

SÍNTESIS ESPIRITUAL - EXPERIENCIA ORTODOXA Y REFORMADA.

Tomas Spidlik

Los siglos parece como si se hubieran detenido cuando un visitante contempla el monte Athos. Al observar las formas de vida espiritual en el oriente cristiano, se siente uno impresionado por el sentido tan vivo de la tradición, de modo que a los ojos de un extraño las iglesias orientales no parecen conocer un verdadero desarrollo, una evolución dinámica a lo largo de los siglos. Pero esta impresión es falsa y se basa desde el comienzo en un equívoco. El occidente tiene un marcado sentido por la «forma»; en consecuencia, evolucionar significa cambiar las formas de vida, de pensamiento. El oriente se parece a su arte típico, al arte de los iconos; las «formas» siguen siendo de ordinario tradicionales, pero los coloridos y la luz cambian continuamente; los pintores intentan verificar todas las posibilidades artísticas de una forma establecida. De modo semejante los santos orientales parecen ser tan sólo verificaciones actuales de las formas espirituales heredadas de los padres de la iglesia, imágenes dinámicas; las líneas trazadas por el pasado sólo pueden comprenderse a la luz del tiempo y en la situación que fue propia e irrepetible de cada uno. Pero al mismo tiempo también la luz, al ser reflejo de la Luz del Espíritu, conserva el dinamismo coherente de una vida. Podemos por tanto seguir sus etapas cronológicas.

1. Del judaísmo al universalismo cristiano

El cristianismo se presenta al principio como un movimiento judío. Los temas teológicos y las estructuras de las instituciones cristianas corresponden a aquel ambiente. La vida espiritual se presenta en primer lugar como adhesión firme de fe a Jesús, el mesías esperado desde hacía siglos. Los estudios recientes demuestran que existe una verdadera teología judeo-cristiana, un intento serio de dar una visión total, de demostrar que la vida de Cristo y los acontecimientos de la iglesia corresponden al plan eterno de Dios. La acción del Verbo divino, prefigurada en la historia de Israel, se extiende a todas las criaturas. Los pueblos, según la Biblia, no son iguales por su origen, pero se encuentran iguales dentro de la iglesia, que no es «ni griega ni judía» (Gál 3 28). Los «espirituales» de los primeros tiempos se distinguen de los duros seguidores de la antigua ley por su apertura a la voz del Espíritu que se hace oír por todas partes. El cristianismo entra en la historia de los pueblos. La iglesia oriental con su pluralidad de lenguas, de ritos, de estructuras, de culturas, dio desde el comienzo un testimonio de este mensaje.

2. La fe y el coloquio con Dios-Padre

No debe sorprendernos el hecho de que entre los cristianos venidos del paganismo el primer problema de vida espiritual fuera lo que constituye la esencia del mensaje de Cristo: la revelación de Dios-Padre. Los padres se daban cuenta de su novedad. El cristianismo nace en el momento en que el mundo greco-romano sentía una fuerte necesidad religiosa. Todos los filósofos predicaban la elevación de la mente a Dios, único verdadero Bien y única verdadera Belleza. Al mismo tiempo el judío Filón descubría que bajo estas nobles tendencias se escondía un «ateísmo». Los filósofos conocen a Dios-ley o a Dios-idea, pero ignoran al *Theos*, al Dios-Padre, persona libre que nos ama y que nos invita a un diálogo continuo con él.

Así pues, los padres tenían que defender la providencia divina como el primer fundamento de la vida espiritual. Ya Clemente de Alejandría escribió un tratado *Sobre la providencia* y hasta la época bizantina todos se preocuparán en cierto modo de este tema. Además, podemos considerar el tratado *Sobre la oración* de Orígenes como una de las obras maestras de espiritualidad propia de la situación descrita. La oración no es más que la consecuencia práctica de la fe en Dios Padre. De ahora en adelante el tema principal de los escritores espirituales de oriente será la oración bajo sus diferentes aspectos y en sus diversas formas.

3. El carisma «ontológico» y el carisma «consciente»

Si no hubiera sido «asumida» por el Hijo de Dios, la humanidad no podría entrar en relación dialogal con Dios Padre. A continuación, el cristiano en la iglesia se hace cristiforme al recibir el Espíritu santo. La espiritualidad cristiana es por tanto «ontológica» (expresión de P. Evdokimov). El hombre se define como «espiritual» por estar compuesto de tres elementos (la tricotomía oriental): carne, alma y espíritu (Ireneo, *Adv. haer.* V, 9, 1-2: PG 7, 1.144 ss). El «camino real de nuestra santificación» se nos indica en una fórmula trinitaria en dos aspectos, ascendente y descendente. Escribe san Basilio: «El camino del conocimiento de Dios va del único Espíritu, por medio del único Hijo, hacia el único Padre; y en sentido inverso, la bondad esencial, la santidad natural, la dignidad real se derrama desde el Padre por medio del Hijo unigénito hasta el Espíritu» (*Tr. de Spiritu Sancto*, 16: PG 32, 137B).

Los cristianos orientales han permanecido fieles a esta concepción de la santidad cristiana: ser «espirituales en virtud de la energía del Espíritu» (Juan Crisóstomo, *Hom. 2, 5 sobre la oscuridad de los profetas*: PG 56, 183A). Con el pretexto de poner de relieve esta energía del Espíritu los carismáticos sirios, mesalianos, en el siglo IV, presentan su acción como externa, que procede de fuera e influye a veces junto con el diablo en el corazón del hombre. En contra de ellos san Basilio, aunque reconoce la transcendencia y la divinidad del Espíritu, defiende al mismo tiempo su unión íntima con los cristianos, de manera que el Huésped divino se convierte en nuestra «forma» (*eidos*), en la parte divinizada de nuestro «yo» (*Tract. de Sp. Sancto* 26: PG 32, 180BC). Más tarde los orientales llamarán al Espíritu «alma de nuestra alma», nuestro «hecho interior». «El carisma es por tanto inherente a la naturaleza humana» (P. Evdokimov); pero se vive «en el misterio», sin identificarse -como pretendían los mesalianos- con la conciencia, con el sentimiento de la gracia.

4. «Dios no es causa de los males» (san Basilio)

La discusión con los mesalianos llevó a los ortodoxos a dirigir la atención al problema moral-psicológico del pecado. Desde el principio los cristianos rechazaron toda solución dualista o fatalista, ya que atribuir a Dios el mal habría sido una ofensa. La única causa del pecado podía ser sólo la elección libre del hombre. Y si se admite que el Espíritu pertenece a la «naturaleza» del hombre, el mal tendrá que provenir entonces «de fuera» (en contra de lo que enseñaban los mesalianos) y no se hace nuestro hasta que no es aceptado libremente. La moral cristiana comienza precisamente con la distinción entre los malos pensamientos y las tentaciones por un lado y el pecado mismo por otro. Más tarde los hesicastas establecerán con una fina psicología las diversas etapas de penetración y de resistencia contra los *logismoi*, los pensamientos diabólicos. Entre los ermitaños de Egipto se establecieron los primeros criterios del discernimiento de espíritus. Evagrio Pónico (+399) con su lista de los «ocho vicios fundamentales» (que se convirtieron en occidente en los «siete pecados capitales») puso los fundamentos de una moral que podríamos llamar «objetiva», distinguiendo entre el bien y el mal según el objeto del acto humano. Pero nunca se olvidó de que estas distinciones formales no son más que una ayuda para alcanzar la pureza del corazón humano y de la mente creada para ver a Dios en todas las cosas.

5. A la reconquista de la imagen pura de Dios: el nacimiento del monaquismo

Las enseñanzas sobre el pecado son solamente una expresión negativa del optimismo cristiano. Es lo que podemos ver en el monaquismo que surgió en el siglo IV como un gran movimiento que la iglesia oriental considera esencial para su vida. Todos están llamados a salvar su alma; los monjes son aquellos cristianos auténticos que utilizan los medios eficaces para purificar la imagen de Dios contaminada por el pecado. Lo que impresiona a primera vista en el monaquismo oriental es su carácter «catanítico», penitencial, su huida del mundo y su ascetismo practicado a veces de una forma dura. En siríaco el nombre *'abila* (plañideros) pasa a ser sinónimo de «monjes». El verdadero sentido del llanto sagrado (*penthos* a diferencia del *lypos*, tristeza, pecado capital) está expresado en un aforismo de san Efrén: «Las lágrimas que caen sobre el cuerpo no resucitan el cadáver; las que caen sobre el alma la resucitan y la hacen vivir» (*In Is.* 26, 10, ed. Roma 1732-1746, t. II, 346). Si el único mal, el pecado, procede de la decisión libre del hombre, el ascetismo cristiano se inspira en el firme convencimiento de que la misma libertad humana está llamada a liberar al hombre y a todo el mundo del pecado y de sus consecuencias. El pecado nos arrojó del paraíso; la vida ascética es el camino de vuelta a la «vida angelical», a la verdadera «naturaleza» humana.

6. El oriente contemplativo

Hay un motivo especial para que los monjes lleven una vida angelical: los ángeles ven continuamente el rostro de Dios (cf. Mt 18, 10). Según la ley de Justiniano (Nov. 133), la contemplación es la única finalidad de la vida monástica. Los autores espirituales de oriente describen las delicias y los diferentes modos de la contemplación y enseñan los métodos para practicarla. La antigua tradición de los griegos tuvo también su peso en este caso. Varios siglos antes de Jesucristo el filósofo Anaxágoras había declarado la *theoria* como verdadera finalidad de la vida humana. Luego, todos los filósofos se mostraron de acuerdo en afirmar que el entendimiento es la facultad humana más noble. El patriarca de los monjes, San Basilio Magno, recoge su sentencia: la mente es la que hace al hombre un ser especial. Pero Basilio coloca este presupuesto en un ambiente totalmente nuevo: el fin de la vida humana según el evangelio es amar a Dios (Lc 10, 25-38; Mt 25, 31-46). Pero ¿cómo podría amarlo el hombre de forma verdaderamente humana si su mente perdiese el recuerdo continuo de su Creador? Por tanto, los monjes son contemplativos no por deseos de conocer, sino para amar a Dios. Por otra parte el amor de Dios que purifica los corazones es la condición necesaria para la *theoria* verdaderamente cristiana. Los autores indican entonces -falseándola- la etimología de esta palabra: *Theos* y *'oran*, creando así una definición muy bella de la contemplación: ver a Dios en todas las cosas. Pero al mismo tiempo declaran que es imposible ver a Dios-Amor sin amarlo, sin la *praxis* cristiana.

7. El nacimiento de la mística: la superación definitiva del intelectualismo

Basada en la fe, en las virtudes y en el amor, la contemplación cristiana tiene un fondo místico. Este aspecto se desarrolló expresamente en el siglo IV gracias a san Gregorio de Nisa en su tratado clásico de la mística cristiana, *La vida de Moisés*. En él se describen las fases características del conocimiento progresivo de Dios. La primera es la percepción de la fuerza divina que actúa en este mundo; viene luego la teología «positiva» por medio de conceptos racionales; ésta es superada por la teología «negativa» o «apofática», que es la conciencia de que Dios trasciende todos los conceptos humanos. Finalmente el hombre, «tomando las alas del amor», capta el misterio divino por medio del éxtasis «en medio de las tinieblas».

Al lado de esta «mística de las tinieblas», Evagrio Pónico puso las bases para la «mística de la luz». Aun reconociendo el papel necesario del amor, Evagrio se esfuerza en concebir que es posible alcanzar a Dios fuera de la inteligencia (*ek-stasis*); así pues, la misma inteligencia tiene que purificarse de manera que consiga aferrar el misterio divino en sí misma (*en-stasis*). Esto exige una purificación total, no sólo de los pecados y de las pasiones, sino incluso de todos los conceptos limitados, particulares. El entendimiento queda entonces «desnudo», «sin forma», pudiendo así aferrar el misterio divino como «luz pura».

El siglo IV es el período de las grandes luchas dogmáticas. Se forman los símbolos de la fe, se acuñan los términos, se afinan los conceptos. Pero al propio tiempo nace un gran sentido del misterio. Si el racionalismo de los filósofos

griegos perdura en las herejías, los padres ortodoxos abren el camino a la mística cristiana que luego, por medio de Pseudo-Dionisio el Areopagita, prestará sus formas a la mística occidental.

8. El culto a las imágenes

La lucha contra el iconoclasmo y la consiguiente «victoria de la ortodoxia» (año 846) podría parecer casi un episodio marginal y hasta un primer signo de decadencia: después de las grandes discusiones cristológicas y trinitarias surge una lucha despiadada sobre la licitud de pintar el rostro de Cristo y de los santos sobre tablas de madera. Sin embargo, se trata de un período muy importante en la evolución de la espiritualidad. Es casi una concientización vivida de la gran síntesis teológica elaborada por san Máximo Confesor (+662), que constituye el punto culminante de la espiritualidad de los padres griegos. La discusión con el monoteísmo le dio ocasión de defender con energía la divinidad de Cristo junto con la integridad de su humanidad hasta las últimas consecuencias. Nos presenta entonces a Cristo, Dios-hombre, como centro y raíz de toda la realidad cósmica, destinada también a convertirse en realidad divino-creada. Los cristianos son invitados a participar en una «liturgia cósmica».

La «visión de Dios en el mundo, es decir, de la Sabiduría divina» que se presenta a la vista de quienes visitan la iglesia de *Hagia Sophia* en Constantinopla es, como escribe Sergio Bulgakov (*The Wisdom of God*, London 1937, 13), la última gran palabra que la iglesia griega ha pronunciado en favor de la iglesia universal. Este es también realmente el ideal de la iconografía sagrada: no sólo ver a Dios en todo lo creado, sino además santificar lo creado, sus formas, sus colores, para que constituya un lugar de encuentro con Dios y con los santos.

9. La reforma estudita

Sería un error afirmar que la evolución de las iglesias ortodoxas se detuvo una vez acabado el VII concilio ecuménico. Pero por otra parte también es verdad que el período siguiente está caracterizado por una fidelidad ejemplar a «la fe de los padres y de los concilios». En los momentos de decadencia las reformas apelan al «retorno a los padres». Este fue el principio que inspiró a san Teodoro Estudita (†826) en la reforma de los monasterios bizantinos según el genuino espíritu de san Basilio. Pero la vida no vuelve hacia atrás. Aunque auténticamente basilianos, los monasterios estuditas poseen una organización mucho más desarrollada y el papel de los superiores está mucho mejor determinado. Por eso se convierten en comunidades de trabajo al mismo tiempo que de beneficencia y de cultura: poseen campos, construyen orfanatos, hospitales, escuelas; sus monjes se convierten en misioneros en los países balcánicos, en Rusia, se trasladan a Italia meridional. En los países recién convertidos difunden una concepción del cristianismo como de un «reino ortodoxo», semejante a un gran monasterio donde los gobernantes, la jerarquía, los monjes y el pueblo deberían vivir en una perfecta «sinfonía».

10. La rigidez en el tradicionalismo

Lo mismo que en occidente, también en oriente la edad media aparece con rostros diversos, a veces contradictorios. Mirándole desde el punto de vista de la literatura espiritual, queda uno impresionado por el estancamiento del pensamiento, por el tradicionalismo profesado abiertamente como un signo infalible de la ortodoxia.

El antiguo imperio se derrumba por todas partes. Bizancio se considera el último bastión de la religión y de la civilización.

Muchas comunidades cristianas habían caído bajo el dominio de los musulmanes y vivían o semivivían intentando conservar lo mejor posible los tesoros de la tradición de los padres. Pero en ese mismo tradicionalismo rígido cayeron también las iglesias que habían quedado libres en los estados cristianos, como las del imperio bizantino antes de la caída de Constantinopla, las de Rusia, Etiopía... La herencia religiosa y cultural del pasado se presentaba entonces desproporcionadamente tan grande que nadie se sentía con ánimos de poder añadirle algo nuevo que no fuese una herejía.

En este sentido resultan sin duda características las palabras del ruso José de Volokolamsk: «El hombre de los tiempos presentes se ha hecho tan débil en la fe que ya no es digno de ser iluminado por el Espíritu santo para poder imitar aquello que fueron en otros tiempos los confesores y los bienaventurados padres de la iglesia, llenos del espíritu y de la fuerza de Dios. Pero no tenemos que dejarnos llevar por la desesperación. Por esta razón Dios, amigo de los hombres, nos ha dado la divina Escritura, para que nosotros, dóciles a sus enseñanzas, no nos dejemos engañar de los impíos herejes» (*Prosvetitel' Illuminator*, Kazan 1857, 582ss).

Empiezan a multiplicarse los elogios a las «divinas escrituras». Los escritores se limitan a hacer florilegios de ellas («abejas», en ruso) profesando solemnemente que no han añadido a ellos «nada de su propia cabeza». Pero no tiene que engañarnos ese término. Las «escrituras» no significan en ese caso la Biblia, como entre los reformados, sino todo lo que habían dejado los padres y escritores de la antigüedad. La obediencia a estos documentos del pasado llevó a veces al cisma, como en el caso de los «viejos creyentes» de Rusia, con ocasión de una pequeña reforma litúrgica bajo el patriarca Nicón de Moscú (siglo XVII).

11. La disensión carismática; el hesicasmos

Identificar el cristianismo con los conceptos tradicionales y los deberes cristianos con las reglas de una cierta sociedad siempre suscita oposiciones. En oriente estas oposiciones aparecieron de múltiples formas.

En comparación con el occidente son raros los movimientos heréticos. Los «judaizantes» y los «strigohiki» en la Rusia del siglo VI nacieron más bien bajo la influencia europea.

Al contrario, alcanzó un gran vigor la disensión religioso-política en la forma de los *saloi* (término siríaco helenizado), *jurodivye* (eslavo), o «locos por Cristo» (en Rusia son 36 los que se veneran como santos). Cuando en Moscú uno

escupía al pasar un honorable ciudadano y se inclinaba respetuosamente ante un bandido llevado al suplicio no podía expresar con mayor espectacularidad la opinión de que las verdaderas leyes de Dios son interiores y que vale muy poco la justicia exterior.

El gran movimiento del *hesicasmo* tiene que juzgarse no tanto como una oposición, sino más bien como una corriente distinta, aunque igualmente tradicional en el mejor sentido de la palabra, del tradicionalismo externo.

Hubo hesicastas famosos entre los antiguos monjes de Egipto, en el Sinaí. Algunos de ellos fueron verdaderos místicos. Pero a partir del siglo XI se pueden observar ciertas tendencias nuevas, como un hambre de gozar, experimentándolo, el «paraíso interior», de saborear la dulzura de la paz y la tranquilidad del corazón. En el ambiente bizantino el hesicasmo se presenta como una vuelta consciente a la espiritualidad de los solitarios, en reacción contra la tendencia de los estuditas.

Cuando alrededor del año 1325 llegó Gregorio el Sinaíta al monte Athos, se quedó sorprendido de que también allí los monjes se dedicasen a la «praxis exterior», a la observancia de las reglas y mandamientos, pero sin conocer la «praxis interior», el arte de vigilar sus propios pensamientos, la vigilancia del corazón, la «atención» (*prosoché*) que es la «madre de la oración» (*proseuché*). A continuación, el monte Athos se convirtió en el centro de este movimiento de los hesicastas, que buscaban la unión con Dios por medio de la *hesychía*, la paz externa e interna. A comienzos del siglo XIV el monje Nicéforo describió allí el llamado «método físico», que consiste en regular la respiración, concentrándose en el lugar donde está el corazón, o en el ombligo, y repitiendo la fórmula de la oración a Jesús: «Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí pecador».

12. Los problemas monásticos

Toda la historia de la iglesia oriental es inconcebible sin el conocimiento del monaquismo. En Bizancio, en los siglos IX-X hubo una reacción por parte de las universidades y de los hombres de la corte en contra de los «zelantes» (religiosos intransigentes). Pero en este conflicto fueron los monjes los que alcanzaron la victoria final. A continuación los monasterios se multiplicaron e influyeron por todo el oriente. No se distinguían, como en occidente, diversas «órdenes», aunque también en ellos se notaban diversas tendencias. Para la historia de la vida religiosa resulta bastante instructiva la evolución del monaquismo ruso. A comienzos del siglo XVI entraron en conflicto dos tendencias zelantes en la reforma: la corriente típicamente tradicionalista (san José de Volokolamsk, +1515) y los que buscaban una reestructuración nueva, más libre, en el sentido del hesicasmo (san Nilo Sorkij, +1508). Las dos tendencias tuvieron un éxito inmediato, pero durante un tiempo relativamente breve. El verdadero despertar del monaquismo ruso se debe a los *startsi*, padres espirituales, famosos desde el siglo XVIII. Es la confirmación, en el plano de la vida espiritual, de la validez de las relaciones vivas y personales más allá de las reglas y de los principios escritos.

13. La espiritualidad del corazón

Durante la edad media las iglesias orientales vivían su vida espiritual en ambientes fieles a su propia tradición. Desde el siglo XVII los contactos con la civilización racionalista europea produjeron en un primer momento incertidumbres y vacilaciones semejantes a las de la iglesia occidental frente a la ilustración. Pero muy pronto se diversificaron las reacciones de las iglesias. Los occidentales intentaron con un gran esfuerzo verificar los «fundamentos racionales de la fe» así como de toda la vida ascética. Por el contrario, los orientales volvieron con insistencia a la convicción mística de que la fe y la vida espiritual son «metalógicas». El punto de contacto entre Dios y el hombre no es la «razón», sino el «corazón».

La «espiritualidad del corazón», que había aparecido ya en tiempos de los padres como reacción popular contra la contemplación intelectual de los doctos, fue defendida desde el siglo pasado con plena conciencia, especialmente por los rusos, como la espiritualidad típica ortodoxa en oposición al occidente racionalista. Insiste en los «sentimientos espirituales». Las expresiones, si las tomásemos en sentido vulgar, podrían originar algún malentendido. Pero colocadas en su ambiente expresan la necesidad de una espiritualidad menos analítica, integral, divino-humana, en la que todas las dimensiones del ser colaboran armónicamente y alcanzan una estabilidad en la oración, que se manifiesta por medio de una intuición espiritual, «sentimiento del corazón» unido al Espíritu santo. «El Espíritu y el corazón divididos entre sí -escribe Teófanos el Recluso, autor clásico de esta tendencia (+1894)- hacen al hombre totalmente incapaz».

14. El cristocentrismo de los pensadores rusos del siglo pasado

También a la iglesia oriental le tocó sufrir los insultos lanzados contra ella por la ilustración, que la acusaba de seguir conservando el oscurantismo medieval. Sobre todo si se tiene en cuenta que en Rusia el progreso venía del occidente, mientras que la iglesia con su tradición estaba ligada al oriente. Desde los tiempos de Pedro el Grande (+1725), la inteligencia rusa busca el camino de su formación cultural en occidente. Pero casi siempre sus representantes volvieron desengañados e interiormente atormentados por el «espíritu analítico» del occidente racionalista.

A menudo, después de una larga crisis personal, casi todos se ponen a soñar con un ideal: devolver la unidad deseada al pensamiento europeo roto. Esta sería la vocación propia de la nueva filosofía rusa. Esta unidad debe ser viva y al mismo tiempo universal; por consiguiente, debe buscarse solamente en Cristo, dicen abiertamente los principales representantes del pensamiento ruso. «Cristo es la ley interna del mundo», afirma ya G. S. Skovoroda (+1794), el primer representante de la filosofía rusa moderna (*Obras*, en ruso, Petersburgo 1912 78). En este mismo

sentido escribe F. M. Dostoyevskij (+ 1881): «Hacerse uno genuinamente ruso significa precisamente introducir de forma definitiva la conciliación en las contradicciones europeas... según la ley evangélica de Cristo» (*Diario de un escritor*, agosto 1880, capítulo II; ed. rusa de Berlín 1922, 598). Esta unidad, afirma P. Florensky (j- probablemente en 1946), no puede ser una nueva reanudación del esfuerzo «escolástico», sino que tiene que alcanzar su fondo natural en la unidad viva de las tres divinas personas.

15. El escatologismo

Durante el concilio Vaticano II se suscitó de nuevo el problema de la perspectiva escatológica del cristianismo. Se trata de un aspecto que, a juicio de los ortodoxos recientes, ha quedado bastante marginado en la teología latina. Pero cuando se habla del «escatologismo oriental» hay que observar que también él se presenta bajo diversos puntos de vista. Puede llamarse «catastrófico» cuando, especialmente en tiempos de desastre, se predica una catástrofe cercana. Pero puede decirse «de recompensa» cuando se promete el premio futuro por los esfuerzos realizados. El escatologismo de los padres griegos podría llamarse «apocatástico», en cuanto que la perfección se describe como una vuelta al paraíso. Pero el escatologismo típico de los teólogos y de los pensadores rusos más recientes podría llamarse «antropológico» en un sentido totalmente social: el hombre, su existencia, sus derechos, su libertad, pero también sus pensamientos, sus tendencias, todos sus problemas humanos sólo pueden comprenderse y resolverse fijando la mirada en la última perfección del mundo, en la segunda venida de Jesucristo. De este modo, según las palabras de P: Evdokimov, toda alma cristiana se comprende en su «eterno femenino», en cuanto que da a luz al Cristo que viene.

16. La sofología

Las doctrinas «sofiológicas» o «sofiánicas» dominan las concepciones teológicas de los rusos recientes: V. Soloviev, P. Florensky, S. Bulgakov, B. Zenkovsky. El modo de exponerlas es bastante diverso, pero los une el esfuerzo común de superar el desesperado determinismo científico del hombre moderno (en este sentido vuelve el primer problema cristiano a finales de la antigüedad), de «ver el mundo litúrgicamente», de captar en una visión total la actividad cósmica de Dios Creador junto con la obra misteriosa de la gracia, la santificación en la iglesia, la divinización del mundo. Más allá del mundo «muerto», «objetivado», que nos presentan las ciencias y los sistemas filosóficos, la Sofía, la Sabiduría divino-humana tal como la concibe Florensky, es una «omni-unidad» de la criatura que participa de la vida de la santísima Trinidad. Por consiguiente, la Sofía es la verdadera realidad del mundo. Es divino-humana-cósmica; es antitética, dinámica, dialogal. Por consiguiente, descubrir la esencia de todas las cosas (tal como fue siempre el ideal de la filosofía) es posible únicamente en el diálogo con el Padre, el Hijo y el Espíritu santo, partiendo de todo lo creado, es decir, en la oración. Estudiar el mundo rezando es la única ciencia verdadera digna del *homo sapiens*.

PROTESTANTES Y ANGLICANOS

Valdo Vinay

Los reformadores del siglo XVI afirmaron siempre la continuidad de la Iglesia en las iglesias que intentaron llevar a cabo su reforma según la palabra de Dios. En sus escritos citaron innumerables veces a los padres griegos y latinos, a los doctores de la escolástica, a los fundadores de los órdenes monásticos como san Benito, san Bernardo de Claraval, san Francisco de Asís. Tenían una misma y única tradición con la parte de la cristiandad occidental que permaneció fiel al papado. Por eso la experiencia espiritual de los protestantes y de los anglicanos del siglo XVI y de los siglos posteriores conserva numerosos elementos católicos de los que nunca ha pretendido renegar. No se trata de la experiencia de otra religión ni de la de otra iglesia, sino de la experiencia de la iglesia cristiana de occidente cuya unidad se había roto. La espiritualidad de sus diversas partes conserva, junto a diferencias sustanciales, numerosos y fundamentales elementos doctrinales, éticos, disciplinares y litúrgicos comunes. El problema de si existe o no una espiritualidad protestante, que se debatió hace algunos años, no nos atañe directamente, ya que aquí no intentamos presentar un destilado de piedad protestante y anglicana, sino indicar cómo ésta se ha manifestado concretamente en la vida de las iglesias respectivas durante los últimos cuatro siglos de historia.

La reforma fue un proyecto de renovación de la cristiandad occidental sin intenciones cismáticas. El hecho de que luego se realizara la escisión se debe a un conjunto de causas que aquí no podemos examinar. La renovación tenía que hacerse a costa de un redescubrimiento en profundidad del evangelio de la libre gracia de Dios. Se suele señalar los caracteres específicos de esta renovación con los cuatro solus: «sola Scriptura, sola gratia, sola fides, solus Christus».

La sola Scriptura es el criterio para juzgar de la verdad y de la validez de toda doctrina y de todo comportamiento ético. Todo lo que es contrario a la palabra de Dios en la teología y en la vida de la iglesia tiene que ser eliminado. La sola Scriptura no tiene que entenderse en sentido literalista (salvo en algunos movimientos de la reforma radical, como en el anabaptismo), sino como mensaje estudiado e interpretado por los teólogos y predicado por los pastores. Además, el sola Scriptura no significa Scriptura solitaria. No se rechaza la tradición, sino que se la considera como un comentario de la Biblia, comentario que hay que probar por su bondad y su autenticidad con la misma Escritura. Así, pues, ésta sigue siendo el único criterio de juicio. Esta calificación de la Biblia como libro de la palabra de Dios, que no puede ser sometido a ninguna instancia humana, sino que por el contrario han de someterse a ella todas las autoridades seculares y eclesiásticas, ha influido de forma decisiva en todos los aspectos de la vida cristiana. El

pensamiento teológico tiene que buscar constantemente su fundamento en esta palabra; la liturgia sacramental de la edad media se convierte en una liturgia de la palabra. Las predicaciones semanales y dominicales se multiplican. Se trata siempre de predicaciones bíblicas, que entre los reformados (es decir, los calvinistas-zwinglianos) se hacen a menudo sobre textos continuados, es decir, sobre libros enteros de la Biblia, mientras que entre los luteranos -al menos en las predicaciones dominicales- se explican las perícopas del año eclesiástico. En las familias pasa a ser práctica cotidiana el culto doméstico, constituido por la lectura de la Biblia y la plegaria. Incluso los eventuales libros de devoción son de ordinario colecciones de textos bíblicos con explicaciones breves y oraciones relacionadas con las lecturas que se han hecho. Son típicos en este sentido los *Losungen der Brüdergemeinde* (Versículos bíblicos de la comunidad de hermanos moravos) que se publican cada año. Siguen el año eclesiástico, señalando para cada día un versículo del antiguo testamento (sacado a suerte) y otro del nuevo testamento que guarda relación con el anterior, una breve oración y dos lecturas bíblicas que el fiel hará durante la jornada. La primera edición de este opúsculo es de 1731. Hoy se ha alcanzado la 253ª edición. Los *Losungen* están muy difundidos en los países de lengua alemana, aunque se conocen también en otros confines. Actualmente se traducen a 26 lenguas. A veces, en el mundo anglosajón, se recurre también a otro género de literatura devocional: textos patrísticos y medievales (Taulero, Tomás de Kempis) o contemporáneos (en el siglo XVII, Jeremías Taylor, Baxter, Bunyan, William Law).

Para la liturgia se han seguido dos criterios distintos. Los luteranos han admitido en el culto todo lo que no es contrario a la sagrada Escritura, mientras que los reformados sólo admiten lo que está explícitamente expresado en ella. Por eso el canto sagrado ha podido desarrollarse con gran riqueza en las iglesias luteranas, mientras que en las zwinglianas y calvinistas sólo se cantaron los salmos (hoy sin embargo se aceptan también otros himnos). Los luteranos y los anglicanos han conservado la misa eliminando sólo aquellas partes que no eran conformes con su interpretación de la Escritura (alusiones a los méritos, invocación a María y a los santos, la idea de la misa como sacrificio). Los reformados, por el contrario, han abolido la misa sustituyéndola por una liturgia de la palabra que fue tomando poco a poco esta estructura: lectura de los diez mandamientos, confesión en silencio de los propios pecados, oración de humillación pronunciada por el pastor, palabra de absolución, lectura de la sagrada Escritura, predicación, oración, bendición. Las diversas partes se separaban entre sí por el canto de tres o cuatro salmos por todos los fieles. En las liturgias reformadas modernas hay algunas variantes, pero la estructura sigue siendo la misma. La celebración de la cena del Señor, que a Calvino le habría gustado que fuera todos los domingos, se celebró solamente en navidad, pascua, pentecostés y un domingo de septiembre. Hoy se celebra con mayor frecuencia, de ordinario una vez al mes. En las iglesias luteranas y anglicanas se mantuvo la celebración dominical de la eucaristía, aunque posteriormente, sobre todo en las luteranas, se hizo menos frecuente.

En todas las iglesias de la reforma se negó la transubstanciación, aunque reconociendo (con diversas explicaciones teológicas) la presencia del Señor resucitado en la comunidad celebrante y la unión con él. En su liturgia del año 1545 Calvino concedía mucha importancia a la morada de Cristo en nosotros y de nosotros en él. Esta comunión íntima con el Señor tenía que producir frutos de vida nueva y de santificación. Para Lutero tenía importancia fundamental la fe en la palabra de la promesa: «entregado por vosotros, para la remisión de los pecados...». Para Zwinglio no es el pan y el vino, sino la comunidad celebrante, la que se transforma en el cuerpo del Señor. Para todas las confesiones de la reforma vale el principio *extra usum nullum sacramentum*, ya que Cristo está presente en la comunidad que celebra y no en los elementos. Lutero admitía la consubstanciación, pero tampoco para él estaba presente Cristo después de la celebración de la misa. Por eso entre los protestantes y los anglicanos se suprimió la práctica de conservar la hostia consagrada y toda forma de veneración de la misma. La liturgia eucarística del *Prayer Book* de la iglesia anglicana es calvinista. Sólo en el siglo pasado, con el movimiento de Oxford y todo el proceso de recatolización del anglicanismo, se manifestaron en él ciertas tendencias sacramentales católicas. Todas las iglesias de la reforma (y ya en el siglo XV el movimiento hussita) celebran la cena del Señor sub *utraque*, con el pan y el vino que toman los fieles.

La palabra de Dios en los sacramentos (solamente dos: bautismo y eucaristía) es de importancia fundamental. Es ella la que constituye el sacramento (cf. Agustín: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*). Calvino afirma que, si se quita la palabra, queda eliminada toda la eficacia del sacramento (*verbum sublato perit tota vis sacramentorum*).

Por eso quería no sólo una seria preparación catequística antes de admitir a los jóvenes a la comunión, sino además que la comunidad se preparase en cada ocasión al rito mediante la predicación, para conducirla a lo que pretende el sacramento. Hemos dicho que la palabra de Dios para los reformadores no es simplemente la Escritura entendida de modo literalista, sino su mensaje. Se la entiende como palabra predicada y hecha eficaz por el Espíritu santo: *viva vox Evangelii*. La predicación actualiza la palabra de los profetas y de los apóstoles y del mismo Señor, de forma que se convierte en una palabra de Dios dirigida «aquí y ahora» a la comunidad que escucha. En esta predicación y en esta acogida de los fieles es donde tiene lugar la salvación. Es una palabra viva, dinámica, operante, creativa. La investigación histórica considera hoy como característica peculiar de la teología reformadora de Lutero precisamente esta teología de la palabra. Por esta razón la predicación se ha puesto en el centro de la liturgia dominical. Pero se ha descuidado la cena del Señor. No se ha comprendido bien la polaridad del culto cristiano: predicación y eucaristía, aunque la confesión de Augsburgo del año 1530 lo afirmó en su clásica definición de la iglesia: «La iglesia es la asamblea de los santos, en donde el evangelio se predica con pureza y los sacramentos se administran según la institución del Señor» 3.

La relación tan íntima entre la palabra de Dios y el Espíritu santo caracterizó a la teología y a la piedad de los reformadores clásicos frente al ala radical de la reforma. Los primeros afirmaban que el Espíritu nunca es comunicado por Dios más que a través de su palabra. Para averiguar si el espíritu que habla en la interioridad del hombre es el

Espíritu de Dios, hay que confrontarlo con la Escritura y ver si está de acuerdo realmente con ella. En el ala radical de los espiritualistas y de algunos grupos de anabaptistas se dio por el contrario mucha importancia a la inspiración interior incluso independientemente de la predicación y de la participación en los sacramentos. El Espíritu podía entonces confundirse con una creatividad cualquiera de la espiritualidad humana. Calvino se mostró decidido a la hora de condenar esta tendencia espiritualista: el que rechaza el evangelio predicado cierra la puerta al Espíritu, ya que el Espíritu está unido a la voz del hombre como a su propio órgano. Así pues, para la reforma clásica la palabra y el Espíritu son correlativos y tienen que escucharse correlativamente.

Hemos dicho que otra característica de la enseñanza y de la fe de la reforma se expresa en la doctrina de la salvación por la sola gracia mediante la fe. Esta doctrina se encuentra también en los padres de la iglesia y en los escolásticos medievales, aunque fue Lutero el que la destacó particularmente con su experiencia personal (*Turmerlebnis*) confirmada por su interpretación del evangelio, especialmente del pensamiento paulino. La salvación es realizada por Cristo y aferrada por el pecador mediante la fe, que es obra del Espíritu santo. Aquí todo es gracia, pura gracia. El pecador perdonado sigue siendo un pecador en la vida terrena, pero la justicia de Cristo que se le atribuye es ya el comienzo de una vida nueva, una llamada a la santificación. Puesto que permanece en nosotros, incluso después del bautismo y de la justificación, el incentivo del pecado, la concupiscencia, por eso la penitencia tiene que durar toda la vida; pero la fe es confianza en Cristo, comunión con él, y también por tanto posibilidad de una vida nueva.

La salvación por gracia tiene como consecuencia la eliminación de todos los méritos humanos, tanto en la esfera devocional como en la ética. Ni la oración, ni la lectura de la Biblia, ni la participación en el culto es obra meritoria, ni siquiera una acción buena. Nada de todo eso lleva a la salvación. La salvación está en el principio y no en el final del camino ético. La salvación es aquella liberación que hace al hombre disponible para Dios y para el prójimo. La obediencia a los mandamientos del Señor es simplemente expresión de gratitud. El catecismo reformado de Heidelberg de 1563, en contra del orden tradicional, pone al *credo*, o sea, la palabra de la salvación, por delante de los *diez mandamientos*, es decir, de la obediencia, ya que ésta tiene que expresar la gratitud por la salvación recibida. Es una ética de la libertad y del amor. Lutero, repitiendo las palabras del apóstol Pablo, dice que el creyente, a pesar de ser libre de todos (Cristo lo ha hecho libre) se hace siervo para todos (1 Cor 9, 19). La caridad de Cristo le aprieta a salir de su estado de bienaventurada libertad cristiana para servir a su prójimo. Es un servicio no por constricción exterior ni tampoco «por convicción», como falsamente interpreta Karl Marx, sino por amor.

Esto lleva a un nuevo concepto de vocación cristiana. En la edad media la vocación se entendía en sentido religioso, monástico. Lutero y los demás reformadores le dan un sentido laico. Vocación (*Beruf*) es la tarea que el creyente está llamado a desempeñar en la sociedad por el bien del prójimo. Es también el lugar de su obediencia a los mandamientos de Dios y el de su santificación.

Lutero en su tratado *De votis monasticis* hizo una dura crítica de la vida monástica de su tiempo. Pero su intención no era destructiva, sino reformadora. Quería llevar al monaquismo a la libertad cristiana de sus orígenes: una vocación particular vivida día a día por la fe sin la constricción de los votos perpetuos. Su libro tuvo un efecto contrario y los monasterios se quedaron vacíos. Pero cuando en 1532 el reformador encontró en Herford de Westfalia al abad Jacob Montanus, que no había cerrado su monasterio de los hermanos de la vida común, sino que había renovado su espíritu, lo elogió y le dijo: «Me gusta mucho vuestro modo de vivir, el que enseñáis y vivís con pureza...».

Otra característica de la fe de la reforma es la acentuación de Cristo solo Salvador, único mediador entre Dios y los hombres, único intercesor, único protector, único Señor. El cielo de la iglesia medieval lleno de santos quedó de pronto despoblado. Queda solamente Cristo, no solitario ciertamente, sino con su iglesia y con todos los santos; pero éstos constituyen la comunidad que lo adora junto con la iglesia militante en la tierra. También María vuelve a ocupar su dimensión bíblica. En este sentido Lutero escribió cosas muy hermosas sobre ella comentando el *Magnificat*. María no es reconocida como «madre de Dios», ya que el dogma del concilio de Efeso del año 431 es cristológico. Esta cristología elimina de la devoción popular las peregrinaciones a los numerosos santuarios, las oraciones a los santos y a María, la veneración de las reliquias y de las imágenes. Estas últimas continúan en las iglesias luteranas y anglicanas, pero no son veneradas. En las iglesias reformadas, por el contrario, fueron quitadas y destruidas por muchos iconoclastas, o bien retiradas ordenadamente, como en los cantones suizos, por disposición de las autoridades.

Estos principios son seguidos por toda la reforma clásica. Entre los reformadores, a pesar de las disputas sobre la eucaristía, existe un acuerdo teológico de base sobre los principales artículos de la fe cristiana. Se diferencian entre sí de ordinario por sus diversas acentuaciones en la doctrina, que se reflejan también luego en las formas de piedad y en el carácter moral de los fieles. El luteranismo, el calvinismo y el anglicanismo son expresiones diversas de la misma reforma. Cada una de estas confesiones tuvo luego su historia y creó su tradición particular. Todas han participado en el mismo desarrollo cultural de Europa. Todas han pasado por los mismos períodos: ortodoxia, pietismo, ilustración, y han sentido, aunque sea de manera muy diferente, la influencia del idealismo.

Lutero en su exégesis bíblica buscaba «lo que anuncia a Cristo» (*was christum treibt*) y en el luteranismo la piedad ha seguido siendo muy cristocéntrica; Lutero fue un profeta de la libertad cristiana y las iglesias evangélicas han estado atentas a no caer de nuevo en el legalismo; han cuidado más que las otras el canto sagrado en el culto y todavía hoy el carisma de las iglesias luteranas parece ser el de confesar la fe cantando. Lutero tradujo la Biblia a la lengua hablada por el pueblo y de este modo la Biblia ha pasado a ser el libro del pueblo, leído y meditado en cada casa, en las escuelas y en las iglesias. Una influencia educadora semejante ha ejercido sobre todo el pueblo el *Pequeño catecismo* y el *Himnario*, que se ha ido enriqueciendo de generación en generación, pero que tuvo su comienzo en el

reformador. Lutero atribuía un gran valor espiritual a la confesión privada de los pecados, que consideraba un tesoro de la iglesia y un medio eficaz para el anuncio individual del evangelio del perdón de los pecados, pero esta práctica se fue descuidando luego y ha llegado a perderse.

Calvino y el calvinismo han atribuido un gran valor al antiguo testamento poniéndolo en el mismo plano que el nuevo. Por eso la devoción a Dios Padre ha sido en ellos predominante y se ha acentuado la observancia de la ley. El objetivo de la vida y de la historia es la glorificación del nombre de Dios. Esta es también la finalidad de la creación, ya que Dios ha creado todo el mundo para que fuese teatro de su gloria 8. El mundo tiene que transformarse con vistas al reino de Dios y los elegidos están llamados a combatir esta batalla con Dios y para Dios. La elección divina y la doble predestinación queda acentuada en Calvino más que en todos los demás reformadores, bien para combatir el optimismo antropológico del humanismo, bien por la experiencia cotidiana de que no todos reciben con fe la predicación del evangelio (sin lo cual no existe salvación). El sentimiento de la propia elección da paz al alma y un vigor muy especial a la vida cristiana del elegido, que trabaja incansablemente en la ciudad y se muestra tan sobrio (ascesis intramundana) que ha llegado a atribuirse al calvinismo el fuerte desarrollo, si no el origen, del capitalismo. Calvino había puesto de relieve la necesidad de la santificación del creyente. El protestantismo reformado ha promovido el rigor moral de la vida cristiana mediante una observancia escrupulosa de los mandamientos de Dios. Pero recayó, especialmente en el puritanismo, en una especie de legalismo moral que se manifestaba especialmente en la observancia rigurosa del descanso dominical.

En Zwinglio la influencia del humanismo es más sensible que en Lutero y Calvino. Su teología es fuertemente cristocéntrica. Cristo no es solamente el fundamento de la iglesia, sino también de la sociedad, ya que sólo él hace posible la vida social de los hombres que por causa del pecado no consiguen ya vivir juntos pacíficamente. El evangelio es anuncio de la salvación por gracia, pero también regla de vida (*regula Christi*) y como tal tiene que llevar a una renovación moral y a la restauración del cristianismo en el campo social. En la doctrina de los sacramentos, Zwinglio se separa de la enseñanza de los demás reformadores. Los sacramentos son signos, no la cosa misma, ni confieren ninguna gracia, sino que ejercen la ya recibida. Atestiguan la obra de redención realizada ya por Cristo en favor nuestro. Son vínculos que mantienen unidos a los miembros de la comunidad cristiana. Participando de ellos los creyentes confiesan su fe y su gratitud al Señor que los ha salvado. La teología de Zwinglio influyó especialmente en las iglesias evangélicas de Alemania meridional y hasta cierto punto en la reforma de Inglaterra.

El anglicanismo encierra dentro de sí diversas tendencias. En su origen sufrió fuertemente la influencia del humanismo y de la reforma continental, tanto luterana como calvinista y zwingliana. Los XXXIX *artículos de religión* son moderadamente calvinistas, así como la doctrina eucarística del *Prayer Book*. Pero el anglicanismo ha conservado además una notable sustancia católica, especialmente en las liturgias y en varias formas de devoción. Así ha conservado las horas canónicas de maitines (*matins*) y de vísperas (*evensong*), con la lectura del salterio distribuida durante un mes. Otras obras de devoción han mantenido en la iglesia anglicana una praxis religiosa regular que hizo surgir más tarde la aspiración a una comunidad para el rezo coral del oficio divino. Estas tendencias de religiosidad católica se han manifestado más o menos abiertamente durante los siglos sucesivos, pero de modo especial en el siglo XVII bajo los Estuardo y luego en el siglo XIX con el movimiento de Oxford y el refloreamiento de la vida monástica, tras la emancipación civil de los católicos en 1829.

Por su espíritu de tolerancia el anglicanismo supo acoger también en su seno a la corriente puritana, al menos parcialmente. Por eso existen en él simultáneamente tres tendencias: la de la iglesia alta (*high church*) cuyos comienzos se remontan a la época de Isabel I con el predominio de elementos católicos y un vivo apego a la tradición antigua y medieval, la de la iglesia baja (*low church*) que quería una reforma más radical de tipo ginebrino, y la iglesia ancha (*broad church*) de inspiración humanista cristiana con una teología más bien racional y filosófica (platonistas de Cambridge) y de gran tolerancia (latitudinarismo); es la que hoy representa la orientación de los «hombres de iglesia modernos» (*modern churchmen*).

En los cuatro siglos posteriores a la reforma, la teología, la ética y la experiencia espiritual en la comunión anglicana y en las iglesias protestantes recorrieron un largo camino con evoluciones e involuciones bajo la influencia del espíritu de la época en el proceso histórico de la cultura y de la civilización occidental. En el período de la ortodoxia (siglos XVI-XVII) lo que preocupaba ante todo era la «pura doctrina». El mayor teólogo luterano de este período fue Juan Gerhard (1582-1637), que escribió una verdadera *summa theologica*, *los Loci theologici* en nueve volúmenes. Se acusó a la ortodoxia de aridez espiritual, de ser una especulación muy alejada de la vida cristiana. Pero no estuvo totalmente privada de espiritualidad, como lo demuestran las composiciones poéticas de Pablo Gerhard (1607-1676) que expresan la más auténtica piedad luterana y que el mismo Bach utilizó en sus composiciones. A la objetividad doctrinal de la ortodoxia se opuso en siglo XVIII el pietismo con la experiencia religiosa mística suscitada por la meditación de la sagrada Escritura y la ilustración con el sentimiento religioso de la naturaleza. El despertar religioso se manifestó en la iglesia anglicana a través del metodismo y de otros movimientos evangélicos. En los primeros decenios del siglo XIX, como reacción frente al racionalismo de la teología ilustrada surgieron movimientos de «revivencia» (*réveil*, *revival*, *Erweckung*) en toda la Europa protestante. Este movimiento intentaba recuperar las verdades fundamentales de la fe cristiana (divinidad de Cristo, inspiración de la Escritura, salvación por la gracia mediante la fe) perdidas en gran parte en la teología ilustrada. Concedía una gran importancia a la experiencia religiosa íntima, a la conversión, a la santificación personal. Pero cada una de las verdades bíblicas era filtrada a través de la experiencia religiosa individual. El «despertar» tuvo a menudo una tendencia escatológica y comunicó a las iglesias fuertes impulsos misioneros. El romanticismo favoreció la acentuación sentimental de la fe cristiana y el

subjetivismo religioso con una cierta infravaloración de la doctrina. Se decía: «El cristianismo es una vida, no una doctrina». En la segunda mitad del siglo XIX con la crítica bíblica y la filosofía de la inmanencia se llegó a la teología liberal protestante con su optimismo antropológico y social, su fe en el progreso moral de la humanidad y en la llegada del reino de Dios, a cuya extensión en la tierra habrían colaborado todas las fuerzas morales y espirituales del pueblo cristiano. Todos los «valores cristianos» exaltados por esta teología típicamente burguesa se derrumbaron desgraciadamente con la primera guerra mundial. Surgió entonces la «teología de la crisis» de Karl Barth y sus colaboradores, que pronunció un juicio destructor no sólo sobre la teología liberal, sino sobre toda la desviación religiosa subjetivista del pietismo, del *revival*, de la teología romántica, para volver a los reformadores y a la reflexión bíblica del Dios trascendente «totalmente otro» y a su revelación única en Jesucristo, rechazando toda revelación natural. Se produjo así una renovación en la teología y en la predicación. La iglesia evangélica de Alemania se preparó de este modo para la dura lucha contra la dictadura y la ideología nazista. Expresó su fe en la confesión de Barmen de 1934. Entre otras cosas se declaraba allí: «Rechazamos la doctrina errónea según la cual habría esferas en nuestra vida en las que no perteneceríamos a Jesucristo, sino a otros señores, esferas de vida en las que no tendríamos necesidad de la justificación y de la santificación por medio de él».

La controversia confesional tan áspere durante cuatro siglos se fue poco a poco suavizando con el desarrollo del movimiento ecuménico y posteriormente por la acción del concilio Vaticano II, que hizo suyas varias instancias de la reforma del siglo XVI. El encuentro entre católicos y protestantes se realiza generalmente sobre la base de la sagrada Escritura (con los anglicanos también con el estudio de la tradición). La confrontación en el plano teológico se hace naturalmente entre las diversas doctrinas, pero en el coloquio entre las comunidades de creyentes muchas veces cada una se confronta a sí misma con la Escritura, sustituyendo así la controversia confesional por la autocrítica. La Conferencia mundial de «Fe y Constitución» de Lund en 1952 aconsejó intentar en los contrastes doctrinales conocer mejor a Cristo y de este modo converger no ya unos hacia otros, sino unos y otros hacia Cristo, en el que se encuentra la verdad y la unidad. Este encuentro entre evangélicos y católicos en torno a la sagrada Escritura y en la oración común es una experiencia espiritual nueva que mira con confianza hacia el futuro.

Otra experiencia religiosa que hay que tomar en consideración es la de tipo comunitario monástico en el anglicanismo ya desde la mitad del siglo pasado, como hemos dicho, y en el protestantismo después de la primera y sobre todo después de la segunda guerra mundial. En la iglesia anglicana las primeras comunidades religiosas nacieron por los años 40 del siglo pasado en medio de la desconfianza de las autoridades eclesiásticas y del pueblo. Luego poco a poco se fueron reconociendo oficialmente. Son de tipo contemplativo, aunque a veces se ocupan también de asistencia social. Se remiten a reglas antiguas, como las de san Agustín, san Benito, san Francisco de Asís, pero también a las de la Contrarreforma, por ejemplo a san Francisco de Sales y a las Ursulinas de Blois. Asumen de ordinario una postura crítica respecto a la Reforma que habría destruido demasiados elementos positivos de la vida eclesial. La regla de san Benito es seguida entre otros por la *Orden de benedictinos de Nashdom*, fundada en vísperas de la primera guerra mundial, practica los votos perpetuos y observa la oración de las horas. La *Comunidad de santa María virgen* por su parte sigue la regla de san Francisco de Sales; surgió a mitad del siglo XIX y es por tanto una de las comunidades monásticas femeninas más antiguas de la comunión anglicana. Se interesa por la renovación litúrgica, la educación, las obras de redención social y de misiones en la patria y fuera de ella; sufrió fuertemente la influencia del movimiento de Oxford. Otra comunidad femenina de espíritu contrarreformista es la *Comunidad de la reparación de Jesús en el bendito Sacramento*; surgió en Londres en 1869 con el propósito de realizar una obra de reparación a Jesús en el «bendito sacramento» por todo el deshonor que le causan los que no lo reconocen ni adoran bajo el velo del pan y del vino eucarísticos; esta devoción a la «santa eucaristía», desconocida aún para los primeros tractarianos del movimiento de Oxford, se desarrolló entre los elementos más avanzados del movimiento anglocatólico de finales de los 60 del siglo pasado. En la comunión anglicana hay actualmente casi un centenar de comunidades religiosas. Entre los protestantes las órdenes diaconales femeninas comenzaron por los años 30 del siglo pasado (diaconisas de Kaiserswerth en Renania) y se difundieron rápidamente. Su vida en común tiene finalidades asistenciales. No hacen votos perpetuos. Las órdenes de tipo monástico surgen en Alemania después de la primera guerra mundial dentro de la iglesia luterana. El promotor de este movimiento fue el teólogo Federico Heiler, seguidor de la Alta Iglesia. A diferencia de las comunidades religiosas anglicanas, las protestantes intentan justificarse frente a la reforma y pueden encontrar en Lutero argumentos en defensa de su opción. Después de la segunda guerra mundial han surgido numerosos centros de vida comunitaria tanto de tipo contemplativo como asistencial y social. Entre los más conocidos se encuentra ciertamente la *Comunidad de Taizé* (junto a Cluny) con la rama femenina de Grandchamp en la Suiza francesa, y la de las *Hermanas de María*, fundada por Basilea Schlink en Darmstadt. En contra del parecer de Lutero éstas y otras comunidades religiosas protestantes observan los votos perpetuos. Los votos son de ordinario tradicionales: pobreza, castidad y obediencia. A veces se advierte la preocupación de conciliar la observancia de estos votos con la libertad cristiana. La regla de Taizé busca una relación justa entre la norma de vida (ley) y la libertad de la gracia que predica la reforma. Afirma expresamente que la salvación no se obtiene por medio de los votos y de la observancia de la regla, sino sólo por gracia. El objetivo de la comunidad es ser un signo de Dios en el mundo: «Sé entre los hombres un signo de amor fraterno y de alegría... Abrete a lo que es humano y verás cómo se desvanece todo vano deseo de huida del mundo». La liturgia tiene que permanecer en constante relación con la vida activa de la comunidad. Las comidas deben ser ágapes, «donde se realice nuestro amor fraterno en la alegría y la sencillez de corazón». Las palabras más radicales de los evangelios y especialmente el sermón de la montaña orientan a menudo la vida de estas nuevas comunidades monásticas protestantes, lo mismo que ejercieron ya su influencia en el pasado. En cuanto

a la pobreza, se practica tanto el tipo benedictino (pobreza del individuo) como el franciscano (pobreza también de la orden). La comunidad de hermanas de María vive la pobreza franciscana; se ha impuesto la obligación de no capitular, sino compartir lo que Dios le da por medio de los hombres; para el alimento diario hay que depender del Padre celestial. También la Comunidad de Taizé se orienta en este sentido: «La audacia de utilizar todos los bienes de hoy, de no asegurarse ningún capital, sin miedo a la posible pobreza, no consiste en ser miserable, sino en disponerlo todo en la sencilla belleza de la creación. El espíritu de pobreza es vivir en la alegría del hoy. Si Dios es gratuito al dispensar los bienes de la tierra, es una gracia para el hombre dar lo que ha recibido» 11. Esta alegría en la pobreza vivida debería ser signo de una superación del legalismo y del rechazo de la pobreza como fin de sí misma y como mérito, procurando conciliar la libertad cristiana (salvación por gracia) con el voto de pobreza. En el anglicanismo la pobreza se practica como medio de santificación personal.

El problema de la obediencia resulta siempre difícil en el protestantismo. Frente a la dieta de Worms, que le imponía una retractación, Lutero desobedeció y dijo: «No puedo obrar de otro modo, porque mi conciencia está vinculada a la palabra de Dios». Esta es la actitud protestante frente a cualquier autoridad eclesiástica que se encuentre en contraste con la palabra de Dios. Incluso el voto de obediencia al superior de la fraternidad o de la orden tiene esta reserva implícita. Basilea Schlink habla de la obediencia a Cristo en la observancia del sermón de la montaña. La *Confraternidad de Cristo en Selbitz* dice que la obediencia es la gran alegría de tranquilizarse en la voluntad de Dios. La obediencia a Dios nos libra de nosotros mismos y esto significa libertad.

En el anglicanismo, en los primeros tiempos, se intentó conciliar la libertad individual con la autoridad corporativa. El voto era la intención de observar la regla común más que de obedecer a una persona. Se quería respetar la conciencia individual, permitir la discusión libre, evitar los detalles reglamentarios para hacer destacar los principios fundamentales. Todo esto revelaba la persistencia de una mentalidad protestante. Posteriormente el voto de obediencia se entendió en sentido restrictivo.

En las reglas de las órdenes diaconales protestantes, se habla del espíritu de amor y de humildad que debe impregnar la vida de la diaconisa para que pueda cumplir fielmente con su misión. Para seguir a Cristo hay que renunciar a sí mismo muriendo un poco cada día. Se escribe siempre de consagración, de obediencia a la vocación divina, de un camino hacia la meta, nunca de una meta alcanzada. Si la observancia de los consejos evangélicos en el catolicismo romano era un camino para conseguir la perfección cristiana, el protestantismo ha sustituido la idea de perfección por el concepto neotestamentario de «cumplimiento» (*teleiôtes*). La perfección está en Cristo. El es la meta. Toda la vida ética de los creyentes es un movimiento suscitado por el Espíritu santo hacia aquella meta en la que los creyentes se harán conformes con la imagen de su Señor resucitado. En la vida presente siempre estamos en camino y sólo en camino.

En las órdenes monásticas protestantes los tres votos no son ya ley si expresan la ofrenda total de la vida del creyente. «Pueden vivirse solamente en esta perspectiva de la oblación, por amor al reino de Dios; si no, no tienen ningún sentido». Excluyen todo mérito, ya que la salvación es por gracia. Por tanto, el monje protestante puede ser pobre, casto, obediente, si lo es en cada momento en la libertad de la fe.

Las órdenes monásticas y las cofradías están generalmente animadas por un vivo espíritu ecuménico. A veces son de confesión mixta. Contribuyen de esta manera a promover aquella experiencia ecuménica de que hemos hablado.

3. *Confessio Augustana*, art. VII. Dice literalmente: «recte administrantur sacramenta».

8. OC 44, 294: «... totum mundum hoc fine condidisse, ut gloriae suae theatrum foret».

11. Regla de Taizé.