

Juan Wesley y Martín Lutero (1/6)

Dr. Justo L. González



Universidade Metodista de São Paulo
São Paulo, Brazil
mayo de 2016

Juan Wesley y Martín Lutero (Wesley en Diálogo con la Reforma 1/6)

Hace casi 499 años que Lutero clavó sus famosas 95 tesis en la puerta de Wittenberg. Esto quiere decir que el año que viene estaremos conmemorando los quinientos años del inicio de la Reforma Protestante. Aunque Wesley vivió doscientos años después de la Reforma, siempre se consideró hijo de ella. Y si recordamos que de Wesley se derivan no solo las iglesias que se llaman metodistas o wesleyanas, sino también el movimiento de santidad y a través de él buena parte del pentecostalismo, resulta que es imposible entender el impacto de la Reforma hoy sin tomar en cuenta a este Wesley que ha sido y sigue siendo canal por el cual la Reforma se llega a la inmensa mayoría de los creyentes evangélicos. Por eso, entre todas las discusiones que el quinto centenario de la Reforma ya va provocando, es importante que incluyamos la relación entre Juan Wesley y la Reforma del siglo dieciséis.

Por todo eso, me siento altamente honrado por la oportunidad de estar acá con ustedes durante estos días, como parte de nuestra preparación para la celebración del quinto centenario de la Reforma, y para explorar con ustedes algo acerca de la relación entre la herencia de esa Reforma y la herencia de Wesley.

En cuanto a esa relación, durante el siglo pasado hubo toda una gama de opiniones. A un extremo, el arzobispo Nathan Soederblom afirmaba que Wesley había sido la versión anglicana

de Lutero.¹ Al otro extremo, Dietrich Bonhoeffer acusaba al metodismo de ser la fuente de algunas de las principales herejías del siglo veinte.²

Como siempre sucede en tales casos, la realidad es bastante más compleja. Los contactos de Wesley con Lutero y con el luteranismo tuvieron lugar por dos canales principales: En primer lugar, Wesley, como todo pastor o teólogo anglicano de su tiempo, conocía las obras de Lutero, y había leído varias de ellas. Pero el otro medio de contacto que Wesley tuvo con Lutero y el luteranismo fue a través de los moravos, y Wesley siempre leyó a Lutero a través de su experiencia con los moravos.

Esa experiencia se remonta al famoso viaje transatlántico y la tormenta que llevó a Wesley a comparar su escasa fe con la de los moravos que le acompañaban. En su *Diario*, Wesley cuenta cómo, aun antes de la tormenta, estableció contacto con los moravos que le acompañaban en la travesía. Así, nos dice el 17 de octubre del 1735: “empecé a aprender alemán para poder conversar con los alemanes, de los cuales hay veintiséis a bordo”.³ En Georgia, Wesley continuó sus contactos con los moravos, particularmente con el pastor August Gottlieb Spangenberg, unos meses más joven que Wesley, quien le hizo ver la necesidad de una fe personal. Según cuenta el propio Wesley en palabras frecuentemente citadas, Spangenberg:

Me preguntó: ‘¿Conoces a Jesucristo?’ Yo hice una pausa y dije: ‘Sé que él es el Salvador del mundo.’ ‘Es cierto,’ me respondió, ‘pero, ¿sabes que él te ha salvado?’ Le contesté: ‘Tengo la esperanza de que él ha muerto para salvarme.’ Y él añadió: ‘Pero, ¿lo sabes?’

¹ Citado en Franz Hildebrandt, *From Luther to Wesley* (Londres: Lutterworth, 1951), 15.

² *Cartas desde la prisión*, Junio 30, 1944.

³ *Diario*, 17 de febrero, 1735. *Works*, 1:17.

Le dije: ‘Sí, lo sé.’ Pero me temo que eran palabras vanas.⁴

Todo esto hizo tal impacto en Wesley, que cuatro días después de regresar a Inglaterra, y a través del pastor moravo Peter Böhler, quien le había servido de consejero espiritual en Georgia, estableció contacto con la comunidad morava en Londres. Al tiempo que, por consejo de Böhler, continuaba predicando como si tuviera fe, Wesley pasó por un período de profunda angustia espiritual. Como él mismo dice, en “bajo y servil estado de esclavitud al pecado, ... peleando continuamente, pero no conquistando”.⁵

Fue entonces que por fin tuvo la experiencia que él mismo cuenta, y que tanto se cita, cuando de mala gana fue a una sociedad morava en la calle de Aldersgate donde se le estaba dando lectura al prefacio de la Epístola a los Romanos de Lutero, y sintió en su corazón lo que él llama “un extraño ardor”, llegando al convencimiento de su propia salvación.

Aunque esta historia se ha contado repetidamente, hay al menos dos elementos que merecen alguna atención para nuestros propósitos esta noche. El primero de ellos es que, aunque buena parte de la ortodoxia luterana lo rechazaba, el movimiento moravo era de origen luterano. Lo que se estaba leyendo cuando Wesley tuvo aquella experiencia no era el texto bíblico, sino un escrito de Lutero. El segundo es que muy probablemente el pasaje de Lutero estaba siendo leído en alemán.

⁴ *Diario*, 7 de febrero, 1736. *Works*, 1:23

⁵ *Diario*, 24 de mayo, 1738. *Obras de Wesley*, 11:61. *Works*, 1:106.

Empecemos por este segundo punto. Spangenberg, Böhler y los demás moravos que acompañaron a Wesley en aquellas luchas eran alemanes. Fue para hablar con los moravos que le acompañaban al cruzar el Atlántico que Wesley empezó a aprender alemán. Tan pronto como pudo tras la experiencia de Aldersgate, viajó a Alemania para conocer al Conde Zinzendorf y otros líderes moravos. Según él mismo cuenta, en esa visita conversó particularmente con quienes sabían latín o inglés, pues él mismo no podía hablar el alemán con facilidad. Cuando más tarde, por razones que pronto veremos, Wesley rompió con los moravos, siguió refiriéndose a ellos como “los alemanes”, y algunas veces hasta como “los lobos alemanes”. Pero al mismo tiempo siguió sintiendo afecto por la lengua alemana, al punto que, en un pasaje que he citado antes, Wesley muestra su aprecio hacia lo alemán y lo español—y su desprecio hacia lo francés y lo escocés—diciendo que el francés es al alemán o al español lo que una gaita es a un órgano.

Pero mucho más nos interesa lo primero, el papel de Lutero en la experiencia de Aldersgate. No sabemos exactamente qué parte del Prefacio de Lutero estaba siendo leída en aquella reunión en la calle Aldersgate, pero en ese Prefacio se encuentra una afirmación que parece responder directamente a las angustias de Wesley:

La fe es una viva e inmovible seguridad en la gracia de Dios, tan cierta que un hombre moriría mil veces por ella. Y tal seguridad y conocimiento de la gracia divina hacen al hombre alegre, valiente y contento frente a Dios y a todas las criaturas, que es lo que realiza el Espíritu Santo en la fe.⁶

El paralelismo entre la experiencia de Lutero que se encuentra tras estas líneas y lo que Wesley

⁶ Traducción de Carlos Witthaus, en *Comentarios de Martín Lutero*, vol. 1 (Terrassa: CLIE, sin fecha), 15.

cuenta acerca de su propia experiencia es notable. Lutero dictó sus conferencias sobre Romanos en los años 1515 y 16, inmediatamente después de su famoso descubrimiento de la justificación por la fe. Según él mismo contaría más tarde, “aunque yo vivía como monje irreprochable, me sentía pecador ante Dios y estaba muy inquieto en mi conciencia sin poder confiar en que estuviese reconciliado mediante mi satisfacción.” Palabras muy parecidas al modo en que Wesley cuenta de sus días antes de Aldersgate, cuando vivía en “bajo servil estado de esclavitud al pecado, ... peleando continuamente, pero no conquistando” y cuando “en esta manera refinada de confiar en mis propias obras y mi propia justicia ... me arrastré lentamente”.⁷

Lutero continúa narrando su experiencia: “Entonces Dios tuvo misericordia de mí. ... Empecé a entender la justicia de Dios como una justicia por la cual el justo vive como por un don de Dios, a saber por la fe.” Y ahora Wesley, al escuchar de Lutero que “La fe es una viva e inmovible seguridad en la gracia de Dios”, declara que al escuchar las palabras de Lutero:

... mientras él describía el cambio que Dios obra en el corazón a través de la fe en Cristo, yo sentí un extraño ardor en mi corazón. Sentí que confiaba en Cristo, sólo en Cristo para la salvación, y recibí una seguridad de que él me había quitado todos mis pecados, aun los míos.⁸

Luego, el primer paralelismo que hay que señalar entre Lutero y Wesley está precisamente en esta experiencia común de angustia y desesperación, seguida de una nueva confianza y seguridad, no ya en la justicia propia, sino en la de Dios, y todo ello expresado en términos muy personales y dramáticos. En este punto ambos contrastan con Calvino, quien dice poco acerca

⁷ *Diario*, 24 de mayo, 1738. *Obras*, 11:60. *Works*, 1:100.

⁸ *Ibid.* *Obras*, 11:14. *Works*, 1:108.

de su experiencia de conversión, y menos acerca de un estado de angustia antes de esa experiencia. La autobiografía de Lutero y de Wesley repetidamente sale a la superficie en sus obras. La de Calvino, no. Pero al mismo tiempo hay que reconocer un contraste entre la experiencia de Lutero y la de Wesley. La angustia de Lutero surgía de su propio fuero interno, al punto que sus consejeros no la entendían. La de Wesley surgió de sus contactos con los moravos, combinados con sus fracasos en Georgia.

El segundo paralelismo que es importante señalar tiene que ver con el carácter de la teología de ambos. Cuando hace años comencé mis estudios de seminario, todos mis profesores de teología eran de tradición calvinista, y repetidamente contrastaban a Calvino, el pensador sistemático de la *Institución de la religión cristiana*, con Wesley, quien nunca hizo intento alguno de producir una teología sistemática. Según se nos decía, el genio de Calvino estaba en su teología, mientras Wesley fue más bien predicador y organizador. Pero en este punto Wesley y Lutero se asemejan, y en cierta medida se distinguen de Calvino. Lutero tampoco escribió una teología sistemática. Sus obras son principalmente comentarios bíblicos, sermones, tratados de controversia. Las de Wesley son sermones, diarios, cartas, notas al Nuevo Testamento, y piezas de controversia. Lo que es más, cuando Wesley se vio obligado a ofrecer una visión de conjunto acerca de su pensamiento que pudiera servir de guía a los líderes del movimiento que iba naciendo, lo que ofreció fue una colección de sermones. Y cuando tuvo que sistematizar su pensamiento acerca de la perfección cristiana, lo que hizo fue recopilar documentos escritos anteriormente y repasar toda la historia de las controversias en torno a la cuestión.

Por último, cabe mencionar un tercer paralelismo que el propio Wesley señala en una carta en la que le contesta a un amigo que le pregunta cómo responder a las acusaciones que se hacen contra los metodistas, particularmente en el sentido de no sujetarse a las autoridades eclesiásticas o de ser “irregulares”. En el primer párrafo, refiriéndose a los orígenes del metodismo, dice que un grupo de clérigos (entre los que se incluye el propio Wesley) que guardaban celosamente todas las reglas y órdenes de la Iglesia de Inglaterra llegaron al convencimiento de que la religión no es cosa externa, sino que consiste en “una justicia, paz y gozo que les son dados solo a quienes son justificados por la fe”. Cuando estos clérigos empezaron a predicar lo que habían descubierto, la oposición por parte de la mayoría de las autoridades eclesiásticas fue tal que tuvieron que predicar donde les fuera posible, “en una escuela, junto a un río, o en una montaña”. En resumen, dice Wesley, “unos pocos irregulares dan testimonio público de esas verdades que el clero regular, con pocas excepciones, o bien suprime, o bien contradice abiertamente”. En todo esto, según Wesley, la situación de los metodistas en Inglaterra no es muy diferente de la de Lutero en Alemania dos siglos antes. Dice Wesley:

Supongamos que alguien invitara a un noble alemán a escuchar a Lutero predicar. ¿No es probable que su sacerdote le diría, sin pensar siquiera en si lo que Lutero decía era verdad o no: ‘Señor, en todo país debe haber un orden establecido, tanto eclesiástico como civil. En Alemania existe tal orden. Usted ha nacido dentro de él. Sus antepasados lo apoyaron, y usted por su propio rango y posición ha de ser su guardián. ¿Cómo puede usted reconciliar sus obligaciones al respecto con prestarle licencia, estímulo y apoyo a principios y prácticas que contradicen el orden establecido?’⁹

Y Wesley concluye: “Si se hubiera seguido tal razonamiento, ¿qué hubiera sido de la Reforma?”

⁹ Carta del 10 de abril, 1761. *Works*, 13:232, 237.

En todo esto Wesley fue siempre seguidor y admirador de Lutero. Lo que es más, aproximadamente al mismo tiempo que Juan Wesley tenía su experiencia en Aldersgate al escuchar el Prefacio de Lutero a su *Comentario sobre Romanos*, su hermano Carlos tuvo una experiencia parecida al leer el comentario de Lutero a Gálatas. Sobre la base de esa experiencia de su hermano, por algún tiempo Juan Wesley repetidamente recomendó a sus seguidores que leyeran este comentario.

Pero Wesley tenía serias dificultades con la teología de Lutero, particularmente tal como la había conocido a través de los moravos. Esas dificultades llegaron a tal punto, que cuando Wesley compiló su famosa *Biblioteca Cristiana*, no incluyó en ella una sola obra ni de Lutero ni de los moravos. Y esto es aun más sorprendente si recordamos que Wesley sí incluyó un libro de William Law que había criticado fuertemente en correspondencia pública con el autor. También incluyó la vida de Gregorio López, católico español quien vivió en México, y a quien Wesley llamaba “un hombre muy santo, pero muy equivocado”. Y hasta incluyó una selección de la *Guía espiritual* de Miguel de Molinos, aun cuando había declarado que la doctrina de Molinos y otros como él fue “una roca en la cual estuve en gran peligro de encallar”.

La relación de Wesley con los moravos merece especial atención, pues frecuentemente se hace referencia al papel que los moravos tuvieron en sus primeros años, pero se dice poco acerca de sus desacuerdos con ellos, o de las razones para tales desacuerdos. Por un lado, Wesley les debía mucho a los moravos, y nunca negó la importancia que estos habían tenido en su

experiencia religiosa, sino todo lo contrario. También les defendió en el 1739, al año siguiente de la experiencia de Aldersgate, contra quienes les atribuían doctrinas y opiniones que no eran las de ellos.¹⁰ Pero por otro lado siempre se sintió algo fuera de lugar en las reuniones de los moravos, y a la postre se apartó de ellos. En una carta a su hermano Carlos en 1741, es decir, tres años después de la experiencia de Aldersgate, le decía que no estaba listo a unirse a los moravos, y daba varias razones. A la postre el distanciamiento fue casi total, y Wesley llegó a referirse a los moravos, o al menos a algunos entre ellos, como “lobos alemanes”.

En agosto del mismo año, menos de tres meses después de escribirle a su hermano, Wesley se dirigió directamente al conde Zinzendorf y la comunidad de Herrnhut, señalando y explicándoles sus diferencias con los moravos. En esa carta, bastante extensa, ofrece seis razones por las que se ve obligado a apartarse de un movimiento que le había ayudado en los días más difíciles de su vida, y en cuyo seno había por fin encontrado paz espiritual. Aunque Wesley no las presenta de ese modo, estas seis razones, muchas de las cuales parecen ser caricaturas o exageraciones de tendencias entre algunos moravos, giran principalmente en torno a las cuestiones de la relación entre la justificación y la santificación y del uso de los sacramentos. Poco después, Wesley y Zinzendorf tendrían una conversación que solo serviría para confirmar diferencias aparentemente insalvables.

¹⁰ Prefacio al tomo 2 de su *Diario*. 1:81. Aparentemente, algunos decían que según los moravos solo quienes no tenían duda alguna tenían la fe justificadora, y que los verdaderamente espirituales debían dejar a un lado los medios de gracia, incluso la lectura de las Escrituras. Wesley reconoce que algunos llegaron a las reuniones de los moravos enseñando tales cosas, pero declara tajantemente que tales no eran verdaderamente las opiniones de los moravos.

El comienzo mismo de la carta muestra que ya la ruptura es definitiva. Wesley dice:

Puede parecer extraño el que alguien como yo les escriba a ustedes. Yo creo que ustedes son hijos de Dios por la fe en Jesucristo. Ustedes creen, como algunos han dicho, que yo soy 'hijo del diablo y siervo de corrupción'. ... Lo que me propongo es decir clara y libremente lo que he visto u oído entre ustedes, en cualquier parte de su iglesia, que no parece concordar con el evangelio de Cristo.¹¹

Las seis razones que Wesley da en esa carta para su desavenencia con los moravos no son todas de igual importancia. Acerca de la segunda, que tenía que ver con los grados de fe, más tarde Wesley mismo declaró que lo que allí había dicho no era correcto, y exculpó a los moravos. La cuarta es sencillamente una lista de supuestas actitudes entre los moravos que Wesley critica. Nos quedan entonces la primera, tercera, quinta y sexta.

La primera razón es el meollo de la cuestión, y tiene que ver con la relación entre la salvación y la santificación. Wesley dice que ha escuchado a los moravos afirmar que

la salvación no implica deshacerse del pecado, limpiar el alma de todo pecado, sino solo destruir el sistema mismo del pecado. ... Que sí implica la libertad de los mandamientos de Dios, de modo que quien ha sido salvo por la fe no tiene obligación ni necesidad de sujetarse a ellos. ... Que en el Nuevo Testamento no hay otro mandamiento que el de creer, ... que para el creyente no hay mandamiento alguno.¹²

Como corolario de esa primera razón, Wesley se queja de que los moravos se muestran demasiado dispuestos a adaptarse a la sociedad en que viven, vistiendo joyas y ropa costosa, y de que no reprenden a los pecadores por temor a las consecuencias.

Resulta claro que lo que le preocupa a Wesley es lo que él percibe como el antinomismo de los

¹¹ *Diario*, 3 de septiembre, 1741. *Works*, 1:326.

¹² *Ibid.*

moravos, que tiene sus raíces en algunas de las expresiones de Lutero. Al reflexionar sobre su propia experiencia, y sobre su entendimiento de la justificación por la fe, Lutero había contrastado lo que él llamaba la “justicia pasiva” con la “justicia activa”. La justicia activa es todo lo que el ser humano hace para alcanzar la justificación. Reflejando su propia lucha y el recuerdo de sus tiempos de angustia espiritual, Lutero sostiene que la justicia activa no nos justifica. Sus esfuerzos solo llevan a la desesperación. Lo que justifica al ser humano no es su propia justicia, sino la justicia de Cristo, que Dios le imputa al pecador, absolviéndole de toda culpa. De ahí la famosa frase, *simul justus et peccator*—el ser humano es a la vez justo y pecador.

En cuanto a la ley, esto implica que el creyente no está ya sujeto a la ley como mandamiento. El propósito de todo lo que podría llamarse “ley”, ya sea en los libros de Moisés o en las enseñanzas de Jesús, es ante todo hacernos ver nuestro pecado y llevarnos a reposar en el evangelio de la gracia de Dios—evangelio o buena nueva que no se encuentra solo en el Nuevo Testamento, sino también en el Antiguo. A la luz de la justicia pasiva de Dios, el mandamiento no pierde vigencia, pero sí pierde el poder de condenar. El mandamiento sigue vigente, no ya como obligación que se ha de cumplir a fin de obtener la salvación, sino como llamado gozoso a servir la voluntad de Dios. La ley tiene dos propósitos principales: en el campo de lo civil, sirve para promover la justicia y el buen orden; en el campo de la fe, sirve primero para hacernos ver la necesidad del evangelio, y luego para hacernos ver quién es este Dios que nos ha justificado y cuál es su voluntad.

Dicho esto, resulta fácil ver por qué el antinomismo, al que Lutero siempre se opuso, ha sido sin embargo una presencia constante entre quienes llevan algunas de las enseñanzas de Lutero al extremo. Ya en vida de Lutero, tanto él como Melanchthon tuvieron que enfrentarse a su antiguo colega en Wittenberg Juan Agrícola. En el 1537, a veinte años escasos de los inicios de la Reforma, Agrícola publicó una serie de tratados en los que decía que la predicación de la ley no tenía lugar alguno en la proclamación del evangelio, y hasta llegó al extremo de decir que Moisés merecía la pena de muerte. Algún tiempo después Nicolás von Amsdorf y Andrés Poach retomaron las enseñanzas de Agrícola, declarando que, puesto que lo que justifica es la justicia de Dios y no la propia, el creyente no tiene que sujetarse a obediencia alguna. Por fin, en el 1577, la *Fórmula de concordia* declaró:

Condenamos como peligrosa y subversiva de la disciplina cristiana y de la verdadera piedad la doctrina falsa según la cual la ley no ha de ser predicada ... a los cristianos y verdaderos creyentes, sino solo a los no cristianos y a los impenitentes.¹³

Aparentemente algunos de entre los moravos, al menos como Wesley les entendía, sostenían tendencias antinomianas. Como resultado, pensaba Wesley, no eran suficientemente austeros en su vestimenta y en su trato, y se mostraban demasiado dispuestos a allanarse o transigir ante las demandas del mundo y de la sociedad. En todo caso, resulta claro por una parte que algunas de las expresiones de Zinzendorf podrían entenderse como conducentes al antinomismo, y por otra que tal no era la postura del propio Zinzendorf. En cuanto a lo primero, Zinzendorf se hizo eco del *simul justus et peccator* de Lutero, declarando que “nadie es más santo que un pecador que tiene la gracia de Dios”, y hasta diciéndoles a los niños que para ser salvos primero tenían

¹³ T. G. Tappert, ed., *The Book of Concord: The confessions of the Evangelical Lutheran Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1959), 481.

que ser pecadores.¹⁴ Por otra parte, según Wesley nos informa, Zinzendorf respondió a las objeciones de Wesley declarando que el mandamiento todavía es válido, pero que “aquellas cosas que son mandamiento para el ser humano natural, son promesa para quienes han sido justificados”.¹⁵

En contraste con esta primera razón, la tercera que Wesley aduce en contra de los moravos es un distanciamiento radical de algo que tanto Wesley como Lutero siempre respetaban y valoraban: los sacramentos y otros medios de gracia. Según Wesley, había escuchado a algunos moravos declarar que uno debía

...abstenerse de usar de aquellas ordenanzas que nuestra iglesia llama “medios de gracia” hasta tanto no tengan una fe tal que conlleve un corazón limpio y excluya toda posibilidad de dudar. Y les han aconsejado que, entretanto, no escudriñen las Escrituras, no oren, no tomen la comunión. Afirman que todo esto es buscar la salvación mediante las obras, y que a menos de dejar a un lado todas estas obras nadie recibe la fe. En cuanto a las ordenanzas que ustedes mencionan en particular (es decir, la oración, el comulgar y el examen de las Escrituras), [los moravos] afirman que si alguien tiene fe, no las necesita; y si no la tiene no debe usarlas.¹⁶

Esto es mucho más de lo que Zinzendorf jamás diría, y parecería indicar que los moravos con quienes Wesley tuvo contacto en Inglaterra habían recibido alguna influencia de grupos o enseñanzas espiritualistas —quizá cuáqueros— que veían con malos ojos todo lo que fuesen medios materiales para acercarse a Dios, incluso los sacramentos y hasta las Escrituras. Por eso resulta curioso notar que la respuesta que Wesley dice haber recibido de la comunidad de

¹⁴ Citado en Craig D. Atwood, *Community of the Cross: Moravian Piety in Colonial Bethlehem* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2004), 51.

¹⁵ *Diario*, 3 de septiembre, 1741. *Works*, 1:326.

¹⁶ *Ibid*, 328

Herrnhut se ocupa solo de los sacramentos, y dice sencillamente que nadie debe participar de ellos sin tener la fe que le da al creyente la seguridad de su salvación. Pero en todo caso la respuesta de los moravos de Herrnhut muestra que se percataban de que el punto central de la diferencia no estaba en si se debía usar o no de los sacramentos, sino más bien en cuanto al modo en que los sacramentos debían verse. Wesley estaba convencido de que se debía participar de ellos porque esto era mandato de Dios. Zinzendorf y los suyos sostenían que tal mandato, si lo hubo, ya no era válido, y por tanto la participación en los sacramentos, como la obediencia a cualquier otro mandato divino, no tenía ya vigencia obligatoria, sino que se debía participar de ellos de igual modo que se obedecen los mandamientos, en gratitud al Dios que nos ha redimido. Luego, en último análisis la cuestión de los sacramentos era un ejemplo más de la discrepancia entre Wesley y los moravos en cuanto a la vigencia permanente de los mandatos divinos.

La quinta y sexta objeciones de Wesley a las posturas de los moravos se refieren a lo que le parecía ser un misticismo extremo y erróneo entre estos últimos. Tras un período en su juventud en que le interesaron las prácticas y los escritos de los místicos—particularmente del español Miguel de Molinos— Wesley escribió repetidamente contra el misticismo.

Puesto que la palabra “misticismo” incluye una vasta gama de sentidos, es bueno detenernos por un momento para aclarar qué es lo que Wesley entiende por ese término. Para Wesley, “mística” es la persona que pretende tener comunicación directa con Dios aparte de los medios

que Dios ha provisto para ello —las Escrituras, los medios de gracia, la comunidad de la iglesia— y que además de eso también adopta una actitud pasiva ante Dios, de modo que todo lo que hay que hacer para acercarse a Dios es no hacer nada.

Cuando todavía estaba en Georgia, y poco después de traducir con gran entusiasmo un poema de Molinos, Wesley le escribía a su hermano mayor Samuel, también clérigo, acerca de lo que le preocupaba de tal misticismo. En esa carta, Wesley resumía lo que había conocido del misticismo, y le pedía a Samuel que comentara sobre ello. Juan Wesley escribe:

Creo que la roca en la que por poco naufraga mi fe fue en los escritos de los místicos. Bajo ese término incluyo todos los que, y solamente aquellos, que menosprecian cualquiera de los medios de gracia.

He hecho un pequeño resumen de sus doctrinas, en parte de conversaciones que he tenido, y cartas, y en parte de sus escritores más famosos, como Taulero, Molinos, y el autor de la *Teología germánica*.

En ese “pequeño resumen”, Wesley indica algunas de las doctrinas que ha encontrado entre tales místicos, y que él mismo reprueba:

Todos los medios [de gracia] no son necesarios para todos; por lo tanto cada persona debe usar los medios, y solamente aquellos, que encuentre necesarios para sí misma. Además, cuando hemos alcanzado el fin, cesan los medios. Habiendo conseguido el fin, los medios deben terminar. No necesitan la oración pública, o ningunas otras formas externas, porque oran sin cesar. No necesitan leer las Escrituras, porque ellas son solamente la carta de aquel con quien conversan cara a cara. Y si las leen de vez en cuando, no necesitan la ayuda de expositores vivos o muertos. Tampoco necesitan la Cena del Señor (porque nunca dejan de recordar a Cristo en la forma más aceptable), ni el ayuno, ya que por su constante temperancia guardan un ayuno continuo. En

cuanto a hacer el bien, ocúpense de sí mismos primero.¹⁷

Las referencias de Wesley a Molinos y a la *Teología germánica* nos ayudan a poner todo esto en contexto. La obra principal de Molinos, *Guía espiritual que desembaraza el alma y la conduce al interior camino para alcanzar la perfecta contemplación*, fue publicada en Roma en el 1675, y su éxito fue tal que pronto se tradujo a varios idiomas—entre ellos el inglés, en 1688. En traducción francesa, inspiró a Madame de Guyon y a François de Fénelon, cuyo quietismo fue condenado por Roma en el 1699. El libro de Molinos, que aparentemente Wesley había leído antes de escribirle a Samuel, propone una forma de devoción que se desentiende no solo de todos los medios materiales de devoción, sino también de la oración activa, dejando al alma tranquila y vacía como un papel en blanco en el cual Dios ha de escribir. La vida devota es entonces vida pasiva, dejando que Dios haga, sin hacer nada ni en el entretanto ni como respuesta a la acción de Dios. (Aunque no sabemos si Wesley estaba enterado de ello, aparentemente Molinos llevó sus doctrinas hasta sus últimas consecuencias, al punto de declarar que lo que el cuerpo haga no afecta la vida espiritual, y por tanto cayendo en el libertinaje.)

La *Teología germánica* es un pequeño libro apenas conocido hasta que Lutero lo leyó y publicó, primero en el 1516, y luego en una edición revisada en el 1518. Aparentemente lo que más atrajo al joven Lutero en la teología mística era el principio, característico de la mística alemana de entonces, de la *Gelassenheit*, que puede traducirse como una combinación de resignación,

¹⁷ *Obras de Wesley*, 13: 91-93. *Works*, 12:27-29.

ecuanimidad, despreocupación, abandono, un soltar las amarras y dejarse ir. Lutero se había acercado al misticismo por indicación de su consejero espiritual Staupitz, quien había encontrado en el misticismo su propio camino y ahora veía a Lutero tan preocupado por la cuestión de su propia salvación que le sugirió esta mística del abandono confiado en Dios.

Al principio Lutero creyó haber encontrado allí la respuesta a sus angustias. Pero pronto el misticismo mismo le pareció insuficiente, al menos por dos razones. Una de ellas fue su propia experiencia de que mientras más trataba de abandonarse a Dios su supuesta pasividad ante Dios se iba convirtiendo en una nueva obra. Otra era la tendencia de tal misticismo, por su propio ideal de la *Gelassenheit*, al quietismo, a una actitud de abandono y desinterés por los asuntos del prójimo, de la iglesia y de la sociedad. Pero aún más, lo que le preocupaba era que esta tradición mística, profundamente influenciada por la tradición platónica, y ensimismada en la contemplación espiritual, le parecía desentenderse de las Escrituras y hasta del mismo Jesucristo. Solo dos años después de publicar su segunda edición de la *Teología germánica*, Lutero atacaba al Seudo-Dionisio, la gran figura en esa tradición, diciendo que “es enormemente dañino, pues sigue más a Platón que a Cristo En sus libros no encontrarás a Jesús; y si ya le conoces, le perderás. Hablo por experiencia propia”.¹⁸ Y más adelante diría que tal teología:

... dejando a un lado al Hijo, siguen sus propias ideas y especulaciones, destruyendo la majestad de Dios. Hablan entonces de matrimonios espirituales en los que se imaginan a Dios como el esposo y el alma como la esposa, como si el ser humano en esta carne de corrupción pudiera relacionarse y asociarse directamente con Dios, sin

¹⁸ *La cautividad babilónica de la iglesia*, Weimarer Ausgabe, 6:563.

mediador. En esta teología estuve enredado, de lo que resultó grave daño para mí.¹⁹

Wesley concuerda con Lutero en cuanto a la necesidad de rechazar tal misticismo. Hay que rechazarlo por una parte porque le resta importancia a la encarnación, y por otra porque se desentiende de los medios de gracia. No olvidemos que para Lutero la comunión y la presencia de Cristo en ella era tan importante que por esa sola razón se negó a establecer alianza con Zwinglio. Y que para Wesley esa misma comunión era tan importante que de ser posible buscaba comulgar todos los días.

Hay otros dos puntos en los que las objeciones de Wesley son más fuertes que las de Lutero. El primero es la dimensión social de la obediencia cristiana. Wesley objeta contra el misticismo porque tiende a olvidarse del prójimo y sus necesidades—tema que era de suma importancia para él, como puede verse abundantemente en sus escritos sobre la esclavitud y sobre los malos manejos de la economía.

Pero la principal objeción de Wesley a lo que llama misticismo son sus tendencias antinomianas. Lo que Wesley no puede soportar del misticismo moravo, tal como él lo entiende, es la aseveración de que quien cree en Jesucristo queda libre de la obligación de la ley. Por eso, al final de su carta a Herrnhut, tras presentar todas sus objeciones, lo que les pide es que “expurquen de entre ustedes la levadura del antinomismo, que de tal modo les ha infestado”.²⁰

¹⁹ Citado en P. Drews, *Disputationen Dr. Martin Luthers* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895), 2:744.

²⁰ *Diario*, 3 de septiembre, 1741. *Works*, 1:335.

La controversia continuó a todo lo largo de la vida de Wesley. Cuando hoy leemos lo que Wesley decía y pensaba acerca de los moravos, de inmediato notamos que su descripción de las doctrinas y de la vida de los moravos es una grotesca caricatura, y que los moravos a quienes él se refiere parecen ser personajes distintos de los que conocemos por la historia. También los teólogos de la ortodoxia luterana que florecía en aquel tiempo se hicieron caricaturas del movimiento moravo, que en fin de cuentas era luterano, y lo declararon hereje. Eso sería tema para otra conferencia. Pero lo que me interesa aquí, al tratar acerca de Wesley y su relación con Lutero, es que Wesley conoció y leyó a Lutero a través del lente de su experiencia con los moravos.

Posiblemente la prueba más palpable de ello sea la diferencia entre lo que Wesley pensó al principio de su carrera y lo que dijo después acerca del comentario de Lutero a la Epístola a los Gálatas. Como vimos al principio, ese comentario tuvo un papel importante en el proceso mediante el cual Carlos Wesley llegó a una experiencia semejante a la de Juan en Aldersgate. En parte por lo que ese libro había significado para Carlos, Juan Wesley recomendó su lectura repetidamente. Pero en su *Diario* para junio del año 1741, solo tres años tras la experiencia de Aldersgate, y tras amarga controversia con los moravos, dice:

Salí para Londres y en el camino leí el famoso libro, *Los comentarios de Martín Lutero sobre la Epístola a los Gálatas*. Quedé completamente avergonzado. ¡Cuánto había estimado yo ese libro, sólo porque había oído las recomendaciones hechas por otros! O a lo más, porque había leído algunas excelentes porciones citadas del libro. ¿Pero qué puedo decir ahora que lo juzgo por mí mismo, que lo veo ahora con mis propios ojos? Porque el autor no sólo no dice nada, no aclara ninguna dificultad de importancia, sino que también es muy superficial en sus comentarios sobre muchos pasajes, borroso y confuso en casi todos. También está profundamente teñido con misticismo de principio

a fin, y por lo tanto profundamente equivocado. Además, ¡con cuánta blasfemia habla de la ley de Dios! ¡Constantemente juntando la ley con el pecado, la muerte, el infierno o el diablo! ¡Y enseñando que Cristo nos libera de todos ellos por igual! Mientras que en realidad es tan posible probar por medio de la Escritura que Cristo “nos libera de la ley” como que nos libera de la santidad o del cielo. Aquí me parece está la real causa del gran error de los moravos. Ellos siguen a Lutero, para bien o para mal. De ahí su “sin obras, ni ley, ni mandamientos”.²¹

No es este el lugar para dirimir la cuestión de hasta qué punto Wesley estaba justificado en su crítica tanto de los moravos como de Lutero. Cualquier moravo que sepa algo de su propia tradición religiosa, y cualquier luterano que sepa algo de la suya, fácilmente podrán mostrar que en todo esto Wesley no les hace justicia ni a los moravos ni a Lutero. Sencillamente a modo de ejemplo, cabe señalar que Wesley acusa a los moravos de no ocuparse del prójimo ni de compartir su fe, cuando el hecho es que los moravos fundaron orfanatos, escuelas y muchas otras agencias de servicio social, y que, si se toma en cuenta el número de sus seguidores, emprendieron una labor misionera nunca igualada en toda la historia de la iglesia.

Lo que me importa señalar aquí es que, con razón o sin ella, Wesley veía en Lutero y en los moravos tendencias antinomianas, y el peligro de que se subrayara tanto la experiencia de la justificación por la sola gracia de Dios que se dejara a un lado todo el proceso de santificación que es secuela necesaria de la experiencia de justificación.

Casi cincuenta años más tarde, en octubre del 1787, y por tanto poco más de tres años antes de morir, Wesley decía en un sermón:

²¹ *Diario*, 15 de junio, 1741. *Works*, 1:315-16.

Con frecuencia se ha señalado que muy pocas personas han alcanzado una posición clara con respecto a la justificación y a la santificación. Son muchos los que han hablado y escrito admirablemente bien acerca de la justificación sin tener una idea clara, es más, ignorando por completo, la doctrina de la santificación. ¿Acaso alguien ha logrado escribir con más acierto que Martín Lutero acerca de la justificación por la sola fe? Y, sin embargo, nadie más ignorante que él acerca de la doctrina de la santificación, o con ideas más confusas al respecto. Para convencerse de ello más allá de toda duda, basta analizar objetivamente su tan mentado comentario a la Epístola a los Gálatas. Por otra parte, muchos escritores de la iglesia romana que han escrito fervorosamente y con fundamentos bíblicos acerca de la santificación, desconocieron por completo la naturaleza de la justificación. Pero quiso Dios dar a los metodistas un conocimiento claro y cabal de cada una de ellas, y de la enorme diferencia que existe entre una y otra.²²

Justificación y santificación: he ahí los dos polos que Wesley busca coordinar. Antinomismo y legalismo: he ahí los dos extremos que busca evitar. ¿Cómo afirmar ambos polos? ¿Cómo evitar ambos extremos?

En la respuesta de Wesley vemos la influencia de Juan Calvino. Pero eso queda para mañana.

Muchas gracias.

²² Sermón 107. *Obras de Wesley*, 4:207-7. *Works*, 7:204.