

**Obras de amor.
El compromiso social en el pensamiento de Juan Wesley
y sus implicaciones para la iglesia en
América Latina**

**Por
Jorge Ramón Rodríguez Vásquez**

**TESIS
En cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de
Licenciatura en Ciencias Teológicas
Profesor guía: Dr. Roy H. May**

**UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA
San José, Costa Rica
Noviembre 2005**

**Obras de amor.
El compromiso social en el pensamiento de Juan Wesley
y sus implicaciones para la iglesia en
América Latina**

TESIS

Sometida el 28 de noviembre de 2005 al cuerpo docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Licenciatura en Ciencias Teológicas por:

Jorge R. Rodríguez V.

Tribunal integrado por:

Dr. Roy H. May, Profesor Guía

Dr. Victorio Araya, Dictaminador

M.Sc Edwin José Mora, Lector

M. Sc Mireya Baltodano, Decana

Con verdadera gratitud:

Al Dr. Roy H. May. Gran profesor, amigo y excelente maestro guía. Por su aporte y por compartir conmigo su sabiduría.

A la Universidad Bíblica Latinoamérica: Personal docente, Administrativos y todos los compañeros y compañeras que forman parte de ésta comunidad universitaria, por su amistad y palabras de ánimo.

Al Master Edwin Mora por su apoyo solidario con mi familia; “siempre te recordaremos Edwin”.

A la primera Iglesia Metodista de Franfortk KY. por la amistad y cariño y por siempre estar pendiente de mi familia.

Al Reverendo Jack Brewer, James Burris, Sally Wilson, Shean Ruther y al Reverendo Mark Parson y Familia por su amistad y amor incondicional.

A todos los grupos de UMVIM por su apoyo a la Misión Metodista Unida en Honduras.

A la Junta General de Ministerios Globales por apoyarnos en la conclusión de nuestros estudios.

A nuestro Obispo, el Reverendo Elías Galván por su apoyo y por su confianza en nuestro ministerio.

Dedicatoria:

A ti Rosy con todo mi amor y a mis hijos:
Jorge Joel, Cesia Vanessa y Keren Sasil

Y

A todos/as los candidatos al ministerio de la Misión
Metodista Unida en Honduras

Contenido

INTRODUCCIÓN	i
---------------------------	---

CAPÍTULO I

JUAN WESLEY Y SU TIEMPO	1
--------------------------------------	---

1.1 La situación política, socioeconómica y religiosa de Inglaterra en el siglo XVIII	
---	--

1.11 La situación política	
----------------------------	--

1.12 La situación económica y social	
--------------------------------------	--

1.13 La situación religiosa	
-----------------------------	--

1.2 Una respuesta pastoral a los desafíos de su época	
---	--

1.21 La atención a la niñez	
-----------------------------	--

1.22 La pastoral hacia los prisioneros	
--	--

1.23 La esclavitud	
--------------------	--

1.24 Las mujeres	
------------------	--

1.25 La pastoral hacia los enfermos	
-------------------------------------	--

CAPITULO II

EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE JUAN WESLEY	23
--	----

2.1 El método hermenéutico de Wesley	
--------------------------------------	--

2.11 La Biblia	
----------------	--

2.12 La tradición	
-------------------	--

2.13 La razón	
---------------	--

2.14 La experiencia	
---------------------	--

2.2 La gracia activa	
----------------------	--

2.21 La gracia de Dios	
------------------------	--

2.22 La perfección cristiana	
------------------------------	--

2.3 La santidad social	
------------------------	--

2.31 Las obras de piedad	
--------------------------	--

2.32 Las obras de misericordia	
--------------------------------	--

CAPITULO III

WESLEY Y AMÉRICA LATINA HOY	45
--	----

- 3.1 Las implicaciones de la teología wesleyana para la tarea pastoral
 - 3.11 La metodología teológica
 - 3.12 La opción preferencial por los pobres
 - 3.13 La perfección cristiana como fuerza utópica
 - 3.14 La eclesiología renovadora

- 2 La compatibilidad entre la teología latinoamericana de la liberación y la teología wesleyana
 - 21 La compatibilidad en el quehacer teológico
 - 22 El pobre como sujeto de la gracia de Dios
 - 23 La comunidad de creyentes instrumentos de la gracia

CONCLUSIONES.....65

BIBLIOGRAFÍA.....67

Introducción

1. Definición del tema

Es nuestro propósito con ésta investigación interpretar y leer los aportes de Juan Wesley y su teología desde una perspectiva teológica latinoamericana y rescatar los elementos del pensamiento social de Wesley para el desarrollo del metodismo en América Latina. En este sentido es nuestro interés privilegiar aquellos aspectos donde Wesley da especial atención a “los pobres”. Entiéndase por “pobres” la preocupación que manifestó por las mujeres, los niños, los esclavos, los enfermos, los presos y la clase proletaria y mendicante, que en sus sermones y cartas él califica como obras de misericordia. Para Wesley la fe demandaba acción y debía expresarse en obras de amor porque la gracia que recibimos debe de ser también una gracia que debemos compartir.

Tenemos este interés porque vemos alguna similitud entre América Latina hoy y los tiempos de Wesley. Similitud que se demuestra en la agobiante situación de pobreza, marginación e injusticia social. Millares de latinoamericanos hoy no tienen trabajo, no tienen vivienda, tienen problemas de salud y no tienen acceso a la educación. Esta realidad socio-histórica como en tiempos de Wesley demanda una teología relevante y significativa que provoque a la iglesia y la empuje hacia un compromiso en la lucha contra las injusticias y a favor del bienestar de los pobres y excluidos, compromiso que liga la fe y la praxis.

2. Delimitaciones y alcances de la investigación

Para desarrollar esta investigación bibliográfica proponemos tomar en cuenta tres aspectos:

En la primera parte del trabajo describiremos brevemente el contexto histórico en el cual surge el movimiento metodista, haciendo referencia a la situación política, social, económica y religiosa de la Inglaterra siglo XVIII y como Juan Wesley responde desde acciones pastorales concretas a los desafíos de su época.

La segunda parte incluye el pensamiento teológico de Juan Wesley; su método, y la importancia de su praxis. Como su teología se convierte en una disciplina enteramente práctica, donde no se trataba de explicar ¿quién era Dios? sino como vivir la fe en una era de profundos desafíos y contradicciones.

En la tercera y última parte de esta investigación, trataremos de rescatar las implicaciones de la teología wesleyana para la tarea pastoral hoy en América Latina, y su compatibilidad con la teología latinoamericana de la liberación.

3. Objetivos

Objetivo general:

Valorar el aporte del pensamiento teológico de Juan Wesley, su praxis, y su amor por los y las pobres como respuesta desde la fe a una sociedad excluyente y degradada moralmente

2 Objetivos específicos:

Describir las acciones pastorales de Juan Wesley en respuesta a los desafíos de su época

Identificar dentro de la teología de Wesley los principios que orientaron y dieron forma a su preocupación social por los pobres.

Enfatizar en la importancia que tiene el pensamiento de Wesley para el desarrollo de una fe evangélica comprometida con la realidad latinoamericana.

Identificar los puntos de compatibilidad entre la teología latinoamericana de la liberación y la teología wesleyana.

4. Marco teórico

4.1 Estado de la cuestión

Son innumerables los trabajos escritos sobre Juan Wesley, su obra y su vida. Algunos señalan que con la excepción de algunos individuos en los esferas de la política, la ciencia y los militares, Juan Wesley ha recibido más atención biográfica que cualquier otro inglés de su siglo.

En relación con el tema que pretendemos desarrollar, se encuentran los trabajos escritos en inglés de Theodore W. Jennings, *Good News to the Poor*, que trata sobre la ética social de Juan Wesley y el tema de la pobreza (Jennings 1990).

Otro trabajo importante dentro de esta línea, también escrito, en inglés es el libro *Santification and Liberation*, editado por Theodore Runyon, con la participación de teólogos como Miguez Bonino, James H. Cone, Nancy A. Harsdesty y otros, que tratan sobre las teologías de la liberación a la luz de la tradición wesleyana; desde la teología feminista se rescata el aporte y la apertura de Wesley hacia las mujeres y como éstas dentro del movimiento metodista ocuparon posiciones de liderazgo muy importantes; desde la teología negra de la liberación se rescata la compatibilidad de la figura de Juan Wesley y su aporte a la defensa de los derechos de la población negra y su rechazo a la esclavitud. En cuanto a la teología latinoamericana de la liberación se trata el asunto de cómo ver a Wesley como reformador o revolucionario (Runyon 1981).

Desde América Latina, el libro *La tradición protestante en la teología latinoamericana. Primer intento: lectura de la tradición metodista* editado por José Duque, recoge los resultados del Primer Encuentro de Teología Protestante, realizado en San José Costa Rica, en 1983 y que se concentró en el estudio y análisis de la tradición metodista desde un punto de vista histórico-teológico. Este libro recoge los aportes dados por teólogos y teólogas latinoamericanos. Resaltan aquí entre otros temas: “Las condiciones sociales del metodismo en la Inglaterra del siglo XVIII” de Franz Hinkelammert; “¿Fue el metodismo un movimiento liberador?” de José Miguez Bonino; “El Wesley de los pobres” de Elsa Tamez, “Perfección cristiana y ética social” de José Duque. (Duque 1983).

Otro aporte reciente es el de la revista en portugués *Caminhando* del segundo semestre del 2003, editada por la facultad de Teología de la Universidad Metodista de Sao Paulo – UMESP. edición especial con motivo de los 300 años de aniversario del nacimiento de Juan Wesley. Esta revista recoge los aportes dados por especialistas en el

campo de la tradición wesleyana. Resaltan aquí algunos temas como: “Juan Wesley y la niñez” de Duncan Alexander Reily, “De Lutero a Wesley” de Mortimer Arias, “Wesley y los pobres” de Paulo Tarso de Oliveira y “Haciendo teología en una perspectiva wesleyana” de José Carlos Souza (UMESP 2003).

4.2 Hipótesis

Nuestra hipótesis es que el pensamiento teológico de Juan Wesley demuestra una búsqueda constante por unir la fe y praxis como una opción práctica por los pobres y esa opción hace que exista una profunda compatibilidad entre la teología wesleyana y la teología latinoamericana de la liberación.

4.3 Elementos teórico conceptuales

Este trabajo se circunscribe dentro de la metodología de análisis teológico del ver-juzgar-actuar y está planteado para ser desarrollado en tres fases. Primero veremos la realidad histórica, “el ver”, referido el contexto en el que vivió Wesley. Necesidades y desafíos concretos de su tiempo. Segundo “el Juzgar” como su reflexión teológica es una respuesta a la realidad de su propio contexto. Tercero, “el actuar” como la importancia dada a la praxis, su aporte a ese contexto y su metodología. Para nuestros fines intentaremos, dentro esta dialéctica “ver-juzgar-actuar” rescatar los elementos que son válidos para nuestro contexto hoy.

La referencia a la compatibilidad entre la teología latinoamericana de la liberación y la teología wesleyana tiene el propósito de señalar como en ambos quehaceres teológicos se dan elementos comunes y en que sentido ambas se complementan son compañeras y nos pueden dar sus aportes a la presente realidad latinoamericana.

5. Metodología

Las fuentes bibliográficas para el desarrollo de ésta investigación, serán en su mayoría los sermones, las cartas, notas al Nuevo Testamento y diarios publicados como

“Obras de Juan Wesley” editados bajo la dirección de Justo L. González. Otras fuentes que utilizaremos son las que hacen referencia al contexto de Inglaterra del siglo XVIII y el auge de la Revolución Industrial, también acudiremos al aporte de otros autores que han trabajado la vida y teología de Juan Wesley.

Otros insumos importantes para el desarrollo de esta tesis vienen del curso de Ética y Teología desarrollado en el 2005 en la Universidad Bíblica Latinoamericana. Curso de lecturas que incluyó insumos sobre teología, historia y eclesiología wesleyana, en la Unida y que fueron orientados por el Doctor Roy H. May.

Capítulo I

Juan Wesley y su tiempo

Juan Wesley nació el 28 de junio de 1703 en el noroeste de Inglaterra en la pequeña comunidad de Epworth en Lincolnshire. Vivió casi la mayor parte del siglo XVIII y murió la mañana del 2 de marzo de 1791, pocos meses antes de cumplir los 88 años. Las condiciones sociales por las que pasaba Inglaterra en el siglo XVIII no fueron ajenas a Wesley. Él fue consciente de lo que pasaba en su momento, por lo que procuró desde la fe responder a los desafíos de su época. Con su práctica cristiana, además de sacudir las estructuras de la iglesia oficial de Inglaterra, conmovió a la sociedad inglesa. En este sentido nos interesa describir y también rescatar las acciones pastorales de Juan Wesley como respuesta al contexto histórico que le tocó vivir.

1 La situación política, socioeconómica y religiosa de Inglaterra en el Siglo XVIII

1.1 La situación política

El desarrollo de Inglaterra en el siglo XVIII se caracterizó por el ascenso al poder de la burguesía y la aparición de un nuevo orden político y económico que quebró el viejo orden feudal y el absolutismo de los regímenes monárquicos. Durante el siglo XVII Inglaterra estaba envuelta en una serie de guerras civiles, provocadas entre los que apostaban al ejercicio monárquico tradicional y los que apelaban a un sistema monárquico constitucional.

Por otro lado, los herederos directos al trono de Inglaterra de la casa de los Estuardo eran católicos y para el parlamento y la Iglesia de Inglaterra era mejor tener en el trono a un protestante preferentemente anglicano. La consigna era un parlamento libre y una religión protestante.

A finales de 1688, Jacobo II, quien se caracterizó por ganarse la antipatía del pueblo inglés, de los obispos y del clero anglicano, fue expulsado de Inglaterra y buscó refugio en Francia. Para sustituir al Rey fue llamada al trono María, hija de Jacobo II y esposa de Guillermo de Orange, quienes vivían en Holanda. María no quiso gobernar con su esposo como príncipe consorte. Al fin, por un convenio, ambos fueron reconocidos como soberanos y el reinado fue de “Guillermo y María”.

Guillermo y María eran protestantes y se les reconoce como los fundadores de la monarquía parlamentaria. Al subir al trono, María y Guillermo III (nombre con que Guillermo de Orange gobernó Inglaterra), declararon arbitrarios todos los actos de Jacobo II y reafirmaron que el Rey no podía atentar contra las leyes fundamentales del reino.

Durante el reinado de Guillermo III existían en Inglaterra dos partidos políticos: los Tories, conservadores, aristócratas propietarios de la tierra que en sus inicios eran seguidores de la dinastía de los Estuardo. Los Whigs eran liberales, comerciantes y banqueros quienes en esta época se enriquecían rápidamente y compraban posiciones dentro del parlamento. Guillermo III contó con la simpatía de los Whigs y los Tories, que

vieron en él un monarca tolerante, respetuoso con la tradición y los derechos de los súbditos.

El poder legislativo se dividió entre las dos cámaras, la de los Lores y la de los Comunes y entre el Rey. Pero este último sólo tenía el poder de aceptar o rechazar los *Bills of Rights* sin poder intervenir en la deliberaciones (Yustas 1994, 4). Los conservadores y los liberales terminaron aceptando que la autoridad no sólo radicaba en el Rey sino también en el parlamento. Ésta fue la orientación política que se consolidó durante el siglo XVIII.

El protagonismo del parlamento inglés fue ampliado cada vez más. Se dio cierta tolerancia religiosa y libertad de cultos pero católicos y protestantes disidentes seguían excluidos de las funciones públicas (Maurois 1954, 361).

Después de la muerte de Guillermo III, debido a que María y Guillermo no tuvieron hijos, asumió el trono su cuñada la reina Ana. En una acta de sucesión durante su último año de reinado, Guillermo III había regulado el orden de quién le ocuparía el trono, y en ésta, según Maurois, se declaraba que quedaban excluidos del ejercicio del poder todos los herederos varones que fueran católicos, decidiéndose que la corona pasara a Ana y después de ella, a Sofía de Hannover, nieta de Jacobo II y a sus descendientes, siempre que fueran protestantes (Maurois 1954, 365).

Fue durante el período de reinado de Ana (1702-1714) que nació Juan Wesley. Ana le dio seguimiento a la forma de gobierno de su cuñado Guillermo. Durante su período se produjo la integración total de Inglaterra con Escocia. El 6 de marzo de 1706, Inglaterra se transformó en una unión política bajo el nombre de Reino Unido de Gran Bretaña. Escocia, de tradición mayormente presbiteriana, que en un momento había defendido la herencia de origen divino de los reyes, perdió su parlamento pero logró enviar 16 lores y 45 diputados a las cámaras del parlamento inglés (Yustas 1994, 8).

A la reina Ana le sucedió en el poder Jorge I (1714-1727) de la casa de los Hannover. El nuevo monarca que apenas conocía las leyes de su nuevo reino, y que además no hablaba el inglés, dejó de asistir a las sesiones del Consejo de Gabinete, delegando responsabilidades a uno de sus ministros. Dicho Gabinete no fue sino un grupo de consejeros privados y los ministros no tenían ningún otro título oficial. Nadie pensó en

crear un Primer Ministro pero inconscientemente fue naciendo esta figura, en la persona que el Rey nombró dentro de sus consejeros para que le sustituyera en la presidencia del consejo. Este ministro, que durante el reinado del Rey Jorge I se llamaba Sir Roberto Walpole, resultó ser un gran estadista y un gran maestro en el arte de gobernar. Sus colegas adquirieron la costumbre de reconocer su autoridad llamándole Primer Ministro.

La Casa Hannover, Jorge I y sus sucesores, su hijo Jorge II y su bisnieto Jorge III, reinaron en Gran Bretaña durante los años que vivió Juan Wesley. Fue una época en que se consolidaron las conquistas políticas del siglo XVII y se afianzaron los resultados de la revolución iniciada por María y Guillermo III, se modernizaron los mecanismos parlamentarios y se alejó el peligro del jacobinismo.

El escaso interés de los nuevos monarcas en los asuntos ingleses ayudó a afianzar aun más el papel del Parlamento y el de los ministros del gabinete, quienes jugaron un papel importante en la política del imperio inglés durante el siglo XVIII. Dentro del consejo de ministros se fue haciendo cada vez más fuerte la figura del Primer Ministro. Entre los más conocidos e influyentes en esta época se pueden mencionar a Sir Roberto Walpole, Guillermo Pitt, Guillermo Pitt hijo. Éste último fue discípulo y amigo personal de Adam Smith, el famoso economista escocés, ideólogo de la revolución industrial y autor de *La Riqueza y las Naciones* (Yustas 1994, 14).

12 La situación económica y social

La revolución inglesa de 1689 no solamente tuvo efectos políticos en todo el Reino Unido de Gran Bretaña. La apertura iniciada durante la monarquía de María y Guillermo III también favoreció y transformó la vida económica y social del imperio británico. El siglo XVIII representa para la historia de Inglaterra una época en que la economía inglesa se transformó en el centro de la economía mundial. Inglaterra fue el imperio dominante bajo el

cual se sentaron las bases de la industrialización y de una nueva época llamada Revolución Industrial. Significó el paso de una economía agraria y artesana a otra dominada por la industria y la mecanización, en otras palabras, el nacimiento de la economía capitalista.

Los acontecimientos claves que ayudaron a que se conformara el imperio económico inglés, hay que entenderlos en el desarrollo de un modelo monárquico liberal y también en la victoria de Inglaterra sobre Francia en la guerra por la conquista de Bengala (hoy Pakistán y la India). Otro elemento que favoreció a Inglaterra fue su posición geográfica insular, que le permitió a Inglaterra tener una barrera natural de protección contra sus enemigos; el poseer una poderosa flota de guerra que le permitió ejercer el control marítimo durante los siglos XVIII y XIX. Unido a esto, la conquista y el control de las colonias en Latinoamérica y el Caribe que permitió a sus comerciantes el libre movimiento. Sobre todo esto estaba el desarrollo de un sistema bancario sólido y estable. Por ejemplo, el Banco de Inglaterra, creado en 1694 y que financió las guerras de Guillermo III contra Francia, había crecido de tal manera que superó a su similar de Holanda (Garza 2005, 3).

Franz Hinkelammert plantea, que durante el siglo XVIII en la industrialización inglesa solo hubo una industria de punta, la industria textil de lana (Hinkelammert 1983, 21) que se producía de forma artesanal desde la Edad Media. El desarrollo de esta industria textil de la lana generó un cambio en la estructura agraria inglesa que produjo grandes desplazamientos de personas del campo a la ciudad:

Los grandes latifundistas empiezan a transformar sus haciendas en productoras de lana –la cual tiene un mercado fácil y homogéneo en los centros de producción manufacturera-, pero también empiezan a tomar las tierras comunes, a integrarlas a sus haciendas y transformarlas en productoras de lana. Como la producción de lana ocupa mucho menos mano de obra que la producción tradicional de alimentos, lleva a la expulsión de grandes masas de campesinos de sus tierras. Aparece entonces una crisis social enorme que afecta a grandes partes de la población y que lleva al problema de la vagancia (Hinkelammert 1983, 24).

El campesino desarraigado de su tierra, sin trabajo, buscó ubicarse en la ciudad, pero ésta no fue capaz de absorberlo como mano de obra y terminó en la calle como parte de una población sobrante. Frente a este problema el gobierno inglés no pudo

responder de otra manera más que con la represión y la emisión de leyes duras contra la vagancia.

El conjunto de innovaciones que trajo el nuevo modelo de producción favoreció a unos y afectó notablemente a la gran mayoría de la población campesina. Sobre todo, jornaleros y pequeños propietarios vieron suprimidas las zonas comunales de pastos, reducido el bosque, el cambio de una producción artesanal por la de las fábricas y más tarde la incapacidad de competir con las máquinas. Todo esto redujo las posibilidades de subsistencia para grandes sectores de la población. En muchos casos, la solución posible fue la venta de sus propiedades a los terratenientes y el éxodo rural hacia las ciudades, es decir, la proletarización. Este fue el alto precio de la modernización desarrollada por la Revolución Industrial en Inglaterra.

El fenómeno de la emigración del campo a la ciudad llegó a ser tan grande que a principios del siglo XVIII vivían en Inglaterra y Gales unas seis millones de personas. El número de la población iba en aumento en relación a otros períodos (Wilson, Richardson y otros 1972, 169), y para 1821 ya había más de catorce millones de habitantes en Inglaterra (Maurois 1954, 418).

En la tercera parte del siglo XVIII comenzó el desarrollo de la minería, especialmente la explotación del carbón el cual era usado para la locomoción y para la producción del hierro. Las máquinas utilizadas en las fábricas eran de madera y para este período se empezó a incorporar en las máquinas piezas de metal.

En 1703, Inglaterra, a través de un tratado con los portugueses, logró el monopolio del mercado de esclavos. Aunque en territorio inglés fue prohibido su empleo, esto no detuvo a los ingleses para que tomaran en sus manos todo el comercio desde la caza de esclavos en África hasta su venta en América.

En cuanto a las condiciones de vida de los obreros, éstas fueron paupérrimas. La población mayormente rural ahora convertida en obreros de las fábricas, las minas o la construcción, no les quedó otro camino que vender su fuerza de trabajo por salarios muy bajos. La industrialización impulsó el trabajo de mujeres y niños de muy corta edad. Los empresarios fomentaron el trabajo infantil y femenino porque mujeres y niños recibían salarios dos y tres veces inferiores a los que recibían los hombres. Los niños fueron

empleados en la industria textil, en las minas y en la industria siderúrgica. Durante el siglo XVIII no hubo normas que regularan el trabajo infantil.

Las jornadas de trabajo iban de doce hasta catorce horas de trabajo diario, se laboraba el sábado y el domingo hasta mediodía. Las condiciones de trabajo eran malas, las fábricas sucias, húmedas, oscuras, poco ventiladas y ruidosas. Los obreros vivían en suburbios superpoblados ubicados alrededor de las fábricas, en barracones con las mínimas condiciones de higiene (Garza 2005, 7).

La sociedad inglesa estaba dividida en clases y a cada una le correspondía un papel distinto en la sociedad. Por ejemplo, al clero le correspondía, además de la función espiritual, velar por la cultura y la enseñanza. A la aristocracia de la corona inglesa le tocaba la responsabilidad de la defensa militar. Los burgueses en grupos dedicados a las finanzas, al comercio, a la industria, banqueros y dueños de compañías navieras, textiles y mineras. Las clases medias incluían a pequeños grupos de la llamaba pequeña burguesía, pequeños comerciantes, especializados en la venta de servicios, negocios manejados por familiares y que se dedicaban a la venta de objetos de consumo, como calzado, confección de ropa, alimentos y otros. Las clases bajas estaban conformadas por la mayor parte de la población, emigrantes campesinos, obligados por las nuevas condiciones socioeconómicas a dejar y vender sus tierras, y convertirse en obreros de las grandes industrias con salarios mínimos. El contexto socio económico de este siglo estuvo marcado por el desarrollo socio económico de las burguesías aristocráticas y por la discriminación y la sobreexplotación de la clase obrera. En una palabra, la nueva economía que surgía en Inglaterra era una “fábrica” de miseria (Duque 2004, 50).

13 La Situación religiosa

Estrechamente relacionada con esta estructura social estaba la Iglesia de Inglaterra. Aunque gran parte del trabajo parroquial era realizado por los curas y el clero de origen humilde, los jefes de la iglesia -el Alto Clero- participaban de los mismos beneficios de la nobleza propietaria. La subordinación a sus obispos, la obligación de seguir el orden litúrgico de la Iglesia de Inglaterra, dejó poca libertad a los clérigos para la renovación de

la iglesia. La religión estaba obligada a ser el sustento ideológico del orden social, bajo el que se estaba desarrollando la sociedad inglesa. La enseñanza y la cultura que eran tareas de la iglesia, estaban obligadas a reproducir el modelo de subordinación y reverencia a sus superiores. Para asegurar esto el orden social y religioso se unía a través de los clérigos que llegaban a ocupar posiciones de pastores y jueces de paz.

La Cámara de los Lores constaba de unos doscientos veinte miembros, de los cuales veintiséis eran obispos de la iglesia oficial de Inglaterra (Wilson, Richardson y otros 1972, 184). Este ligamen entre la iglesia, la monarquía y el parlamento hizo que la iglesia respondiera más a los intereses de la clase burguesa que a las grandes mayorías de población desplazada y excluida del siglo XVIII.

La posición social de las iglesias disidentes era muy inferior a los miembros de la iglesia oficial. Esto tenía que ver con la asociación que los disidentes en el pasado habían tenido con las rebeliones durante las guerras civiles del siglo XVII. Este sentimiento se mantuvo vivo en muchas de las comunidades rurales de Inglaterra. Los disidentes no sólo tenían un culto aparte, sino que su organización religiosa constituía una crítica constante a la sociedad jerárquica. Contaban con un sistema educativo separado del de la Iglesia de Inglaterra y en muchos casos era superior. Tenían un clero muy bien formado y capaz que constantemente apelaba a la Biblia y a la conciencia en asuntos de la autoridad.

Los disidentes ofrecían un fuerte contraste con la Iglesia establecida. Además aunque las Actas del Test y de la Corporación marcaban a los disidentes con el estigma de ciudadanos de inferior categoría, ellos conservaban el derecho a votar, aunque no a ser elegidos (Wilson, Richardson y otros 1972, 172).

Dentro de estos grupos disidentes se identificaba a los presbiterianos, que estaban mayormente ubicados en Escocia, los bautistas, congregacionalistas, cuáqueros y los moravos y no hubo quién no dejara de identificar al movimiento metodista de Juan Wesley como un grupo cismático al interior de la Iglesia de Inglaterra.

Samuel y Susana, padres de Juan Wesley descendían de familias disidentes. Por ejemplo, el padre de Samuel de nombre Juan Wesley (igual que su nieto) fue destituido de su cargo como pastor por el obispo de Bristol en el siglo XVII. El mismo Samuel, hizo sus

estudios teológicos en la Academia de Ministros Disidentes de Stoke Newington. Luego se convenció que los anglicanos tenían la razón y dejó la academia para ir a Oxford y seguir sus estudios en el Colegio de Exeter. Susana, madre de Juan Wesley, era hija de un ministro disidente de nombre Samuel Annesley, un notable líder religioso no conformista del siglo XVII. Susana y Samuel se convirtieron a la iglesia establecida y mantuvieron su lealtad a ella (Heitzenrater 2001, 34).

Como sabemos, Juan Wesley y su hermano Carlos Wesley, nacieron y murieron siendo anglicanos. Aunque ellos exigieron a sus líderes laicos el no separarse de la Iglesia de Inglaterra, la respuesta de los obispos aristocráticos a los Wesley fue no ordenar a sus predicadores. Muchas parroquias fueron cerradas a la predicación de Juan Wesley.

Un contexto social, económico y religioso como el del siglo XVIII requería de un compromiso social de la iglesia con la mayoría de excluidos y las excluidas que generaba el nuevo sistema, pero ese no era el camino que seguía la Iglesia de Inglaterra. Juan Wesley fue sensible para escuchar el clamor de los pobres en ese momento como si fuera la voz de Dios llamándole, sólo así, es posible entender las acciones pastorales con los más pobres como una respuesta a los desafíos concretos que le planteaba su época.

1.2 Una respuesta pastoral a los desafíos de su época

Los excluidos y las excluidas del siglo XVIII encontraron en Juan Wesley, en el pequeño grupo de estudiantes de la Universidad de Oxford y en el movimiento metodista, una expresión solidaria desde la fe con su causa.

El Club de los Santos, una iniciativa que nace con Carlos Wesley y en la cual Juan, su hermano, llegó a ser uno de sus líderes más importantes, tenía como sus objetivos primordiales promover el mejoramiento intelectual, moral y espiritual del grupo. Sin embargo esto no fue suficiente para aquellos jóvenes que veían como muchos ingleses se hacían cada vez más pobres. Es así que, además de las disciplinas espirituales, el grupo pronto se vio involucrado en proyectos de trabajo social, como visitas periódicas a los prisioneros en Oxford, la atención a la niñez analfabeta y el cuidado de los pobres. Este fue el comienzo de un servicio social importante y de gran alcance que será una de las características del movimiento wesleyano.

Para Wesley, el hacer buenas obras era una necesidad. Primero una exigencia que venía de un contexto que demandaba respuestas concretas y en segundo lugar, una manifestación de la fe, porque la fe sin obras es muerta y esta debía expresarse en acción en obras concretas hacia toda persona necesitada. Desde sus inicios vemos al movimiento wesleyano volcarse y responder a la problemática que envolvía a la niñez, los presos, los esclavos, los enfermos, etc.

Valorando desde hoy las acciones de Wesley y del movimiento que él formó, podríamos calificarlas de asistencialistas. Es probable que haya mucho de esto, ya que Wesley no se detiene a ver las causas de la pobreza en su contexto como fruto del modelo económico que se estaba gestando en su época. Pero sí entendió que la vivencia de la fe debe llevar a las personas a obras de amor y de misericordia hacia la iglesia y sociedad. Por eso, el intento de Wesley no sólo se quedó en la tarea de renovar la Iglesia de Inglaterra sino que fue más allá, hacia la transformación de la nación.

Estos puntos serán ampliados en el capítulo dos, donde intentamos ver como su teología se convierte en una disciplina enteramente práctica, en la que no se trataba de explicar quién era Dios, sino como vivir la fe en una era de profundos desafíos y contradicciones. Ahora nos bastará describir las acciones pastorales de Wesley a la niñez, a las mujeres, su denuncia contra la esclavitud, su preocupación por los presos y su preocupación en ayudar a mejorar la salud de los más pobres.

21 *La atención a la niñez*

Como ya hemos mencionado, la industrialización de la producción textil y la explotación minera, involucró bajo condiciones muy desfavorables a mujeres, niños y niñas de muy corta edad. Las largas jornadas de trabajo, que incluían sábados y domingos, no permitían que los niños y niñas tuviesen acceso a la educación ni a actividades lúdicas o religiosas.

El primer testimonio de trabajo con la niñez, está registrado en una carta escrita por Juan Wesley al padre de Guillermo Morgan, uno de los primeros miembros del Club de los

Santos. La carta es una apología en donde Wesley aclara a Richard Morgan, padre de Guillermo, sobre la muerte de su hijo. En la nota se recogen las virtudes que este tenía:

Frecuentemente entraba en las casas de los pobres en las aldeas alrededor de Holt, y agrupaba a los niños y les instruía en su deber hacia Dios; su prójimo y hacía ellos mismos. También les explicaba la necesidad de la oración privada y pública, y les enseñaba las formas más adecuadas de hacerlo según sus capacidades. Y sabiendo muy bien que el éxito de sus esfuerzos dependía de la amistad de los chicos él, distribuía a veces entre ellos para ganar su amistad un poco de dinero que ahorraba en vez de participar en los juegos de azar y otros gastos populares del lugar... Le dejo a usted decidir si debería figurar en el catálogo de sus faltas o el de sus virtudes por las cuales ahora se cuenta entre los hijos de Dios (Wesley XIII 1998, 56).

Morgan, a quién Wesley había conocido en noviembre de 1729, tenía una dedicación especial por practicar obras de caridad. Éste joven mantenía varios niños en la escuela (Reily 2003, 17). Además animaba a los demás miembros de la pequeña sociedad de Oxford el Club de los Santos, a visitar las prisiones y a contribuir para que los niños pudiesen tener ropa, comida y aprendiesen a leer y escribir.

Animados por lo que se podía hacer en el campo de la educación de los niños y niñas, los metodistas de Oxford establecieron una pequeña escuela para los niños pobres. Con el poco dinero que poseían y con alguna ayuda que lograron recolectar de personas que simpatizaban con ellos, pudieron contratar los servicios de una maestra y proveyeron un poco de vestido para los niños y niñas. De allí en adelante, el movimiento que inició con estos jóvenes se caracterizará por su interés en enseñar las primeras letras a los pobres de los alrededores donde se iban desarrollando las sociedades metodistas.

Cuando los hermanos Wesley, junto con Benjamín Ingham y Carlos Delamote, se embarcaron hacia Georgia con el fin de extender su trabajo en el nuevo continente, no se olvidaron de su misión de instruir a los niños y niñas como una de sus tareas primordiales. Durante el tiempo que duro la travesía desde Inglaterra hacia América ellos dedicaron tiempo a la atención a la niñez que viajaba en el barco. Por las mañanas mientras Juan estudiaba alemán, su hermano escribía sermones y Delamote aprendía griego, el Señor Ingham enseñaba a los niños (Wesley XI 1998, 16).

Durante el corto ministerio de Juan Wesley en Savannah, siempre hubo espacio dentro de las nuevas comunidades para atender la niñez y para quién quisiera desarrollar estos ministerios de servicio. Reily cita el diario de Wesley que registra la preocupación de éste por la educación de los niños:

Un joven que viniera conmigo enseñaba entre 30 y 40 niños a leer, escribir y contar. Antes de la escuela de la mañana, y después de la escuela de la tarde, él catequizaba la clase inferior y, dice él, intentaba fijar algo en la comprensión... (Reily 2003, 18).

Después de la “experiencia del corazón ardiente” en la calle de Aldersgate (Wesley XI 1998, 64), Wesley se propuso conocer más acerca de los moravos. Por lo que decide viajar a Alemania. Estando en Halle fue impresionado por el orfanatorio que los moravos tenían en la ciudad y la atención que estos daban a los niños. Haciendo referencia a ésta visita, en sus notas de su diario registra:

El profesor Francke no estaba en la ciudad. Sin embargo, fuimos finalmente admitidos en el orfanatorio, prueba asombrosa de que al que cree todo le es posible. Ahora hay un gran ingreso anual para su sostenimiento, además de lo que continuamente ingresa por los trabajos de impresión, ventas de libros y la farmacia, que está abastecida con toda clase de medicina. El edificio tienen dos alas y creo que mide 150 yardas de atrás al frente. Las habitaciones para los niños, su comedor, su capilla y todos los apartamentos colindantes, están tan convenientemente planificados y meticulosamente limpios, como nunca he visto nada igual. Seiscientos cincuenta niños (según nos informaron) son completamente mantenidos y tres mil (si no estoy equivocado) reciben instrucción. Seguramente, ni nosotros ni nuestros padres hemos conocido tan grande obra como la que Dios ha hecho aquí (Wesley XI 1998, 71).

A medida que el movimiento metodista liderado por los Wesley fue creciendo, a través de las clases, bandas y el establecimiento de sociedades, también fueron creciendo las necesidades de tener locales propios que permitieran dar alojamiento a los predicadores, que tuvieran amplios salones para el desarrollo de clases, círculos de estudio y oración. En muchas de estas propiedades y en los edificios que se construyeron se dejaron espacios para que los niños fueran instruidos, se abrieron pequeñas escuelas y en muchos casos se les daba alojamiento a los niños y las niñas.

En Bristol, además de construir un salón para reuniones, muy cerca de allí en Kingswood se estableció una de las escuelas más importantes para Wesley donde se trataba de ayudar con la educación a los hijos e hijas de los mineros de carbón. Whitefield, quien había sido el primer predicador metodista entre los mineros de Kingswood, percibió la necesidad de establecer una escuela para los hijos de éstos, e inició una campaña para recoger fondos, Wesley le dio seguimiento a ésta actividad asumiendo también responsabilidades hasta lograr la construcción de la escuela.

La construcción de la casa se inició a mediados de 1739 y en ella Wesley tuvo que invertir hasta sus propios fondos personales, su renta y su salario. Una vez que el lugar fue terminado, su primer maestro fue el predicador laico Juan Cennick. Quién además de ministrar las enseñanzas a los niños de la escuela, dirigía los cultos para los miembros de la sociedad (Reily 2003, 20).

A iniciativa de Juan Wesley y de algunas mujeres del movimiento metodista se abrieron centros similares al de Kingswood en Newcastle, en Escocia, cerca de Edimburgo. Otra escuela que Wesley menciona en una de sus cartas estaba bajo la dirección de la señorita Bosanquet en Leytonstone. En la misma carta dirigida a Mary Bishop se menciona la escuela cristiana de Publow, la cual no estaba teniendo el mismo éxito que las anteriores (Wesley XIX 1998, 194).

A Wesley, no sólo le preocupaba la cantidad de niños y niñas que no tenían acceso a la educación y que no podían ir a las escuelas por la falta de recursos de sus padres. Sino que también le molestó descubrir que niños que iban a la escuela para aprender a leer y escribir también aprendían toda clase de vicios. Esta situación le empujó a abrir una escuela en su propia casa: “la Fundación” en Londres.

Finalmente decidí que recibirían instrucción en mi casa, de modo que tuvieran la oportunidad de aprender a leer y escribir, como también a hacer cuentas (por lo menos) sin estar necesariamente obligados a aprender el paganismo. Después de varias pruebas infructuosas, encontré dos maestros de escuela como quería: honestos, con el suficiente conocimiento, con talento y dispuestos a poner su corazón en la tarea. Ahora tienen a su cuidado casi sesenta chicos. Algunos padres pagan por su enseñanza, pero la mayoría no lo hacen debido a su pobreza; de modo que los gastos en su mayor parte se cubren por medio de contribuciones voluntarias. Últimamente hemos vestido a todos los que lo necesitan... (Wesley V 1996, 247).

El reglamento que servía para controlar y guiar la escuela de la Fundición, (no sabemos si estos reglamentos eran válidos para las otras escuelas) implicaba la admisión sólo de niños mayores de seis años, hasta la asistencia obligatoria al sermón de la mañana y la asistencia a la escuela de seis a doce y de una a cinco. No habían días libres para jugar, los niños sólo podían hablar con sus maestros. Un niño era objeto de suspensión si en una semana faltase dos días consecutivos sin permiso. Los niños que no respetasen el reglamento estaban sujetos a ser suspendidos. Los padres estaban obligados a participar en las reuniones todos los miércoles en las mañanas (Wesley V 1996, 247-248).

Desde nuestra perspectiva hoy y con los aportes de la pedagogía y la psicología para la educación escolar, el reglamento de Wesley es duro y antipedagógico. Wesley ignoraba los procedimientos psicológicos tal como los conocemos hoy, pero nadie puede negar que le sobraba amor por los niños y niñas y que intentó hacer lo mejor que pudo por ellos dentro de sus propias posibilidades.

Aunque se reconoce a Roberto Raikes como el fundador de las Escuelas Dominicales en 1781, es importante rescatar aquí que este esfuerzo ha sido también uno de los aportes más valiosos de las sociedades metodistas para el mundo. Doce años antes de que Raikes organizará la primera Escuela Dominical, Ana Ball, una líder de la sociedad metodista de High Wycomb, con quién Wesley mantenía comunicación constante, fundó una Escuela Dominical con las mismas características de las que posteriormente iba a formar Raikes. Wesley estaba impresionado por el aporte de estas Escuelas Dominicales. En una carta enviada a Charles Atmore el 24 de marzo de 1790 se refleja la satisfacción y admiración que siente por este tipo de proyectos:

Estimado Charles

Me alegro de que usted haya establecido las Escuelas Dominicales en Newcastle. Esta es una de las mejores instituciones que se han visto en Europa por muchos siglos, y hará mas y más bien, con tal de que los maestros e inspectores cumplan con su deber. Nada puede impedir el éxito de esta bendita obra, sino la negligencia de los instrumentos. Por lo tanto usted debe vigilarles con cuidado, para que no se cansen de hacer el bien (Wesley XIV 1998, 276).

Sobre Wesley y su trato con la niñez podríamos decir muchas otras cosas más, su preocupación fue más allá de proveer educación y vestido a los niños de las clases desposeídas. Su interés exigió la excelencia académica como distintivo, la responsabilidad de los maestros y la perseverancia en la formación de valores cristianos en la población infantil.

22 *La Pastoral hacia los prisioneros*

Las leyes de Inglaterra en el siglo XVIII eran muy duras en lo que respecta al derecho penal, especialmente las que se dictaban contra los deudores y las que se referían a crímenes contra la propiedad. Ser pobre y caer preso era una terrible desgracia. Las prisiones eran insalubres y no había allí ninguna misericordia, los castigos eran fuertes y los carceleros maltrataban regularmente a los presos. Wesley describe al editor de *London Chronicle* como era la cárcel de Newgate antes de que esta fuese mejorada:

Señor

De todos los lugares de sufrimiento fuera del infierno, pocos, supongo, superan ni siquiera igualan a la prisión de Newgate. Si alguna región de horror pudo superarlo hace algunos años, Newgate en Bristol lo hizo; era tanta la suciedad, la peste, la miseria y la maldad que escandalizaba a todos los que todavía tenían una chispa de humanidad...(Wesley XIV 1998, 1).

Wesley lamentó constantemente cómo eran tratados los presos y cómo se aplicaba la justicia en su país. Le molestaba la forma desigual en que la ley era aplicada hacia los pobres y hacia los ricos (Wesley XII 1998, 125).

El ministerio de Juan Wesley y de Carlos, su hermano, hacia las prisiones empezó en los días que eran estudiantes de la Universidad de Oxford y miembros del Club de los Santos:

El verano siguiente el Sr. Morgan me dijo que había ido a la cárcel para ver a un hombre que fue condenado por matar a su esposa. Después de hablar con uno de los que estaban allí por asuntos de deudas, creyó que sería beneficioso si alguien se tomara la molestia de hablar con ellos de vez en cuando. Nos repetía tanto esto que mi hermano y yo fuimos a Castle con él, el 24 de agosto de 1730. Quedamos tan

satisfechos con nuestras conversaciones allí que decidimos ir una o dos veces a la semana (Wesley XIII 1998, 57).

Las visitas a las prisiones incluían actividades como lecturas de la Biblia, predicaciones, oraciones, repartían alimentos y ropa a los prisioneros. Los metodistas emplearon su tiempo en las prisiones dando también especial atención a aquellos prisioneros que habían sido condenados a muerte. En este sentido Wesley anotó en su diario el testimonio de Sarah Peters, una de las fieles seguidoras del movimiento metodista, que dió seguimiento y apoyo pastoral a los presos que iban a ser ejecutados:

Mientras tanto iba [Sarah Peters] constantemente a Newgate, algunas veces sola, otras veces con uno o dos más. Visitaba a todos los que estaban condenados en sus celdas, exhortándoles, orando con ellos y teniendo el consuelo de encontrarlos cada vez más sedientos de Dios que antes, y de sentirse acompañada, siempre que se alejaba, con abundancia de oraciones y bendiciones (Wesley XI 1998, 267).

Sarah Peters murió el domingo 13 de noviembre de 1748, a causa de una fiebre que adquirió mientras desarrollaba su ministerio con los presos en Newgate.

En una carta dirigida al editor de *Lloyd's Evening Post*, Wesley describe como utilizaban los fondos que lograban conseguir para el desarrollo del ministerio hacia las prisiones, desde invertirlos para conseguir la libertad de los que pudiesen, compra de ropa y alimentación, hasta apoyar a las familias de los presos (Wesley XIII 1998, 313).

23 *La esclavitud*

Roberto Craig señala, que “en el nacimiento del capitalismo moderno había una interrelación entre racismo y esclavitud” (Craig 1983, 32). Los esclavos llegaron a ser considerados como bienes de propiedad privada. El tráfico de esclavos estaba ligado a la expansión comercial y a la dominación imperial europea sobre las nuevas colonias. La esclavitud jugó en sus inicios un papel muy importante en el desarrollo económico especialmente de los Estados Unidos de Norteamérica.

Wesley fue en su tiempo, uno de los críticos más fuertes contra la esclavitud y contra las actitudes racistas de aquellos que justificaban y se lucraban con el comercio de

esclavos, también contra los que consideraban a los negros personas inferiores. En su artículo “Reflexiones sobre la esclavitud” les decía:

Mientras residían en su propio país no se destacaban por la estupidez. Los habitantes de África, cuando tienen sus motivaciones y medios de progreso semejantes a los habitantes de Europa, no son inferiores; y algunos de ellos son aún superiores. Examinen imparcialmente a los habitantes de Benin y a los de Laponia; comparen dejando de lado los prejuicios, los samoyedos con los angoleños y, en cuanto a entendimiento ¿de que lado esta la ventaja? Por cierto el africano no es inferior al europeo en cualquier respecto que sea (Wesley VII 1998, 120).

Wesley fue consciente de que su tarea era animar a sus amigos en América a no practicar la esclavitud. Se sintió satisfecho de saber que algunos de los seguidores del metodismo en Norteamérica habían ya empezado a liberar varios centenares de negros y que cada día estaban liberando más y más. En una carta escrita a Samuel Hoare, donde le comunicaba la iniciativa del Sr Clarkson de proponer en el Parlamento la abolición de la esclavitud, le decía:

Y si esto puede ponerse en práctica será un honor permanente para la nación británica. Es una satisfacción saber que tanto ustedes están decididos a respaldarlo. Pero sin duda, ustedes pueden encontrarse con una oposición fuerte y violenta. Porque los dueños de los esclavos son un grupo numeroso, rico, y por lo tanto muy poderoso... (Wesley XIV 1998, 235).

En sus “Reflexiones sobre la esclavitud”, Wesley se convierte en un profeta social contra este flagelo. En su carta a William Wilberforce del 24 de febrero de 1791 le dice:

La esclavitud americana es “la más vil que se ha visto bajo el sol” y le animo a seguir adelante en su proyecto de oponerse a esa “abominable villanía escándalo para la religión de Inglaterra y de la naturaleza humana” (Wesley XIV 1998, 300).

24 *Las mujeres*

Las primeras lecciones de igualdad humana las recibieron los hermanos Carlos y Juan Wesley de su madre Susana Wesley. Mujer puritana que trasladó a su hogar el espíritu revolucionario característico del puritanismo. Susana fue la principal precursora de las

mujeres predicadoras dentro del movimiento metodista. Juan Wesley se refería a ella como una predicadora de la Justicia. Le tocó en cierto momento asumir la conducción de la Iglesia de Epworth cuando su esposo, el pastor Samuel Wesley, tuvo que comparecer ante el Parlamento en Londres.

Wesley tenía una mente dispuesta a las mujeres ya que ellas eran muy perceptivas a sus ideas sobre la piedad interior y la devoción amorosa, de hecho mantenía con ellas una comunicación constante para animarles, exhortarles, orientarles y delegar en ellas muchas de las responsabilidades del movimiento metodista. Wesley siempre estimuló el empleo de las mujeres en la vida de la iglesia utilizándolas en las tareas de enseñar, visitar a los enfermos y ministrar en las necesidades espirituales de su parroquia. Él aprendió mucho de las mujeres, especialmente en su relación con las moravas, ya que encontró en ellas responsables dirigentes que se dividían el trabajo como enfermeras, diaconisas que dedicaban su tiempo en la atención a las viudas, ancianas y a los niños.

Wesley nunca se sintió cómodo con la actitud de muchos de sus predicadores que excluían a las mujeres de numerosas actividades dentro de su movimiento. Y procuró, de muchas maneras, mantener un espacio abierto para el desarrollo de los ministerios en el cual participaran las mujeres de una manera muy activa. Un ejemplo donde se refleja la posición de Wesley sobre este asunto es en la carta que le envió al Sr James Hutton:

Yo desapruero grandemente la idea de excluir a las mujeres cuando nos reunimos a orar, cantar o leer las escrituras. Quiero que no se haga hasta que podamos hablar juntos, a menos que no escojan una noche cuando ellas puedan venir solas, lo que firmemente creo sería más ofensivo (Wesley XII 1998, 117).

A pesar de la fuerte influencia que las mujeres tenían en el movimiento metodista, no se les permitía predicar y esto tuvo que ver mucho con la influencia que Wesley tenía de la Iglesia de Inglaterra, con la cual él no quería romper sus relaciones. Sin embargo, muchos de sus enconados rivales como William Bowman condenaron a Wesley por permitir a las mujeres ministrar en la iglesia de Cristo (Chilcote 1993, 26).

Con el crecimiento del movimiento metodista, Wesley, subdividió a las sociedades en pequeños y homogéneos grupos de cuatro o cinco personas de un mismo sexo o estado marital. Estas “bandas” como ellos las llamaban, fueron convirtiéndose en círculos íntimos de compañerismo, donde se insistía en la “perfección cristiana”. Las clases eran grupos compuestos generalmente por doce personas, que hacían actividades para la recolección de fondos. Dentro de estos círculos fue donde las mujeres hallaron un espacio propicio para el

desarrollo de sus ministerios dentro del movimiento. Aquí muchas mujeres fueron un modelo para el rebaño. Entre ellas se menciona a Jane Muncy, Dorothy Downes, Sara Crosby y otras como Graciela Murray que llegó a convertirse en la mano derecha de Juan Wesley.

El proceso para que las mujeres empezaran a predicar, empezó primero con la dirección de las oraciones. Segundo con el compartimiento de sus testimonios, sus experiencias personales. Y tercero, con el ejercicio de la exhortación, la cual tomó varias formas, desde la exhortación que consistía en reprobado el pecado y abogar por el pecador, ya sea en una conversación informal en círculos hasta el discurso formal en grupos. Dentro de estas experiencias de mujeres se describe a Ana Cutler, Elizabeth Richie, Sally Colston y Elizabeth Maxfield. En muchas ocasiones estas exhortadoras se volvieron en sustitutos de los predicadores ambulantes cuando estos no lograban llegar a las reuniones.

En 1755, a pesar de sus prohibiciones generales, Wesley parecía admitir la posibilidad de que las mujeres predicaran en casos excepcionales. Su prejuicio contra la predicación de las mujeres empezó a desaparecer gradualmente y paso a paso él siguió los impulsos internos del Espíritu Santo, siempre examinándolos con la autoridad de la Escritura (Chilcote 1993, 53).

Sara Crosby fue la primera mujer que recibió la aprobación de Wesley como predicadora, por lo menos así lo deja entrever una carta escrita a ella en respuesta por el éxito que estaba teniendo en su ministerio en un lugar donde no había predicador. Wesley le dice:

No veo que usted haya violado ninguna ley. Siga con calma y con firmeza. Si usted tiene tiempo, puede leerles las notas sobre cualquier capítulo del Nuevo Testamento antes de hablar unas palabras, o uno de los sermones más conmovedores, como otras mujeres lo han hecho desde hace tiempo (Wesley XIV 1998, 3).

Wesley les advirtió a las mujeres que evitaran lo que pudiese parecer predicación. Les recomendó no pronunciar un discurso continuo sino que hacer pausas de cinco minutos y combinar con oraciones y exhortaciones, para que de esta manera se evitara la reacción de quienes se oponían a su predicación.

En 1771 Wesley recibió una carta de María Bosanquet en la que ella da sus argumentos desde la Biblia del porque las mujeres pueden predicar y subraya lo del “llamamiento extraordinario”. Ésta carta impresionó a Wesley, quien no tuvo más que defender la legítima naturaleza extraordinaria del llamamiento de María Bosanquet (Chilcote 1993, 70).

Wesley empezó a aceptar la predicación de la mujer si esta poseía un llamamiento extraordinario, de otra manera él trató de mantener el control sobre las mujeres que aspiraban a ser predicadoras. Con el correr del tiempo, fue aceptando el hecho de ver a mujeres predicar y oír sus sermones. El mismo las elogiaba, por el bien que hacían con sus predicaciones y por los excelentes frutos que rendía tal predicación. No hay duda, el éxito de estas mujeres ayudó a superar cualquier resabio de prejuicio que había en Wesley. Cuando en la conferencia de Leeds en 1784, los hombres predicadores ambulantes lanzaron un ataque contra las mujeres predicadoras, Wesley las defendió, basado en el argumento del “llamado extraordinario” que había aprendido de María Bosanquet. Una década después de la muerte de Wesley, se levantaron severas restricciones a la predicación de las mujeres y en algunas regiones la práctica quedó formalmente prohibida.

25 *La Pastoral hacia los enfermos*

Las preocupaciones pastorales de Wesley y de su movimiento por los enfermos, también nacieron en sus inicios con el Club de los Santos. Como hemos notado el grupo de estudiantes de la Universidad de Oxford, no sólo estaba preocupado por las necesidades espirituales, sino que de igual forma les importaba el bienestar físico de las personas. En la carta al padre de Guillermo Morgan, Wesley le señala que visitaron una mujer pobre del pueblo que estaba enferma. Y después de reflexionar decidieron que valdría la pena dedicar unas dos horas a la semana en las tareas de visitar los enfermos (Wesley XIII 1998, 57).

En algunas ocasiones, Wesley formó brigadas de visitantes para atender los problemas serios de salud que la gente tenía en su tiempo. Cuando se dió cuenta que los mayordomos de su sociedad en Londres no estaban visitando ni atendiendo a los enfermos por falta de tiempo, hizo un llamado a todo el liderazgo de “las clases” para colaborar en

esto, y suplió a los mayordomos en esta tarea. El llamado fue exitoso, pues muchos respondieron y les dió las siguientes indicaciones:

Al día siguiente muchos se ofrecieron gustosos, elegí cuarenta y seis que juzgué parecían tener un espíritu tierno y amante. Dividí la ciudad en veintitrés sectores y pedí que los enfermos de cada sector fuesen visitados por dos hermanos. Al visitador de hermanos le compete: visitar a cada enfermo de su distrito tres veces por semana, averiguar el estado de su alma y aconsejarle según lo requiera, indagar acerca de su enfermedad y procurarle atención, ayudarle según su necesidad, hacer por la persona enferma todo lo que esté a su alcance (Wesley V 1996, 242).

En cuanto a sus preocupaciones por la salud, Wesley fue mucho más allá de proveer visitadores. Durante su vida también se interesó en el área de la prevención y la curación de los enfermedades. Él creía que muchas de la enfermedades que la población padecía, podían ser prevenidas con mayor higiene, buena alimentación, aseo personal, consumo de agua, ejercicios y evitando el consumo de tabaco y licor (Wesley XIV 1989, 72). En vista de que la atención médica era muy cara para los pobres, que los gastos para atenderlos habían crecido, que las contribuciones habían disminuido y que el ingreso de los enfermos a los hospitales reducía el gasto pero no mejoraba la condición de los enfermos, Wesley tomó la decisión de medicarles el mismo:

Al fin adopte algo así como una decisión desesperada: “me prepararé y les medicaré yo mismo.” Durante más de cinco años, la anatomía y la medicina habían constituido para mí un entretenimiento en mis horas libres aunque nunca las había estudiado a fondo, excepto unos meses cuando decidí ir a Norteamérica, donde pensé que podría ser de alguna ayuda en aquellos lugares donde no hubiera médico. Por tanto, tomé el estudio con esa idea en mente y procuré la asistencia de un farmacéutico y la de un cirujano experimentado. A su vez resolví no excederme en el ejercicio de mis capacidades, sino dejar los casos difíciles y complicados a los médicos que los enfermos desearan consultar (Wesley V 1996, 243).

En el mismo informe Wesley señalaba que había atendido a más de quinientas personas en cinco meses. Su libro *Rudimentos de medicina: un método fácil y natural para curar las enfermedades*, el cual publicó en 1747, es un ejemplo del interés que Wesley demostró por atender los problemas de salud de su tiempo (Irigoyen 1996, 50).

El movimiento que Wesley formó, se volcó completamente hacia los más pobres. Porque fue consciente que el mundo en que vivía estaba lejos de lo que Dios tenía proyectado para el ser humano. Wesley experimentó que era imposible ser cristiano y ser indiferente frente a un mundo donde se enseñoreaba la injusticia y la opresión contra los más pobres. Esta dimensión dinámica de su movimiento, hacia afuera del templo, hizo que los carismas y dones de su movimiento siempre estuviesen al servicio de los más pobres. De allí la profunda sensibilidad que desarrollaron para oír la voz de Dios llamándoles a través de los miles de desplazados y desplazadas que producía el nuevo modelo económico.

A la vez que el movimiento wesleyano se articulaba con las necesidades de los más pobres del siglo XVIII, Wesley tuvo la habilidad de ir desarrollando a la par una reflexión teológica que sirvió de fundamento a las tareas pastorales que su movimiento requería. En el próximo capítulo veremos como la producción teológica de Juan Wesley le da vida y acción a su movimiento sin desligarse de las preocupaciones humanas más sentidas de su época.

Capítulo II

El pensamiento teológico de Juan Wesley

Para Juan Wesley la teología es eminentemente una reflexión para y sobre la práctica. Sus discursos, sermones, tratados y sus *Notas al Nuevo Testamento* (1754), fueron escritos con el fin de orientar al ser humano al camino que puede conducir hacia una vida plena. La producción teológica que brotaba del pensamiento de Wesley era una reflexión que le daba vida y acción a su movimiento de renovación eclesial, pues en ella ligaba las preocupaciones humanas más sentidas de su época con la intención de Dios de redimir al ser humano a través de su hijo Jesucristo.

Wesley le dio mayor importancia al desarrollo de una teología de naturaleza básicamente homilética antes que a la producción de una teología sistemática y escolástica. Al evitar la discusión sistemática de los grandes temas teológicos, Wesley no les quitó su importancia sino que se da cuenta que la discusión de esos temas tiene poca repercusión para la vida práctica. En este sentido podemos decir que la teología para Wesley no se convierte en un fin en sí misma, sino que debe de ser un medio para la transformación de la vida.

En este capítulo nos interesa ver como ese pensamiento teológico se convierte en una disciplina enteramente práctica, de allí que trataremos en esta parte de la investigación describir su metodología hermenéutica y los temas teológicos que orientaron y dieron forma a su preocupación social por los pobres.

1 El método hermenéutico de Wesley

Al referirnos aquí a los aspectos de método queremos enfatizar en la hermenéutica como metodología de interpretación bíblico-teológica que hizo uso Juan Wesley en su tarea de producción teológica. El método hermenéutico que él utilizó se le conoce como “el cuadrilátero” ya que incluye en el proceso de interpretación cuatro aspectos que son básicos en el proceso de interpretación; estos son la Escritura, la tradición, la razón y la experiencia. Cada uno está ligado entre sí e incide el uno sobre el otro, no se puede tomar el uno separado de los otros, sino que es necesaria la interdependencia para una adecuada interpretación

11 *La Biblia*

Siguiendo la línea del pensamiento teológico de la Reforma Protestante, Wesley afirmaba que la palabra escrita de Dios, es la única y suficiente regla para la fe como para la práctica cristiana. Su propia intención, decía, es ser “*Homo unius libri*”, el hombre de un solo libro (Wesley I 1998, 20). Con esto quería enfatizar que la autoridad en asuntos de religión es la Biblia y que toda escritura tenía que ser juzgada a la luz de la revelación dada por Dios a través de su Palabra. Wesley creía en la inerrancia de la Biblia, lo que hace evidente que la exégesis era una de sus debilidades. Sin embargo, estamos de acuerdo con lo que señala Colin Williams, que si su teoría de la inspiración no fue adecuada, su elaboración teológica no dependió solo del uso de las escrituras como autoridad única, sino que también acudió a la tradición, a la experiencia y a la razón lo que le ayudó a evitar caer en un literalismo bíblico (Williams 1989, 18).

Una de las preocupaciones de Wesley fue que el cristiano sencillo pudiese leer y entender la Biblia. En ese sentido escribió *Notas al Nuevo Testamento* y en el prefacio a esta obra, él señala el propósito para el que fueron escritas:

Se verá que no son para eruditos, quienes cuentan con muchas otras ayudas, y mucho menos para quienes tienen larga y profunda experiencia en los caminos y la palabra de Dios. A sus pies quiero sentarme y aprender. Escribo más bien para gentes llanas y de escasos estudios, que no entienden sino su lengua materna, y que sin embargo aman y reverencian la palabra de Dios, y tienen el deseo de salvar almas. Para ayudar a tales personas en lo que pueda, me propongo primero dar el texto en la versión inglesa común, que según me parece es la mejor que he visto (Wesley IX 1998, 311).

Las notas incluían el texto bíblico completo, a menudo en traducción hecha por el mismo Wesley. A cada texto, le procedía una serie de notas que iban explicando de una manera sencilla y clara el significado de los versículos que él consideraba de mayor importancia.

Wesley seguía y recomendaba algunas reglas que debían tomarse en cuenta en el proceso de interpretación bíblica: cada texto debía leerse así como estaba escrito, o sea el sentido literal debía ser enfatizado, si el texto era oscuro, debía ser interpretado por los que hablan más claramente (Williams 1989, 18). Los textos tenían que leerse e interpretarse teniendo siempre presente el contexto del texto.

2.12 *La tradición*

Wesley fue un amante de la historia y de su tradición anglicana. Como sacerdote anglicano trató de seguir los “Treinta y nueve Artículos de la religión”, *el Libro de oración común* y el *Libro de las homilias* e hizo énfasis en los primeros metodistas sobre la importancia de seguir los principios doctrinales de la Iglesia de Inglaterra. En su sermón, “La Viña del Señor”, Wesley señala que después de las Escrituras, el *Libro de las Homilias* le ayudó a definir su posición sobre la justificación por la fe (Wesley IV 1998, 237).

Además de su propia tradición, Wesley leía e investigaba lo que decían los cristianos de los primeros siglos del cristianismo, lo que él llamó “antigüedad cristiana”. Se identificaba con los Padres de la Iglesia porque sentía que habían sido fieles en la interpretación de la Biblia. En su “Discurso a los clérigos” les dijo:

¿Puede alguno quién ha pasado varios años estudiando en colegios y universidades, ser excusado si no añade al conocimiento de las lenguas y las ciencias, el conocimiento de los padres, los más auténticos comentaristas de las Escrituras, por estar más cerca de la fuente y ungidos por el Espíritu que inspiró las Escrituras? Se puede percibir fácilmente, que habló especialmente de los que escribieron antes del Concilio de Nicea. Pero ¿quién no deseará también tener algún conocimiento de los que le siguieron: San Crisóstomo, Basilio, Jerónimo, Agustín y, sobre todo, del hombre del corazón quebrantado, Efrén el Sirio? (Wesley IX 1998, 200).

La teología de Wesley encontró en la “antigüedad” una vertiente que alimentó su argumentación teórica. En sus escritos, él señala que ha leído a Clemente de Roma, Ignacio, Policarpo y otros escritores antiguos como Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano y Cipriano (Wesley IX 1998, 211). El valor de la tradición en Wesley residía en el hecho de que se convirtió en algo central para la interpretación

correcta de la Biblia, y por ende, en su quehacer teológico. No significa esto que él subordinaba la Biblia a la tradición, él mismo señalaba que no aceptaba ninguna autoridad salvo la de los padres Pre-Nicenos; ni a ninguno de ellos en oposición a la Escritura (Williams 1989, 19).

Por otro lado la teología de Wesley fue influenciada por lo mejor de las fuentes luteranas, especialmente de los pietistas moravos, y en la tradición reformada, por el puritanismo; entre sus lecturas estaban también algunos autores católicos españoles como: Juan de Ávila, Gregorio López y Miguel de Molinos (Garrastegui y Jones 2002, 36). Entre otros autores que impresionaron e influyeron en el pensamiento de Wesley, él menciona a Tomas de Kempis y las obras de William Law.

2.13 *La razón*

Para Wesley, la religión no debe ser una experiencia irracional, pues se puede caer en el peligro de interpretaciones de la fe individuales y personales, por eso en su método de interpretación le dio igual valor a la tradición y a la razón; con esto pretendía mostrar que la razón es compatible con la religión. Una de las críticas que Wesley hacía a algunos de los teólogos místicos de su tiempo era que descartaban totalmente el uso de la razón y habían caído en una actitud de repudiar todo razonamiento en cuanto a los asuntos de Dios. En ese sentido Wesley afirmaba:

Nosotros no podemos de ninguna manera, estar de acuerdo con esa posición. No encontramos autoridad para ello en el Libro Sagrado. Al contrario, allí encontramos que tanto el Señor como los apóstoles continuamente razonaban con sus oponentes (Wesley VI 1998, 25).

Por otro lado estaban los racionalistas, deístas que daban un alto valor a la razón y negaban la revelación como fuente de verdad. Aunque la razón en Wesley es vista como un don divino importante para el proceso de interpretación de la Escritura, él también estaba de acuerdo en que la razón tenía sus limitaciones para explicar los misterios que rodean el ser y el obrar de Dios. Sin embargo es importante recalcar aquí que la razón como don dado por Dios es esa capacidad que tiene el ser humano de pensar, criticar y valorar una situación y en ese sentido para Wesley era un instrumento valioso que capacitaba al ser humano para poner en orden las pruebas de la revelación y para poder dar una razón coherente de la fe que se vive, se expresa y se celebra. En este sentido fue importante la recomendación de Wesley a sus líderes de dedicarse a la lectura pues era una manera de enriquecer la facultad del pensamiento. Él fue un lector incansable que mientras viajaba le dedicaba tiempo a la lectura (Wesley XIV 1998, 12).

2.14 *La experiencia*

En Juan Wesley la fe tiene que ser una experiencia viva que no se desgaste en los formalismos convirtiéndose en una religión sin poder. En ese sentido Wesley va a darle a sus escritos un énfasis constante en la experiencia:

Me he esforzado por describir la religión verdadera, bíblica y de la experiencia, sin omitir nada que sea parte real de ella, y sin añadir lo que no lo sea. Mi más ferviente deseo en estas páginas es guardar del mero formalismo, de la religión puramente externa, a quienes comienzan a dirigirse al cielo (Wesley I 1998, 21).

El cristianismo es ante todo una experiencia interna en la vida del creyente, es algo que pasa al interior de la persona y la doctrina debe de ser nada más que una descripción de esa experiencia. La Biblia describe como debe ser la transformación del ser humano y la experiencia refleja como se da y se vive esa transformación. Para Wesley hay una relación muy fuerte entre la Biblia y la experiencia. Para él, es una articulación dialéctica en la que la experiencia confirma y le da significado a lo que la Palabra de Dios dice, y los frutos del espíritu son el testimonio que le siguen; en el segundo sermón “El testimonio del Espíritu”, él señala:

La experiencia es suficiente para confirmar una doctrina basada en las Escrituras. Aunque muchos pretenden tener una experiencia que carece, esto no evita la existencia de la experiencia verdadera. El motivo del testimonio es asegurarnos que somos hijos de Dios, cuyo motivo cumple. El verdadero testimonio del Espíritu es conocido por sus frutos, amor, paz y gozo que no preceden a ese testimonio, sino lo siguen (Wesley I 1998, 224).

Wesley fue acusado de “entusiasta” por muchos de sus opositores quienes veían en el énfasis que él ponía a la experiencia, una manifestación religiosa puramente emocional, sin embargo en este punto apelaba que la experiencia está sujeta a la Biblia, a la tradición y a la razón. Consciente del peligro de una religión demasiado emocional, siempre aconsejó a sus seguidores a no caer en una experiencia no bíblica e irracional (Irigoyen 1996, 20), que dejara la cuestión de la verdad a los caprichos de sentimientos individuales y colectivos. Por eso constantemente insistió sobre la prioridad de la Biblia.

2.2 La gracia activa

Un concepto que es clave y domina todo el pensamiento teológico de Juan Wesley es la salvación por la gracia de Dios. Antes de la experiencia del “corazón ardiente” en la calle de Aldersgate (1738), Wesley y su grupo que se reunía para estudiar la Biblia en la Universidad de Oxford, habían crecido en el evangelio de la rectitud moral, que era la perspectiva dominante en la soteriología anglicana (Outler 1992, 32). Esta perspectiva señalaba que el ser humano tiene la capacidad moral para pecar o no pecar por decisión propia, así que todo se reducía a un esfuerzo moral; esta perspectiva no satisfacía del todo a Wesley y su grupo. Outler señala:

El verdadero problema con esta doctrina de la habilidad moral para no pecar si no es por voluntad propia (para Wesley y para todos sus seguidores en aquel entonces y desde entonces) era la trágica discrepancia entre sus promesas y su desempeño. Porque con todo su celo y devoción en Oxford, Epworth y Georgia él nunca encontró

la felicidad o la serenidad que la tradición de la vida santa anunciaba (Outler 1992, 32).

Es a partir de su relación con los moravos y la experiencia de la calle Aldersgate, que Wesley hizo un cambio decisivo de la rectitud moral a la justificación por la fe; él entendió que cualquier mérito que el ser humano hiciese, era inútil para alcanzar la salvación, ya que sus obras no lo liberan del pecado, pues estas no son suyas sino de Dios; el único medio por el cual se puede ser salvo es mediante la fe en Jesucristo. En su sermón “La salvación por la fe” del 11 de junio de 1738, Wesley señala lo siguiente:

¿Cuál entonces es esta fe mediante la cual somos salvos? En general y primeramente, podemos responder que es la fe en Cristo, fe cuyos objetivos únicos son Cristo y Dios por medio de Cristo... Porque como dice la Escritura *con el corazón se cree para justicia. Y si confesares con tu boca que Jesús es el Señor, y creyeres que Dios le levantó de los muertos, serás salvo* (Wesley 1998, 28; cursiva en el original).

En este sentido, Wesley se acercó al pensamiento calvinista, pero a la vez se alejó de él al no estar de acuerdo con la predestinación, pues le parecía absurdo que Dios hubiese elegido a unos y excluido a otros para alcanzar la salvación. Su defensa del pecado original y la justificación por la fe, le trajeron problemas con sus contemporáneos anglicanos, quienes miraban en los medios de gracia, como el bautismo y la santa cena, medios exteriores de redención del ser humano. Para Wesley los medios de gracia solo eran conductos por medio de los cuales se comunica la gracia de Dios.

2.21 *La gracia de Dios*

Hablar de gracia para Wesley es hablar de la iniciativa que toma Dios en el proceso de salvación. Este regalo que se toma a través de la fe, es dialéctico: comienza con Dios y necesita de la reacción humana. Con referencia a éste asunto Wesley señalaba:

Todas las bendiciones que Dios le ha conferido al ser humano vienen únicamente de su gracia, y liberalidad y favor. Vienen de su favor inmerecido, puesto que no tenemos derecho alguno a la más mínima de sus misericordias (Wesley I 1998, 25).

Wesley describe cuatro etapas en el proceso de salvación como iniciativa de Dios: La gracia preveniente o anticipante, la gracia convincente, la gracia justificadora y la gracia santificadora. La efectividad de cada uno de estos pasos depende de la respuesta del ser humano a la iniciativa de Dios; al mismo tiempo que la gracia de Dios está obrando en cada persona, éste debe mantenerse activo

colaborando con Dios en su propio proceso de salvación con temor y temblor (Garrastegui y Jones 2002, 69); veamos ahora lo que significa cada uno de estas etapas.

Gracia preveniente o gracia anticipante viene del latín *gratia preveniens* que significa “gracia que viene antes” o que “precede” y esta se refiere al trabajo que Dios viene haciendo antes en el ser humano y que lo va preparando para el momento del perdón de Dios y que está presente en todos los seres humanos mediante la acción del Espíritu Santo. La gracia anticipante es una etapa preparatoria en la que Dios actúa en el ser humano con el objetivo de que vaya tomando conciencia de su condición pecaminosa. Este por sus propios medios, no puede tomar tal conciencia y acercarse a Dios. La gracia anticipante le dará el poder para responder al llamado de Dios. Wesley lo describe muy bien cuando señala:

Si Dios “obra en ustedes” entonces “ocúpense de su propia salvación”. La palabra que fue traducida como “ocuparse” tiene, en el texto original, la connotación de hacer algo cabalmente. “Su propia salvación”, es decir algo que ustedes mismos deben hacer, de lo contrario nadie más podrá hacerlo por ustedes. “Su propia salvación”, salvación que comienza con lo que muy acertadamente se ha llamado “gracia anticipante”. Nos referimos al deseo primero de agradar a Dios, al primer atisbo de conocimiento con respecto a su voluntad, y a tener esa leve y transitoria, de que hemos pecado contra él (Wesley IV 1996, 120).

Gracia convincente es el proceso por el cual el Espíritu Santo despierta al pecador y lo confronta, lo convence de su realidad personal interior y lo reta con la necesidad del arrepentimiento hasta llegar al punto que, decía Wesley, “liberarnos del corazón de piedra” (Wesley IV 1996, 120). En el sermón “El camino del reino” se refiere a este asunto apuntando lo siguiente:

Este es el camino: caminen por él. Ante todo, arrepíentanse, esto es, conózcanse a sí mismos. Este es el primer arrepentimiento, antes de la fe, la convicción o conocimiento propio. *Despiértate tú que duermes*. Reconoce que eres pecador, acepta que clase de pecador eres (Wesley I 1996, 140; cursiva en el original).

Si la gracia preveniente o anticipante y la gracia convincente eran el portal de la salvación en Wesley, la gracia justificante llegó a ser la puerta de entrada, pues esta opera en el momento en que decidimos no seguir resistiendo más a Dios y aceptamos por la fe a Jesucristo como nuestro único Señor y salvador, reconociendo que Él es quién nos justifica. Tan pronto la persona cree es justificada por la pura gracia de Dios no importa su pasado o su presente, el ser humano es liberado de toda culpa y se opera el nuevo nacimiento. Esta es la experiencia que se operó en la vida de Wesley en la calle de Aldersgate. Esa misma noche del 24 de mayo de 1738, bajo el fervor de ese acontecimiento, él escribió en su diario:

En la noche fui de muy mala gana a una sociedad de la calle de Aldersgate, donde alguien estaba dando lectura al prefacio de la Epístola a los Romanos de Lutero. Cerca de un cuarto para las nueve de la noche, mientras él describía el cambio que

Dios obra en el corazón a través de la fe en Cristo, yo sentí un extraño ardor en mi corazón. Sentí que confiaba en Cristo, solo en Cristo para la salvación, y recibí una seguridad de que él me había quitado todos mis pecados, aún los míos, y me había librado de la ley del pecado y de la muerte (Wesley XI 1998, 64).

Ser perdonado, ser considerado como justo, no a través de nuestros meritos sino a través de los meritos de Cristo, es lo que significa la justificación por la fe por lo cual nuestra única respuesta es la aceptación; lo que sigue a esto es “crecer en Cristo a la estatura de un varón perfecto” (Outler 1992, 56).

Antes de referirnos a la gracia santificadora, es importante recalcar que, para Wesley la justificación y el nuevo nacimiento son regalos que el ser humano recibe juntos y al instante. Es lo que él llamó la puerta de entrada o puerta a la santificación; lo que sigue después es el proceso de santificación que es una obra progresiva hasta que el creyente logre gradualmente la madurez cristiana. En este sentido la justificación es lo que Dios hace por nosotros y la santificación es lo que Dios hace en nosotros. En la justificación nosotros ganamos el favor de Dios y la santificación es el proceso en cual buscamos retenerlo (Outler 1992, 56).

En la justificación el pecado ha sido removido de la persona y en la santificación el poder del pecado es removido del creyente. En forma analógica, en la justificación nacemos de nuevo y en la santificación empezamos a crecer y a vivir de una manera completamente diferente de cuando estábamos en la situación de pecado. En la conclusión “Del pecado en los creyentes” Wesley termina diciendo:

Por lo tanto mantengamos la sana doctrina *que ha sido dada a los santos*, quienes la pasaron por palabra escrita a las generaciones que les siguieron: que aunque somos renovados, limpiados, purificados y santificados en el momento mismo que creemos en Cristo, sin embargo todavía no somos renovados ni limpiados ni purificados del todo. La carne la naturaleza pecaminosa, todavía permanece en nosotros (aunque esta sujeta) y pelea contra el Espíritu. Con tanta mayor fuerza razón usemos diligencia al *pelear la buena batalla de la fe*. Con tanta mayor razón, *velemos y oremos* en contra del enemigo interno (Wesley I 1996, 246; cursiva en el original).

Debido a que esa naturaleza pecaminosa del pecado permanece aún en el creyente, éste según Wesley, necesita continuar arrepintiéndose de sus pecados y creyendo en el evangelio; en el sermón “El arrepentimiento del creyente”, él llamó a éste el arrepentimiento consiguiente que es diferente al arrepentimiento previo que lleva a la justificación (Garrastegui y Jones 2002, 99). En la gracia santificadora, el Espíritu Santo actúa constantemente en la vida del creyente, orientándole, conduciéndolo y fortaleciéndolo en su lucha contra el pecado y llevándole en un camino de santidad. Esta experiencia de fe es viva y personal y es el punto de partida para la perfección cristiana uno de los temas fundamentales dentro de la teología de Wesley.

2.22 *La perfección cristiana*

Para Wesley la perfección es otro término para la santidad y él pensaba que su movimiento había sido llamado para propagar la doctrina de la perfección cristiana. En la introducción de su sermón “la Perfección cristiana”, se intuye que algunos se sentían ofendidos con la expresión “perfectos”, otros se separaron del movimiento metodista y se fueron, al extremo de decir que ya habían alcanzado la perfección y que tenían la capacidad de predecir el plan futuro de salvación que Dios tiene.

Este asunto de la perfección cristiana le trajo muchas dificultades a Wesley. De un lado estaba el hecho de cómo definir una perfección que es imperfecta a la vez, y por otro lado, ésta doctrina creaba malos entendidos entre sus seguidores, amigos e inclusive diferencias de opinión con su propio hermano Carlos. La perfección como la entiende Wesley no quiere decir que somos infalibles, libres de tentaciones ni que ya lo hayamos alcanzado todo y que no necesitemos seguir creciendo. En el tratado teológico “Un estudio acerca de la perfección cristiana”(1777), que fue elaborado por Wesley en una etapa de mayor madurez señala:

No sólo admitimos sino que fervientemente afirmamos, que no hay perfección en ésta vida en el sentido de estar eximidos de obedecer todos los mandamientos de Dios, o *de hacer el bien a todas las personas según tengamos oportunidad, y especialmente a los de la familia de la fe...* Creemos en segundo lugar, que no es posible alcanzar la perfección en ésta vida en cuanto a estar libres de la ignorancia o el error en aquellas cosas que no sean esenciales para nuestra salvación. No estamos libres de tentaciones diversas o de innumerables debilidades que éste cuerpo corruptible le impone a nuestra alma (Wesley VIII 1998, 65; cursiva en el original).

En el mismo tratado Wesley señala que:

“Una persona perfecta” se refiere a alguien en quien *hay ese sentir que hubo también en Cristo Jesús* y que *anda como él anduvo*; una persona que es *limpia de manos y pura de corazón*, que ésta limpia de toda impureza de la carne y del espíritu; en quien *no hay tropiezo*, y que por consiguiente, *no práctica el pecado*. A fin de ampliar nuestra definición, diremos que la expresión de la Escritura “*una persona perfecta*” corresponde a alguien en quien Dios ha cumplido su promesa: “*Seréis purificados de todas vuestras impurezas, y de todos vuestros ídolos os limpiaré*” (Wesley VIII 1998, 66; cursiva en el original).

El centro de la perfección cristiana desde una perspectiva bíblica según el pensamiento de Wesley, es “perfección en el amor”. El amor de Dios cubre el corazón del cristiano que no deja libertad para otras cosas, la gracia aumenta a pesar de las debilidades que permanecen en el creyente (Garrastegui y Jones 2002, 103). En un apéndice al final de su estudio sobre la perfección Wesley señala:

Entiendo por perfección la condición de amar a Dios y a nuestro prójimo con un amor humilde, amable, paciente y que este amor gobierne nuestra manera de ser, nuestro decir y nuestro hacer (Wesley VIII 1998, 167).

Con mucha frecuencia hacia un llamado a sus oyentes a vivir a buscar y esperar la perfección cristiana. En un resumen de sus ideas sobre esta temática escritas en 1764 señalaba:

- (1) En verdad existe la perfección; las Escrituras hacen referencia a ella una y otra vez.
- (2) Es posterior a la justificación; las personas justificadas deben ir *adelante a la perfección*.
- (3) No es necesario esperar hasta el momento de la muerte, puesto que San Pablo habla de personas que fueron perfectas en vida.
- (4) No es absoluta. La perfección absoluta no pertenece al ser humano ni a los ángeles, sino sólo a Dios.
- (5) No convierte a la persona en un ser infalible. Nadie es infalible mientras permanezca unido a este cuerpo terrenal.
- (6) ¿Se trata de perfección sin pecado? No vale la pena discutir por los términos. Significa “ser salvos del pecado”.
- (7) Es el *perfecto amor*. Este es un rasgo esencial. Sus características, o frutos inseparables, son “*estar siempre gozosos, orar sin cesar y dar gracias en todo*”.
- (8) Es perfectible. No permanece fija en un punto sino que es posible aumentarla, tan así es que una persona perfeccionada en amor puede crecer en gracia mucho más rápidamente que antes.
- (9) No está asegurada para siempre. Es posible perderla, como ha quedado demostrado a través de numerosos ejemplos. Pero tuvimos la plena certeza de esto hace unos cinco o seis años.
- (10) Siempre encontramos una obra gradual, progresiva, antes y después de la perfección.
- (11) ¿Es o no es instantánea? Vayamos paso por paso en el análisis de este punto. En algunos creyentes se ha operado un cambio instantáneo. Esto es algo que nadie puede negar. A partir de ese cambio, gozan de perfecto amor, no albergan ningún otro sentimiento que éste, y están *siempre gozosos, oran sin cesar y dan gracias en todo*. Pues a esto me refiero cuando hablé de perfección. Por lo tanto, ellos son testigos de la perfección que predico (Wesley VIII 1998, 161; cursiva en el original).

Wesley concluye que la perfección cristiana es el amor a Dios y a nuestro prójimo; es recibida, es un regalo de Dios y labor del Espíritu Santo y la fe es la condición para recibirla; es constante; es dinámica y también se espera en oración y mientras nos damos en servicio a los seres humanos. En palabras de Colin Williams: “El cristiano perfecto es santo, no porque haya logrado un nivel moral requerido, sino porque vive en un estado de hermandad inquebrantable con Cristo” (Williams 1989, 134) y con su prójimo.

2.3 La santidad social

En esta parte de la investigación nos interesa enfatizar las dimensiones sociales de la salvación, como la entendía Juan Wesley. Toda santidad es, para él, santidad social

pues nadie llega a ser cristiano en soledad, el creyente está llamado a vivir su fe siendo luz en relación con otros y otras pues la fe se debe mostrar en nuestras vidas sin ocultamientos. En “El cuarto discurso sobre el sermón de la montaña” Wesley enfatiza:

Primero, trataré de demostrar que el cristianismo es esencialmente una religión social, y que tratar de hacerlo una religión solitaria es en verdad destruirlo. Por cristianismo quiero decir ese método de adorar a Dios que Jesucristo reveló a la humanidad. Cuando digo que esta es una religión social, quiero decir que no sólo no puede subsistir sino que de ninguna manera puede existir sin la sociedad, sin vivir y mezclarse con los seres humanos (Wesley II 1996, 84).

Wesley trataba por todos los medios de incentivar una experiencia religiosa que permitiese al creyente tener sus espacios para su vida devocional, sin caer en la negligencia de las tareas terrenales donde el creyente ha sido colocado por providencia de Dios para dar testimonio. Él desarrolló estas ideas sobre la santidad social en muchos de sus escritos y sermones, con el propósito de ir creando las bases para una experiencia religiosa dedicada al servicio de la comunidad y que orientase a aquellos que necesitaban ser fortalecido en su caminar hacia la fe. Wesley se manifestaba en contra de los místicos que apuntaban a la práctica de una religión solitaria y que enfatizaban sobre la perfección como una despreocupación por las obras externas. En el “prefacio” a su colección de Himnos él señala:

El evangelio de Cristo está completamente opuesto a esto. En él no hay religión solitaria. “santos solitarios” es una frase tan inconsistente con los evangelios como “adúlteros santos”. El evangelio de Cristo no conoce otra clase de religión sino una religión social; no otra santidad sino social. “La fe que trabaja por el amor” es la anchura, la longitud, la profundidad y la altura de la perfección cristiana. “Este mandamiento recibimos de Cristo, que quién ame a su hermano; y nosotros manifestamos nuestro amor “haciendo bien a todos los hombres, especialmente a los de la familia de la fe”. En verdad, quienquiera que ama a su hermano, no únicamente de palabra sino como Cristo le amó, no puede sino ser “celoso en buenas obras”. Siente en su alma un ardiente y turbador deseo de darse y ser dado por ellos. “Mi Padre”, dirá, “hasta ahora obra, y yo obro”. Y en todas las oportunidades posibles “va haciendo bienes”, como su maestro (Wesley IX 1998, 239).

En primer lugar, la dimensión social a la que se refiere Wesley en su “Prefacio” de su colección de Himnos tiene dos características básicas, la que se refiere a “la familia de la fe” y “a todos los hombres”. La primera apunta a la iglesia y la segunda se refiere a la sociedad. Para Wesley, los metodistas habían sido llamados a actuar en los dos espacios, a renovar la Iglesia y a transformar la sociedad inglesa. En segundo lugar, la dimensión social de la salvación es para Wesley un mandato registrado con mucha claridad en la Biblia, a la cual el creyente en Cristo deberá obedecer porque es la voluntad de Dios (Gálatas 6.10, Mateo 22. 37,39). La tercera razón es que hacer obras es una necesidad, no porque la salvación dependa de ello,

pues como bien lo decía Wesley, somos justificados por la fe no por obras pero las obras son una manifestación de esa fe en Cristo ya que la misma produce obras de amor.

En el pensamiento teológico de Wesley, la santidad era ambas cosas, interna y externa. La santidad interna es pureza de corazón o amor perfecto y es la esencia de la religión e implica entrega total a Dios, confiar, amar, adorar, imitar, obedecer a Dios, usar y cultivar todos los dones que él nos da para nuestro propio crecimiento hasta llegar “a la estatura de un varón perfecto”. La santidad interior nos lleva a vivir una vida de constante revisión de nuestros actos y a profundizar en nuestra fe. Esta santidad interna está acompañada de la santidad exterior y es la manera como manifestamos nuestro amor hacia los demás, hacia nuestro prójimo y aun hacia nuestros enemigos. Es en ese sentido que Wesley miraba la santidad más allá de una experiencia individual para verla también como una experiencia colectiva, social que no puede vivir ni existir sin conversar ni relacionarse con otras personas.

En la teología wesleyana encontramos dos tipos de obras, “obras de piedad” y “obras de misericordia”, ambas debían manifestarse en el creyente como testimonio de la gracia de Dios actuando en sus vidas. En la primera se refiere al uso de los medios de gracia al interior de la comunidad de fe y en la segunda a los actos de amor concretos al interior y al exterior de la iglesia.

2.31 Las obras de piedad

Uno de los valores que aprendemos al estudiar la vida y el pensamiento teológico de Juan Wesley, es que su vida fue una lucha continua por tratar de ser lo que entendió que Dios quería que fuese su vida. Yrigoyen señala que “Wesley fue un teólogo cristiano y líder de iglesia que no vivió por encima de los conflictos y confusión del mundo” (Yrigoyen 1996, 30). Pasó por momentos de crisis y confusión, a veces dudó de ser un verdadero creyente, en otras ocasiones en el fervor emocional de

experiencias como la de la calle Aldersgate, creyó haberlo encontrado todo, pero pocos meses después sintió que no era absolutamente cristiano. Estos hechos no le quitan el valor a Wesley ni su pensamiento, por el contrario nos muestran en él a un cristiano conciente de que en la vida hay momentos de victoria y de éxito pero también hay momentos de dificultades.

A través de las obras de piedad, Wesley descubrió la manera como Dios proveía a los creyentes la gracia sustentadora para fortalecerles en la fe; él los llamó “medios de gracia” y exhortó a sus seguidores a usarlos constantemente para su crecimiento espiritual. Entre los medios de gracia de mayor importancia en sus escritos él describe:

Los medios principales son; la oración, ya sea en privado o en la gran congregación; el estudio de las Escrituras (que significa leer, escuchar y meditar en ellas), la cena del Señor: participar del pan y del vino en su memoria. Creemos que estos medios fueron instituidos por Dios como los canales ordinarios para comunicar su gracia a las almas del género humano (Wesley I 1996, 319).

En este punto habría que agregar el sacramento del bautismo. Aunque Wesley escribió muy poco en cuanto a este asunto, él siguió en este tema la postura eclesiástica tradicional heredada de su padre. Él vio el bautismo como “un nuevo nacimiento” el cual es usado por Dios para empezar en nosotros su obra regeneradora. Wesley estuvo de acuerdo en el bautismo de niños, pero criticaba aquellos adultos que recibían el bautismo como una excusa para sostener que habían nacido de nuevo cuando sus vidas testificaban todo lo contrario. Wesley practicaba la aspersion y la inmersión, porque por aspersion enseñaba que simbolizaba “la llegada del Espíritu Santo y por inmersión sostenía que simbolizaba morir y resucitar en Cristo” (Wesley IX 1998, 324).

El bautismo en los niños debía realizarse según Wesley porque era un testimonio que simboliza que la gracia de Dios está presente desde el inicio de la vida. En ese sentido es la gracia preveniente que ya ésta operando en nuestra vida desde el inicio de ésta. El bautismo no es un acto conciente de liberación de pecados ni de conversión más bien es una manifestación en la que se da testimonio de que estamos unidos a Cristo, por lo tanto es un acto donde se expresa la gracia de Dios, por eso es importante que los infantes sean bautizados.

Si la vida cristiana es una constante y dinámica relación entre Dios y los seres humanos mediante Jesucristo, la oración es para Wesley el medio esencial y uno de los dones establecidos por Dios para mantener esa comunicación, pero también es una experiencia que testifica la relación que tenemos con nuestro mundo circundante, pues estas deben expresar, nuestros deseos, nuestros sentimientos y los pedidos a favor nuestro y de otras personas y sobretodo nuestra gratitud a Dios por las bendiciones recibidas, es en ese sentido que podemos clasificar las oraciones como de confesión, de petición, de intercesión y de acción de gracias. En las notas a “La primera epístola de San Pablo a Timoteo” (Cap 2:1) Wesley comenta:

Puesto que la gracia de Dios es tan grande, les *exhorto a que se hagan rogativas, oraciones, peticiones y acciones de gracias*. En éste capítulo el apóstol da instrucciones con respecto (1) a la oración en público, y (2) a la doctrina. *Rogativas*: implorar ayuda en tiempo de necesidad; *oraciones*: orar es poner nuestros deseos en manos de Dios, sin importar cómo lo hacemos. Pero la verdadera oración tiene vehemencia y la pasión de los santos, y el fuego del amor divino que brota en una alma tranquila, imperturbable, sólo movida por el Espíritu de Dios. *Peticiones*: orar por los demás. También podemos *dar gracias por todos los hombres* en el más profundo sentido del término, por cuanto Dios *quiere que todos los hombres sean salvos (v.4)* y Cristo es el mediador de todos (Wesley X 1998, 302; cursiva en el original).

Wesley practicó la oración individual, sus diarios privados muestran que oraba diariamente, por las mañanas muy temprano, por las tardes y también por las noches, también se dio cuenta de la importancia de orar en grupos en el contexto del compañerismo fraternal. Él usó el *Libro de oración común* de la Iglesia de Inglaterra en sus oraciones y también creía que los cristianos tienen la capacidad de crear sus propias oraciones para dirigirse a Dios. Wesley publicó una colección de oraciones para las familias y los niños (Yrigoyen 1996, 34).

En la parte inicial de éste capítulo señalamos la importancia que Wesley dio a la lectura y estudio de las Escrituras. Siempre insistió en el deber de los creyentes a escudriñar constantemente las Escrituras. Normalmente les pedía que se tuviese la disciplina de hacer lecturas diarias, leyendo un capítulo del Antiguo Testamento y un capítulo del Nuevo Testamento, con el fin de encontrar la voluntad de Dios y ver la relación de lo que se leía con las ideas fundamentales de la fe cristiana. Sobre todo les pedía que dejaran guiarse por el poder del Espíritu Santo durante la lectura de la Escritura.

En cuanto a la Cena del Señor, Wesley se alejó del concepto tradicional católico al enseñar que en este acto Cristo no está corporalmente presente en el pan y el vino. Para él este sacramento tenía tres significados: primero en el se conmemora un memorial y recordatorio de la muerte de Cristo que nos confronta con el sacrificio que Cristo hizo por nosotros en la cruz del calvario. Segundo, la Cena del Señor es un medio de gracia por el cual Dios a través de su Espíritu Santo comunica a los creyentes los beneficios de la muerte y resurrección de Cristo; en su sermón “los Medios de gracia” Wesley señala:

Que éste sea un medio habitual de recibir la gracia de Dios, lo evidencian las palabras del Apóstol que se hallan en el capítulo anterior: “*La copa de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión [o sea la comunicación] de la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?*” El comer y beber la copa, no es el medio exterior y visible por el cual Dios comunica a nuestras almas toda esa gracia espiritual, esa justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo que fueron comprados con el cuerpo de Cristo, una vez quebrantado, y la sangre de Cristo una vez derramada por nosotros? Todo aquél, pues, que anhele la gracia de Dios, como de ese pan y beba de esa copa (Wesley I 1996, 330; cursiva en el original).

El tercer significado es que la Cena del Señor es también una promesa con la cual Dios sella y confirma la oferta de salvación que hace a través de la entrega de su hijo. En ella estamos anticipando lo que ha de suceder en el reino de Dios que se ha de consumir en el futuro, donde todos y todas habremos de participar con gozo y plenitud definitiva de la vida de Dios.

En cuanto a la iglesia como medio de gracia, Wesley se movía entre dos experiencias. Primero, la Iglesia de Inglaterra que amaba tanto y trató de ser fiel a su doctrina y segundo, la experiencia de su movimiento metodista formado como una sociedad al interior de la Iglesia con el fin de renovar a ésta y a la sociedad inglesa. Para Wesley, la iglesia es santa y esa santidad proviene de Dios y es santa en el sentido que representa la comunión de los santos que ha llamado a su servicio en el mundo. Él creyó que era vital para su movimiento el mantenerse unido a la gran iglesia (*ecclesia*), participar en ella, ser parte de su vida sacramental, pero también sostenía que era importante para la vida de la gran iglesia el juntar a todos los creyentes en pequeños grupos o sociedades voluntarias (*ecclesiolae*) con el objetivo de proveer ayuda mutua, disciplina y crecimiento espiritual. En ese sentido él apostó a la formación de sociedades, clases y bandas, lo que hoy llamaríamos células de oración, de estudio bíblico o comunidades eclesiales de base. Vio en estas *ecclesiolae* una expresión del cristianismo de la iglesia primitiva. En este punto Wesley vivió una tensión constante, tanto al interior de su movimiento como al interior de la Iglesia de Inglaterra. Por un lado, estaba la presión de la iglesia institucional al negarse a reconocer al metodismo como pequeños movimientos renovadores que se gestaban al interior de la Iglesia de Inglaterra; por otro lado, Wesley vivía la presión de sus líderes laicos que le exigían la autorización para ser reconocidos y ofrecer los sacramentos o separarse de la Iglesia de Inglaterra. Wesley siempre se resistió a la idea de permitir a sus líderes laicos ofrecer los sacramentos y al asunto de separarse de la iglesia madre y escribió constantemente en defensa de la unión y de permanecer dentro de la Iglesia. La única separación que permitió fue la de su movimiento en los Estados Unidos de Norteamérica, en vista de que la situación cambió a partir de la revolución americana y por la negativa de los obispos anglicanos a apoyar el trabajo misionero de los metodistas en suelo norteamericano.

32 *Las obras de misericordia*

El ministerio de Wesley y el pequeño grupo de estudiantes de Oxford no empezó en las grandes catedrales de la Iglesia de Inglaterra ni en los barrios de la burguesía inglesa del siglo XVIII, más bien empezó atendiendo a los presos, visitando a los enfermos y velando por las necesidades de los más pobres de su época. Ellos entendieron que una parte fundamental de la misión del cristianismo era la obligación de aliviar las necesidades de los más pobres. Las obras de misericordia son la fe puesta en acción y los creyentes estamos llamados a velar por el respeto a los derechos de los demás y por que la justicia social no sea sólo un ideal sino una realidad que alcance a todas las personas. En el área de la ética personal y social de

Wesley, el amor cristiano completa la ley moral de Dios en todos los aspectos, o sea el pecador no sólo se reconcilia con Dios sino que también deberá manifestar esa relación con Dios a través de las obras de misericordia.

La única condición previa para ser miembro de la sociedad metodista era “*el deseo de huir de la ira venidera y de ser salvos de sus pecados*”. Pero una vez una persona se hacía miembro de la sociedad tenía que continuar dando evidencia de su deseo de salvación en tres áreas: no hacer daño a nadie; hacer el bien a todos; y cumplir las ordenanzas de Dios (Garrastegui y Jones 2002, 118; cursiva en el original).

Esta característica del metodismo, de vivir la santidad también como una expresión de servicio hacia los de afuera, apuntaba a la necesidad de los creyente de atender a los de la “la familia de la fe” y a “todos los hombres” (Gá 6.10). Para Wesley el anuncio de las buenas nuevas tiene que tener no sólo efectos visibles internos sino que también efectos visibles externos y sociales. Si la vida de los seres humanos ha sido tocada por la palabra hecha carne, esa conversión debe hacerse visible en la sociedad en el contexto en cual vivimos nuestra fe.

Wesley creía en la capacidad que tiene el ser humano para transformar su realidad. Constantemente vio a éste como un instrumento bueno cuando está en las manos de Dios, pero separado del creador, sufre la enfermedad del pecado original. Puede hacer buenas obras, pero mientras no recupere la imagen moral que sólo se obtiene cuando se vuelve a Dios, su imagen política y natural se mantendrán en forma distorsionada. Lo que tratamos de señalar es que puede hacer obras, pero estas no son “buenas” porque no vienen de una motivación moral que nace de la relación con Dios (Wesley I 1996, 26). Tomando en cuenta estos principios, Wesley llegó a creer en la capacidad que tenían sus líderes laicos, a quienes además de darles la tarea de guiar las clases, sociedades y bandas depositó en ellos la responsabilidad de darle seguimiento y sostén a sus programas de atención social.

Garrastegui y Jones (2002, 119), mencionan que al principio del metodismo había dos tipos de ministerio social, ministerios directos y ministerios proféticos. Los ministerios directos iban dirigidos a los necesitados y se fueron desarrollando en la medida en que había que ir atendiendo a las necesidades de aquellos que se relacionaban con el metodismo. En el primer capítulo de este trabajo describimos los diferentes ministerios directos que desarrolló Wesley y su movimiento. El ministerio profético tenía que ver con el ministerio particular de Wesley y su diálogo público a través del uso de los medios de comunicación social de su tiempo sobre asuntos que tenían que ver con la situación política, social y económica de su contexto. En cierto sentido el movimiento evangélico liderado por Wesley reformó a la nación y muchos sostienen que gracias este avivamiento, Inglaterra se libró de una revolución violenta como la que vivió Francia a mediados del siglo XVIII.

Muchos ven a Wesley como un reformador social, un profeta de su tiempo preocupado por la justicia e incansable luchador por mejorar las condiciones de vida de la sociedad a la que él pertenecía. Cuando fue misionero en Georgia se interesó por el trato que los colonos ingleses daban a la población indígena. Es conocida también su posición de rechazo en cuanto al tráfico de esclavos y el racismo.

Wesley también fue un crítico de los poderes coloniales de su tiempo incluyendo Inglaterra. En su sermón “Una advertencia contra el fanatismo” él es conciente de que estos poderes coloniales han derramado sangre inocente en las nuevas colonias de América exterminando poblaciones enteras:

Aun en cuanto a crueldad y derramamiento de sangre, ¡cuan pequeña es la distancia a la cual los cristianos vamos detrás de ellos! Y no solamente los españoles y los portugueses, matando a miles en Sudamérica. No sólo los holandeses en la Indias Orientales, o los franceses en América del Norte, siguiendo paso a paso a los españoles. Nuestros propios compatriotas también se han revolcado en la sangre y han exterminado naciones enteras, demostrando así cual es el *espíritu que mora y obra en los hijos de desobediencia* (Wesley II 1996, 386; cursiva en el original).

Desde el punto de vista político Wesley fue conservador y apreciaba la monarquía inglesa, aunque siempre fue crítico de cómo se administraba y gobernaba el Imperio Británico. En una ocasión en que iban a ser elegidos los miembros del parlamento, escribió una carta dirigida “A las sociedades de Bristol” exhortándoles a no dejarse corromper y sobornar por los políticos:

Por el bien de Dios, por el honor del evangelio, por el bien de su patria, y por el bien de propias almas, guárdense del soborno. Antes de que ustedes me vean otra vez vendrá la prueba durante la Elección General para los Miembros del Parlamento. Bajo ninguna circunstancia acepten dinero o su equivalente. Manténganse puros. Den, no vendan, su voto. No hagan cosas, para que no traiga la ruina sobre sus hogares (Wesley XIV 1998, 26).

Wesley criticó duramente las malas condiciones sociales y económicas de Inglaterra, denunció la falta de una política que diera prioridad a la alimentación de las grandes mayorías de su país. Denunció el desplazamiento que el nuevo modelo económico (la Revolución Industrial) estaba provocando, el desempleo, el alto costo de los alimentos, el acaparamiento de la tierra y el elevado costo de la renta. La culpa de todo esto, decía Wesley, está en las clases privilegiadas que para favorecer su nivel económico utilizan grandes extensiones de tierra para producir granos para la producción de bebidas alcohólicas (Wesley VII 1998 89-97).

Para wesleyanos y no wesleyanos son conocidas las famosas frases de Wesley “El mundo es mi parroquia”, su praxis, su teología, su vida y su amor por los pobres confirman que Wesley vivió lo que predicó. Él entendió que somos colaboradores con Dios en la transformación de este mundo.

En el siguiente capítulo nos concentraremos en profundizar sobre los aportes del pensamiento social de Wesley para la tarea pastoral hoy en América Latina, y su compatibilidad con la teología latinoamericana de la liberación. Creemos que ambos quehaceres teológicos proponen líneas pastorales necesarias para una articulación de la fe con la presente realidad de pobreza y miseria que experimentan los pueblos latinoamericanos.

Nos interesa desarrollar una pastoral contextual con esas realidades sociales y estamos seguros que la teología wesleyana, en diálogo con la teología latinoamericana, aportarán a la iglesia elementos renovadores para una praxis a favor de los pobres.

Capítulo III

Wesley y América Latina hoy

El pensamiento de Wesley ha traspasado al metodismo y hoy encontramos otros movimientos eclesiales como los Nazarenos, el Ejército de Salvación, Iglesias de Santidad y muchos otros movimientos religiosos, entre ellos los pentecostales, que han sido influenciados por la herencia wesleyana. En éste capítulo intentaremos enfatizar la

importancia que tiene el pensamiento de Wesley para el desarrollo de una fe evangélica comprometida con la realidad latinoamericana. Además, pretendemos identificar algunos puntos de compatibilidad entre la teología wesleyana y la teología latinoamericana de la liberación que nos sirvan para fortalecer tal compromiso.

1 *Las implicaciones de la teología wesleyana para la tarea pastoral*

El gran aporte del pensamiento de Wesley para nuestros días radica en el énfasis que él le dio a la realidad. En la experiencia de Wesley y su época hay muchos elementos que son comunes con nuestra experiencia latinoamericana hoy, quizá el elemento más común lo encontramos en las experiencias de opresión, pobreza y marginación que sufren la mayor parte de los latinoamericanos. A partir de ésta realidad, nuestra relectura de Wesley irá en el sentido de encontrar elementos dentro de la tradición wesleyana que nos inspiren y nos estimulen hacia la búsqueda y construcción de modelos pastorales alternativos, inclusivos y solidarios con los más pobres. Desde ésta perspectiva nos interesa ver los aportes que Wesley hace desde su método teológico conocido como el cuadrilátero, su opción preferencial por los pobres y la perfección cristiana como actitud crítica y fuerza transformadora de la realidad y su eclesiología.

11 *La metodología teológica*

Uno de los hechos importantes que resaltan en el quehacer teológico de Wesley es su interés primordial por mejorar las condiciones sociales del mundo que le tocó vivir. Wesley no dedicó su tiempo a explicar la escolástica de Dios, más bien su reflexión teológica se encarnó en las realidades y preocupaciones del ser humano. En este sentido podemos decir que la teología se convirtió para él en un instrumento al servicio de la ortopraxis. El carácter liberador de su pensamiento teológico no solo está en el contenido

de sus sermones, cartas y tratados sino que también en su método de abordaje de la realidad que le desafiaba, lo que le permitió ser un teólogo creativo y desafiante a las estructuras sociales y religiosas de su tiempo.

Una de las preocupaciones fundamentales de Wesley fue el que la fe se experimentase como una fuerza dinámica y viva, comprometida con la realidad social que sufrían los pobres. Su método hermenéutico, conocido como el cuadrilátero, le permitió lograr su propósito y desarrollar un pensamiento teológico que fue enriquecido por la lectura de la Biblia, los aportes de la tradición, la razón y la experiencia. En otras palabras, sus propuestas teológicas son la síntesis de un diálogo entre esas cuatro partes. Este hecho le permitió a Wesley evitar caer en fundamentalismos infecundos y desarrollar un movimiento religioso que se encarnó sin mucha dificultad en la vida de los más pobres de su época.

En la experiencia de Wesley, nos damos cuenta que, para alcanzar resultados, se necesita además de buenas intenciones, tener una buena metodología para enfrentar los desafíos del presente. Es en ese sentido que vemos el “cuadrilátero de Wesley” como un método atractivo que nos ofrece ricas posibilidades para leer nuestra realidad latinoamericana hoy.

Al apelar Wesley a la Biblia, como base de todo esfuerzo teológico, lo hace con la intención de descubrir en las Escrituras los paradigmas que nos ayuden a descubrir cual es la voluntad de Dios. Para él, esto tenía que ser el fundamento de toda reflexión teológica. En este sentido ese volver continuamente a la Biblia no es hecho con la intención de justificar nuestros prejuicios y *a priori*, sino con el propósito de normar nuestros anhelos de acuerdo a la voluntad de Dios expresada en las Escrituras. Esto es muy parecido a lo que plantea la teología latinoamericana de la liberación en su método de “lectura popular de la Biblia”. Pablo Richard señala:

El pueblo pobre de Dios lee la Biblia para discernir la presencia de y revelación de Dios y cuál es hoy su palabra. La Biblia, de ésta manera, es utilizada como criterio de *discernimiento* y como *medio de comunicación* de la presencia y revelación actual de Dios (Richard 1988, 33; cursiva en el original).

Esta lectura de la Escritura como búsqueda de discernimiento y de la presencia de Dios, fue el mismo sentido que Wesley le dio a la lectura de la Biblia.

Wesley tomó muy en serio la tradición para no caer en los riesgos de una fijación unilateral de las Escrituras. Él vio la tradición como una experiencia continuada de la Iglesia a través de los siglos, especialmente la literatura cristiana anterior a Constantino y los documentos fundamentales de la reforma anglicana, como el *Libro de oración común*, el *Libro de las homilias* y los “Treinta y nueve artículos de religión”. En efecto, Wesley estaba convencido de que había abundantes ejemplos positivos en el cristianismo primitivo para instituirlo como una norma para la revitalización y renovación de la Iglesia en su tiempo. Además, Wesley entendía que la iglesia de su tiempo –como también para nosotros- era la misma de los tiempos pasados. La tarea fue no inventar la iglesia sino que había conformar la iglesia del presente en continuidad con la riqueza de la tradición histórica. Esto es muy importante porque a veces actuamos como si nosotros hubiésemos inventado la iglesia haciendo un corte con nuestras tradiciones eclesiales.

La crisis de pérdida de identidad que observamos en el protestantismo latinoamericano –incluso en el metodismo- hoy está muy ligado a éste último asunto. Hemos desestimado no sólo nuestra tradición eclesial, sino que también nuestras tradiciones culturales, para asumir modelos eclesiales foráneos que desestiman nuestras herencias, las cuales son calificadas como anticuadas para dar cabida al individualismo a ultranza. Roy H. May nos previene contra esto al señalar:

Todos formamos parte de una **tradición** eclesial y cultural. Nuestras interpretaciones jamás pueden ser estrictamente individuales y personales precisamente porque somos parte de una tradición que pone ciertas pautas y normas para el presente. La tradición expresa la sabiduría de la historia, aunque ya puede ser distorsionada y anticuada. Sin embargo, la tradición, característica distintiva de ciertos procesos históricos, merece respeto y consideración en el quehacer teológico (May 1989, 6; énfasis en el original).

Retomando el comentario de May, nos damos cuenta que ahora en nuestro contexto, es de vital importancia la valoración de nuestra propia tradición metodista. Hay muchos hoy que se identifican como wesleyanos pero desconocen su propia tradición. Además de tomar en cuenta nuestra propia tradición, nuestro quehacer teológico tiene que tomar en

cuenta y dialogar con nuestras propias tradiciones culturales como pueblos, si no, nuestro discurso teológico será una caricatura de la realidad.

Wesley vivió en una época en que se le daba un alto valor a la razón pero constantemente criticó a los que, en extremo, sobrevaloraban la razón negando la revelación divina como fuente de la verdad. En este asunto, Wesley trató de mantener un equilibrio en el cual él calificó a la razón como un don dado por Dios para poder analizar y pensar críticamente las Escrituras. En ese sentido siempre recomendó a los líderes laicos desarrollar esa capacidad dada por Dios a través de la lectura de otros libros como una manera de habilitar en ellos la capacidad del intelecto y prepararlos para dar razón lógica de lo que creían. Wesley criticaba a los teólogos místicos por que descartaban el total uso de la razón. En su tratado *Un llamado ferviente a personas razonables y religiosas*, él apunta lo siguiente:

Nosotros no podemos, de ninguna manera, estar de acuerdo con esa posición. No encontramos autoridad para ello en el libro sagrado. Al contrario, allí que tanto el Señor como los apóstoles continuamente razonaban con sus oponentes. Tampoco conocemos, ni en la antigüedad ni en la producción más reciente, una cadena de razonamientos y argumentos tan completos, sólidos y regularmente conexos, como la Epístola a los Hebreos. Y el más grande razonador de todos, exceptuando a Jesús de Nazareth, era Pablo de Tarso, el mismísimo que ha dejado una dirección clara para todos los cristianos: “Sean como niños en cuanto a malicia” o impiedad; pero “*sean maduros en el entendimiento*” en la razón (Wesley VI 1996, 25; comillas y cursiva en el original).

Hoy en nuestras iglesias en América Latina abundan muchos que desprecian este instrumento. Esto se hace evidente en la falta de coherencia de sus sermones, estudios bíblicos y en la incapacidad de muchos grupos religiosos de plantear propuestas alternativas a la realidad. Wesley entendió que el cristianismo no podía ser una experiencia irracional, que era necesario estar a tono con los desafíos de su época. Hoy la situación es similar. No podemos seguir viendo al racionalismo como un enemigo de la religión. Hay que asumirlo como un don dado por Dios y hacer uso de todos los instrumentos que nos provee para ayudarnos a comprender mejor nuestro papel hoy en la urgente realidad latinoamericana.

El otro elemento de vital importancia dentro del método hermenéutico de Wesley fue el lugar que él le dio a la experiencia. Esta da fundamento a la realidad y en ella se ponen en tela de juicio nuestras decisiones e interpretaciones. Se trata de que nuestras lecturas de la Biblia, nuestro acercamiento a la tradición y nuestros razonamientos tengan que ver con lo que estamos experimentando en nuestra vida, que toque nuestras realidades. Aunque Wesley no habla de la experiencia en términos de la realidad socio-histórica como lo hacemos hoy, sin embargo creemos que en éste asunto sobre la experiencia encontramos una veta importante, dentro del pensamiento de Wesley, para ligar la intención de Dios reflejada en las Escrituras con la realidad socio-histórica que vivimos los creyentes, pues como sabemos, la experiencia está constituida por lo que vemos, lo que oímos y palpamos. Si estos elementos son dejados fuera en el quehacer teológico, todo quedará resumido en una elaboración puramente teórica. En otras palabras, la experiencia que los creyentes tenemos con Dios y con la comunidad de creyentes, no se da en el vacío, sino en un contexto donde la realidad nos desafía individual y colectivamente la cual estamos llamados a confrontar con las Escrituras que reflejan la intención de Dios para la humanidad. Es aquí donde toma vital importancia el uso de instrumentos como las ciencias sociales para comprender atinadamente lo que pasa en la experiencia de nuestros pueblos latinoamericanos, y estar más cercanos a responder a las necesidades reales de nuestros pueblos.

La teología latinoamericana de la liberación señala la importancia hermenéutica de la experiencia. Juan Luis Segundo, en su “circulación hermenéutica”, reclama que el punto de partida tiene que ser la experiencia. En la descripción de éste método, Segundo plantea cuatro puntos decisivos:

Primero: nuestra manera de experimentar la realidad, que nos lleva a la sospecha ideológica; segundo: la aplicación de la sospecha ideológica a toda la superestructura ideológica en general y a la teología en particular; tercero: una nueva manera de experimentar la realidad teológica que nos lleva a la sospecha exegetica, es decir, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene en cuenta datos importantes, y cuarto, nuestra nueva hermenéutica, esto es, el nuevo modo de interpretar la fuente de nuestra fe, con los nuevos elementos a nuestra disposición (Segundo 1975, 13).

Es necesario comprender “experiencia” en el sentido que tiene para la teología latinoamericana de la liberación y el concepto de “circulación hermenéutica”:
experiencia→ sospecha→ nueva interpretación→ nueva praxis. Podemos ver el método de Wesley implícitamente presente en la circulación hermenéutica de Segundo.

Resumiendo, nos parece que el aporte decisivo de Wesley, para las iglesias hoy en América Latina, no está en poner la atención hacia este o aquel elemento en particular del cuadrilátero teológico, sino en mantener todos esos referentes en forma equilibrada y dinámicamente articulados, salvaguardando la centralidad del testimonio bíblico. Es probable que sea muy difícil mantener esa vinculación, sin embargo ella nunca debería estar fuera de nuestro horizonte. Si queremos desarrollar una iglesia viva y fiel al testimonio de Jesucristo y acorde con las demandas del presente latinoamericano, debemos tomar muy en serio la propuesta wesleyana.

3.12 La opción preferencial por los pobres

La biblista metodista Elsa Tamez, en el análisis comparativo entre Wesley y la carta de Santiago, señala que los tiempos de Wesley, Santiago y los nuestros son similares y a la vez diferentes. Lo común según Tamez, está en la experiencia de opresión, la esperanza y la prioridad que se le da a la praxis, y diferentes en que los estilos de dominación hoy son muchos más sofisticados y repletos de falsas esperanzas (Tamez 2002, 79). Un fenómeno común de nuestro contexto con el de Wesley, es el problema de la pobreza y la exclusión social.

Como hemos notado en los capítulos anteriores, la pobreza se convirtió en una de las preocupaciones centrales en la práctica y el pensamiento de Wesley. Él vio a los pobres como sujetos dignos, como personas merecedoras de la gracia de Dios. Es este punto de partida de opción por los pobres que ocupa el quehacer teológico de Wesley, lo que la convierte en una lectura obligatoria para aquellos que nos sentimos herederos directos del pensamiento wesleyano y que vivimos en esta parte del continente americano marcado por la pobreza y la exclusión social. En otras palabras, estamos

convencidos que Wesley tiene mucho que decirnos a los cristianos latinoamericanos. Su movimiento contiene elementos de protesta social y de solidaridad con los excluidos que lo hacen atractivo para ser tomado en cuenta, en los procesos de lucha por la justicia en América Latina.

Wesley captó la atención de las grandes masas de obreros, desempleados, mujeres, emigrantes y niños que no encontraban cabida en los grandes templos, ni en las agendas de la Iglesia Institucional, ni mucho menos en el nuevo modelo económico que emergía en su tiempo. Wesley usó su genio organizador para responder con su movimiento a las necesidades insatisfechas de estos grandes sectores excluidos. En este espacio los pobres encontraron un lugar donde eran valorados y donde podían desarrollar los dones que Dios había depositado en ellos. Muchos se convirtieron luego en líderes de las bandas, visitantes, administradores, maestros y maestras de niños, predicadores laicos o encargados de proyectos de atención a los más pobres. Oscar Sherwin, en su artículo “El mensaje de la igualdad”, retrata muy bien el papel que asumía la religión en la época de Wesley al señalar:

La religión establecida fue un soporífero para los pobre. Nuevamente el mercantilismo modificado erguía que la inconsciente obediencia de las masas hacia unos pocos, era la única solución para el bienestar nacional. Para lo que deberían determinar niveles de subsistencia en la vida. Las clases fueron rígidamente diferenciadas –no era una sociedad integrada sino segmentada- y las clases bajas estaban desamparadas económicamente, desmoralizadas y sin responsabilidad. No constituían solamente una carga, sino también significaban una amenaza para el orden social. La religión inculco en los pobres buscar justicia, recalando las virtudes del pobre como compensación (Sherwin 1989, 44).

Si comparamos el comentario de Sherwin con lo que pasa hoy en Latinoamérica, nos damos cuenta que la situación en este continente parece que no ha cambiado en nada: los pobres siguen recibiendo el mismo mensaje de resignación y de alcanzar sus sueños en el más allá. Las iglesias consciente o inconscientemente se han dedicado a ser reproductoras de este mensaje, remarcando el individualismo y la negación de toda

necesidad humana como un ideal perfecto para alcanzar la gloria en el cielo; allá está la riqueza para el pobre, las calles de oro.

Wesley sintió en carne propia el sufrimiento de los pobres y de los marginados de su época. Él llegó a estar convencido de que la evangelización de los pobres era uno de los signos de los tiempos y su movimiento consistía en una comunidad de y para los pobres. En muchas ocasiones, Wesley se sentía mejor trabajando entre los pobres que entre los ricos o las clases medias. Al respecto, Theodore W. Jennings en *Good News to the Poor* (Buenas nuevas a los pobres) recuerda que Wesley escribió al Sr. Freeborn Garretson:

La mayor parte de los ingleses que son ricos aman el dinero, aún los llamados metodistas. Los pobres son los cristianos. Me encuentro fuera de contacto con todos aquellos que poseen los bienes de este mundo (Jennings 1990, 42; traducción del inglés nuestra).

Wesley sintió que no tenía nada que decir a los ricos; en su agenda la prioridad era atender a las clases marginadas, a los más pobres. En su tratado *Un nuevo llamado a personas razonables y religiosas* (parte III), dirigiéndose a los ricos de la Iglesia de Inglaterra que le criticaban por su opción por los pobres, Wesley les dice:

Si es la voluntad de Dios, estamos totalmente dispuestos a dejarles a ustedes los ricos, lo honorables, los grandes. Déjenos sólo a los pobres, los vulgares, los de baja condición, los parias. Tómense para ustedes *los santos del mundo*, pero permítannos a nosotros *llamar a los pecadores al arrepentimiento*, aún los más viles, los más ignorantes, los abandonados (Wesley VI 1996, 365; cursivas en el original).

Wesley se quejaba de la falta de compasión de los ricos hacia los pobres, él decía que se debía a que no los visitaban. Casi siempre a los ricos que se hacían miembros del metodismo, les exigía que dejaran sus posiciones de privilegio y que visitaran a los enfermos y que conversaran con los más pobres (Driver 1997, 230).

Siguiendo el ideal de San Agustín “que todo pertenece a Dios”, Wesley creía en el modelo de propiedad común que se experimentó en la iglesia primitiva. En la Conferencia Anual de 1744, una de sus aspiraciones era que las sociedades metodistas se llegaran a practicar una comunidad de bienes orientada hacia lograr el bienestar de los más pobres (Míguez 1983, 70). Wesley era testigo de cómo algunos de los miembros de su sociedad se iban enriqueciendo, preocupado porque el amor al dinero los desviara del propósito fundamental para el cual Dios los había llamado. Dedicó tiempo para escribir algunos sermones sobre el tema del peligro de poner el corazón en las cosas materiales. En su sermón “El uso del dinero”, Wesley propone tres reglas sencillas: “gana todo lo que puedas, ahorra todo lo que puedas y da todo lo que puedas” (Wesley III 1996, 253); las dos primeras deben ser interpretadas a luz de la última. Para Wesley no debemos tener más que lo necesario para vivir y lo demás que ganemos debe ser compartido con los que pasan mayor necesidad. La intención era restaurar en las sociedades metodistas la simplicidad y la pureza del evangelio y neutralizar el afán por el poder de los bienes.

Wesley se convirtió en un profeta de su tiempo, al rechazar y denunciar la esclavitud “como una abominable villanía” y negar las explicaciones de la pobreza como destino o como consecuencia de la pereza y el vicio. Él estaba seguro que el problema de la pobreza estaba en la privatización de la tierra, en la avaricia amor al dinero, en la competencia desleal y en la usura.

José Míguez Bonino señala, que aun con todo esto Wesley no fue capaz de ver el carácter estructural de los males que denuncia (Míguez 1983, 68). Sin embargo debemos decir que no podemos juzgar a Wesley con las categorías de análisis socioeconómico que manejamos hoy. Para su época, el pensamiento de Wesley nos parece revolucionario, al menos no encontramos en su época un líder eclesial de la talla de Wesley que asumiera un compromiso de tales dimensiones en defensa de los oprimidos por lo cuales optó no importando cuales fueran las consecuencias.

Quizá las lecciones aprendidas para hoy están en reconocer que somos herederos de una tradición histórica que tiene como referente al pobre, al excluido. Es evidente que

vivimos otro momento, que las complicaciones son mayores, pero también contamos con mejores instrumentos para analizar la realidad y ser fieles al mensaje del evangelio.

3.13 La perfección cristiana como fuerza utópica

Hoy vivimos en un contexto neoliberal donde predicar la perfección podría sonar “calidad total”, competencia, eficiencia y el tener éxito a costa de los demás, pero, la perfección, como la plantea Wesley, es estrictamente lo contrario. Él concluye que la perfección cristiana es el amor a Dios y a nuestro prójimo, es recibida, es un regalo de Dios y labor del Espíritu Santo, y la fe es la condición para recibirla, es constante, es dinámica y también se espera mientras oramos y nos damos en servicio a nuestro prójimo. Elsa Tamez, en su artículo “El desafío de la perfección cristiana en Wesley y Santiago” concluye:

Santiago y más tarde Wesley, nos desafían a buscar otro tipo de perfección, la auténtica. Aquella que no divide a las personas y comunidades entre sí, aquella que exige ser íntegro, cabal, completo. Aquella que vincula las realidades con la fe y actúa coherentemente con lo que dice y hace (Tamez 1985, 74).

El aporte de Wesley en este sentido es muy importante, pues abundan hoy quienes llamándose seguidores de la herencia wesleyana enfatizan en la santidad como una experiencia de separación del mundo y de los problemas sociales que aquejan a la humanidad, pero no podemos decir que somos cristianos wesleyanos y vivir como si no nos interesara lo que está pasando alrededor nuestro.

Cuando nos referimos a la perfección como fuerza utópica, lo hacemos entendiendo que la doctrina tal y como la plantea Wesley, puede ser definida como un estado mental utópico en el que el creyente, por la gracia de Dios, percibe las incongruencias de la realidad (topía) a las cuales se siente llamado a trascender para ir en busca de lo congruente la plenitud de la vida, el Reino de Dios (utopía). La perfección como fuerza utópica, quiere indicar no conformismo, dialéctica, ruptura con el quietismo desmovilizador y búsqueda de lo prometido. Pasa de una forma individual a la social. En este sentido, la perfección como la plantea Wesley, es superación del presente e

insatisfacción de todo estado actual de las cosas, lo cual mantiene al ser humano en una constante crítica, pero que va apuntando hacia la transformación del individuo y su realidad. Esta es la función de la utopía en la teología de la liberación. El metodista y teólogo de la liberación José Míguez Bonino, en su artículo “Reino de Dios, utopía y compromiso histórico”, propone seis tesis que van a tono con el tema de la perfección como fuerza utópica:

1. La relación positiva entre el reino de Dios y la empresa histórica humana nos justifica en concebir al primero como un llamado para comprometernos activamente en el segundo. El evangelio nos invita y nos impulsa a hacer opciones históricas concretas y les asegura a éstas un futuro escatológico en cuanto represente la calidad de la existencia humana que corresponde al reino...
2. El juicio de Dios abarca la totalidad de nuestros logros humanos. Pero la conciencia de ello no ha de inhibir nuestra participación en la empresa humana sino, por el contrario, nos ha de liberar para tal participación porque sabemos que, en y por medio de esa empresa humana, Dios rescatará lo que es positivo y destruirá lo que es negativo.
3. Esta participación polémica y comprometida envuelve necesariamente un discernimiento entre alternativas históricas. Tal discernimiento descansa tanto en una comprensión de la dirección de la voluntad salvífica de Dios como en un juicio analítico y proyectivo sobre las condiciones históricas.
4. La relación entre la dirección que descubrimos en el testimonio de la escritura y la tradición, la proyección ideológica que moviliza al hombre [y la mujer] y le da un proyecto coherente de acción y el análisis que guía y define esa acción, no es unidireccional y estática.
5. Esta acción de la fe que enciende la imaginación ha sido llamada “función utópica” de la escatología cristiana... La fe cristiana provee hoy a la vez estímulo y desafío para una acción transformadora al estimularnos a trabajar por las realizaciones históricas en la dirección del reino...
6. Una fe escatológica le permite al cristiano invertir su vida históricamente en la construcción de un orden provisorio e imperfecto, en la seguridad de que ni él –personal y comunitariamente- ni su esfuerzo son absurdos y fugaces (Míguez 1977, 180)

En el camino hacia la perfección el ser humano se vuelve socio de Dios, y este en su infinita gracia no lo reduce sino que colabora con Dios en la transformación de su entorno social. De esta manera la perfección cristiana es entendida y asimilada en términos de acción, no se trata de vivir una vida plagada de indiferencias y encierros

para no contaminarse con el mundo, por el contrario es compromiso, inserción en las luchas contra toda forma de mal, que atenta contra la voluntad de Dios.

Wesley, con la doctrina de la perfección, está haciendo una propuesta utópica. Plantea la utopía en términos dialécticos: se alcanza la perfección en el presente pero todavía no está presente en su plenitud en la vida del creyente. Se alcanza la perfección cuando se recibe a Cristo, se es perfecto en amor, pero todavía se es imperfecto de tal forma que necesitamos llegar a tener la mente de Cristo. Con lo anterior, se plantea el sentido de toma de conciencia, de criticidad y, por lo tanto, en la búsqueda de aprender a ver el mundo con los ojos de Dios, con justicia, con equidad e igualdad para todos y todas. Cuando planteamos la perfección en un sentido utópico, no queremos decir que hay que verla como algo inalcanzable, como si fuese algo que no existe sino que es utópica en el sentido de que *lo que hoy es no tiene que ser así*, y eso es precisamente la perfección cristiana para Wesley. Igual como la utopía en la teología latinoamericana de la liberación que es el “anuncio de lo que todavía no es, pero será; presagio de un orden de cosas distinto, de una nueva sociedad” (Gutiérrez 1984, 298).

Esto nos parece relevante porque impulsa al creyente hacia búsqueda de la plenitud, no fuera de las dimensiones humanas, ni fuera de la historia sino dentro de ella y dentro de sus contradicciones. La santidad y la perfección cristiana se dan en la lucha por la vida. Por eso, para Wesley el creyente no puede vivir la santidad en aislamiento total.

3.14 La eclesiología renovadora

Como hemos mencionado en el capítulo anterior, Wesley no intentó con su movimiento oponerse a la estructura de la Iglesia de Inglaterra; la oposición vino de estos últimos, ellos se opusieron a la propuesta de renovación de Wesley porque vieron en ella un cuerpo extraño, disfuncional y perturbador, que atentaba con subvertir el orden eclesial dominante.

El movimiento de renovación de Wesley parte de la premisa que la Iglesia de Inglaterra tal y como estaba estructurada, no era capaz de responder a los desafíos de su época. Por eso, intentó renovar la Iglesia y luego que ésta intentará renovar su mundo, pero eso parecía demasiado atrevido para la Iglesia Institución, que pensaba que el viejo orden estaba bien. Careciendo del reconocimiento oficial, las sociedades metodistas fueron objeto de persecución y violencia de manos de turbas populares, sin duda instigadas por las autoridades eclesiásticas.

Wesley aceptó la distinción entre iglesia visible e invisible. Para él, la iglesia invisible estaba formada por aquellos creyentes que verdaderamente son santos y se hace visible cuando se reúnen como un cuerpo vivo. Siguiendo el artículo XIX de los “Treinta y Nueve Artículos de la Iglesia Anglicana”, Wesley enfatizará que hay tres cosas que son esenciales para la iglesia. La primera señal es poseer una fe viva, sin la cual no puede existir la iglesia, ya sea visible o invisible. La segunda señal es que se predique la palabra pura de Dios y la tercera señal esencial para la iglesia es la administración debida de los sacramentos, de acuerdo a la ordenanza de Cristo. Además de estos tres aspectos esenciales, Wesley miraba a la iglesia como una comunidad de apoyo y compañerismo y en este sentido vio la necesidad de modificar las formas organizativas de la Iglesia de Inglaterra, la que le parecía demasiado formal.

Quizá el aporte de mayor relevancia de Wesley en este punto –como lo explicamos en el capítulo anterior- fueron la eclesiolas (*ecclesiolae*) dentro de la iglesia (*ecclesia*), o sea, pequeñas sociedades de creyentes que se reúnen para animarse, acompañarse, vivir y celebrar la fe de una manera disciplinada, y ser levadura de santidad dentro de la gran congregación.

Esta iniciativa de Wesley fue vista por el liderazgo anglicano como una amenaza a la unidad de la iglesia y en muchas ocasiones acusaron a Wesley de cismático, de propiciar la división de la iglesia. Haciendo uso de todas sus habilidades organizativas, Wesley organizó su movimiento a través de pequeños grupos de sociedades, clases y bandas que eran formados por doce personas bajo la dirección de un líder. El propósito

de estos grupos no sólo era acompañarse en la fe sino también el de aliviar los sufrimientos y responder a las necesidades físicas de todas las personas.

Dentro de estas dimensiones pastorales podremos rescatar el elemento de relación personal, cara a cara, que proveen los pequeños grupos. Otro elemento importante es que esta estrategia le permitió a Wesley desarrollar el liderazgo laico, pues se habrían las posibilidades, para que cada miembro de los grupos se convirtieran en agentes activos de su propio crecimiento. Las eclesiolas facilitaron a Wesley el que su movimiento pudiese responder con mayor efectividad a las necesidades humanas de su tiempo. Por otro lado, en una sociedad donde la Revolución Industrial tendía a la despersonalización y al individualismo y donde la Iglesia oficial limitaba el quehacer eclesial, las eclesiolas se convirtieron en un espacio donde los pobres y excluidos tenían una participación activa y asumían diferentes responsabilidades desde predicadores laicos y administradores hasta servidores de los más pobres.

Hoy en América Latina abundan los ejemplos de iglesias que desarrollan experiencias de grupos pequeños llamados grupos de crecimiento, células de oración o pequeñas comunidades de fe dirigidas por líderes laicos, sin embargo estas están mayormente orientadas al crecimiento numérico de las iglesias. La diferencia estriba en que se propicia una experiencia religiosa desconectada de los problemas sociales. Estas están formadas en su mayoría por personas excluidas donde su dinámica y su agenda responde a vivir la experiencia de la fe orientada al más allá y al desarrollo de megaiglesias. Una prueba de esto es que se ha experimentado crecimiento numérico pero al costo de sacrificar compromiso social hacia los más pobres, los valores del evangelio se tienden a medir en función de prosperidad, individualismo y competitividad. Las “mejores iglesias” son las que crecen, las que tienen mas miembros o las que construyen los mejores templos.

Es probable que el aporte más significativo de la experiencia wesleyana en este punto, está en retomar el significado que para Wesley tenían las eclesiolas como movimientos renovadores, no solo dentro de la iglesia sino como movimientos que podían trascender a ésta para influenciar la sociedad con un nuevo sujeto, solidario y preocupado por la justicia. En nuestra época donde la explotación, la marginación y la

exclusión social parecen ser mas complicadas que en la época de Wesley, también es necesario reconocer, que se habla de participación ciudadana, de desarrollo local, de poder local, de participación de nuevos actores sociales (mujeres, indígenas, negros etc.). Quizás por aquí podemos encontrar el espacio para desarrollar, a través de nuestras congregaciones cristianas, creyentes que, desde la fe, puedan aportar a sus organizaciones de base como patronatos, comités de desarrollo local, organizaciones de indígenas o de mujeres, entre otros.

Elsa Tamez señala en su artículo “Wesley y los pobres”, como los primeros metodistas hilaban su teología con su práctica política y pastoral. El relato describe partes del testimonio de un metodista predicador laico y sindicalista en la comunidad de Lincolnshire (1892) llamado Joseph Chapman:

He trabajado como predicador local por la causa de Cristo... Cuando se inició el Sindicato de Trabajadores de Alford, me interesé muchísimo por él... No creemos que lores y ladies, sacerdotes y mujeres sean sagrados, ni que lo campesinos sean gusanos... Creo que no anda lejos el día en que Dios envíe a su Iglesia apóstoles y profetas dignos de ella, que visitarán a los ancianos pobres e investigarán como viven con tres chelines semanales... apóstoles y profetas protestarán contra tanta crueldad (Tamez 1983, 228; puntos suspensivos en el original).

Para no olvidar la historia reciente de los metodistas en América Latina, narra también los testimonios de metodistas que se han involucrado en la lucha por la justicia. entre ellos tenemos el testimonio de la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia en su “Manifiesto a la Nación” (1970) que critica las estructuras sociales, políticas y económicas que perpetúan las injusticias sociales. Además podemos mencionar la valiente defensa de los Derechos Humanos de la Iglesia Evangélica Metodista de Argentina (1981) (Tamez 1983, 229).

2 *La compatibilidad entre la teología latinoamericana de la liberación y la teología wesleyana*

Al hacer referencia a la compatibilidad de la teología wesleyana con la teología latinoamericana de la liberación, lo hacemos en el espíritu de ver en qué sentido se dan los encuentros entre la teología wesleyana y la teología latinoamericana de la liberación. Ya hemos notado algunos de estos encuentros. Reconocemos que compatibilidad no quiere decir que son la misma cosa sino en que sentido van juntas, así que intentaremos ampliar los aspectos en qué estas dos maneras de hacer teología se complementan que son compañeras y que nos dan sus aportes a la presente realidad latinoamericana.

21 *La compatibilidad en el quehacer teológico*

En la teología latinoamericana de la liberación, la teología es acto segundo y la práctica es acto primero. En Wesley, aunque él no lo expresa de esta manera la teología también llegó a ser acto segundo, pues toda la materia prima de su reflexión venía de la experiencia que él y su movimiento tenían con la realidad, lo que hace a la teología wesleyana tener una afinidad metodológica con la teología latinoamericana.

Otro aspecto importante dentro esta búsqueda de compatibilidad entre ambas teologías, es el lugar central que dan a la Biblia. Como hemos visto, en la teología wesleyana la Biblia es interpretada a la luz de la experiencia, de la razón y de la tradición, lo que conocemos como el cuadrilátero teológico, en la cual hay una constante de regresar al texto a luz de los otros elementos que conforman el cuadrilátero. Ya hemos visto como Juan Luis Segundo, en su libro *Liberación de la teología*, habla de la circulación hermenéutica y la define como el continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como socialmente (Segundo 1975, 12). Vemos en la teología wesleyana, como en la teología latinoamericana de la liberación, una dinámica que supera las lecturas estáticas y conformistas de la Biblia. Notamos que para Wesley hay una relación muy fuerte entre la Biblia y la experiencia. Para él, es una articulación dialéctica en la que la experiencia confirma y le da significado a la Palabra de Dios. En

la teología latinoamericana de la liberación, la riqueza y la profundidad en la interpretación de la Biblia es el resultado de la riqueza y profundidad de las preguntas y sospechas que de la realidad que se le hagan a la Biblia.

También recordamos que en el planteamiento de Segundo, las preguntas vienen de la experiencia de vida. Como explicamos, él argumenta que la experiencia de vida le hace sospechar de lo que le habían enseñado de que los pobres son pobres porque no trabajan, pobres por Dios y que deben estar satisfechos por ser pobres, pero la experiencia de los pobres puede ser diferente. Un pobre puede decir yo trabajo y sigo siendo pobre, quiero trabajar y no encuentro trabajo. A este cuestionamiento lo identifica Segundo como sospecha ideológica. En las “Reflexiones sobre la escasez de los alimentos”, Wesley critica el simplismo con que se trata de explicar el porque de la pobreza. Sus muchos viajes le proveyeron la suficiente información para sospechar que las explicaciones que se daban del fenómeno, estaban lejos de la realidad. Los pobres no eran pobres, para Wesley, por ser haraganes o porque no querían trabajar. El entendió desde la experiencia que el nuevo modelo económico generaba desempleo, pérdida de la tierra, salarios bajos y el encarecimiento de los alimentos y la renta. Como notamos en los comentarios anteriores, las preguntas y las sospechas ideológicas nacen de la experiencia con esa realidad, y es a partir de ella que se cuestionan las explicaciones tradicionales que tratan de ocultar la realidad que hay detrás de un fenómeno social determinado.

Es probable que muchos veamos en Wesley la apelación que hace a la experiencia en términos de experiencia puramente religiosa, tal y como se caracterizó en el avivamiento evangelical. Pero, como bien entiende la teología latinoamericana de la liberación, no se puede limitar la experiencia y su importancia para la teologización exclusivamente a lo religioso, precisamente porque la experiencia apela también a la realidad, tanto individual como colectiva. La perspicacia de la teología latinoamericana de la liberación es enseñar que la realidad es precisamente la suma de las experiencias individuales y colectivas. Esto último es importante, porque lo que queremos evitar es una lectura fundamentalista, vertical y literalista de Wesley. Lo que intentamos es reconocer los méritos de su método hermenéutico y afirmar que el trabajo teológico se

desenvuelve a partir de ese dialogo constante entre los cuatro aspectos del cuadrilátero. Tenemos que comprender el mundo de hoy su experiencia social, experiencia de étnia, experiencia de género, experiencia de clase. Todo esto es parte de la experiencia que hay que tomar en cuenta seriamente para elaborar una teología liberadora que responde a la realidad socio-histórica.

Otro elemento de compatibilidad metodológica entre ambas teologías es el lugar que dan a la realidad histórica en el quehacer teológico. La historia es lugar de encuentro de revelación de Dios y de acción a favor del ser humano. La teología wesleyana no es una teología ahistorica que se vive fuera de la realidad. No es en cierta manera una teología espiritualista que se desgasta en el discurso de ir al cielo, sino que es bastante material en el sentido de que tiene que ver con la vida y como los cristianos pueden vivir su experiencia de fe a la luz de los desafíos de su realidad presente. Esta es una idea fundante de la teología latinoamericana de la liberación. Ella afirma que no hay dos historias, una sagrada y una profana “yuxtapuestas” o “estrechamente ligadas”, sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia. La historia de la salvación es la entraña misma de la historia humana (Gutiérrez 1984, 189).

22 *El pobre como sujeto de la gracia de Dios*

La teología Latinoamericana de la liberación, como la teología wesleyana, son teologías de la gracia de Dios. En ambas, Dios toma la iniciativa, busca al ser humano, especialmente al pobre y el excluido, no sólo para salvarlo sino que también para construir con él un mundo más humano. Dios no quiere obrar solo en el mundo, como señala Juan Luis Segundo: “El Dios cristiano es un Dios que, amando, necesita del ser amado. Necesita de nuestra creatividad para su obra, y por ello quiere que le entreguemos nuestro propio destino en la fe” (Segundo 1975, 172). Para Wesley, Dios obra primeramente en el ser humano por medio de la “gracia previniente”, lo quiere traer

hacia Él como socio o “sujeto histórico” en la tarea de transformación del mundo. En ambas teologías el sujeto es el pobre. Gustavo Gutiérrez señala:

El interlocutor en la teología de la liberación es el “no persona”, es decir aquellos que no son considerados seres humanos por el actual orden social: clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas (Gutiérrez 1977, 34; comillas en el original).

Como hemos visto, Wesley también vio su tarea como un llamado a trabajar para y desde los pobres los cuales, según el mundo, no merecían ninguna consideración. En su agenda la prioridad era atender a las clases marginadas, a los más pobres. Por eso, reclamaba que lo dejaran sólo con los pobres, los de baja condición, los parias, tratados como ignorantes, y dejados en el abandono por lo que gozaban del poder (Wesley VI 1996, 365). Para Wesley, llegar al cielo siempre pasa por el mundo, por el mundo de los pobres y por el asumir el compromiso social con los mayormente desfavorecidos. Es en ese sentido que él siempre llamó a los miembros de su movimiento a vivir y experimentar la santidad en encuentro con el prójimo a través de obras de amor y obras de misericordia. Esto fue precisamente, la manifestación de la gracia, una gracia que se recibe pero que a la vez se asume el compromiso de compartirla con los más pobres.

23 *La comunidad de creyentes instrumento de la gracia*

Un último elemento de compatibilidad entre ambas teologías, es el lugar que la teología ocupa en la comunidad de creyentes. En la teología latinoamericana de la liberación, la teología como acto segundo, es una reflexión que nace y surge desde la experiencia de la comunidad de fe que vive y celebra su fe en Jesucristo en medio de las realidades de este mundo. En este sentido, esta nace en el seno de la comunidad con un espíritu renovador contra el formalismo y el control jerárquico que limitaba al creyente a la inactividad. En el metodismo la reflexión teológica, lejos de convertirse en una

actividad meramente especulativa, se convirtió en un instrumento al servicio de los predicadores laicos, de las mujeres y de las sociedades, bandas y clases. Esta reflexión teológica alimentaba a la comunidad con una fe viva contra la experiencia demasiado formal de la Iglesia Anglicana.

En ambas teologías se valorizan los grupos pequeños, conocidos en la teología latinoamericana como comunidades eclesiales de base y en la experiencia metodista como clases, bandas y sociedades. En la experiencia de la teología latinoamericana como en la teología wesleyana, los laicos ocupan un papel relevante. En las comunidades eclesiales de base, señala Leonardo Boff:

La comunidad eclesial de base significa más que un instrumento mediante la cual la iglesia llega al pueblo y lo evangeliza, es una forma nueva y original de vivir la fe cristiana, de organizarse la comunidad alrededor de la Palabra, los sacramentos (cuando es posible) y de los nuevos ministerios ejercidos por laicos (hombres y mujeres). Hay una nueva distribución del poder en la comunidad, mucho más participado (Boff 1981, 24).

Las clases empobrecidas, antiguos artesanos, mineros, campesinos sin tierra, mujeres y obreros de las nascentes industrias, conquistaron espacios importantes de participación en el movimiento wesleyano que les eran negados en otros ámbitos. Su nivel de participación llegó a ser tan activo y participativo que hombres y mujeres se vieron pronto incorporados como predicadores laicos y en labores diaconales hacia los más pobres.

En la experiencia latinoamericana, el protagonismo de las comunidades eclesiales de base, provocó una tensión con la iglesia institución. Estos percibieron al movimiento eclesial de base como una amenaza, como una iglesia de clase que amenazaba la institucionalidad de la iglesia. En el documento “Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación” (1984) elaborado por el cardenal Ratzinger, presidente de la Comisión para la Doctrina de la Fe, condena a la teología latinoamericana de la liberación calificándola de propiciar la lucha de clases, de dividir a la iglesia (Segundo

1985, 176). El movimiento iniciado por Wesley, las sociedades metodistas y el liderazgo laico, también experimentaron el rechazo, la persecución y en muchas ocasiones fueron acusados de entusiastas. En ese sentido, no debe considerarse fortuito que en defensa de los predicadores laicos, Wesley los haya equiparado al ministerio de profetas los cuales –citando el Antiguo Testamento- habían sido capacitados para enseñar a la gente y ser predicadores (Wesley VI 1998, 283). De esta forma, se puede decir que ambas maneras de hacer teología experimentan una tensión entre el movimiento que las genera y la institucionalidad eclesial que se resiste.

A manera de resumen, podemos decir que la forma de hacer teología de Wesley no estuvo exenta de caer en muchas ambigüedades, sin embargo ninguna experiencia eclesial está libre de caer en tal situación. Como señala Tamez:

En primer lugar, no podemos –si somos metodistas- rechazar nuestros vínculos con esa tradición que considera a Juan Wesley como su fundador. En segundo lugar, no podemos imputarle a Wesley algo que en su contexto no pudo dar, ya sea por los condicionamientos históricos limitados o por su determinada visión de clase (Tamez 1983, 220).

Sin embargo es importante reflexionar para la iglesia hoy, como Wesley va elaborando su pensamiento teológico y como este le sirve de sustento para orientar su práctica y la de su movimiento en un contexto de profundas transformaciones sociales. En nuestro contexto latinoamericano, los metodistas y todos aquellos que nos sentimos identificados con esa tradición histórica, no podemos ignorar la contribución que Wesley puede darnos para el desarrollo de una teología fiel a nuestro contexto. También es importante que esta búsqueda en nuestra tradición, se de en diálogo con otras corrientes teológicas como la teología de la liberación, teologías indígenas, teologías feministas y otras tradiciones históricas liberadoras. Pues no tratamos de repetir o hacer una copia de Wesley para nuestros días, sino retomar lo mejor de nuestra tradición y de otras experiencias, para construir y edificar una iglesia fiel al evangelio de Jesucristo y encarnada en la realidad latinoamericana.

Conclusiones

El pensamiento teológico de Wesley refleja una búsqueda constante por mantener siempre unidas la fe y la praxis, lo que hace que su quehacer teológico se convierta en una fuerza que impulsa y orienta su preocupación social por los pobres. Es ésta preocupación constante de Wesley por mantener ese ligamen entre la fe y la realidad, lo que hace que su quehacer teológico se vuelva muy importante y mantenga su pertinencia para hoy.

El creyente, para Wesley, no ha sido llamado para vivir la fe en soledad. Dios en su gracia ha tratado con él (gracia preveniente), le ha hecho sentir la necesidad de arrepentirse (gracia convincente), lo ha renovado (gracia justificante) para que se incorpore en una experiencia viva de la fe, para una vivencia de la santidad (gracia santificante) en relación con otros y con otras. La gracia siempre es una iniciativa de Dios a la cual el ser humano debe responder. La gracia recibida debe ser gracia compartida.

La insistencia de Wesley, que el cristianismo es esencialmente una religión social y que cerrarle esa posibilidad es destruirla, están planteadas en el sentido de que el creyente no puede experimentar plenamente la gracia de Dios en la historia si se mantiene al margen de las situaciones sociales que le rodean. No se trata de que el ser humano tenga que hacer obras para alcanzar su salvación, pues no es por meritos, pero un cristiano renovado tiene que mostrar en su vida obras de piedad y obras de misericordia como frutos del espíritu y como señal de que está obrando en él la gracia de Dios.

Otro aspecto que nos parece de vital importancia en el quehacer teológico de Wesley es su metodología. Su afirmación de que la palabra escrita de Dios es la única y suficiente regla de fe para la práctica cristiana, no le bastó para construir toda su argumentación teórica y desarrollar un movimiento que se volcó a servir a los más excluidos. El le dio gran importancia –como hemos señalado- a la tradición, a la experiencia y a la razón. Su método conocido como el cuadrilátero evitó que su reflexión teológica cayera en un fundamentalismo infecundo y lejos de eso catapultó a su movimiento a encarnarse en las necesidades de su tiempo.

Esto último nos hace afirmar, la importancia de tomar en serio para los metodistas hoy la tradición wesleyana, pues para involucrarse en mejorar las condiciones de vida de nuestras comunidades y de nuestras iglesias, necesitamos además de tener buenas intenciones, tener un buen método de acercamiento a la realidad, en la cual tomemos muy en serio los aportes de nuestras tradiciones y experiencias religiosas, culturales, étnicas, de clase, de género etc. Wesley tomó muy en cuenta las corrientes de pensamiento de su época, siempre estuvo abierto al diálogo e inclusive a reconsiderar su posición. Visto de ésta manera, el método propuesto por Wesley es una invitación a considerar seriamente el aporte que las ciencias sociales y otras corrientes de pensamiento como la teología latinoamericana de la liberación, la teología feminista, la teología negra, la teología india, etc, pueden darnos en las tareas de anunciar el evangelio a los más pobres.

La opción preferencial por los pobres, su amor por ellos, su dedicación a ellos, no nació en Wesley como un capricho. Él vio en su época que Dios le había llamado claramente a trabajar con, desde y por ellos. Si Wesley vio a los pobres como sujetos de la gracia de Dios, es porque entendió que el evangelio es anuncio a estos de buenas nuevas de liberación.

Leer a Wesley hoy desde América Latina como metodistas no sólo es un desafío sino una necesidad para quienes estamos interesados en desarrollar la misión de Dios en esta parte del mundo donde la pobreza es cada vez mayor. En América Latina, el cristianismo crece pero de igual manera crece la indiferencia y el individualismo. Quizá es tiempo de preguntarnos ¿Dónde estamos? y ¿Dónde está la fuerza transformadora y viva que dio origen a nuestros movimientos eclesiales?

BIBLIOGRAFIA

Textos de consulta

Mc Manners, J. G. E. Rude, A. Goodwin y otros. 1972. *Historia del mundo moderno: Tomo VIII. Las revoluciones de América y Francia 1763-1793*. Barcelona: Sopena.

Wilson, C. H., Albert Richardson, A. Cobian y otros. 1972. *Historia del mundo moderno. Tomo VII. El antiguo régimen 1713-1763*. Barcelona: Sopena.

Libros en general

Alcon Yustas, Maria Fuencisla. 1994. *El pensamiento político y jurídico de Adam Smith. La idea de orden en el ámbito humano*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Alves, Rubén, Richard Shaull, Leopoldo J. Niilus y otros. 1971. *De la iglesia y la sociedad*. Montevideo: Tierra Nueva.

Boff, Leonardo. 1980. *Eclesiogénesis: Las comunidades eclesiales reinventan la Iglesia* (Traducido del portugués por Juan C. Rodríguez) Santander: Sal Terrae.

_____. 1981. *Iglesia: Carisma y Poder. Ensayos de ecleseología militante*. Petrópolis: Editora Vozes.

Chilcote, Paul W. 1994. *Ella ofreció a Cristo, El legado de las mujeres predicadoras en el metodismo primitivo* (Traducido del inglés por Otto Minera) San José: Sebila.

Cox, Leo G. 1964. *El concepto de Wesley sobre la perfección cristiana* (Traducido del inglés por Josué Mora) Kansas City, Mo.: Casa Nazarena de Publicaciones.

Driver, Juan. 1997. *La fe en la periferia de la historia*. Guatemala: Semilla-Clara.

Duque, José (Editor). 1983. *La tradición protestante en la teología latinoamericana. Primer intento: lectura de la tradición metodista*. San José: DEI.

- Garrastegui, Celsa y William Jones. 2002. *Estas doctrinas enseñó. Guía de estudio para las obras de Wesley*. Durham, NC: Wesley Heritage Foundation, Inc.
- Gunter, Stephen W, Scott Jones, Ted Campbell y otros. 1997. *Wesley and the Quadrilateral*. Nashville: Abingdon Press.
- Gutiérrez, Gustavo. 1977. *Teología desde el reverso de la historia*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- _____. 1984. *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Heitzenrater, Richard P. 2001. *Wesley y el pueblo llamado metodista* (Traducido del inglés por Ruby de Santibáñez) Nashville: Abingdon Press.
- Jennings, Jr. Theodore W. 1990. *Good News to the Poor*. Nashville: Abingdon Press.
- Kissack, Reginald. 1963. *Así pensaba Wesley* (Traducido del inglés por Adam F. Sosa) Buenos Aires: El Camino.
- Luccock, Halford E. 1952. *Linea de esplendor sin fin* (Traducido del inglés por Adam F. Sosa) Buenos Aires: La Aurora.
- Maurois, André. 1951. *Historia de Inglaterra y de los ingleses* (Traducido del francés por María Luz Morales) Barcelona: Surco.
- May, Roy H. 2004. "Juan Wesley, su teología y la nuestra". Modulo de estudio. San José: Sebila.
- Míguez Bonino, José. 1977. *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana*. Salamanca: Sígueme.
- Outler, Albert C. 1992. *Teología en el espíritu wesleyano* (Traducido del inglés por Emmanuel Vargaz Alavez). México D.F: CUPSA.
- Runyon, Theodore (Editor). 1981. *Santification & Liberation*. Nashville: Abingdon Press.
- _____. 2002. *A Nova Criação: A teologia de João Wesley hoje*. São (Traducido del inglés al portugués por Cristina Paixao Lopes). Bernardo Do Campo: Editeo.
- Segundo, Juan Luis. 1975. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- _____. 1985. *Teología de la liberación: respuesta al Cardenal Ratzinger*. Madrid: Cristiandad.

Tamez, Elsa. 2002. *El mensaje escandaloso de Santiago. La fe sin obras está muerta*. New York: Junta General de Ministerios Globales.

Wesley, Juan. 1996-1998. *Las Obras de Juan Wesley*, Vols. I-XIV. Justo González editor. Franklin, Tennessee: Providence Publishing House.

Williams, Colin W. 1989. *La teología de Juan Wesley* (Traducido del inglés por Roy H. May y Fanny Geymonat). San José: Sebila.

Yrigoyen, Jr. Charles. 1996. *John Wesley: la santidad de corazón y vida*. New York: Junta General de Ministerios Globales.

Artículos en libros

Craig, Roberto. 1983. “Metodismo, luchas populares y cambio social. El caso estadounidense”, en José Duque (Editor). *La tradición protestante en la teología latinoamericana. Primer intento: lectura de la tradición metodista*. San José: DEI

Hinkelammert, Franz. “Las condiciones económico-sociales del Metodismo en la Inglaterra del siglo XVIII”, en José Duque (Editor). 1983. *La tradición protestante en la teología latinoamericana. Primer intento: lectura de la tradición metodista*. San José: DEI

Míguez Bonino, José. 1983. “¿Fue el metodismo un movimiento liberador?” en José Duque (Editor). *La tradición protestante en la teología latinoamericana. Primer intento: lectura de la tradición metodista*. San José: DEI

Sherwin, Oscar. 1989. “El mensaje de la igualdad” en la Antología de estudio de Roy H. May. “Juan Wesley: su teología y la nuestra”. San José: Sebila. Traducción de páginas 35-42 de *John Wesley, Friend of the People*. New Cork: Twyne Publishers, 1961.

Tamez, Elsa. 1983. “El Wesley de los pobres” en José Duque (Editor). *La tradición protestante en la teología latinoamericana. Primer intento: lectura de la tradición metodista*. San José: DEI

Artículos en revistas

Duque, José. 2004. “El mundo es mi parroquia porque otro mundo es posible”, *Vida y*

Pensamiento 24, 2: 47-62.

Reily, Duncan Alexander. 2003. "João Wesley e as crianzas", *Caminhando* VIII, 12: 11-29.

Richard, Pablo. 1988. "Lectura popular de la Biblia en América Latina: hermenéutica de la liberación", *RIBLA* 1: 30-48.

Documentos de internet

Garza, Miguel. "Revolución Industrial" disponible en <http://www.monografias.com>.
Fecha de acceso 15 de octubre de 2005.

