subsiguiente Puritanismo de Nueva Inglaterra, y el Evangelicalismo americano del siglo veinte.” (Engen, *The Growth of the True Church*, p.240)

siguientes demostrarán que esto simplemente no es verdad. En algunas áreas, permanecieron enredados en el paradigma institucionalista, y donde lo superaron, a menudo se movieron hacia el espiritualismo. Pero podemos demostrar que ambas, comparadas con sus predecesores históricos (esto es, la Iglesia Católica Romana y la ortodoxia protestante), expresaban aspectos centrales en los que nuestras actividades para el desarrollo de la iglesia pueden (¡y deben!) basarse.

Merece la pena examinar ambos movimientos de forma clara para ver hasta qué punto reformaron los tres aspectos siguientes de la iglesia: *teología, espiritualidad y estructuras*.³ Esta perspectiva explicará por qué nuestro trabajo sobre el desarrollo de la iglesia hoy, aunque se basa en la tradición de las dos reformas precedentes, tendrá un énfasis diferente en algunos puntos.

El paradigma institucionalista es la ilusión por la cual, usando ciertos métodos, se puede crear la iglesia de Jesucristo. El pensamiento institucionalista (o tecnocrático) se revela como una variante tradicionalista (¡siempre se ha hecho así!), o una variante de iglecrecimiento (“¡Sólo tienes que usar este método!”).

El paradigma espiritualista es un modelo mental que devalúa espiritualmente el significado de asuntos organizativos, el pensamiento racional y el estudio empírico.

(ver Desarrollo Natural de la Iglesia 83-102, 112-113)

La primera Reforma: Lutero y sus compañeros

Cuando Martín Lutero⁴ elaboró sus 95 tesis, no tenía ni un plan ni un programa para la reforma de la iglesia. Los cambios radicales en el movimiento de la Reforma empezaron con el descubrimiento teológico – o, para ser más precisos, exegético - de lo que el mismo Lutero llamó la “justificación del pecador” sólo por medio de la fe.⁵

Pero cuanto más pasaba el tiempo y cuanto más pensaban Lutero y sus compañeros en las consecuencias de esta idea para todas las áreas de la vida de la iglesia, se hacía más patente que este descubrimiento lo cambiaría casi todo. El descubrimiento teológico había iniciado un desarrollo que tenía una dinámica en sí mismo que conducía directamente a la Reforma.

En un proceso gradual, el Reformador se iba liberando sucesivamente del enfoque institucionalista y sacramentalista de la Iglesia Católica Romana y se

³ Aquí me refiero deliberadamente a las contribuciones centrales, bien conocidas y ampliamente aceptadas que hicieron la Reforma y el Pietismo, incluso a riesgo de que sean consideradas meros clichés. Por supuesto, las mismas características se podrían demostrar también con observaciones más sofisticadas. Pero primero, va más allá del alcance de este libro, y segundo, podría oscurecer el hecho de que las preguntas que se tratan en este libro se refieren siempre al *centro* de la teología cristiana.

⁴ Que me concentre principalmente en Lutero en mi resumen de la Reforma no significa que la Reforma de Calvino y de Zwingli sea menos relevante para el desarrollo de la iglesia (lo contrario probablemente sí sea verdad); la razón más bien es que las otras corrientes de la Reforma (incluyendo lo que llamamos su “ala izquierda”) dependen históricamente de Lutero.

⁵ Cf. p.55.

hacia cada vez más escéptico a la metafísica abstracta y a la teología escolástica que legitimizaba el catolicismo. Al final, se desarrolló un movimiento de reforma, cuyas corrientes dependían todas de Lutero, pero que, sin embargo, tomaron diferentes direcciones: desde la postura pro-nobleza y antipapal de la tradición luterana pasando por los intentos teocráticamente parciales en Zúrich y Ginebra hasta los “reformadores radicales”, a quien Lutero llamaba *entusiastas* (“Schwärmer”), que en un estudio moderno de la historia de la iglesia se denominan de forma más neutral “ala izquierda de la Reforma”.⁶

Aun cuando estas corrientes se vieron pronto involucradas en una amarga lucha mutua, había una preocupación que, sin duda, todas compartían: su rechazo a la teología clericalista de la Iglesia Católica Romana. Les unía la creencia de que *este* paradigma institucionalista tenía que ser rechazado; su desacuerdo estaba únicamente en cuál debería ser la alternativa correcta.

No es accidental que la cuestión de la venta de indulgencias fuera el incidente externo que desencadenó la Reforma. La práctica de las indulgencias a finales de la Edad Media era la expresión típica de la enseñanza institucionalista de la Iglesia Católica Romana. La “acumulación de buenas obras” de la gente piadosa era, para la doctrina oficial, un tesoro (sustancial) que podía ser transferido a los pecadores que estaban atrasados en su “cuenta” (*objetivismo*). La transferencia de este “crédito” la llevaba a cabo la iglesia, y especialmente el Papa, que, como sucesor de Pedro, tenía las llaves para atar y desatar (*heteronomismo*). Las indulgencias podían adquirirse pagando dinero o realizando ciertos ejercicios para los cuales había reglas claramente definidas (*formalismo*). La eficacia era independiente de cualquier experiencia subjetiva (*racionalismo*). Surtían efecto mediante el cumplimiento de las condiciones impuestas (*magia*). Mediante esta práctica, según la acusación de Lutero, la institución asumía una autoridad a la que sólo Cristo tenía derecho. En otras palabras, la práctica de las indulgencias combinaba todos los elementos de un entendimiento institucionalista de la iglesia. Aquí, encontramos más de un error reformable.

Cuando Lutero, durante sus conflictos con la Iglesia Católica Romana,

**El uso específico de estos términos se amplía mucho en el libro.
Aquí resumimos las ideas básicas para facilitar la lectura de esta porción.**

<i>Objetivismo:</i>	El deseo de garantizar una realidad espiritual por medio de una realidad física.
<i>Heteronomismo:</i>	El deseo de tener una autoridad legalista dogmática que asegure lo que es aceptable y lo que no.
<i>Formalismo:</i>	La idea de que la verdad se mantiene mediante ciertos rituales o fórmulas.
<i>Racionalismo:</i>	La sustitución de fe viva por mero intelectualismo.
<i>Magia:</i>	La idea de que llevar a cabo cierto rito garantiza cierto resultado.

⁶ Este término fue acuñado por Roland Bainton (Bainton, *The Left Wing of the Reformation*, 1941).

llegó a llamar al Papa “anticristo”, ésto no fue un ejemplo de la tendencia que mostró algunas veces de utilizar insultos groseros y personales exagerados. Esta vez, la palabra “anticristo” expresaba con precisión su verdadera intención teológica.

Mientras que los críticos del papado a finales de la Edad Media – Fraticelli, los seguidores de Wyclife, y Husse –llamaban a los distintos Papas “anticristo” por sus vidas pecaminosas, para Lutero, este término tenía un significado programático y diferente. El veía a *cada* Papa como a un anticristo, incluso aunque vivieran una vida ejemplar. Para Lutero, el término era símbolo de un sistema, de una institución que falseaba la verdad poniéndose a si misma en el lugar de Cristo.⁷ Este es precisamente el peligro del paradigma institucionalista: la institución que originariamente intentaba salvaguardar la autoridad de Cristo acababa ocupando su puesto. La palabra griega *anti* puede significar “en lugar de” y también “en contra de”. En el contexto del paradigma institucionalista, estos dos significados se hacen sinónimos.

El hecho de que la lucha de los Reformadores no era un argumento con errores individuales, sino una cuestión de un paradigma teológico nuevo se ve en los sucesos particularmente simbólicos de aquellos años. Cuando, el 10 de Diciembre de 1520, Lutero lanzó no sólo la bula papal, sino también un libro de la ley canónica al fuego, esta no fue una decisión tomada en el calor del momento. La “santa ley de la iglesia” –que era lo que representaban los libros de la ley canónica– era el epítome de una doctrina clericalista y heteronómica. Con el libro de la ley canónica, hablando metafóricamente, ¡todo el paradigma institucionalista de la ortodoxia católica romana ardió en llamas!

El contraste entre el paradigma heteronómico de la Iglesia Católica Romana y el concepto *personal* de la verdad, quedó claro en la confrontación entre Lutero y el emperador Habsburgo Carlos V en la Dieta de Worms. Lutero se negó a retractarse y declaró que, si él no estuviera convencido por el testimonio de las Escrituras o por el razonamiento claro –ya que no creía en el Papa ni en los Concilios porque a menudo se habían equivocado y se contradecían unos a otros– entonces habría sometido su conciencia a las Sagradas Escrituras. “Y como mi conciencia está cautivada por las palabras de Dios, yo no puedo y no me retractaré de nada porque es peligroso e imposible hacer algo en contra de la conciencia”.⁸ El famoso comentario final: “Aquí me quedo, no puedo hacer otra cosa” no ha sido confirmado históricamente, pero es una expresión apta para el concepto de la verdad de Lutero en su lucha contra el heteronomismo católico romano. “Razón”, “Consciencia” y “Sagradas Escrituras”; estos son los tres conceptos centrales de la argumentación de Lutero (que no es ni autonomista ni heteronómico: es *teonómico*).

La respuesta dada por el emperador Habsburgo un día más tarde es

Este es precisamente el peligro del paradigma institucionalista: la institución que originariamente intentaba salvaguardar la autoridad de Cristo acababa ocupando su puesto.

⁷ Cf. Bainton, *Martin Luther*, segunda edición, p.104.

⁸ Lutero, *Ausgewählte Schriften I*, p.269.

característica del concepto de verdad formal y objetivista de la Iglesia Católica Romana. El apuntó que era descendiente de los emperadores más cristianos de la nación alemana, de los reyes católicos de España, de los archiducos de Austria y de los duques de Burgundy. Todos ellos, declaró, habían sido fieles a la iglesia de Roma hasta el día en que murieron. Habían defendido la fe católica, las ceremonias sagradas, los edictos, las ordenanzas y las costumbres sagradas para la gloria de Dios. Así que él estaba decidido a seguir sus pasos. “Porque es cierto que un solo hermano está equivocado si se alza en contra de la opinión de toda la cristiandad, pues si no, toda la cristiandad habría estado equivocada durante más de mil años.”⁹

Cualquiera que piense según un paradigma no formalista se preguntará con sorpresa: “¿Qué tenían que ver las cosas a las que apeló Carlos con la cuestión de la verdad?” Dentro de un paradigma institucionalista, sin embargo, las palabras del emperador son una “prueba” clásica. ¡Dos paradigmas diferentes no podrían estar en conflicto de forma más dramática!

El énfasis: la reforma de la teología

Si examinamos el efecto que la primera reforma tuvo en las áreas de la teología, la espiritualidad y las estructuras, veremos que el énfasis de Lutero, incluso según su propia estimación, estaba principalmente en el área de la

El énfasis de Lutero, incluso según su propia estimación, estaba principalmente en el área de la enseñanza teológica.

enseñanza teológica. Su principal logro teológico fue el rechazo del objetivismo de la Iglesia Católica Romana, que se extendía por toda el área de la teología, desde la doctrina de Dios y la antropología hasta la eclesiología. En casi todas las cuestiones con las que Lutero se enfrenta los valores personales reemplazan las categorías objetivistas.¹⁰ Él entendía que la fe no es el asentimiento obediente a una doctrina, sino un encuentro con Cristo, que está presente en su palabra y en su Espíritu. Erich Seeberg resume acertadamente la perspectiva de Lutero: “Cristo se convierte en “nuestro

Cristo” precisamente “por la fe.” La fe nos da lo que Cristo ha hecho. Hace que Cristo sea real para nosotros. Sin fe, Cristo permanece mudo, y sus obras no dan fruto. Lo objetivo sólo es efectivo en lo subjetivo.”¹¹

Pero si buscamos una reforma de la espiritualidad (¡y esta área no debe confundirse con la teología!), debemos estar de acuerdo con los críticos que expresan su temor de que, en esta área, Lutero se quedó a medio camino. Walter Nigg escribe: “Fue desafortunado, penoso y deprimente que ninguna reforma de la vida tuviera lugar en la Reforma.”¹²

No deberíamos pretender –como algunos libros “edificantes” nos podrían hacer creer¹³– que la Reforma fue un tiempo de “avivamiento” espiritual. Por

⁹ Archivos del Reichstag Alemán 1893-1935, vol. II, p.595s.

¹⁰ Cf. Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, quinta edición, p.165.

¹¹ Seeberg, *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, segunda edición, p.91.

¹² Nigg, *Heimliche Weisheit*, p.67.

¹³ Cf. por ejemplo Cho, *Gebet: Schlüssel zur Erweckung*, segunda edición, p.9s.

supuesto podríamos citar numerosos encuentros con Cristo profundamente sentidos en este período de tiempo (entre otros, el del mismo Lutero), pero esto mismo puede decirse de cualquier período de la historia de la iglesia. Para la gran mayoría de la población, el efecto espiritual de la Reforma fue que millones de católicos nominales se convirtieron en millones de protestantes nominales.¹⁴ Ellos por lo tanto se encontraron bajo la influencia de la teología de la Reforma –lo cual podría considerarse un progreso– pero la idea de que esto supuso un incremento de la vida espiritual es una de esas leyendas populares que es mejor dejar a un lado.

Incluso en su tiempo, Lutero fue criticado por algunos de sus primeros compañeros porque la reforma de la vida no sucedió. Kaspar

Schwenckfeld resumió esta crítica de la manera siguiente: “El doctor Martín nos ha llevado desde Egipto a través del mar Rojo hasta el desierto; y allí nos deja ahora vagar perdidos, por caminos todavía sin hacer, pero quiere convencernos a todos de que ya estamos en la Tierra Prometida.”¹⁵ ¡Qué razón tenía!

La misma inconsistencia se apreciaba –especialmente– en el área de la reforma de las *estructuras*. No es cierto que Lutero considerara la cuestión de las estructuras como algo irrelevante. En principio, él estaba mucho más interesado en lo que hoy podríamos llamar un concepto funcional de las estructuras, porque esta era la consecuencia lógica de sus convicciones teológicas más profundas. Incluso estaba bastante cerca –asombrosamente cerca para aquel tiempo– de concebir las estructuras de la iglesia desde la perspectiva de la tarea del desarrollo de la iglesia, como demuestran sus palabras en el *Prólogo a la misa alemana*¹⁶ citadas con frecuencia. Pero especialmente en su visión de la iglesia, había tal mezcla de influencias incompatibles entre sí que necesitaban reconciliarse¹⁷ –desde los elementos más sacramentalistas a las categorías puramente personales– que esta eclesiología subdesarrollada no pudo hacer que

Para la gran mayoría de la población, el efecto espiritual de la Reforma fue que millones de católicos nominales se convirtieron en millones de protestantes nominales.

¹⁴ Cuando utilizo el término nominal en este contexto, no quiero decir que la religión carecía de importancia para estas personas; probablemente lo contrario se acerca más a la verdad. Pero dudo que este tipo de religión fuera realmente una fe personal según se describe en el Nuevo Testamento. Esta etapa sólo puede ser considerada como un “tiempo de florecimiento de la fe cristiana” por aquellos cuyo pensamiento está atrapado en el paradigma institucionalista y que por lo tanto no pueden diferenciar entre el concepto heteronómico de fe y un concepto personal y teonómico.

¹⁵ Cita procedente de Ecke, *Fortsetzung der Reformation. Kaspar von Schwenckfelds Schau einer apostolischen Reformation*, p.33.

¹⁶ Edición de Weimar 19. pp.72-78. Característico de los déficits de Lutero en la reforma de la espiritualidad y las estructuras es su afirmación de que para su concepto de iglesia “no tenía todavía la gente y las personas.” ¿Por qué no intentó ganar a esta gente con el evangelio? No es productivo proseguir con esta cuestión con respecto a la Reforma. Sin embargo, es duro creer que ahora, medio milenio después de estas afirmaciones, muchas iglesias todavía se quejen de que no tienen las personas. Quizá, en esta cita, ellos incluso “borren la esperanzadora palabra “todavía” y ni siquiera noten lo grotesco que resulta que la iglesia del sacerdocio universal de todos los creyentes no haya hecho más progresos con esta frase desde 1525 que borrar la palabra ‘todavía’”. (Bohren, *Die Laienfrage nach der Predigt*, en: R. Bohren, *Geist und Gericht. Arbeiten zur Praktischen Theologie*, p.52).

¹⁷ Cf. Bainton, *Martin Luther*, p.322.

surgiera una reforma estructural dirigida al desarrollo de la iglesia.

Particularmente, fue el conflicto de Lutero con los “entusiastas” lo que en sus últimos años –presumiblemente contra sus intenciones teológicas originales– le llevó de nuevo al paradigma institucionalista (aunque no con la forma de la

Dondequiera que el principio de la reforma cambie a nostalgia por la Reforma y a tradicionalismo, el paradigma institucionalista ha vencido.

Iglesia Católica Romana, sino con la variedad luterana). Sin duda, él dijo mucho más de los entusiastas de lo que era correcto y necesario –el paralelismo con nuestra crítica del paradigma espiritualista nos viene a la mente– pero Lutero no tenía una capacidad bien desarrollada para diferenciar entre el espiritualismo y los esfuerzos genuinos para edificar la iglesia. Esta habilidad decreció casi de año en año en el viejo Lutero, como podemos ver en sus escritos.

Las inconsistencias en estas áreas de la espiritualidad y las estructuras también tuvieron –inevitablemente– un efecto negativo en el posterior desarrollo de la enseñanza teológica, que fue incapaz de

desarrollarse de forma consistente según el corazón del enfoque reformado. Esta evaluación no es una crítica a Lutero o a otros reformadores y a sus decisiones. Sería ahistórico expresar tal crítica desde nuestra perspectiva moderna. Puede que los reformadores de aquellos días, en los mismos compromisos que hicieron, tuvieron un ojo “providencial” para lo que se podría lograr en su situación histórica.

Más bien, mi crítica se dirige hacia los modernos “luteranos” (o defensores de otras denominaciones) que piensan que le deben a Lutero o a otros reformadores el estar atados por tales inconsistencias en una situación completamente diferente. Dondequiera que el principio de la reforma cambie a nostalgia por la Reforma y a tradicionalismo, el paradigma institucionalista ha vencido. Así pues, usando las *formulaciones* luteranas se puede evitar que se lleven a cabo las *intenciones* luteranas.

La segunda Reforma: el Pietismo

La reforma pietista –“el movimiento renovador religioso más significativo en el protestantismo desde la Reforma”¹⁸– toma su identidad del programa de la Reforma, que conscientemente intenta “retomar y continuar.”¹⁹ En contraste con la primera reforma, sin embargo, no es tan fácil identificarla con una persona en particular o considerarla como el desarrollo de un precepto básico uniforme. No fundó ninguna iglesia y no formuló ninguna confesión de fe.²⁰ El comentario

¹⁸ Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, p.VII.

¹⁹ Kantzenbach, *Orthodoxie und Pietismus*, p.132.

²⁰ Cf. Egelkraut, *Pietismus und Reformation*, en: K. Heimbucher (Ed.), *Luther und der Pietismus*, p. 214.

hecho por Kurt Aland: “El pietismo nunca existió”²¹ por lo tanto no puede ser negado.

No obstante, si yo hablo de “Pietismo” en los siguientes comentarios, me estoy refiriendo a un movimiento múltiple que va desde el pietismo clásico del período barroco de finales del siglo XVII, pasando por los movimientos de avivamiento de principios del siglo XIX y del movimiento de comunión del siglo XX hasta el movimiento evangélico de nuestro tiempo.²² Incluso algunas partes de lo que es denominado hoy en día “movimiento carismático” se puede clasificar, en lo que se refiere a la intención central, dentro del alcance general de la renovación pietista.²³

El Pietismo comenzó con una preocupación compartida con la Ilustración²⁴: un enfoque crítico al formalismo de la ortodoxia protestante.²⁵ En contraste con la intención original de Lutero, la teología se había convertido de nuevo en una colección de afirmaciones doctrinales absolutas, una ortodoxia, un sistema escolástico, “que de ninguna manera era menos estricto que los escolásticos de la Edad Media.”²⁶ En casi todas las áreas de la teología, la ortodoxia había “reemplazado el dinamismo de la Reforma con un sistema estático.”²⁷

La teología luterana quedó ligada una vez más a los patrones de pensamiento ahistóricos de la metafísica aristotélica, que el mismo Lutero había considerado básicamente erróneos y que él pretendía abolir de la teología de una vez y para siempre.²⁸

En términos de teología, el Pietismo no trajo nada nuevo, y lo hizo de forma deliberada. Siguió a Lutero y a los otros reformadores.

²¹ Aland, *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, p.545.

²² Cf. Busch, *Karl Barth und die Pietisten. Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung*, p.12. Johannes Wallmann coloca el pietismo alemán “en el contexto de un movimiento devocional en toda Europa que en el siglo XVII incluía el puritanismo anglosajón, el precisismo en Holanda, el jansenismo y el quietismo en Francia y finalmente también el hasidismo judío en la Europa del Este” (Wallmann: *Kirchengeschichte Deutschlands II. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, p. 136.)

²³ Esta conexión es señalada por la obra del teólogo luterano C. Lindberg, “¿La tercera Reforma? Los movimientos carismáticos y la tradición luterana” (Lindberg, *The Third Reformation? Chrismatic Movements and the Lutheran Tradition*). Este libro discute la cuestión de si el movimiento carismático se puede considerar una “tercera reforma” después de Lutero y del pietismo. La respuesta de Lindberg es un poco ambigua, pero tiende hacia la negación; de ahí el signo de interrogación del título.

²⁴ Aparte de la relación del contenido entre la Ilustración y el Pietismo, esta unión se simbolizó también en las relaciones personales. Leibniz, el “padre de la Ilustración”, y Spener, el “padre del Pietismo”, eran amigos íntimos en los años en que Spener vivió en Frankfurt (Cf. Wallmann, *Ibid.*, p.160). “Ellos comparten su rechazo a la argumentación de la ortodoxia y de los escolásticos aristotélicos, conjuntamente buscan nuevos fundamentos fuertes para la reconstrucción espiritual de Alemania...” (Ibid.). La diferencia entre el Pietismo y la Ilustración se puede apreciar también en estos dos caracteres: “Spener se aleja de la sabiduría del mundo para superar la impiedad (*impietas*) con la piedad (*pietas*)... es el rasgo racionalista, con su confianza en la razón, lo que separa a Leibniz del Pietismo y le acerca a la Ilustración del Oeste de Europa” (Wallmann: *Ibid.* p.161).

²⁵ Cf. Weber, *Grundlagen der Dogmatik I, Neukirchen-Vluyn, tercera edición*, p.146. Debemos señalar, sin embargo, que el Pietismo no sólo encuentra oposición dentro de la ortodoxia, también tuvo una repercusión positiva.

²⁶ Lohse: *Ibid.*, p.218.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Cf. p.50.

Muchos años de estudio de los escritos de Lutero, especialmente del joven Lutero, convencieron a Philipp Jakob Spener de “la diferencia entre las intenciones originales de la Reforma y lo que habían hecho de ellas los escolásticos ortodoxos y la jerárquica iglesia estatal.”²⁹ En su pensamiento, Lutero había unido firmemente la seguridad personal de la salvación “con un fundamento objetivo de esta salvación fuera del sujeto de la fe,”³⁰ pero de estos polos, que para Lutero estaban inextricablemente unidos, la ortodoxia luterana había “enfaticado tanto el fundamento objetivo de la salvación que casi había quedado aislado.”³¹ Este es el punto en el que el Pietismo ve su deber: estaba preocupado por la *apropiación* de la salvación personal.

El énfasis: la reforma de la espiritualidad

El Pietismo enfatizaba la *praxis pietatis*, la devoción del corazón, una nueva relación con la Biblia, regeneración, seguridad de salvación, evangelismo y santificación. Estos términos por sí mismos muestran dónde está el énfasis del Pietismo: era una reforma de la vida espiritual. Spener apeló al *Prólogo a la misa alemana* de Lutero cuando fundó su *collegia pietatis* en Frankfurt, “reuniones de edificación” que él consideraba *ecclesiola in ecclesia*. Mientras que Lutero se quejaba de que no tenía la gente para poner en práctica el programa descrito en el *Prólogo*, Spener dio un paso más y se rodeó de la gente con la que él quería “tomarse en serio el asunto de ser cristianos.”

En términos de *teología*, el Pietismo no trajo nada nuevo, y lo hizo de forma deliberada. Siguió a Lutero y a los otros reformadores. No se preocupaba por hacer una nueva teología, sino por poner en práctica lo que los reformadores habían formulado teológicamente. En su programa, el *Pia Desideria* de 1675, Spener deliberadamente reclama a Lutero como testigo de la teología bíblica. Así como Lutero había luchado contra la teología escolástica de la Edad Media, Spener luchó contra la teología escolástica luterana que “había entrado de nuevo por la puerta de atrás en la iglesia protestante.”³²

¿Cómo le fue al Pietismo en la reforma de las *estructuras*? En este punto, aparte de algunas destacadas excepciones, encontramos de nuevo una falta de interés preocupante, lo cual significa que el verdadero interés del Pietismo –la fe viva– no encontró un recipiente

adecuado. Sin duda, el Pietismo era un movimiento de fe, y de alguna manera un movimiento de comunión, pero desde luego no era un movimiento de iglesrecimiento.³³

Sin duda, el Pietismo era un movimiento de fe, y de alguna manera un movimiento de comunión, pero desde luego no era un movimiento de iglesrecimiento.

²⁹ Wallmann: *Ibid.*, p.137.

³⁰ Schmidt, *Brundriß der Kirchengeschichte*, septima edición, p.415.

³¹ *Ibid.*

³² Kantzenbach, *Ibid.*, p.142.

³³ Sin duda, la Asamblea de Hermanos de la iglesia de Herrnhut del Conde Zinzendorf supuso una excepción en esto, la “única iglesia duradera fundada especialmente para llevar a cabo el Pietismo” (Wallmann, *Ibid.*, p.151). Característicamente, este fue un movimiento que procedió a implantar iglesias hijas modeladas según el diseño de Herrnhut en Alemania y el extranjero.

Esta reticencia evidente a la reforma radical de las estructuras tiene gran número de razones. Por una parte, había indudables influencias místicas y espiritualistas en algunos defensores del Pietismo que hacía que no le dieran a la cuestión estructural la importancia que merecía desde un punto de vista teológico y espiritual. En el contexto del Pietismo, normalmente no hablamos de los espiritualistas, más bien hablamos de los “humildes de la tierra.” Pero su estilo devocional individualista y quietista, que deliberadamente se separa del mundo, muestra muchas características del paradigma espiritualista.

Un segundo motivo para la devaluación de la cuestión estructural puede haber sido el temor a lo que el tiempo ha denominado “separatismo.” Una insistencia en las estructuras funcionales ¿no habría llevado a la formación de una nueva iglesia? Porque los defensores del Pietismo no querían que esto sucediese bajo ninguna circunstancia, preferían aceptar los obstáculos estructurales que ser sospechosos de separatismo y por lo tanto de convertirse en una “secta.”

En tercer lugar, estos grupos pietistas que se fueron de la iglesia estatal demasiado a menudo continuaron con una actitud de protesta hacia las estructuras que ellos mismos habían creado, así que un entendimiento sin prejuicios y funcional de las estructuras fue casi imposible. Muchos de ellos estaban demasiado dominados por la ideología. Es más, la influencia mística y espiritualista era particularmente fuerte precisamente en estos grupos.

En resumen: por mucho que el Pietismo intentara volver a la teología de los reformadores y luchar contra la ortodoxia protestante, por muy revolucionarios que fueran sus logros con respecto a la práctica de la espiritualidad, permaneció atado al paradigma espiritualista o al institucionalista en lo que se refiere a la cuestión estructural. Los defensores del Pietismo no vieron lo suficientemente claro que esto tendría efectos negativos en su espiritualidad, y a la larga en su teología (que tenía que justificar esta práctica errónea).

La tercera reforma: nuestra tarea hoy

Por esta razón, hoy, se necesita una tercera reforma. No creo que necesitemos desarrollar nuevas formas teológicas; lo que los reformadores descubrieron en términos de teología bíblica está, en gran parte, expresado ya en la forma clásica. Tampoco creo que tengamos que buscar una nueva forma de espiritualidad; lo que el Pietismo y los movimientos devocionales relacionados con él habían exigido y comenzado a vivir me parece que es exactamente lo que necesitamos hoy en día.

Nuestro problema, sin embargo, es que las maravillosas perspectivas de la Reforma y del Pietismo

No creo que necesitemos desarrollar nuevas formas teológicas... Tampoco creo que tengamos que buscar una nueva forma de espiritualidad...

están cubiertas por estructuras inservibles.³⁴ En la nueva reforma necesitamos crear estructuras que sean recipientes adecuados para que lo que las dos primeras reformas exigían se pueda *poner en práctica*.

Por lo tanto, me parece completamente legítimo que el movimiento de iglerecimiento de nuestros tiempos, al menos en los primeros años, dedicara tanta atención a la cuestión de las estructuras. El movimiento, que fue fundado por Donald McGavran y más tarde se influenció mucho de C. Peter Wagner, nos ha enseñado a examinar todas las instituciones, doctrinas y programas (¡incluyendo los programas del iglerecimiento!) implacable y críticamente para averiguar qué contribución hacían al crecimiento de la iglesia.

Ya he señalado que los oponentes al movimiento de iglerecimiento (y de otros movimientos reformadores relacionados con él) están principalmente entre aquellos que podríamos denominar “ortodoxos.” Aquí es donde la historia se repite. Aunque la primera reforma pretendía luchar contra la ortodoxia católica romana, después de algún tiempo ella misma se convirtió en ortodoxia. Después el Pietismo luchó contra la ortodoxia luterana y reformada, y pronto se convirtió también en ortodoxia. Los movimientos de reforma en nuestros días deben, por lo tanto, esperar resistencia por parte de la ortodoxia evangélica. ¡Sería sorprendente que esto no sucediera!

En la nueva reforma necesitamos crear estructuras que sean recipientes adecuados para que lo que las dos primeras reformas exigían se pueda *poner en práctica*.

Así que, todo el que quiera poner en práctica los principios para el desarrollo de la iglesia, tiene que librar una batalla que tiene dos frentes simultáneos. Por una parte, algunas personas (defensoras del paradigma espiritualista) les acusan de mentalidad manipuladora y tecnocrática y de falta de confianza en el Espíritu Santo; otras (defensoras del paradigma institucionalista) les acusan de tener tendencias

espiritualistas, separatistas y entusiastas. En este punto, de nuevo experimentamos la repetición de los mismos enfrentamientos que han dominado toda la historia de la iglesia.

El iglerecimiento no intenta, como dice Kent Hunter, “reformular la teología de la Reforma”, sino que “se basa en ella.”³⁵ El hecho de que estos

³⁴ Un ejemplo de este sorprendentemente descuidado punto de vista de la cuestión estructural hoy es la “Conferencia de las asambleas confesionales en las iglesias protestantes” en Alemania, cuyos líderes se reunieron en 1989 para discutir la cuestión estructural (lo cual debe ser considerado por sí mismo un progreso). Pero los resultados de la conferencia se quedaron en las habituales líneas pietistas: “Las asambleas reunidas en la conferencia rechazaron unánimemente este pensamiento (plantar su propia iglesia confesional con su propio liderazgo –*nota del autor*). El cambio en las estructuras formales no es lo más importante en este momento. Los grupos fieles a la Biblia y al credo establecido hace veinte años “para resistirse, en la medida de lo posible, a la distorsión del mensaje, y con el objetivo del avivamiento interior y de la renovación de sus iglesias.” (Hauschildt, *Wer gegen de Strom schwimmt*, en: *idea spektrum* 31/1989, p.19). Es comprensible que Wofram Kopfermann comente sobre estas palabras: “El que quiera algo más que eso contra lo que el movimiento confesional ha luchado durante más de veinte años, ¡necesita una iglesia nueva! (Kopfermann, *Abschied von einer Illusion. Volkskirche ohne Zukunft*, tercera edición, p. 189).

³⁵ Hunter: 1983, p.16. Kent Hunter escribe: “Mientras que Martín Lutero y los reformadores del siglo XVI trajeron consigo una reforma de la teología, mucha gente hoy cree que el movimiento del iglerecimiento trae consigo una reforma en la práctica. Si esto es cierto, la iglesia hoy está en medio de otra reforma... el iglerecimiento pone en práctica las grandes verdades de las Escrituras que enfatizaron

fundamentos también se puedan aplicar a aquellos defensores del iglerecimiento que, como hemos visto, se niegan a ser identificados con una escuela teológica en particular, se demuestra en que no han hecho casi ningún contacto con los miembros católicos romanos normales; lo cual es sorprendente teniendo en cuenta su enfoque interdenominacional y su énfasis en el “pragmatismo”. Si el iglerecimiento fuera sólo un método orientado al crecimiento, esto sería sorprendente. Pero es más que eso: el punto central es, al menos a mi entender, la aplicación consistente del principio de la reforma.

La segunda reforma es asumida implícitamente por destacados defensores del movimiento de iglerecimiento, por ejemplo C. Peter Wagner cuando se niega apasionada (y a mi modo de ver acertadamente) a asignar al iglerecimiento ninguna etiqueta denominacional, pero después afirma que la etiqueta “evangélico” no sería inadecuada.³⁶ Pero ¿qué significa “evangélico” si no grupos que están en la tradición de las dos reformas previas?

El énfasis: la reforma de las estructuras

Poner un cierto énfasis en la cuestión estructural no significa que se considere más importante esta cuestión que la de la teología o la de la espiritualidad. ¡Nada más lejos de la verdad! La razón es más bien que, en el pasado, esta área no se ha tratado de forma suficientemente consistente.

Una excepción a esta tesis –aunque sólo aparente– es la labor del Concilio Ecuménico, que ha estado trabajando en el tema de la “evangelización como principio estructural” desde 1961.³⁷ Mucho de lo producido por este grupo parece estar de acuerdo con lo que demanda este libro: la perspectiva de que las estructuras tradicionales entorpecen la efectiva proclamación de las iglesias, la lucha contra el “fundamentalismo morfológico”, la discusión sobre las “estructuras heréticas” y mucho más. ¿Por qué no han tenido un verdadero efecto estos conceptos? Las afirmaciones sobre las estructuras en sí mismas son excelentes, pero los fundamentos teológicos en los que se asientan estas demandas causan preocupación.

La premisa teológica decisiva del estudio ecuménico de que a través de la muerte y resurrección de Jesucristo “cada persona se ha convertido en miembro de la nueva humanidad,”³⁸ lo sepan ellos o no, es el error fatal de todo este enfoque. Este concepto, que conduce al universalismo, es exactamente el punto en el que los logros centrales de las dos primeras reformas –por ejemplo la *sola fide* luterana o la *praxis pietatis* del Pietismo– se niegan.

Poner un cierto énfasis en la cuestión estructural no significa que se considere más importante esta cuestión que la de la teología o la de la espiritualidad. ¡Nada más lejos de la verdad! La razón es más bien que, en el pasado, esta área no se ha tratado de forma suficientemente consistente.

Lutero y los reformadores.” (Ibid.).

³⁶ Cf. Wagner, *Ibid.*, p.83.

³⁷ Cf. Margull, *Mission als Strukturprinzip*.

³⁸ Ibid. p.45.

Christian Möller comenta acertadamente: “La falta total de límite entre la iglesia y el mundo que caracteriza el estudio ecuménico como resultado de la forma en que se mezcla a Cristo como Señor del mundo y como cabeza de la iglesia, fracasa al juzgar el poder divisorio del evangelio.”³⁹ En última instancia conduce a “un engaño específico de la iglesia al mundo,” que, según Manfred Seitz consiste en “no querer ser más la iglesia.”⁴⁰ Michael Herbst hace un comentario similar: “El énfasis verbal en la evangelización conlleva un desnudamiento del contenido de la evangelización de su causa más urgente.”⁴¹

Allí donde el fundamento teológico y espiritual desaparece, el estándar que debería guiar la reforma estructural también cambia. El objetivo del desarrollo de la iglesia, que los reformadores estructurales ecuménicos consideran demasiado “eclesiocentrico”, no juega ningún papel en este concepto. El resultado de este debate ha sido que la discusión sobre las estructuras efectivas y funcionales se ha obstaculizado. Los grupos que enfatizan particularmente la dimensión de la fe personal y su apropiación tienden a identificar la búsqueda de las estructuras funcionales con el debate de la reforma estructural del Concilio Ecuménico. En tales círculos, todo el tema se ha convertido en una “bandera roja”; quizá un resultado comprensible, pero desastroso.

Estructuras y vida

Me parece que hay varias razones, basadas teológica y espiritualmente en las dos reformas precedentes, que deberían conducirnos a tomar más en serio la cuestión estructural.

Las estructuras nunca son neutrales. Cualquier otro punto de vista revela rasgos de una cosmovisión dualista. Las estructuras pueden ser útiles para el desarrollo de la iglesia; pero también pueden ser un obstáculo.

Primero, las estructuras nunca son neutrales.

Cualquier otro punto de vista revela rasgos de una cosmovisión dualista. Las estructuras pueden ser útiles para el desarrollo de la iglesia; pero también pueden ser un obstáculo. Y tienen efectos claros en la espiritualidad y la teología de una iglesia.⁴²

Segundo, nuestras encuestas⁴³ a más de mil iglesias de todo el mundo han demostrado que la característica cualitativa “estructuras funcionales” es uno de los ocho signos esenciales de una iglesia en crecimiento. En otras palabras, si este punto está ausente (o está débilmente desarrollado), es muy probable que la iglesia no crezca, no importa lo

desarrolladas que estén las otras siete características.

Tercero, las mismas encuestas mostraron que no hay ninguna área en la

³⁹ Möller, *Lehre vom Gemeindeaufbau II*, p.76.

⁴⁰ Seitz, *Praxis de Glaubens*, segunda edición, p.108.

⁴¹ Herbst, *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, p. 194.

⁴² Cf. Kopfermann: 1991, p.172: “Hay una relación recíproca entre el organismo de la iglesia y la estructura. Una estructura de la iglesia extraña e inadecuada no es un valor neutro, amenaza y pone en peligro la vida de la iglesia como organismo, e incluso puede destruirla. ¡Esto sucede hoy en día miles de veces!”

⁴³ Para más detalles ver *Desarrollo natural de la iglesia*, Christian Schwarz: 1996

que la diferencia entre las iglesias en crecimiento y las iglesias en decrecimiento sea tan grande como en la de las “estructuras.”⁴⁴ Esta es, por lo tanto, el área en la que las iglesias en crecimiento y en decrecimiento se diferencian más.

Cuarto, en las iglesias que hemos estudiado hasta ahora, se ha apreciado que, de las ocho características cualitativas, la de las “estructuras funcionales” es uno de los “factores mínimos”⁴⁵ más frecuentes. En otras palabras, el área que es el mayor obstáculo para el crecimiento y en la cual la acción tangible es más probable que dé “fruto.”

Quinto, está en la naturaleza del paradigma espiritualista e institucionalista no tomar en serio la cuestión de las estructuras funcionales. Cualquiera que haya reconocido los peligros de estos dos paradigmas y desee superarlos no puede descuidar el área de las estructuras. Este descuido podría convertirse fácilmente en la puerta de atrás por la cual –por mucho que rechacemos el espiritualismo y el institucionalismo teológicamente– los paradigmas erróneos pueden colarse de nuevo en la vida de nuestras iglesias.

Sexto, las investigaciones biológicas han demostrado que lo que diferencia “la materia muerta” de los “organismos vivos” no es –como una persona corriente podría asumir– una diferencia en la sustancia, sino en la estructura específica por la que las partes individuales están conectadas entre sí.⁴⁶ Esta en sí misma es razón suficiente para abandonar el cliché de que las estructuras y la vida son opuestas. Los dos conceptos están relacionados estrechamente entre sí, como han confirmado las encuestas a numerosas iglesias.

Séptimo, la analogía bíblica del cuerpo de Cristo⁴⁷ apunta en una dirección similar. Esta ilustración deja claro que cada cristiano tiene una función específica en el cuerpo, la cual viene determinada por sus propios dones espirituales. ¿Cuál es la estructura de la iglesia en esta ilustración? Puede ser comparada con el sistema nervioso central del cuerpo que asegura que la coordinación entre los diferentes miembros y órganos funcione. Esta es una función vital para la salud y el crecimiento del organismo.

El logro de la primera reforma fue el *redescubrimiento* de la fe personal y el sacerdocio de todos los creyentes. El logro de la segunda reforma fue empezar a *ejercitar* estos conceptos centrales. La tarea de la tercera reforma será estructurar la iglesia de tal manera que las preocupaciones por las que lucharon las dos primeras reformas se conviertan en algo normal en la vida diaria de la iglesia.

La tarea de la tercera reforma será estructurar la iglesia de tal manera que las preocupaciones por las que lucharon las dos primeras reformas se conviertan en algo normal en la vida diaria de la iglesia.

⁴⁴ Cf. *Ibid*, 39.

⁴⁵ Para un tratamiento más extenso de este concepto y el enfoque del ministerio que hay detrás de él, ver *DNI*, 49-60.

⁴⁶ La afirmación hecha por el biocibernético Frederic Vester: “Por lo tanto, que lo que convierte materia muerta en materia viva no se debe... a una diferencia en el tipo de sustancia, ni en las partes mismas, sino aquí, también, en su disposición, en su estructura, en su diseño particular” (Vester, *Neuland des Denkens. Vom technokratischen zum kybernetischen Zeitalter*, quinta edición, p.28).

⁴⁷ Romanos 12:5; 1 Corintios 12:27.

Si desea más información relacionada con este tema consulte nuestra página web:
<http://www.bioiglesia.org>

BioIglesia: Recursos para el Desarrollo Natural de la Iglesia
Apartado de Correos 2053, 24009 León, España
Teléfono: +34 987 87-54-08, Correo electrónico: info@bioiglesia.org