

John Wesley: Teólogo popular

Por Albert C. Outler*

Es sabido que en la historia del pensamiento cristiano se le ha dado mayor importancia a la influencia de los teólogos de teólogos, es decir aquellos que con sus pensamientos y dones especulativos han marcado las nuevas fronteras del desarrollo doctrinal. Por el contrario, la mayoría de los teólogos populares que podemos identificar (aquellos que aún no se han hundido en el olvido de la historia), han valorizado como su tarea específica la simplificación de los grandes temas (por lo general, controversiales) a favor de la gente común.

He llegado a la conclusión que decir que Wesley ha sido un "teólogo popular" encaja mucho más acertadamente sobre otras muchas interpretaciones de las que ha sido objeto este notable y polifacético líder religioso.

Es inútil preguntarse si Wesley podría haber sido un teólogo de teólogos, si así lo hubiera elegido. Mucho más útil es investigar sus fuentes en gran parte inexploradas, sus herramientas y cultura teológica, de manera que su estatura como teólogo popular pueda ser analizada con un poco más de cuidado de lo que hasta ahora ha sido posible.¹

El hecho fundamental es que después de un vacilante comienzo en la búsqueda de su verdadera vocación, Wesley se convirtió en un teólogo popular con plena conciencia de ello. En la biblioteca de su padre en Epworth, había una copia del Obispo Robert Sanderson "Treinta y Seis Sermones" (1689), de los cuales 16 estaban dirigidos *ad aulam* (a sus pares), 6 *ad clerum* (para el clero), 6 *ad magistratum* (a una corte o un funcionario civil), y 8 *ad populum* (al pueblo). Wesley adoptó el esquema de Sanderson, pero modificó sus proporciones. En su propios sermones escritos (150 aprox), hubo 10 a sus pares, 1 a funcionarios civiles, 1 al clero, el resto *ad populum* (a la gente común). Como Wesley mismo dice:

"En general tanto escribo como hablo, ad populum a la mayor parte de la humanidad-a quienes ni entusiasmo, ni entienden el arte de hablar. . .Yo diseño palabras sencillas para la gente sencilla, por lo tanto, a propósito me abstengo de toda especulación filosófica agradable, de perplejos e intrincados razonamientos. Mi diseño es, en cierto sentido olvidar todo lo que he leído. . . En los siguientes sermones. . . He tratado de describir la verdad, la religión escritural y

¹ La tarea ya se ha iniciado, por ejemplo, Martin Schmidt, John Wesley: una reflexión teológica (1963, 1972, 1973); Alberto Outler C. (ed.), John Wesley (en una biblioteca de pensamiento protestante de 1964); Gerald Cragg (ed.), Escritos doctrinales: La de Apelaciones (en la edición Obras de Wesley, Oxford, vol. 11, 1975); Sermones de Wesley Vols. 1 4, editado por Albert C. Outler; véase también Kenneth E. Rowe (ed.), El Lugar de Wesley en la tradición cristiana (1976).

experimental, con el fin no omitir nada que es parte real de ésta, y no añadir nada que ella no diga"²

Y Wesley no solo lo dijo, sino que se apegó a este programa a lo largo de sus cinco décadas de carrera. La mayoría de las citas en los escritos de Wesley no están anotadas (y rara vez coincide literalmente con la cita original). La mayoría de sus referencias no pueden identificarse. Es como si nunca hubiera esperado tener una edición crítica de sus obras. Lo que es inconfundible, sin embargo, es que el antiguo académico aristocrático, se convirtió en académico popular, un verdadero intelectual que se identificó voluntariamente con los pobres de Cristo, en el los barrios, tugurios, en las minas y los campos del Reino Unido. "Yo amo a los pobres", escribió en 1757, "en muchos de ellos encuentro la pura y la auténtica gracia, sin mezcla con pinturas, locura y afectación."³

Su primera sociedad religiosa en Londres estaba "en la ciudad" (en Fetter Lane). Sin embargo, durante las décadas posteriores a 1739, ni una sola Sociedad Metodista, en ninguna ciudad o pueblo, se constituyó en barrios acomodados. Wesley mantuvo unos pocos amigos y conocidos entre las clases medias y altas, a menudo predicaba en sus iglesias (después de que el movimiento se convirtiera en "respetable"). Pero el lugar donde él eligió estar por propia voluntad fue junto a los pobres y las clases trabajadoras, el rol que asumió fue el de ser *su* pastor, consejero espiritual, y teólogo.

Fue inevitable por lo tanto, que en semejante tarea, la real amplitud y profundidad de su teología quedara oculta tanto para sus seguidores como para sus críticos por igual.

Su educación teológica comenzó en Epworth y continuó a buen ritmo durante ocho décadas muy agitadas. Su madre fue su primera tutora y sus eclécticas opiniones se reflejan en el pensamiento de su hijo de distintas maneras. Aquí hay un típico pasaje de una carta a John mientras se encontraba en Oxford en 1732:

"La vida de Dios en el alma del hombre" es un buen libro, y fue mi libro de cabecera hace muchos años. . . Hay muchas cosas buenas en Castaniza; aún más en Baxter. Sin embargo, no puedo decir cuál es el mejor de todos los libros de teología que he leído. Para

² De "Prefacio de Sermones en varias ocasiones" (1746) ¶ 2-6.

³ Cf. su carta a Dorothy Furley, Septiembre 25, 1757. En Septiembre 20, 1764, dijo a un amigo, "Yo soporto a los ricos, y amo a los pobres; por eso dedico la mayor parte de mi tiempo a estar con ellos" (*Cartas*, VIII, 267). Ver también, su comentario en una carta a uno de sus más sofisticados amigos, Brian Bury Collins, Junio 14, 1780: "Tu has visto muy poco de la parte más selecta de la sociedad de Londres: Me refiero a los pobres. Ven conmigo a sus sucuchos y celdas y así podrás percibir sus espíritus llenos de gracia."

alguna situación uno es mejor, otro es mejor en otro momento, de acuerdo con el temperamento y la disposición de la mente".⁴

Wesley vivió con los clásicos. Los citaba descuidadamente de memoria (quién podía estar allí para comprobar la veracidad?) Y, sin embargo, rara vez los usa fuera de lugar. Su inmersión en las Escrituras es tan profundo que su lenguaje está entretejido con citas bíblicas. No es raro encontrar párrafos enteros que son poco más que paráfrasis interconectadas de textos de las Escrituras⁵

Su biblioteca sobre la historia del pensamiento cristiano, tanto occidental como oriental, recorre todos los siglos, con figuras y volúmenes tan raros que uno se pregunta donde los habrá encontrado. Su propia bibliografía registrada asciende a más de mil cuatrocientos diferentes autores, con casi tres mil temas diferentes (que van desde folletos a doce conjuntos de volúmenes). Solo en los *Sermones*, hemos contado más de dos mil quinientas citas y alusiones (por no mencionar las innumerables citas de la Escritura que llenan sus páginas).⁶

II

De estas incesantes lecturas y reflexiones, y de las controversias que él decía aborrecer, pero en las que se metía constantemente, Wesley forjó su teología popular, cuyo corazón y centro es "el evangelio": la llamada al arrepentimiento, la fe, la justificación, la regeneración, y la "vida santa". Fue, después de todo, un evangelista; la salvación es el tema central de más de la mitad de sus sermones.

Sobre esta base, Wesley desarrolló una teología completa (con especial énfasis en la moral cristiana y la cultura) que puede ser descrito acertadamente⁷ como "evangélica" y "católica" a la vez -es decir: soteriología protestante, totalmente integrada con una doctrina católica de la gracia ("la santidad de corazón y vida").

Hay elementos puritanos en esta síntesis (la primacía de la Escritura, la expiación sustituta, la sola FIDE, la ética del trabajo, del ahorro, de la industria y de la sobriedad), pero también hay una preferencia católica por la "gracia

⁴ El título de un clásico famoso devocional de Henry Scougal (1677). En el siglo dieciocho, el *Spiritual Combat* (1599) de Lorenzo Scupoli fue atribuido a Juan de Castaniza; ver John Newton, *Susanna Wesley y la tradición puritana en el metodismo* (1968), pp.136-38.

⁵ Cf. en "*Pecado original*": once textos diferentes de seis libros diferentes en veintiuna líneas.

⁶ Ver: "El saqueo a los egipcios", en Albert C. Outler, *Teología en el espíritu Wesleyano* (1975), cap. 1,

⁷ "[La doctrina] por la cual la iglesia permanece o cae." Cf. análisis de la curiosa historia de este aforismo de Friedrich Loofs' (a menudo atribuido erróneamente a Lutero) en *Theologische Studien und Kriliken* (1917), vol. 90, 323-420. En la teología inglesa aparece La Justicia imputada de Cristo, de Michael Harrison, (c. 1690), p. 1, y en *Planeologia* de John Havel (1691), p. 318 (donde figura atribuido equivocadamente a Chemnitz).

previniente" en lugar de la idea de "elección" que llevó a la ortodoxia protestante a una doctrina de la predestinación. Existe también un rechazo del concepto calvinista de la "gracia irresistible" y de la "perseverancia final de los santos". La doctrina de Wesley de la "seguridad" ("el testimonio del Espíritu") era mística, pero tiene también una estrecha relación con las "buenas obras" - "la fe que actúa por amor."⁸

De 1738 en adelante, su doctrina de la justificación (como él decía) "no difiere un pelo de la de Calvino"⁹, sin embargo, incluso en esto, parece estar más cerca de John Goodwin¹⁰ y Richard Baxter¹¹ (teólogos anglicanos de la "vía media") que de cualquiera de los calvinistas ingleses (sean de la "línea dura" como Whitaker, o "moderados" como Davenant).

Como regla hermenéutica, mantuvo el sentido literal de la Escritura, excepto cuando la literalidad conduce a un "absurdo",¹² y había recogido de Thomas Drayton la idea de que cada "mandamiento" de la Escritura debería ser entendido también como "una promesa encubierta."¹³

Además, Wesley tuvo un amplio repertorio de tradiciones extrañas "poco oficiales" que muestra casi de manera casual en sus escritos. Por ejemplo, en "Asistencia al culto de la Iglesia", menciona "el rapto de San Juan." Esto era desconocido para Policarpo, Ireneo, o Jerónimo, y sólo en unos pocos evangelios apócrifos hay menciones de que San Juan haya sido tomado, como Enoch.¹⁴

También en "El Buen Mayordomo", se refiere a "un hombre ingenioso, que últimamente ha hecho un descubrimiento de que [los muertos] se encuentran en un profundo sueño entre la muerte a la resurrección." Esta fue la punta del

⁸ Gal. 5:6. UN texto favorito, citado veintiuna veces solamente en sus sermones..

⁹ Cf. "Minutas de la Segunda Conferencia Anual, Bristol, Jueves, Agosto 1, 1745," Pregunta 22 ss. in *LPT Wesley, op. cit.*, pp. 151-52. Ver también la carta de Wesley a John Newton, Mayo 14, 1765.

¹⁰ *Imputatio Fidei* (1642) .

¹¹ El resumió y publicó los *Aforismos sobre Justificación* de Baxter (1640) en 1765, después que Baxter los había rechazado en forma, pero no en substancia. Cf. *Confesión de mi fe* de Baxter (1655).

¹² Cf. "Un llamado a los reincidentes," 1.2.(4).

¹³ Cf.. Drayton *De la condición o el estado de las promesas* (1657), págs. 1-2. Cf. También: Wesley *El Sermón de la Montaña, V* ", II.2," Sermón de la Montaña, VII, "II.12; y" Sobre la perfección ", II.1, 2, 12.

¹⁴ 15 Cf.. "Los Hechos de Juan", ¶ 115, en El Nuevo Testamento apócrifo tr. por M. R. James (1953), p. 270.

iceberg de una amplia controversia ¹⁵ y no un punto menor en Wesley. Sus animados debates del "estado intermedio" son parte integrante de su escatología.¹⁶ Pero nuestro punto aquí es la recurrente costumbre de Wesley de citar de memoria, sin anotaciones al pie.

Wesley estaba fascinado por los avances científicos que estaban haciendo famoso al siglo xviii en toda la historia de la ciencia. Ya en 1747, "fue con dos o tres amigos para ver lo que se llama los experimentos eléctricos,"¹⁷ y a medida que ganó experiencia, también se convirtió en un pionero en la terapia de choque eléctrico que usó para su gente (y para consigo mismo).¹⁸ Su *Medicina Primitiva* es una mezcla de medicina popular y curanderismo, pero sus veintitrés ediciones demostraron su popularidad y de hecho su utilidad.

La Riqueza de las Naciones de Adam Smith fue publicado en 1776; el contraataque de Wesley contra la defensa que hacía Smith de los excedentes de acumulación fue rápida y enérgica, incluso estridente.¹⁹

III

Uno podría sospechar que el eclecticismo de Wesley supondría la misma superficialidad que estamos acostumbrados a encontrar nosotros hoy en algunas de las publicaciones actuales de divulgación científica. Tales sospechas pueden ser probadas con un breve análisis de dos de los intereses especiales de Wesley (la justificación y "perfección") y sus fuentes.

En una importante investigación, aunque tendenciosa : "*El Origen del Moralismo*" (1966), FC Allison describe la polarización en la teología inglesa entre "la sola fe" y "la vida santa... De Hooker a Baxter." Su propia postura está influenciada por la doctrina calvinista de "solo justificación" y la muerte

¹⁵ Entre sus lectores habría identificado a este "hombre ingenioso", Edmund Law, Archiduque de Carlisle, quien (en una disertación doctoral en Cambridge en 1754, publicó como "Apéndice" a la tercer edición de *La teoría de la religión* [1755]) una idea que revivió la teoría anabaptista del "sueño del alma" Cuantos más habrán conocido la denuncia que hace Calvino del "sueño del alma" en su *Psychopannychia* (1545)?

¹⁶ Cf., e.g., su sermón "*Del infierno*," 1.4; "Los problemas y el descanso de los hombres buenos," Proem., II.6; "El rico y Lázaro," 1.3; "Sobre la estupidez del mundo," II.6; "Sobre la fe" (Heb. 11:1), ¶ 4.

¹⁷ Cf. el Diario de 16 de octubre de 1747.

¹⁸ ¹⁹ *Ibíd.*, 17 de febrero de 1753; 9 de noviembre de 1756, y 26 de diciembre de 1765.

¹⁹ Cf. los siguientes sermones escritos entre 1776-1790: "La Sabiduría de los consejos de Dios," 16; "Sobre la amistad con el mundo", párrafo 3, "El Peligro de las riquezas, 1. 19, II.1 y ss.; "El Camino Más Excelente", VI: 4; "Un israelita hecho," 1.1 "; Sobre la religión familiar", ¶ 16, 17, "El Tesoro", párrafo 4, "Las causas de la ineficacia del cristianismo ", ¶ 12, "La locura del Mundo ", 1.4, II.8, y " El peligro del aumento de las riquezas, "passim.

expiatoria de Cristo interpretada como una "causa de justificación legal", como aparece en Davenant, Downname, Bunyan, y otros.

Alliston refuerza esa visión en contra de la tradición de la "vida santa", tal como está expresada por Jeremy Taylor, Henry Hammond, George y Richard Bull-Baxter! En el siglo dieciocho esta fue una controversia muy enredada (más de lo que aún Alliston la enreda) y Wesley lo sabía.

Al menos tres temas relacionados se encuentran en juego en esto:

- a) Justificación "sola" vs. "doble", lo cual implica:
- b) El rol de la participación humana en el perdón regalado por Dios (la esencia de la justificación)²⁰ y esto a su vez decide,
- c) Si la imputación de la justicia de Cristo deber ser considerada como "formal" o "meritoria" en la justificación del pecador.²¹

Wesley también entendió lo que Alliston ignoraba, esto es que todas las doctrinas que implican "causas formales", necesariamente conllevan el riesgo de una doctrina de elección o predestinación.²²

Además Wesley elaboró lo que Allison dejó sin explorar: la rica tradición de la teología anglicana que sostenía la *sola fe* en términos de una doble justificación o la santificación posterior a la justificación la cual implica la *fe que obra en amor* de Gálatas 5,6 y también la doctrina de "causa meritoria". Esta es una tradición derivada del pensamiento de Erasmo y Johann Gropper, pero Wesley la conoció mejor de Cranmer,²³ John Goodwin, William Allen,²⁴ Richard Baxter, Benjamin Kidder, John Reynolds, John Kettlewell (y aún Thomas Sherlock).

²⁰ Cf. En el sermón, "Justificación por fe," 11.5: "La manera bíblica más simple de entender la justificación es el perdón"

²¹ Cf. Las referencias de Trent a las cinco "causas" de justificación en Schaff, *Credos de la cristiandad*, Vol. II, pp. 94-95. Este era el blanco de John Davenant en su *Tratado sobre la justificación* (1631).

²² El debate sobre este punto llega al menos hasta Frith and Gardiner, Cartwright y Hooker, Whitaker y Baro, Davenant y Thomas Jackson, *et al.*

²³ Véase el resumen de sus Homilías I a IV en *La doctrina de la Salvación, la Fe y Buenos Obras* (LPT Wesley, op. Cit., Págs. 123ff) ..

²⁴ Un "Bautista General" escribió *A Glass of Justification; o the Work of Faith with Power* in 1658. Más tarde se acercó a la monarquía y se convirtió en vicario de Bridgewater.

Cuando Wesley se dio cuenta que, después de todo, su propia doctrina de la justificación post-Aldersgate era anglicana²⁵ comenzó a desarrollar esta perspectiva especial tratando de evitar una ruptura con los calvinistas sobre la base de su amplio principio de, “en relación a los puntos no esenciales los cristianos debemos “pensar y dejar pensar”²⁶ Después de un par de décadas de tensión, Wesley finalmente optó por la interpretación de “causa meritoria”²⁷ (en realidad había sido su visión desde siempre)²⁸ Esto dio origen a la escaramuza que se convirtió en guerra abierta con los calvinistas en 1770²⁹, no pudieron nunca entenderse y así continuó durante el resto de su vida.

Desde 1778 hasta su muerte, su talento y energía fueron invertidos en *La Revista Arminiana*³⁰ este espacio también se convirtió en una curiosa muestra de su erudición teológica, sin haber sido nunca reconocida como tal.³¹

²⁵ Cf. *Diario* de Noviembre 12, 1738: "la semana siguiente comencé a inquirir más detenidamente sobre la doctrina de la Iglesia de Inglaterra sobre el tan controvertido tema de la justificación por la fe; y lo que pude encontrar en las Homilías lo extracté e imprimí para el uso de otros" Ver arriba nota 23.

²⁶ Ver para el pluralismo teológico; cf., e.g., "El Señor Justicia nuestra," 11.20; "La naturaleza del entusiasmo," ¶36. Ver también "Carcater de un metodista," ¶1 (*Works*, VIII, 340), y "Algunas observaciones sobre la libertad," ¶1 (*Works*, XI, 91) –y al menos otros quince casos.

²⁷ En "El Señor Justicia nuestra" (1766) .

²⁸ Esto está confirmado en un fragmento latino recientemente descubierto por el Prof. Richard Heitzenrater. Aparecen una serie de notas para *responsiones* de lo que debe haber sido una disputa en Oxford sobre la justificación!

²⁹ Cf. *Minutas de varias conversaciones entre el Sr. Wesley y otros desde el año 1744, al año 1789*, Pregunta 77, Respuesta. #3 (5-6), en *Works*, VIII, 337-38: "Hemos recibido como una máxima que el hombre no puede hacer nada para lograr su justificación.' Nada puede ser más falso. Quienquiera desee encontrar el favor de Dios, deberá cesar de hacer lo malo, y aprender a hacer el bien.' Así Dios mismo lo enseña a través del profeta Isaías. Todo el que se arrepiente debe hacer obras dignas del arrepentimiento.' Y si esto no es para lograr el favor de Dios para qué es entonces? . . . (5.) Sobre qué hemos estado disputando en estos treinta años? ..Me temo que solo sobre palabras . . . (6.) Como un mérito en sí mismo, del cual hemos estado muy temerosos: somos recompensados de acuerdo a nuestras obras, sí!, a causa de nuestras obras. ¿Cómo difiere esto de "por el poder de nuestras obras?" Y ¿cómo difiere esto de *según obras de mérito*? Lo cual no es más que 'lo que nuestras obras merecen.' Puedes dividir este cabello en dos? Creo que no."

³⁰ Wesley había aceptado la etiqueta de "Arminiano" tan a regañadientes como había aceptado el sobrenombre "Metodista" Sin embargo en toda su extensa labor teológica y escritos en donde se argumenta la "redención universal" no aparece ninguna cita del mismo Arminio en la revista.

Un tema crucial en cualquier discusión sobre la justificación es el significado y función del arrepentimiento. En una doctrina de "causa formal" y elección, el arrepentimiento no juega un rol condicionante en la gracia perdonadora de Dios. El elegido debe confesar sus pecados y descansar en la tarea redentora de Cristo como una "causa formal". Wesley también coincide en que el arrepentimiento puede no ser *necesariamente* una condición para la justificación (solo lo es la fe)³² el arrepentimiento no es una "buena obra". Pero sin embargo, Wesley le encuentra un lugar importante al arrepentimiento en el proceso de preparación que la fe realiza para obtener perdón. *Metanoia* (cambio de actitud) para Wesley más que un "lamento por el pecado" es un cambio que se produce en la conciencia sobre la real condición humana (esto sobre la lujuria y el orgullo³³ motivadores de muchos otros pecados).

El verdadero arrepentimiento, por lo tanto, debe ser el abandono de la autosuficiencia y el reconocimiento de la radical necesidad de la gracia. Esta idea de Wesley de que para obtener la justificación hay una "condición necesaria", que es una nueva vida, es diferente tanto a la del calvinismo convencional como a la del evangelio anglicano de la rectitud moral.

Wesley también buscó una tercera alternativa a la polarización entre Calvinismo y anglicanismo, insistiendo que la justificación involucra tanto un cambio "real" como uno "relativo"³⁴ De esto se desprende que la santificación comienza con la justificación (más precisamente con la "regeneración") y que esta implica un proceso de vida que es, al decir de Wesley "una vida santa" de amor a Dios y al prójimo.³⁵ Fue esta idea procesal de salvación, lo que ayudó a a Wesley evitar caer en el "antinomianismo" (su mayor aversión) y lograr

³¹ Por ejemplo produjo la *única* traducción al inglés de "Diálogos sobre Predestinación y libre albedrío" de Sebastian Castellio (1st ed., 1578), en Vols. IV y V (1781, 1782). Este era un libro difícil de encontrar aún en los tiempos de Wesley; cf. Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion: sa Vie et son Oeuvre* (1515-1563), 1964, *Appendice, Pièces Inédites*, cxviii, Vol. II, pp. 498-99.

³² Cf. "Justificación por la fe," IV. I f. y "La salvación según las Escrituras," III.2, 5.

³³ I Juan 2:16 es otro favorito de Wesley.

³⁴ Cf. "La Escritura, camino de salvación" 1.4: "En ese instante (de la justificación), nosotros somos nacidos de nuevo ... nacidos del Espíritu: existe un cambio *real* como también un cambio *relativo*. Somos renovados internamente por el poder de Dios"

³⁵ Cf. En "La viña de Dios," 1.5, Wesley realiza una defensa triunfalista de la doctrina de la justificación metodista la cual por un lado sobrepasa el énfasis unilateral de Lutero, y por otro la doctrina de santificación metodista que es mucho más balanceada que la de los católicos..

además un equilibrio dinámico entre la prioridad de la fe (justificación) y la cosecha de amor (santificación)³⁶

IV

Es sabido que de todas las doctrinas wesleyanas, la menos comprendida fue la de la "perfección cristiana", su afirmación de que los cristianos pueden y deben esperar ser hechos perfectos en amor en esta vida. Nuestro interés acá no es tanto exponer la doctrina sino más bien mostrar cómo la crítica de las fuentes pueden ilustrar su desarrollo³⁷ Nunca ningún cristiano ha negado que la "perfección" de un modo o de otro es la meta y corona de la vida cristiana. Pero en cuanto a los términos de esta expectativa ha habido batallas que han sido poco santas.

Tanto el nominalista (Gabriel Biel), con sus nociones de concupiscencia indomable, como Lutero (y los luteranos), con su *Justus et peccator* (*Justo y pecador al mismo tiempo*), como los calvinistas (con su idea de la *massa damnationis* (*Condena masiva*)), todos tienden a interpretar el imperativo evangélico de "perfección" (Mateo 5:48) como escatológico (en el final de los tiempos). La Confesión de Fe de Westminster, espera la perfección para los elegidos "en el estado de gloria."³⁸ Por otra parte, la tradición católica ha tendido a relacionar la santificación con la justicia inherente impartida en la justificación.³⁹ Todas ellas, sin embargo, desestimaban la posibilidad de una "perfección" en esta vida.⁴⁰ Es por esto que la "canonización" de los "santos" es siempre retrospectiva.

La lógica se convierte aquí en el significado que tenía para el cristianismo latino, la palabra *perfectus*. Normalmente, esto ha significado una especie de *ne plus ultra*. En cualquiera de estos sentidos, la perfección es imposible, mientras que las raíces del pecado (*Fomes peccati*) sigan existiendo.

La doctrina de la "perfección en esta vida", por lo tanto, implicaría "la perfección sin pecado", y la mayoría de los cristianos rechazan esto por presuntuoso. Los calvinistas evitaron tales presunciones con su doctrina de la

³⁶ Cf. El admirable análisis de Harald Lindström, *Wesley and Sanctification* (1946), y el análisis histórico de R. Newton Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology* (1934), ch. XIX.

³⁷ Cap. IX, c. ¶

³⁸ Cf.. Los Cánones y decretos del Concilio de Trento, Sesión Seis, Canon XXXII.

³⁹ Cf. St. Thomas, *Summa Theologiae*, II-II, Q. 184, Art. 2: "Perfección . . . no es posible mientras estamos *in via*, pero la tendremos en los cielos (*sed erit in patria*)." Wesley ha hallado esto también envuelto en ropaje místico en William Law, *A Treatise on Christian Perfection* (1729), leído por primera vez en 1730.

⁴⁰ Por ejemplo, en Flew, op. cit., y en R. A. Knox, *Entusiasmo* (1950), Cap. XVIII, págs. 422-58.

elección y la perseverancia final, las que Wesley, a su vez, consideró como las puertas al antinomianismo.

Lo que importa es que Wesley fue mucho más consciente de este tipo de complicaciones de lo que se pensaba.⁴¹ Él se acerca más de una vez a expresiones que sugieren una perfección sin pecado.⁴² Sin embargo, cuando era confrontado con un argumento explícito de perfección sin pecado (como con William Cudworth o James Rely), él retrocedía y proponía un conjunto de cuidadosas adjetivaciones⁴³.

El término crucial para Wesley no era *perfectus* sino *teleios*-una comprensión dinámica de "estado en perfección" el cual había aprendido de los padres orientales tales como Clemente, Gregorio de Nisa, Macarius, Efraím de Sirio, y otros. En esta concepción, la "perfección" puede ser "lograda" en un momento dado (siempre como un regalo de Dios recibido por fe), pero nunca como un estado terminado. "Perfección" connota dos "poderes" emergentes: (1) El poder de amar a Dios con todo el corazón, y (2) el poder de no cometer pecado voluntariamente ("pecado propiamente dicho" al cual Wesley definía consistentemente como "una violación a una ley de Dios conocida"⁴⁴.

De esta manera la "perfección" así obtenida podría también perderse si el amor de Dios se enfría en uno, o si al caer en pecado sorpresivamente⁴⁵, no se arrepienten de inmediato y claman por la misericordia de Dios.

Todo gira en torno a la validez de la distinción entre pecados voluntarios e involuntarios. Si "la perfección" es la pureza de la intención (como lo es en esta doctrina), entonces qué pasa con las influencias perniciosas del pecado sobre nuestras mejores intenciones? Así pues, aun cuando Wesley se esmeró en argumentar cuidadosamente, tal definición del amor como una graciosa

⁴¹ Como en "El Pecado de creyentes", "El arrepentimiento de los creyentes", "Pensamientos errantes", etc

⁴² Cf. "The Trouble and Rest of Good Men," II.4. Ver también "Prefacios" a las primeras ediciones de *Hymns and Sacred Poems* que contienen los argumentos más fuertes y menos matizados sobre la perfección "sin pecado" en el corpus wesleyano (*Works*, XIV, 319-30). Cf. también sus cartas al Rev. Mr. Plenderlieth, Mayo 23, 1768, y a Thomas Olivers, Marzo 24, 1757.

⁴³ Cf. "Sermón del monte, XI," 1.5; "Sobre perfección," III.9; carta a John Hosmer, Junio 7, 1761, y a Mrs. Bennis, Junio 16, 1772.

⁴⁴ Cf. "Las primicias del Espíritu," II. 11- 13, III.6. Cf. también William Law, *Un serio llamado a una vida santa y devota* (1729), p. 21, y Benjamin Kidder, *Un discurso sobre los pecados de debilidad y de voluntad* (1704), p. 10.

⁴⁵ Ver *Advertencias y directivas dadas a los principales profesores en las sociedades metodistas* (1762).

intención triunfante sobre la pasión humana, ha sido interpretada por la ortodoxia protestante como poco digerible y temeraria.⁴⁶

Esos temores han sido en parte justificados por las exageradas simplificaciones que se han producido en los "movimientos de santidad metodistas" de finales del siglo diecinueve -con sus doctrinas de "entera santificación como una segunda acción de la gracia en una etapa separada y posterior a la anterior."

Una vez más, nuestro propósito aquí, no es argumentar a favor o en contra de esta doctrina de la santificación sino entender su trasfondo. Hemos hablado de sus fuentes en la espiritualidad de los padres orientales y también de Taylor y Law (también Kempis). Otra raíz se hunde en el rico suelo del misticismo inglés, como en el de Richard Rolle Hampole.

Más concretamente, uno puede señalar a Robert Gell y su *Ensayo sobre la modificación de la Última Traducción inglesa de la Biblia* (1659) que Wesley había leído ya en 1741.⁴⁷ Este es un extenso monumento de erudición y de piedad, que yo todavía no he visto en ninguna bibliografía moderna. La importancia para nosotros aparece en su "Apéndice" (pp. 785 y ss.), donde Gell añade un sermón sobre la posibilidad de la perfección cristiana en términos de pura intención humana.⁴⁸

Igualmente interesantes son las referencias de Gell a una controversia por entonces familiar en la cual, a través de un panfleto, Thomas Drayton y William Palmer habían sido condenados por enseñar que la perfección es posible en esta vida.⁴⁹

Ese oscuro tramo de la historia es acompañada por otros fragmentos de evidencias de una tradición en la teología inglesa que ha relacionado los términos "Metodista" y "Metodismo" con la perfección, mucho antes de Wesley.⁵⁰ Además de estos, hay un curioso folleto titulado "Una guerra entre los ángeles de las Iglesias"(1693), por "Un Profesor de Jesucristo." ⁵¹ En él se

⁴⁶ Cf. J. L. Peters, *La perfección cristiana y el metodismo americano* (1956).

⁴⁹ Cf. p. 797, donde cita "Dr. Thomas Drayton . . . y Mr. William Palmer quien había publicado un tratado [sobre la perfección] titulado , *Sobre la reivindicación de la posibilidad de una total supresión del pecado en esta vida; y de la perfecta obediencia de los santos a la ley de Dios para ser la doctrina protestante ortodoxa...etc.*

51. Cf. OED, *loc cit.*: Robert Traill (1692): "Los nuevos metodistas acerca de la gracia de Dios [i.e., the Amyraldeans de Saumur] tuvo gran crecimiento en las iglesias de Francia." William Wake (1686): "Nuestros nuevos metodistas . . ." (i.e., apologistas católicos del "vivir santamente").

52. En la colección McAlpin (Supplemental Catalogue), Union Theological Seminary Library, N.Y.

denuncia una secta llamada "Los Nuevos Metodistas" por sus heterodoxias, tales como "una vida santa" y el llamado a la perfección.

El mismo John Goodwin, aquel que había influenciado fuertemente a Wesley con su doctrina de la justificación, se convirtió en uno de los blancos principales de los acusadores.

No hay evidencias de que Wesley haya alguna vez leído este panfleto. Pero sí lo han hecho otros, -no es una conjetura fantasiosa pensar entonces, que las bromas de Oxford que surtieron al Club Santo del indeseado mote de "Metodistas" hayan tenido en mente algo de este folklore del siglo anterior.

V

Wesley se puede leer, y por lo general se ha sido leído, sin el amplio e intrincado trasfondo de sus fuentes, las que desplegadas como tapiz ayudan a profundizar y enriquecer su interpretación. Esto fue en parte el precio que el mismo pagó por haber desvalorizado su propio aparato teológico. Cuando este trasfondo puede ser recobrado y revalorizado, es cuando Wesley emerge como un gran teólogo popular y en este sentido, es mucho más interesante que las imágenes estereotipadas que son el resultado de impresiones superficiales.

Este camino por las fuentes del pensamiento de Wesley no son un mero ejercicio intelectual. Ahora que las viejas luchas entre protestantes y católicos (y entre protestantes también) se encuentran en proceso de reconsideración, nuevas y urgentes preguntas sobre espinosos problemas del pasado (como "justificación" y "santificación") se están levantando en un nuevo contexto de dialogo ecuménico. Tales preguntas poseen también un urgente correlato contemporáneo: ¿qué deberían esperar y por lo tanto buscar los cristianos? Estas preguntas ya no son denominacionales en sus contextos. El pluralismo teológico es hoy el real estado de cosas, probablemente irreversible.

Hemos aceptado hacer teología de forma ecuménica y, de esa manera estamos más cerca del espíritu católico de Wesley.

Los problemas de nuestro tiempo no tienen respuestas fáciles. Pero sí pueden ser iluminados por reflexiones que surjan de nuestras variadas tradiciones. En esas reflexiones la contribución de los teólogos populares debe ser tenida en cuenta junto con otras.

Y en cualquier perspectiva nueva, Juan Wesley puede llegar a ser sorprendentemente relevante, precisamente por ser un teólogo popular.

Su mente era proclive a las simplificaciones, pero enriquecida, equipada y nutrida, desde todos los ángulos de la tradición cristiana, además poseía el don especial de encontrar constructivas terceras alternativas, que permitieran

equilibrar las polarizaciones. Todo esto lo ubica junto a otros grandes “doctores de la iglesia”. Consideración que aún él no ha recibido.

** Albert C. Outler ha sido Profesor de Teología, en la Facultad de Teología Perkins, Southern Methodist University, Dallas, Texas. Ampliamente considerado como el teólogo metodista de la persuasión, el Dr. Outler también fue conocido por sus contribuciones académicas al estudio de Agustín (traducción de Confesiones y el Enchiridion, vol. VII en la Biblioteca de Christian Classics, 1954), y por su temprano interés en el psicoanálisis (Psicoterapia y el mensaje cristiano, 1954), y su entusiasta apoyo al movimiento ecuménico a todos los niveles (La tradición cristiana y la unidad que buscamos, 1957). Este artículo sobre Wesley como teólogo popular surge de la investigación a lo largo de su vida de las fuentes que matizaron sus énfasis doctrinales. Aunque breve, el artículo es una obra gigante de rastreo minucioso de los autores e ideas que se hallan detrás de muchas de las afirmaciones que Wesley realiza, la mayoría sin ser explicitadas...puede ser considerado una síntesis de los temas centrales de su pensamiento. Fue publicado en Theology Today, en Julio de 1977, paginas 150-160. Trad. Daniel Bruno.*