

Descubriendo el metodismo radical en América Latina: itinerario de una ausencia

Daniel A. Bruno

(UCEL – Drew University)

Resumen

En el presente artículo el autor trata el problema de la “ausencia” de reflexión metodista y wesleyana en la teología latinoamericana de Liberación. Dejando de lado algunas excepciones, la figura de Wesley que llegó a América Latina había sido “mutilada” en su paso por los Estados Unidos y una vez instalado en el continente también su pensamiento fue condicionado por alianzas contextuales con el campo evangélico latinoamericano. Debido a causas ideológicas y materiales (tardía publicación de sus obras completas y de investigaciones serias de su pensamiento), el acceso al “Wesley completo” tuvo un considerable retraso, hasta la década de 1980, cuando comienzan a salir a la luz las “aristas” más radicales de su teología, sobre las cuales el autor propone pueden sentarse las bases para la construcción de una teología wesleyana latinoamericana.

Palabras clave: Wesley. Metodismo. América Latina. Ideología

Abstract

In the present article the author addresses the problem of the “absence” of Methodist and Wesleyan reflection in the Latin American Liberation theology. With the exception of some particular cases, the figure of Wesley that was present in Latin America was “mutilated” in its journey through the United States; also when Wesley’s thought became installed in the continent it was conditioned by contextual alliance in the Latin American Evangelical field. Due to ideological and material causes (late publication of Wesley’s complete works and serious studies of his thought), the access to the “complete Wesley” had an important delay until the decade of 1980, when the radical “side” of his theology came to light; the author proposes to start from this basis in the task of the construction of a Latin American Wesleyan theology.

Palabras clave: Wesley. Methodism. Latin America. Ideology

Introducción

Comenzaré este trabajo con una anécdota personal que ayudará a comprender el objetivo y búsqueda de este artículo. A comienzos del año 2001 me encontraba en los Estados Unidos preparando mi tesis de maestría. Estaba investigando sobre los diferentes aspectos y abordajes de la teología wesleyana para lo cual consulté una gran cantidad de libros. Debido a que este era un tema sobre el cual pensaba continuar investigando a mi regreso a Buenos Aires, realicé una consulta online al catálogo de la Biblioteca de ISEDET, el seminario ecuménico conformado por siete iglesias protestantes donde habían sido capacitados teológicamente muchas generaciones de pastores y pastoras metodistas a lo largo de los años. La búsqueda fue en general por palabras clave: Wesley – Teología. El resultado de la búsqueda

me asombró y por cierto me dejó muy preocupado. Seguramente hice algo mal, pensé, por lo que intenté nuevamente. La misma respuesta. ¡¡El último libro sobre teología wesleyana que había ingresado a una de las bibliotecas teológicas más importantes de América Latina había sido registrado en 1969!! Coincidentemente ese fue el año en que la vieja Facultad de Teología había dejado de ser metodista (junto a Discípulos de Cristo y Valdenses), para convertirse en ISEDET formado por la unión con las iglesias del mundo protestante del campo de las llamadas iglesias “étnicas”, de “trasplante” o simplemente “históricas”. La pregunta reviste un dramatismo crítico: ¿Por qué hemos educado teológicamente a varias generaciones de pastores y teólogos metodistas sin Wesley? ¿Sin la posibilidad de acceder a los nuevos estudios wesleyanos que se fueron desarrollando en los Estados Unidos e Inglaterra básicamente? ¿Cómo llegamos hasta ese punto? A través de las próximas páginas trataremos de encontrar algunas respuestas.

El metodismo llegó a América Latina (más exactamente al Cono Sur) en 1836, pero no fue sino hasta mediados de la década de los 80 del siglo XX cuando empezaron a aparecer algunas aproximaciones teológicas más serias sobre el pensamiento wesleyano. ¿Por qué la teología estuvo ausente tanto tiempo? ¿Por qué los metodistas latinoamericanos no pudimos aprovechar el pensamiento wesleyano para hacer fructíferas aportaciones a la teología de la liberación de los 70?

La primera parte de este trabajo intentará rastrear históricamente las razones de esta ausencia. La atmósfera religiosa y teológica de los Estados Unidos en tiempos de las misiones metodistas, cuando el metodismo disputaba con otras grandes denominaciones e intentaba ganar un lugar “respetable” en la escena religiosa del siglo XIX. Una disputa que fue llevando al metodismo oficial a renunciar a ciertos aspectos del pensamiento wesleyano con el objeto de aparecer como una denominación protestante más seria, aceptable y ortodoxa al estilo del protestantismo europeo. Ya instalado en Sudamérica ocurre también el mismo fenómeno cuando todas las denominaciones evangélicas deciden crear un gran sólido frente defensivo para “batallar” contra la poderosa iglesia católica. Nuevamente los aspectos más irritantes y molestos del pensamiento wesleyano, fueron podados con el objeto de integrarse sin disonancias a un campo evangélico pretendidamente fusionado (eran los tiempos del Congreso de Panamá, 1916).

La segunda parte se enfocará en el camino hacia el descubrimiento de las raíces vivas del pensamiento teológico radical wesleyano, sin podas ni pulidas cosméticas de sus aristas “poco presentables” para el mundo protestante ortodoxo. En esta parte analizamos cinco aspectos de la teología metodista que pueden ser de relevancia para el pensamiento teológico latinoamericano de hoy.

Buscando las raíces de la ausencia.

Durante el siglo XIX, cuando el metodismo de los Estados Unidos desarrolló su teología “adaptada” se encontraba desde 1839 dividido en dos, el metodismo del Norte con sus postulados de modernismo racional que reflejaba los postulados del iluminismo progresista de las grandes ciudades y el metodismo sureño, campesino, con una gran carga de evangelicalismo subjetivista. Ambas expresiones del metodismo desarrollaron sus propios paradigmas teológicos y por

distintos motivos, distorsionaron o se desprendieron de los aspectos irritantes e incómodos del pensamiento wesleyano radical.

El complejo de “patito feo” del metodismo norteamericano

Son conocidos los esfuerzos realizados por el teólogo Nathan Bangs en los comienzos del metodismo americano, para evitar que el este se convirtiera en una rama más de la Nueva Escuela del calvinismo.¹ Pues ese era el deseo de una gran parte de un nuevo y “respetable” metodismo que aspiraba a borrar las aristas teológicas no domesticables, intransigentes y populares del metodismo wesleyano-arminiano.² Ciertamente, en el concierto protestante, el metodismo era considerado teológicamente inferior, una teología práctica, hecha a caballo, como diría Justo González.³ Los grandes productores de la respetable teología académica era la iglesia presbiteriana y la luterana. Esto generó en los metodistas un complejo que necesitaba ser resuelto.

De hecho, la idea matriz del sueño americano de ser el pueblo elegido, con un *destino manifiesto*, basado en el progreso indefinido con una movilidad social ascendente, había modelado lentamente la ideología y teología de las expresiones más importantes del protestantismo norteamericano. Este se había convertido en una religión respetable y acomodada social y económicamente.

El metodismo no fue una excepción y así lo revela el hecho de que los múltiples cismas y desprendimientos que sufrió la Iglesia Metodista Episcopal del siglo 19, fueron producidos por grupos que deseaban volver a beber de las fuentes de un metodismo popular.

Teológicamente, durante la primera parte del siglo 20 los esfuerzos realizados por autores como George Cells, Collin William⁴ y otros para adaptar, renovar y legitimar la figura de Wesley con el objeto de que su pensamiento fuera aceptado por la academia, reafirmaba esa tendencia.

El metodismo necesitaba ser aceptado en las “grandes ligas” de la teología, para ello era necesario estar cerca de las grandes denominaciones productoras de la ortodoxia protestante. Es notable, en este sentido, el profundo interés que muestran estudios de la época por encontrar puntos en común entre Wesley y los reformadores, con el objeto de transformar a Wesley en un aceptado protestante. Para eso, se hacía urgente y necesario demostrar que las raíces del pensamiento wesleyano se encontraban alineadas con las ideas de Lutero⁵ y Calvino⁶. Aunque, como es sabido, los contactos teológicos entre Wesley y los escritos de los reformadores muestran más diferencias que similitudes, diferencias que han sido prolijamente ocultadas.

¹ La versión original de este artículo fue presentada como conferencia en el 14to. Instituto Oxford de Estudios Teológicos Metodistas (agosto 2018); sobre la Nueva Escuela del Calvinismo, ver Robert Chiles, *Theological Transition in American Methodism, 1790-1935*, (New York: Abingdon Press, 1965), 45ss

² Considerar por ejemplo la enorme tarea de Nathan Bangs en *The Errors of Hopkinsianism Detected and Exposed*, donde defiende el arminianismo metodista contra el intento de calvinización de sus posturas, citado por Robert Chiles, 44

³ Justo González, Juan Wesley, Desafíos para nuestro siglo, ISEDET, Buenos Aires, 2003

⁴ George C. Cell, *The rediscovering of John Wesley*, (New York: Ed. Henry Holt and Co. 1935),

⁵ Ver por ejemplo Franz Hildebrandt, *From Luther to Wesley*, (London: Lutterworth Press, 1951), Collin William, *John Wesley for Today*, (Nashville: Abingdon Press, 1960)

⁶ George Cell, *ibid*

El subjetivismo del metodismo sureño

Desde el otro extremo del espectro teológico otro proceso de fusión se daba lugar, pero en este caso con el llamado evangelicalismo del “cinturón bíblico”⁷ y en particular con el movimiento de santidad post guerra civil.

Es muy interesante el fenómeno descrito por W.W. Sweet en su estudio sobre los “avivamientos” en los Estados Unidos⁸, en el que comprueba que el fenómeno de los “despertares” funcionó como una mezcladora de tradiciones evangélicas diluyendo en este proceso las particularidades teológicas de las diversas tradiciones. Esto perjudicó especialmente al metodismo que posee una delicada estructura teológica con un equilibrio inestable entre sus partes que necesita un cuidadoso balance para no perder su identidad.

El metodismo, en sus comienzos, en los Estados Unidos, de alguna manera había provocado y adherido en términos generales a los énfasis promovidos por el así llamado *segundo avivamiento*. Hacia 1840 el segundo avivamiento poseía un marcado énfasis de piedad personal junto a un fuerte contenido de reforma social. En este punto es necesario remarcar como lo hace Donald Dayton en su clarificador estudio sobre el evangelicalismo pre guerra civil en su libro *Discovering An Evangelical Heritage*⁹. Dayton afirma que la guerra civil de 1860 marca un quiebre en los paradigmas evangélicos de santidad con reforma social que existían antes del conflicto. Así, después de la guerra y a raíz de la gran derrota y frustración sureña se fue creando en los evangélicos un abandono de cualquier expectativa de cambio histórico. Por lo tanto, la búsqueda de la santidad con reforma social, que había caracterizado al movimiento de santidad del período pre guerra civil, se fue trastocando en una búsqueda de una santidad subjetivista e individual.

Así toma lugar una religiosidad ahistórica para la cual la conversión personal sería el único eje sobre el cual gira la tarea cristiana. Además, será el período en el que se generan las escatologías premilenaristas, el “arrebataamiento” y las interpretaciones dispensacionistas de la historia, el fin último del cristiano era huir rápidamente de este mundo. Se había consolidado, de esta manera, la religiosidad subjetivista, la teología antirracionalista del sentimiento y la intuición.

América Latina y sus propios problemas con el wesleyanismo radical

Ambos metodismos descritos muy brevemente más arriba arribaron con sus misiones a América Latina, donde a sus propias construcciones “desweyleynizadas”¹⁰ se agregan los propios procesos locales.

⁷ Es el nombre que se le da a los estados del sureste de los Estados Unidos caracterizados por una teología evangélica conservadora, literalista y antimodernista.

⁸ William Warren Sweet, *Revivalism in America, Its Origin, Growth and Decline*, (Ney York: Scribner ans Son, 1945)

⁹ Donald Dayton, “*Discovering An Evangelical Heritage*” (Hendrickson Publishers, 1976) 121ss

¹⁰ Existen varios estudios sobre la herencia y las mediaciones distorcionantes que sufrió el metodismo a través de sus misiones, ver Mortimer Arias offers a clarifier article " *As mediacoos distorsionantes na transmisao do legado original do Wesley*"¹⁰. También el artículo de Julio Santa Ana *Herenca e Responsabilidade do Metodismo na America Latina (Reflexoes sobre a tradicao metodista e a responsabilidade de torná-la- atual numa perspectiva latino-americana)*¹⁰. Estos artículos, así como el de Nora Boots, “*The ideological character of Methodism that came from the USA*”¹⁰ trabajan en particular sobre las manifestaciones más visibles del condicionamiento

La controversia encarada por las iglesias evangélicas contra el catolicismo fue sin duda uno de los mayores catalizadores de un proceso de homogenización y pérdida de aristas propias.

El campo evangélico consideraba urgente para su misión, oponerse al catolicismo para consolidar su identidad, este fenómeno se produjo en todas las expresiones evangélicas presentes en esa etapa, sin distinción de procedencias misioneras y tendencias teológicas. Esta aproximación estratégica de las denominaciones evangélicas como una alianza defensiva contra la amenaza católica, fue empujando al metodismo hacia un proceso de automutilación de los aspectos esenciales de su identidad teológica, con el objeto, otra vez, de “pertenecer”.

La prioridad para los protestantes en ese contexto era evitar chocar por tradiciones, ni tampoco mostrar contradicciones que pudieran desviar la atención de su principal objetivo: disputarle el terreno al catolicismo.

Todas las discusiones que las mismas denominaciones sostenían en sus países de origen, ahora debían ser acalladas para facilitar la coexistencia y la estrategia en común. El Congreso de Panamá, celebrado en 1916 y sus encuentros regionales durante la década del 20 delinearon esta estrategia para todo el continente.

En este contexto los énfasis teológicos que el metodismo podía mostrar eran solamente aquellos que no causaran disensión hacia el interior del bloque evangélico. Por eso una de las únicas “marcas registradas” con la que el metodismo se identificó fue la exclusiva centralidad del relato del “corazón ardiente”, un pasaporte seguro para convivir dentro del mundo evangélico.

Un intento moralista

Hacia 1939, en los Estados Unidos, ambos metodismos (norte y sur) distanciados por casi 100 años se reencuentran formando la Iglesia Metodista Episcopal. Este auspicioso hecho reavivó los deseos de conocer las fuentes. De esta manera, desde 1940 comienza un tímido retorno al reconocimiento de ciertos aspectos de la herencia wesleyana. Sin embargo, el liberalismo moralista de esa etapa no permite rescatar más que una caricatura superficial de Wesley y su pensamiento.

Ese metodismo moralista y *naive*, aparece en América Latina, particularmente en el Cono Sur y México, ayudado por las grandes editoriales La Aurora y Casa Unida de Publicaciones, respectivamente. La mayoría de los libros de esta época se hallaban muy cerca de ser apologías y hagiografías metodistas, traducidas del inglés.¹¹

Todos ellos eran muy buenos trabajos de divulgación, dedicados a hacer conocer la biografía de los Wesley y describir qué o cómo debía ser un buen

ideológico. Estos artículos pueden encontrarse en: José Duque, Ed. *La tradición protestante en la teología latinoamericana, Primer intento: lectura de la tradición metodista*, DEL, San José, Costa Rica 1983 y *Luta Pela Vida e Evangelizacao, la tradición metodista en la teología latinoamericana*, Ediciones Paulinas, Unimep, San Pablo, 1985

¹¹ Ver por ejemplo: *El Pensamiento de Juan Wesley* de Reginald Kissak; *Juan Wesley, Revolucionario del Espíritu* de Basil Mathews; *Línea de Esplendor sin fin*, de Halford Luccok; *Los Metodistas* de Alfred Faulker y otras pocas producciones locales, como *Una extraña estirpe de audaces*, de Sante Uberto Barbieri, *Genio y Espíritu del Metodismo Wesleyano* de Gonzalo Baez Camargo; *Los Wesley* de Urcola-Bauman, y *Los metodistas somos así* de Mortimer Arias.

metodista, pero técnicamente ninguno de ellos pretendía profundizar teológicamente el conocimiento del pensamiento wesleyano.

Una excepción a lo dicho son dos artículos de José Míguez Bonino en *Cuadernos Teológicos* de 1950¹² comparando la teología wesleyana con la de la Reforma, en particular con la teología calvinista, y un libro de Foster Stockwell, *La teología de Juan Wesley y la nuestra*.¹³

Salvando estas excepciones, en general la época tiende a rescatar a Wesley y su familia como modelos ejemplares, aparte de esto no había mucho más que decir acerca de la tradición wesleyana. Esta era limitada al recordatorio de algunas frases famosas del fundador del metodismo, y como dijimos más arriba, al factor Aldersgate, que en realidad se convirtió en la única referencia. Su “experiencia espiritual” del corazón ardiente fue utilizada casi exclusivamente como señal identificatoria, y sobre todo los grupos más conservadores la usaron para reprochar frialdad a aquellos que comprendían la misión en una concepción más amplia que incluía acciones sociales y seculares y no solamente la predicación para la conversión personal.

¿Puede considerarse que este difuso y sesgado rescate de la figura de Wesley haya sido la razón por la cuál esta estuvo ausente durante los años en los que en América Latina se estaba desarrollando la Teología de la Liberación? De hecho el pensamiento wesleyano estuvo ausente de la reflexión teológica y socio-contextual en esta etapa. ¿Qué podría aportar un moralista inglés del siglo XVIII a los problemas sociales de la década del 70?

Exceptuando una muy reducida edición de los sermones de Juan Wesley, las obras de Wesley fueron desconocidas en idioma español, hasta ya entrada la década de los 90 cuando fueron publicadas las *Obras de Wesley* en castellano por la *Wesley Heritage Foundation*.

Esta larga ausencia ¿habla acaso de un franco desinterés de los líderes metodistas para lograr un mayor y más directo acercamiento al pensamiento wesleyano? Cualquiera haya sido la motivación, el resultado final ha sido la condena de varias generaciones de metodistas, laicos y pastores/as, a conocer una figura muy diluida de Wesley y su pensamiento teológico, constreñido este solo a través de los materiales disponibles con las limitaciones que ya mencionamos.

De esta manera, conocido solo por fragmentos y bien intencionadas caricaturas y relatos familiares, el pensamiento wesleyano fue proyectado como una memoria anacrónica de un pasado que no tenía mucho que ver con la realidad latinoamericana.

Wesley y América Latina estaban separados por una distancia histórica, cultural, e ideológica que era muy difícil de remontar. Por eso a los metodistas les resultó muy difícil hallar algo valioso en la teología wesleyana como para integrarla en la reflexión teológica de liberación que se dio en aquellos años.

Al fin, se exhuma el Wesley completo

Ciertamente en América Latina la práctica metodista, sus modelos eclesiológicos, sus políticas ecuménicas, sus opciones pastorales, su compromiso con los pobres han sido desde siempre una marca distintiva que fue puesta en

¹² José Míguez Bonino, Juan Wesley y la Teología de la Reforma, (*Cuadernos Teológicos* V I, N°3, 1950) p. 61-70 y Juan Wesley y Calvino, (*Cuadernos Teológicos* V.I, N° 4, 1950) p.47-53

¹³ B. Foster Stockwell, *La Teología de Juan Wesley y la Nuestra*, Buenos Aires, La Aurora, 1962.

práctica en muy diversos contextos históricos a lo largo de su historia en el continente. Pero lo que estaba faltando, de hecho, era conocer, familiarizarse con los fundamentos teológicos que permitían esas prácticas. Esa era la razón por la cual se tornaba imprescindible la tarea de recuperar esos fundamentos teológicos de la doctrina wesleyana —tan importantes y desafiantes, pero ausentes y desdibujados— para poder repensar la construcción de un metodismo autóctono.

En el 7º encuentro del Instituto Oxford de Estudios Wesleyanos realizado en 1982 en esa ciudad, un considerable grupo de representantes de América Latina participan por primera vez del congreso el cual, desde sus orígenes en 1948, solía reunir solamente académicos de Estados Unidos y Europa. Este encuentro sería el punto de partida para el estudio del pensamiento wesleyano en América Latina. En Febrero de 1983, un encuentro similar al de Oxford, en sus objetivos, se desarrollaría por primera vez en América Latina en San José, Costa Rica, y al año siguiente otro en Piracicaba, Brasil. Estos encuentros serían el comienzo de un movimiento latinoamericano de reflexión de historia y teología wesleyana. Debieron pasar veinte años antes de celebrarse el tercer encuentro latinoamericano de estudios wesleyanos, esta vez en San Pablo, en 2004 y el cuarto tuvo lugar en Buenos Aires en el 2012.

A partir de estos encuentros, comenzaron a emerger nuevos acercamientos y miradas creativas sobre el pensamiento wesleyano en América Latina y su relevancia para nuestro contexto. Nuevos aspectos de la teología wesleyana fueron exhumados, aquellas aristas molestas que habían sido suavizadas o simplemente podadas, ahora aparecen con toda su radicalidad. Descubrir esos bordes e interpretarlos a la luz de la realidad latinoamericana deberá ser la tarea para darle nueva perspectiva a aquellos aspectos demorados de nuestra teología. Esta aún es una tarea pendiente, en proceso. En este trabajo señalaremos solo brevemente y a modo de puntualización rápida, algunos de estos aspectos relevantes que aparecen como desafíos para abrir nuevos caminos en la reflexión teológica wesleyana.

1-Ética del medio ambiente y cuidado de la creación

Los teólogos brasileños de la Escuela de Teología de San Pablo han reconsiderado el famoso cuadrilátero wesleyano. A los cuatro puntos organizados por Outler como vértices del esquema interpretativo usado por Wesley, en América Latina se ha considerado un quinto vértice a la estructura. Con la Biblia en el centro la rodean la Razón, la Tradición, la Experiencia y *la Creación*. Sin duda, al descubrir la visión que tiene Wesley sobre la creación se abren nuevas y fructíferas claves de interpretación. Para Wesley el amor a Dios y al prójimo se *extiende también a toda la creación*.

En este contexto el concepto de *imago dei*, central para la teología de la gracia en Wesley adquiere una perspectiva aún mayor en cuanto al alcance de la salvación. Como afirma Howard Snyder: “Muchos cristianos restringen la *imago dei* solamente a los seres humanos, si bien Wesley reconoce la especificidad de lo humano, sin embargo no realiza un corte abrupto entre la humanidad y el resto de la creación, como lo hace la mayoría de la teología cristiana. Esto es teológicamente significativo. La imagen de Dios puede ser restaurada en toda la

creación, no solamente en los seres humanos, tal como lo afirma en su sermón “*La liberación general.*”¹⁴

América Latina es una gran reserva de recursos naturales: agua, petróleo, alimentos, minerales, abundante variedad de flora y fauna. Estas riquezas naturales se han convertido en objeto de la avaricia e insaciable interés de corporaciones para su explotación sin límite.

La perspectiva holística de la salvación de toda la creación que posee el pensamiento wesleyano junto a su llamado a ser “buenos mayordomos” abre la posibilidad de pensar nuevas claves para una ética del medio ambiente y también hecha las bases para la construcción de una eco-teología desde América Latina.

2-“Trabajando para nuestra salvación”

El título de su sermón 85, marca otro de los grandes, molestos y escondidos aspectos de la teología wesleyana. Para Wesley la redención de Dios a través de Jesucristo recorre dos momentos: la justificación y la santificación. De esto se desprende la polémica, pero absolutamente evangélica afirmación de Wesley que la justificación por la fe, debe ser seguida necesariamente por la santificación por obras de amor.

Este concepto que a los oídos de un protestante ortodoxo podría sonar herético, es uno de los fundamentos teológicos centrales de la doctrina de la santificación, esto es la afirmación de la soteriología wesleyana de que las obras, como frutos del amor no son solamente deseables, *sino necesarias para la salvación.*

El concepto de doble justificación no es un mero discurso abstracto y especulativo, por el contrario, este recupera la importancia que posee la *gracia preveniente* como punto de partida del proceso de salvación y al mismo tiempo como habilitadora de la libertad humana para decidir. Una gracia que permite descubrir una antropología liberada de la visión pesimista con la que ha sido considerada por casi todo el espectro protestante.

Justificación y santificación, como un todo salvífico. Esta es una formulación clave y piedra angular de la arquitectura teológica wesleyana. Es un modelo que, parafraseando a Wesley “es muy católico para los protestantes y muy protestante para un católico”.

El balance que produce esta formulación permite evitar la polarización de ambos extremos de la discusión soteriológica. Wesley afirmará que ambas son necesarias para la salvación: la fe y también las obras, sin alguna de ellas la salvación se perdería. Con esto Wesley afirmaba algo que no pasaría desapercibido por un calvinista o luterano: *las obras son necesarias para la salvación.* (Obviamente no obras de mérito, sino obras de amor como fruto de la fe.) Este concepto es el que permitirá a Wesley afirmar que el cristianismo es una religión práctica, “es la fe obrando en amor”.

Esta afirmación es muy valiosa para una teología wesleyana desde América Latina, la cual es creada y recreada en contextos de graves injusticias e inequidades.

Una teología meramente especulativa terminará siendo cómplice del poder. Por eso ha sido muy acertado el título con el que José Míguez Bonino

¹⁴ <http://www.catalystresources.org/wesley-the-environmentalist/>

inmortalizó a uno de sus libros *La fe en búsqueda de eficacia*¹⁵. El amor de Dios se reafirma cuando es traducido en obras concretas de amor y de transformación de realidades opresivas. Esto nos abre la puerta para el próximo punto.

3- La experiencia cristiana: Dios actuando en la historia

La teología de la liberación ha desarrollado un concepto central para su epistemología la Praxis, esto es la relación dialéctica entre la práctica histórica y la teoría, un círculo dinámico que se retroalimenta, pero el cual es puesto en movimiento por la práctica que viene primero y la teoría un segundo momento de reflexión sobre lo actuado.

El concepto de “experiencia” de Wesley, recorre el mismo camino. El protestantismo está acostumbrado a hablar de experiencia como un momento subjetivo e interno, esta fase de la experiencia por supuesto está presente en Wesley, no hace falta recordar la remanida experiencia de Aldersgate. Sin embargo, las experiencias externas son las que en Wesley vinculan la fe con la historia. De esta manera, la “experiencia” para Wesley es lo que el ser humano vive y siente en su transformación desde “adentro”, pero también desde “afuera”.

Garrastegui y Jones¹⁶, comentan que Wesley se refiere a la Experiencia en muy variadas formas las que denotan esta doble presencia: mientras que la experiencia subjetiva es llamada “sentimiento” o también “emociones corporales” (básicamente referidas a experiencias comunitarias en encuentros de adoración), la experiencia externa es llamada “providencia” la cual posee una dinámica particular. Lo que podría ser entendido como “Dios moviéndose en la historia”. La experiencia de Aldersgate podría ser considerada dentro de la primera, la experiencia de la predicación al aire libre por primera vez en las minas de Bristol ante tres mil mineros, se puede enmarcar en la segunda. Si bien Wesley le daba importancia a ambas, la cantidad de veces que menciona en su diario su experiencia en Bristol, supera ampliamente a las escasas veces que menciona a Aldersgate, esto es así aunque los biógrafos “oficiales” nos hayan llevado a pensar lo contrario.

De esta manera, la “experiencia”, es el ancla histórica de la fe. Y en la teología wesleyana es el factor que nos permite comprender su sistema como una teología empírica, o como una ortopraxis wesleyana. Esto significa, que su búsqueda no es la de una “recta doctrina”, sino una “recta práctica”. Por eso, como en la Teología de la liberación, en Wesley la práctica viene antes que la doctrina.

Yo creo que nuestro Dios misericordioso tiene en cuenta la vida de la gente, más que sus ideas. Creo que él respeta más un buen corazón que una mente lúcida y que si el corazón de una persona está lleno de humildad, paciencia y amor que une a Dios y los seres humanos, Dios no lo enviará a un castigo eterno solo por no tener sus ideas claras o sus conceptos confusos...¹⁷

¹⁵ Míguez Bonino, *La Fe en busca de eficacia*, Salamanca, Sígueme, 1977. Original en inglés: *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, Fort Press, 1975

¹⁶ Celsa Garrastegui y William Jones, *Guías de Estudio para las Obras de Wesley*, (Wesley Heritage Foundation, 2002) p 37ss

¹⁷ Obras de Wesley, (IV, 332)

La experiencia va antes que la razón, la práctica antes que la doctrina. Esto no significa un desprecio por la labor intelectual, ni un pragmatismo sin teoría. Lo que significa es que el punto de partida de la teología debe necesariamente comenzar con la experiencia de su contexto histórico. Solamente desde esa práctica la teoría o la doctrina podrán ser elaboradas y consideradas Palabra encarnada. Y este punto es fundamental para evitar teologías especulativas, sin ningún contacto con la realidad histórica. Wesley conocía bien este punto, por eso su teología fue construida como respuestas a problemas históricos concretos.

4-Resistencia al pecado

Otra de las facetas más ocultas del pensamiento radical wesleyano es el concepto de resistencia al pecado. Concepto sin el cual la idea de santidad y perfección no tendrían sustento teológico. Evidentemente esta aproximación lo ubica a Wesley entre los teólogos semipelagianos.

En efecto, siguiendo muy de cerca a los Padres orientales, Wesley posee una visión *terapéutica* del pecado. Concibe el pecado no como *culpa* como lo hace la visión *forense* latina, sino más bien como *corrupción*. El pecado corrompe y desfigura la *imagen de Dios* que todo ser humano posee. La Gracia divina es la que cura esa enfermedad desfigurativa, se recompone la imagen distorsionada de Dios y otorga al ser humano la capacidad de ejercer nuevamente su libertad. Es cierto que Wesley no niega el pecado original, como sí lo hace Pelagio, pero afirma que este es totalmente borrado del ser humano mediante la Gracia. De esta manera, libre de la *corruptio* original, el pecado en la etapa de santificación del cristiano es concebido, no como una marca ontológicamente imborrable, como lo concebiría el calvinismo, sino como acciones emergentes opuestas a la voluntad de Dios que nuevamente desfiguran su imagen en el humano. En este sentido Wesley no habla *del* pecado que forma parte intrínseca del ser humano y que condicionará negativamente siempre a este e inhabilitará su poder de decisión, sino más bien habla de *los* pecados. Será a través de la Gracia que aquellas acciones pecaminosas podrán ser evitadas, eso es lo que Wesley llama: resistir al pecado.

Desde ese razonamiento Wesley afirma (junto con Arminio) que así como el ser humano puede resistir el pecado, dejando actuar a la Gracia, también puede resistir y rechazar la Gracia y actuar contra la voluntad de Dios, si así lo desea. El ser humano, mediante la Gracia previniente es libre, tanto para rechazar el pecado, como para rechazar la misma gracia que le da libertad de decisión. (Esta fue una de las confrontaciones cruciales con el calvinismo). Para Wesley ambas son relaciones dialécticas por oposición: aquellos que aceptan la Gracia de Dios serán capaces de resistir el pecado, por el contrario aquellos que resisten la Gracia, no podrán resistir el pecado. Este concepto aunque revulsivo para muchos y por lo tanto bastante ocultado, es sin dudas una de los puntos centrales desde donde partirá la arquitectura de la teología wesleyana.

De esta manera el concepto de “resistencia” al pecado es dinámica y sin duda cuestiona la existencia de una culpabilidad resignada que espera su perdón solo a través de la confesión. Resistencia al pecado implica reconocimiento, arrepentimiento pero sobre todo esfuerzo humano (habilitado por la Gracia) para evitarlo.

Deberíamos pensar las consecuencias teóricas y prácticas que esta idea podría traer a una teología en América Latina, en un contexto donde el pecado está encarnado en estructuras políticas, económicas, judiciales, las cuales generan injusticia, inequidad y muerte. Un desafío para los metodistas.

5- La perfección cristiana

La idea de resistencia al pecado, como su inmediata consecuencia: la perfección cristiana, han sido borradas de la teología y práctica metodista. La primera ignorándola, la segunda cambiándole el significado. En efecto la idea de perfección Cristiana fue derivada hacia dos deformaciones.

Por un lado, la visión del catolicismo junto a la de algunas iglesias protestantes liberales, entre las que se encuentra el metodismo oficial, entendieron que la perfección completa y acabada de un cristiano solo es posible en el “más allá”. Por el otro lado, para el pensamiento de las expresiones evangélicas ligadas a los movimientos de santidad, comenzaron a hablar de una perfección instantánea aquí y ahora, de una segunda santificación o, como lo hicieron los primeros grupos de donde se desprendió el pentecostalismo, del bautismo del espíritu santo. Todas expresiones para referirse a una perfección en el “más acá”.

Nuevamente, siguiendo a los Padres orientales, Wesley encuentra una tercera manera de comprensión. En esta, la idea de perfección se encuentra relacionada más a la palabra griega *teleios*, que a la latina *perfectus*. Esta última posee un carácter estático de algo ya terminado. La palabra *teleios*, por el contrario, al menos en el uso que le dan los Padres griegos, posee el significado de una tendencia hacia la idea de proceso. Pero, ninguna de las dos palabras implican la idea de “sin falla” o “bueno”, sino más bien la idea de “alcanzar la altura correspondiente”, o “encontrar el formato óptimo”. De esta manera la perfección Cristiana es para Wesley un proceso que es guiado por la búsqueda de alcanzar la altura correspondiente de un cristiano completo y no como refería Wesley, contentándose con ser un “medio cristiano”.

En América Latina miles de cristianos dejaron sus vidas buscando un mundo mejor inspirados por el evangelio. En estos contextos, el llamado a ser un cristiano completo conlleva riesgos de vida, buscar la perfección en estos casos significa llevar cargas pesadas. La perfección cristiana en estos casos se asemeja a la utopía que ayuda a continuar la búsqueda, como lo dice de manera excelente el poeta uruguayo Eduardo Galeano:

Ella está en el horizonte.
Me acerco dos pasos y ella se aleja dos.
Camino diez pasos y el horizonte se aleja diez pasos más allá.
No importa cuánto camine, nunca podré alcanzarla.
¿Para qué es la utopía?
Para eso. Para caminar.

Conclusión

Hemos tratado de analizar muy sucintamente las razones por las cuales el pensamiento wesleyano llegó incompleto a América Latina. Con algunos énfasis perdidos, otros deformados, otros ocultados.

Hemos visto que los factores que llevaron a esta situación han sido variados. Algunos fueron producto de las luchas teológicas del siglo 19 en los Estados Unidos y traídos a estas tierras por las misiones.

Otros fueron condicionantes autóctonos que no tuvieron ni el incentivo, ni el deseo ni las posibilidades de acceder a una visión completa del pensamiento wesleyano. También, un ecumenismo mal entendido llevó a pensar erróneamente que profundizar en las tradiciones particulares sería una amenaza para las relaciones ecuménicas.

Muchos asumieron y aceptaron el mito que las teologías “serias y académicas” eran las de las iglesias nacionales centro europeas. Hasta se llegó a afirmar que estas eran teologías ecuménicas, cuando en realidad siempre llevaron las marcas de sus tradiciones y sus contextos. El mito se sostenía también asumiendo que el metodismo, o mejor dicho, la tradición wesleyana que va más allá del metodismo, carece de una teología seria, que Wesley fue un gran predicador y evangelista pero no un teólogo.

Por eso en este trabajo no nos detuvimos en los aspectos pastorales de Wesley y su trabajo con los pobres y marginados, porque de hecho esos aspectos estuvieron y están siempre presentes en la práctica metodista en América Latina. Más bien buscamos en este trabajo abrir la mirada hacia esos otros niveles más profundos de la construcción de su pensamiento.

Por eso analizamos también el largo camino que llevó al descubrimiento de esos aspectos en América Latina. Hoy ya no hay excusas, a partir de los ‘80 el Wesley completo fue exhumado. Ahora estamos en condiciones de tomar este descubrimiento como una invitación a reflexionar sobre esas ausencias hoy recuperadas y preguntarnos sobre su relevancia para la práctica teológica en el campo popular en América Latina. Hemos mencionado cinco aspectos, solo para resaltar los más conflictivos, pero hay muchos más. Todos ellos nos permitirán problematizar nuestra práctica y reflexión teológica. Ya no hay nada oculto, solamente debemos saber mirar.

Bibliografía

- Artias, Mortimer, “As mediacoes distorsionantes na transmisao do legado original do Wesley” *Luta Pela Vida*, (São Paulo, Ediciones Paulinas- UNIMEP, 1985) 73ss
- Campbell, Ted, *John Wesley and Christian Antiquity, religious vision and cultural change.*(Nashville: Kingswood Books, 1991)
- Cell, George C. *The rediscovering of John Wesley*, (New York: Ed. Henry Holt and Co. 1935)
- Chiles, Robert, *Theological Transition in American Methodism, 1790-1935*, (New York: Abingdon Press, 1965), 45ss
- Dayton, Donald, *Discovering An Evangelical Heritage*, (Hendrickson Publishers, 1976) 121ss
- Günter, W. Stephen, *The Limits of “Love Divine”, John Wesley’s response to Antinomianism and Enthusiasm*, (Nashville: Kingswood Books, 1989)
- Heltzel, Peter, *Philipp Jakob Spener and the rise of Pietism in Germany*, (Boston Collaborative Encyclopedia of Modern Western Theology, Boston University)-<http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/index.htm>

- Hildebrandt, Frank, *From Luther to Wesley*, (London: Lutterworth Press, 1951),
Maddox, Randy *Responsible Grace* (Nashville: Kingswood Books, 1994)
Outler, Albert, *Theology in the Wesleyan Spirit*, (Nashville: Board of
Discipleship, 1975)
Outler, Albert, *John Wesley: Folk Theologian*, *Theology Today*, en Julio de 1977,
p. 150-160.
Quiroga-Boots, Nora, “O carácter ideológico do metodismo que nos veio dos
EUA”, *Luta Pela Vida*, (São Paulo, Ediciones Paulinas- UNIMEP, 1985) 114ss
Santa Ana Julio Ana; “Herencia e Responsabilidade do Metodismo na America
Latina (Reflexoes sobre a tradicao metodista e a responsabilidade de torná-
la- atual numa perspectiva latino-americana”, *Luta Pela Vida*, (São Paulo,
Ediciones Paulinas- UNIMEP, 1985) 47ss
Snyder, Howard, *Wesley, the environmentalist?*
<http://www.catalystresources.org/wesley-the-environmentalist/>
Stoffer, F.E. *The rise of Evangelical Pietism*, 1971,
-----, *Pietists Selected Writings*, (New York-Toronto: Paulist Press: 1983)
Sweet, William Warren, *Revivalism in America, Its Origin, Growth and Decline*,
(New York: Scribner and Son, 1945)
William, Collin, *John Wesley for Today*, (Nashville: Abingdon Press, 1960)

El autor es Profesor de Historia y Master of Theology por Drew University (NJ, USA). Se desempeña como pastor de la Iglesia Metodista Argentina y en la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL); ha publicado numerosos artículos sobre la historia del protestantismo en América Latina.

E-mail: danielbruno07@gmail.com

Fecha de recepción: 26-11-2018

Fecha de aceptación: 30-11-2018