



## IGLESIA Y CRECIMIENTO<sup>1</sup>

Pedro Zamora

### Tabla de contenido

1. Introducción .....	2
2. Crecimiento y esperanza escatológica .....	2
3. Entre el miedo atenazador y la alegre y entusiasta confianza .....	5
4. Dolencia espiritual.....	8
5. Vigor espiritual (I): el discernimiento espiritual.....	12
6. Vigor espiritual (II): contemplación y misión .....	16
6.1. Una iglesia altamente teológica .....	17
6.2. Una iglesia de marcada piedad .....	21
7. Conclusión .....	24
8. Bibliografía consultada (no toda ha sido citada).....	25

<sup>1</sup> El texto del presente ensayo es una versión adaptada de la ponencia «Aumentará el Señor bendición sobre vosotros» presentada por el autor al LXXIV Sínodo General de la Iglesia Evangélica Española (Palma de Mallorca, 29-10 a 1-11-2011).

## 1. Introducción

Los tratados más populares –y ‘populistas’– que abordan el tema del crecimiento eclesial, suelen seguir un enfoque ultra-pragmático que va en detrimento de una comprensión netamente teológica del tema. De ahí que el propósito de este ensayo sea poner de relieve que el crecimiento real de la iglesia no es tanto una cuestión pragmática cuanto teológico-espiritual. Y digo «teológico-espiritual» porque lo teológico y lo espiritual, en este ensayo, se entrelazan deliberadamente. No son lo mismo, pero en el tema que nos ocupa no creo que puedan desvincularse.

No es mi propósito devaluar o desmerecer los enfoques pragmáticos, sino defender que el crecimiento que realmente viene de Dios es una experiencia teológico-espiritual que rara vez ha respondido a una excelente planificación. Ésta se ha dado, más bien, como necesidad derivada de aquélla. En todo caso, mi enfoque va dirigido a la realidad europea actual donde la necesidad de una renovación teológico-espiritual es tan imperiosa hoy como lo fue en épocas pasadas. Creo que esta realidad no puede ser abordada por el mero pragmatismo, en un continente que ya ha visto muchas cosas y donde sólo la genuinidad de la espiritualidad puede todavía tener mucho que hacer y decir. Y por otro lado, incluso en aquellos continentes donde la iglesia está creciendo significativamente, también es vital renovar la visión o la experiencia teológico-espiritual para no caer en las tendencias pragmáticas que el propio dinamismo acaba imponiendo. Dicho de modo más llano, hay que evitar ser ‘víctimas del éxito’.

## 2. Crecimiento y esperanza escatológica

Echemos pues a andar esta reflexión con el Salmo 115,14, que de algún modo expresa el antiguo anhelo por crecer del pueblo judío:

*Añada / Añadirá el Señor sobre vosotros; sobre vosotros y sobre vuestros hijos.*

Por textos paralelos<sup>2</sup>, concluimos que la añadidura es sinónimo del *crecimiento poblacional* de Israel, reflejando así su procedencia de una cultura sumamente dependiente de la multiplicación generacional. La traducción de *Cantera-Iglesias* refleja muy bien esto mismo: «¡Yahveh os acreciente, a vosotros y a vuestros hijos!». Sea pues una súplica («Añada») o una expresión de confianza («Añadirá»), el salmista da voz al anhelo del pueblo abatido por una renovación que ve plasmada en su crecimiento. Israel, en medio de sus vencedores idólatras (es lo que se desprende de los vv. 2-8), quiere ser y estar, quiere vivir y ser. A este pueblo, el salmista le exhorta a confiar (vv. 9-11), le confirma en la lealtad del Señor (vv. 12-13) y le asegura, o suplica por, su crecimiento (v. 14). No hay por tanto exhortación o interpelación a prepararse adiestrándose o ejercitándose para alcanzar un objetivo. Más que hacer, hay que ser: hay que ser pueblo de Dios, el pueblo que confía en su Señor (vv. 9-11) ... y Él hará (v.

<sup>2</sup> Por ejemplo, *Deuteronomio 1,11*: «El Señor Dios de vuestros padres añade / añadirá sobre vosotros mil veces lo que sois, y os bendiga / bendecirá conforme os ha prometido».

12-14). Por tanto, donde Israel se juega de veras su futuro no es frente a los pueblos que le han derrotado por ser más grandes y poderosos, sino frente a su ser o no ser un pueblo confiado en su Dios. Es, pues, una *cuestión de espiritualidad*.

Esta espiritualidad, por otro lado, puede entenderse mejor a la luz del entorno socio-político. Ya desde antiguo, había pueblos o unidades políticas que contaban con poderosas estructuras político-militares y solventaban –o lo procuraban– cualquier crisis de subsistencia o de crecimiento mediante la dominación de otros pueblos o unidades políticas. De ahí que también algunos de sus desarrollos sociales –por ejemplo, una mayor urbanización– comportaran el aumento de la familia nuclear, menos numerosa que la extendida. (La actual crisis poblacional europea, por tanto, no es una novedad absoluta en algunas de sus causas fundamentales). De otra parte, había pueblos que carecían de aquellas estructuras y dependían primordialmente de su propia expansión poblacional. Aunque Israel intentó estar entre los primeros cuando se convirtió en una monarquía al uso de «todas las naciones» de su entorno (cf. *Primer libro de Samuel 8,5.20*), finalmente fracasó y tuvo que depender de su propio crecimiento y, en última instancia, de su Dios, pues sólo Él podría compensar por la falta de estructuras político-militares más poderosas. También hoy hay muchos pueblos que dependen de su desarrollo poblacional más que de su desarrollo político-social, económico y militar<sup>3</sup>. Por supuesto, se concentran en continentes distintos a Europa, pero incluso en ésta tenemos, entre otros, al pueblo gitano que depende en buena medida de su propio crecimiento poblacional.

Sobre este telón de fondo, podemos entender por qué para el salmista –como para muchos otros estratos de la narración bíblica– el crecimiento cuantitativo no era un tema baladí: era vital para el pueblo de Dios, que en la mayor parte de su historia vio su existencia sometida a grandes amenazas. Además, dado que carecía de medios propios para potenciar un crecimiento paralelo al poder de los grandes imperios, o para compensarlo con el dominio de otros pueblos, su subsistencia y finalmente su crecimiento eran sinónimo de «obra de Dios». Y lo que fue una necesidad, se convertiría en última instancia en una virtud: el único crecimiento poblacional moralmente aceptable y que puede calificarse de «obra de Dios», es el que se da sin imposición ni dominación alguna, o sea, el biológico o el voluntario (incorporación voluntaria de los pueblos):

<sup>2</sup> Acontecerá en los días venideros, que será confirmado el monte del templo del Señor, como cabeza de los montes, y será exaltado sobre los collados, y correrán a él todas las naciones.

<sup>3</sup> Resulta significativo, a este respecto, que en nuestro siglo exista un debate sobre el crecimiento demográfico entre el mundo altamente tecnologizado que lo ve con temor y pretende controlarlo, y el mundo pre-tecnológico que defiende, como fuente de su fuerza, su derecho al crecimiento sin control.

<sup>3</sup> Ventrán muchos pueblos, y dirán:

- ¡Venga, subamos al monte del Señor! ¡A la casa del Dios de Jacob!

Entonces nos enseñará sus caminos, y caminaremos por sus sendas. Porque de Sion saldrá la ley / enseñanza, y de Jerusalén la palabra del Señor.

<sup>4</sup> Entonces juzgará entre las naciones y arbitrará entre muchos pueblos, que forjarán sus espadas en azadas, y sus lanzas en hoces; no alzará espada nación contra nación, ni se adiestrarán más para la guerra.

- <sup>5</sup> ¡Venid, oh casa de Jacob, y caminemos a la luz del Señor!

(Libro del profeta Isaías 2,2-5)

En un tiempo en el que Judá es un pequeño reino siempre en precario (o incluso en un tiempo de exilio, según datemos este oráculo), Isaías se atreve a predecir una peregrinación universal a Sión, que no sólo dejaría de ser un lugar secundario entre las naciones, sino que se convertiría en una especie de sede de la ONU. De ahí que los discípulos de Jesús congregados en Jerusalén el día de Pentecostés, se entendieran a sí mismos como la comunidad reunida para dar inicio, por la acción del Espíritu de Dios, al cumplimiento de esta promesa, sólo que la Ley que sale de Jerusalén para los pueblos sería «la enseñanza de los apóstoles», o sea, el Evangelio de Jesucristo (cf. *Libro de los hechos 2,41-47*)<sup>4</sup>. Y de ahí que este mismo texto ponga de relieve que el crecimiento poblacional de aquella primera iglesia era más signo de vitalidad espiritual (acción del Espíritu) que de organización, planificación o estrategia (del tipo que fuere):

[...] y se *añadieron* aquel día como tres mil personas [...] Y el Señor *añadía* cada día a la iglesia a los que se iban salvando. (vv. 41.47)

Así pues, para el antiguo Israel y para la iglesia primitiva, el *crecimiento poblacional*, o sea cuantitativo, era algo más que un crecimiento 'numérico': se trataba del signo de un pueblo vivo que, por la acción pedagógica (redentora) de Dios, se convertía en el inicio del cumplimiento de la promesa de unidad de la humanidad bajo un mismo señor: Jesucristo. Y dado que es el inicio, necesariamente ha de crecer hasta su plena consumación; y ésta no puede ser alcanzada más que por medio de su encarnación en la historia humana. Dicho de otro modo, el crecimiento poblacional tiene un verdadero sentido trascendente –va más allá de lo meramente cuantitativo– cuando es signo de la acción transformadora de Dios en la historia del pueblo, cuando las acciones de Dios se concretan (se cumplen) en el seno del pueblo.

<sup>4</sup> Este sumario del *Libro de los Hechos* habla literalmente de la «*didajé* (enseñanza) de los apóstoles», aunque la RV60 lo traduce por «doctrina», que en la actualidad se malinterpreta casi como sinónimo de dogma. *Didajé*, por el contrario, se ciñe mejor a la acepción «enseñar» del verbo hebreo *horah* de Isaías 2,3, que la Septuaginta, a su vez, traduce con el verbo *anangelo* (anunciar).

### 3. Entre el miedo atroz y la alegría y entusiasta confianza

La iglesia de Jerusalén, que se veía a sí misma como heredera de promesas de antaño según las interpretaba de las Escrituras, celebró con confianza y entusiasmo el nuevo paradigma histórico inaugurado por el Espíritu en Pentecostés, experimentando en su seno las señales de su acción. Éstas pueden sugerir al lector y a la lectora la imagen de «las lenguas como de fuego» que se posaron sobre los apóstoles (*Libro de los hechos* 2,3); la misma narración explica más adelante (2,17-21) que, en efecto, esas señales corresponden al derramamiento del Espíritu anunciado por el profeta Joel (2,28-32) que inauguraría un nuevo tiempo de salvación (v. 21). Pero yo tengo en mente también los «muchos portentos y señales» que «se realizaban por medio de los apóstoles» (v. 43), hasta el punto de que «todos los creyentes estaban juntos y tenían todo en común, vendían las propiedades y los bienes, y repartían a todos según la necesidad de cada uno» (vv. 44-45). Tal era la confianza en –y el entusiasmo por– el nuevo paradigma de salvación inaugurado por el Espíritu, que los temores naturales («el miedo sobrecogía a todas las personas» –v. 43) ante la convulsión que se estaba produciendo en el seno de su sociedad, se transformaba en alegría y sencillez («participaban en la comida con gran alegría y sencillez / sinceridad de corazón» –v. 46). Por tanto, todos los miedos humanos que nos atenazan ante la inseguridad de lo desconocido, y nos impiden correr los riesgos necesarios para unirnos a la realización (cumplimiento) de las promesas largamente esperadas hasta el punto de parecer utopías inalcanzables, han sido transformados en una alegría y transparencia que sólo puede surgir de una gran confianza, y que es fundamento imprescindible para entregarse a los riesgos de la novedad<sup>5</sup>. Dicho a modo de síntesis, los fenómenos del Espíritu eran auténticos porque eran capaces de hacer germinar ya la nueva sociedad del Reino de Dios, esa en la que desaparecen las prevenciones de unos contra otros.

Se podría decir que la gran confianza de la iglesia primitiva se asentaba sobre su conciencia de la ‘Misión del Espíritu’ en la Creación y, por tanto, en el seno de la sociedad y de la persona, concibiendo a la iglesia como fruto de esa misión para ser señal explícita de la misma. Esta comprensión de la iglesia sería redescubierta por la teología moderna en los años 30 del pasado siglo, cuando se comenzó a hablar de la *Missio Dei* (literalmente ‘El envío de Dios’), para anclar el origen mismo de la iglesia –y por tanto también su misión (*missio ecclesiae*)– en el seno trinitario. Y las raíces de ello estaban en la comprensión trinitaria de la iglesia antigua acerca del envío (*missio*)

<sup>5</sup> Me resulta llamativo, considerando el conjunto del mundo evangélico actual al que algunos colocan bajo «la era del Espíritu», que se busquen signos de la acción del Espíritu en multitud de fenómenos y experiencias, salvo precisamente en la comunidad de bienes. Este modelo eclesial ha jugado históricamente, y sigue jugando, un escaso o nulo papel en buena parte de la iglesia, a pesar de ser parte sustancial del modelo de iglesia propuesto por el *Libro de los hechos* por dos veces, y en ambas como signo de la acción poderosa del Espíritu Santo: en 2,41-47 como culminación de Pentecostés y en 4,24-35 como resultado de la plenitud del Espíritu (v. 31).

al mundo del Espíritu por parte del Padre y del Hijo, y del envío (*missio*) del Hijo por parte del Padre. Es decir, la *missio* no era entonces sólo un mandato recibido por la iglesia, sino un atributo de Dios mismo, del Dios que se sale de sí para darse<sup>6</sup>, ya sea creando un mundo para la comunión con él o gestando la iglesia como simiente de un mundo nuevo. Y por eso la iglesia crece como tal cuando participa del movimiento divino de entrega, apropiándose de la naturaleza ‘misionera’ de Dios. Es esta naturaleza la que le lleva a comprometer su propio ser con su creación, con su cuidado y sustento, y con su renovación y redención. Es la profunda confianza en este Dios la que llevó a la primitiva iglesia a asumir con alegría el riesgo de anticipar un ‘nuevo mundo’ en el viejo. De ahí que no deberíamos tratar la eclesiología sin tratar la misionología, y viceversa.

Se deduce, por tanto, que el crecimiento del Espíritu es una fuerza imparable, transformadora y trastornadora. El crecimiento de la iglesia no resulta del reclutamiento de nuevos afiliados o miembros, ni de una mejor planificación o estrategia, ni siquiera de una mayor entrega y compromiso, pues reside en la acción del Espíritu en el mundo y en el propio seno de la iglesia. La historia de la iglesia pone de manifiesto que los períodos de verdadero crecimiento hunden sus raíces no en la planificación de estrategias de desarrollo, sino en su renovación espiritual<sup>7</sup>. Es precisamente a partir de tal renovación que hubo que elegir entre unas u otras formas de crecimiento; entonces sí, hubo que optar por estrategias o planes tanto para dar cauce al crecimiento cuantitativo como para integrarlo en la vida eclesial, y es también ahí donde se pueden identificar los grandes aciertos y los graves errores de la historia de la misión y de la institucionalización eclesial<sup>8</sup>. Por tanto, ante la acción del Espíritu, lo propio sería transformar todo temor en discernimiento de los *signos de los tiempos* para seguirlos, aunque también cabe enquistarse en el temor y resistirse a los *signos de los tiempos* marcados por el Espíritu. Los sumarios del *Libro de los hechos 2,41-47* y *4,32-37* son ejemplo de la primera respuesta (discernimiento), mientras que el

<sup>6</sup> Karl Barth fue uno de los que contribuyó a formular la *Missio Dei*: «La noción de la *missio* en la iglesia antigua, ¿no era uno de esos conceptos trinitarios que expresaban el envío al mundo del Hijo y del Espíritu? Acaso deberíamos fundarnos sobre una comprensión distinta?» («La théologie et la mission a l’heure présente», pág. 81). Pero fue el misionólogo Karl Hartenstein, en diálogo con Barth, quien acuñó la locución *Missio Dei* en su tratado *Die Mission as theologisches Problem. Beiträge zum grundsätzlichen Verständnis der Mission*.

<sup>7</sup> Hace justo veinte años, presenté al LXIV Sínodo de la IEE en Granada (1991) la ponencia «Reino de Dios. Realidad y Promesa» (cf. «Ya, a pesar de... » en *Cuadernos Ateneo Teológico*), donde recorría las estructuras misioneras de las iglesias neotestamentarias, y concluía con propuestas concretas de actualización para la *Iglesia Evangélica Española*. Ahora pienso que una concreción misionera no es posible –como, en efecto, no lo ha sido– sin una renovación espiritual de la iglesia que la haga ser, sin esfuerzo ni obligación, Iglesia en misión (único modo de ser iglesia).

<sup>8</sup> Es imposible presentar aquí siquiera una síntesis histórica de la misión. Recomiendo sin embargo la lectura del libro *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, del sudafricano reformado David L. Bosch. Este autor recorre los paradigmas neotestamentarios y los históricos (oriental, occidental católico y protestante, occidental moderno o ilustrado, y el occidental post-moderno o post-ilustrado), con una profundidad y agudeza difíciles de superar.

episodio de Ananías y Safira en 5,1-11 es un ejemplo de la segunda respuesta (resistencia). En mi opinión, pues, prepararse para crecer supone ante todo discernir los tiempos, esto es, discernir los caminos del Espíritu en nuestro mundo y en la iglesia, y actuar en consecuencia.

Respecto del discernimiento de los tiempos, creo que las iglesias europeas que más se lamentan por su decrecimiento, son sin embargo aquellas que disponen de más instrumentos para el discernimiento, ya que cuentan con teólogos y especialistas de las distintas áreas que ya han anunciado (¿profetizado?) el camino a seguir. Pero a estas iglesias les pesa mucho su historia, para bien y para mal. Para bien, porque hay en ellas un espíritu de auto-crítica; y para mal, porque los ‘viejos fantasmas’ las paralizan. Un ejemplo es el temor a hacer de la misión una empresa de dominio y de manipulación de los hombres y las sociedades, al estilo de los modelos medievales de cristiandad, de las colonizaciones europeas de los siglos XIX-XX y de la predicación manipuladora de no pocos predicadores de masas de nuestros días. Y a fuerza de ser prudentes, no pocas veces se ha caído en la sospecha, consciente o inconsciente, de cuanto es denominado ‘misión’ y de todo eco de crecimiento. Es más, se ha instalado hoy día una gran preocupación por la supervivencia o una obsesión por el peso social de las iglesias en Europa, hasta el punto de abrirse sólo con mucho recelo a los *signos de los tiempos*, asumiendo así riesgos muy medidos. Tan medidos, que nos falta ese punto de alegría y entusiasmo que da el operar con plena y absoluta confianza, como el mostrado por la iglesia de Jerusalén<sup>9</sup>. Alegría y entusiasmo no son accesorios a la iglesia, ya que son signo del Espíritu revitalizador y renovador. De ahí mi convicción personal de que en las ‘grandes’ iglesias europeas no existe un problema de crecimiento por causa de su carácter, estructura organizativa, convicciones, doctrinas, ideas o posicionamientos teológicos y éticos, sino que existe un problema espiritual que tiene un doble origen:

- Por un lado, la espiritualidad inherente a su tradición eclesial y teológica (primordialmente católica, luterano-reformada y anglicana) es poco atractiva para el individualismo y la fragmentación social imperantes<sup>10</sup>. Aunque ambos son más un imaginario que una realidad, propician la búsqueda de formas de espiritualidad más sentimentalistas que, además, conlleven compromisos

<sup>9</sup> Sé que más de un lector pensará, de inmediato, en el ‘fracaso’ y la práctica desaparición de aquella iglesia; no voy a tratar aquí este tema, pero sí deseo hacer constar que, fuera o no un fracaso, esa iglesia ha quedado atestiguada en el canon bíblico como un modelo de iglesia para todos los tiempos.

<sup>10</sup> Conviene recordar, de todos modos, que también la raíz reformada dio brotes de espiritualidad individualista e interiorista. Concretamente, el famoso presbiteriano puritano Richard Baxter († 1691), tras el fracaso del proyecto político puritano representado por la república teocrática de Cromwell (1649-1660), puso la atención en la pregunta «¿cómo sé yo que soy salvo?» (cf. Howard L. Rice, *Reformed Spirituality: An Introduction for Believers*, págs. 14-15). Esto marcaría enormemente el individualismo de una parte del mundo protestante anglo-sajón y, por el avivamiento misionero del siglo XIX, a buena parte del protestantismo universal.

institucionales más abiertos, lo que explica, en parte (y sin negar la acción del Espíritu), el gran auge de un «evangelicalismo genérico»<sup>11</sup>.

- Por otro lado, es innegable que nuestro ámbito eclesial europeo sufre una dolencia espiritual interior, esto es, independientemente de que su entorno social e histórico le sea más o menos propicio. Esta dolencia espiritual le impediría discernir (y ser coherente con) los «signos de los tiempos».

Me centraré a continuación más en este segundo aspecto, si bien el primero estará implícito en mi argumentación.

## 4. Dolencia espiritual

Resulta llamativo que el vocablo «espiritualidad» y lo que representa, no gocen del respeto que debiera en nuestro ámbito teológico-eclesial. Howard L. Rice (*Op. cit.*) explica una posible razón:

La palabra 'espiritualidad' pone nerviosos a muchos protestantes reformados. Les sugiere una esfera de la realidad opuesta y distinta a la material. Resulta que quienes usan este vocablo, con frecuencia creen en una radical separación de la vida en dos ámbitos independientes o incluso opuestos. Es una caricatura injusta de lo que es la espiritualidad, pero se basa en la observación de muchos cristianos que se consideran espirituales y creen, por eso, estar por encima de las dificultades corrientes de la vida, la confusión y los desatinos del resto de la humanidad. Hay demasiados cristianos de esta guisa que siguen alimentando una visión errada acerca de la espiritualidad. (Pág. 45)

Conscientes pues de que seguramente también anida en algunos de nosotros cierta comprensión estereotipada de la espiritualidad, podemos adentrarnos en una definición más objetiva. La espiritualidad es definida por unos en sentido débil (realidad difusa), o en sentido fuerte (fuerza del Espíritu) por otros. El biblista Klaus Berger explica del modo siguiente el sentido débil:

Suele entenderse por espiritualidad un relleno semirreligioso en el que todo es confuso, fofo, sin bordes fijos ni líneas rectas. [...] 'Espiritualidad' equivale con bastante frecuencia a intelectualidad en flotación libre, a pura convicción de algún modo edificante pero indeterminable.<sup>12</sup>

Si tal fuera la espiritualidad cristiana, la iglesia de Jerusalén jamás habría convulsionado la sociedad de su tiempo, y la iglesia no habría germinado en la historia

<sup>11</sup> Un tema actual es el de la «agonía de las denominaciones», que estaría generando una identidad evangélica genérica, como señala Russel D. Moore en «Where Have All the Presbyterians Gone?», muy poco exigente con el individuo y su compromiso total. Pero este mismo autor señala los abusos cometidos por líderes y organismos que no responden ante nadie, lo que podría conducir a una revitalización de la vida de fe comprometida con iglesias de perfil más exigente.

<sup>12</sup> Klaus Berger, *¿Qué es la espiritualidad bíblica? Fuentes de la mística cristiana*, pág. 16.



humana y, por tanto, no se habría convertido en uno de sus impulsos fundamentales. Por eso, la espiritualidad cristiana tiene que ver fundamentalmente con la posesión del Espíritu Santo que moviliza e impulsa a la iglesia al compromiso confiado y alegre con los proyectos radicales que son signo del cumplimiento de toda promesa divina (recordemos el punto 2). De nuevo Berger nos ilumina:

Quando Pablo dice que Jesucristo se ha *apoderado* de él (*Filipenses 3,12*), esto seguramente se ha de entender en el sentido de una toma de posesión que abarca al hombre entero. Por eso no puedo establecer separación alguna entre **espiritualidad y observancia**, pues la espiritualidad no es algo proyectado por el hombre, sino que, según el Nuevo Testamento, significa dejarse conducir e impulsar por el Espíritu Santo. En este sentido, la obediencia (observancia) es también escucha.

Por 'observancia' entiendo una forma obligatoria de vida austera, ciertamente en el sentido de que por medio de ella **la vida cristiana se facilita y se alegra. La observancia, pues, nada tiene que ver con la escrupulosidad, sino que significa radicalidad.** [...] <sup>13</sup>

Berger viene a decir que sin la acción del Espíritu no se habría producido el milagro de movilizar austeridad y alegría a la vez, de vivir la observancia no como yugo sino como un don, y de hacer que hombres y mujeres con los temores habituales vivieran radicalmente y encarnaran en la historia la acción de Dios. De nuevo, es la acción externa del Espíritu la que moviliza a hombres y mujeres, provocando entonces la planificación de las acciones a emprender y seguir; es la movilización del Espíritu la que pone de manifiesto la necesidad de planificar y organizar los recursos <sup>14</sup>. Es esta movilización la que proyecta a la persona y al cuerpo social más allá de sí mismo, pues hace que su existencia deje de girar sólo en torno a sí, para que crezca hacia el otro. Austeridad, observancia y radicalidad no tienen sentido cuando su objeto es a la vez su sujeto; por el contrario, adquieren todo su sentido (podríamos decir su *alegría y facilidad*) cuando el objeto está fuera del sujeto, es el otro. La falta, pues, de una militancia *fácil y alegre* a la hora de entregarnos a los proyectos radicales que alteran nuestro ámbito vital, es un primer síntoma de dolencia espiritual, que bien pudiéramos resumir así: el Espíritu de Dios no entusiasma. Y uso a conciencia este verbo, cuyo significado original (gr. *enthousiazó*) era «estar inspirado o poseído por un dios».

Estrechamente vinculado a este síntoma, hay otro que es común: el empeño por abordar los problemas de la iglesia comenzando por la planificación y organización. En efecto, se intenta una y otra vez llevar a cabo nuevos planes o viejos planes puestos al día; se dedica tiempo a nuevos reglamentos o a enmendar los existentes; se trata de reanimar, una y otra vez, departamentos de la iglesia y de las congregaciones que llevan años ya muertos, y se intenta revitalizar congregaciones que llevan años al

<sup>13</sup> *Ibidem*. El énfasis en negrita es mío.

<sup>14</sup> De nuevo la iglesia de Jerusalén puede servirnos de ejemplo: el relato del *Libro de Hechos* sólo entra en detalles organizativos (cap. 6) cuando el propio crecimiento lo requiere (v. 1: «al aumentar el número de los discípulos»).

borde de la extinción.... Pero precisamente, esta dinámica de esfuerzo movilizador no hace sino ahondar la sensación de impotencia y fracaso, y alejar a la iglesia de una movilización<sup>15</sup> «fácil y alegre» que haría más cercano el Reino de Dios. Conste, sin embargo, que la tradición eclesial reformada está marcada por su capacidad político-organizativa con vistas a la permanencia, siendo esto uno de sus dones espirituales. Howard L. Rice lo expresa así para toda la tradición reformada:

Estas Iglesias [...] tienen un gobierno de tipo representativo y por eso delegan su autoridad en cuerpos representativos más que en individuos. Suelen ser recelosas de la formalidad cultural y hacen hincapié en la centralidad de las Escrituras y del sermón. Y en general ven en el ejercicio riguroso del intelecto una señal de obediencia a Dios. Además, muestran gran preocupación por relacionar el Evangelio con las necesidades de la sociedad y todos sus cuestionamientos<sup>16</sup>.

Todo ello apunta a la sospecha que la tradición reformada –no así la metodista ni su nieta, la renovación carismática– tiene respecto de la experiencia individual. Este don político-organizativo es destacado también por dos autores europeos que conocen bien la espiritualidad protestante<sup>17</sup>. Y creo que merece ser renovado como parte de la espiritualidad que nos debe caracterizar, contra formas de espiritualidad individualistas. Pero cuando se pierde la capacidad de una «fácil y alegre» movilización ..., el don deja de ser aliento para convertirse en carga y sobreesfuerzo. Y así parece ocurrirnos con nuestra actividad organizativa.

A lo anterior se suma otro síntoma: no sólo se produce un alejamiento de una iglesia movilizadora, sino que se acumula una profunda frustración que aflora en el tono desabrido que adquiere mucho de lo que se hace y dice. Lejos pues de la alegría que es signo de confianza, la iglesia ofrece un rostro desangelado. Los encuentros, asambleas, debates, relaciones personales, ¡incluso algunos cultos!, están impregnados de insipidez. Y peor aún, buena parte de la vida eclesial está excesivamente dominada por el cálculo político-organizativo más que por el ánimo pastoral, esto es, terapéutico, sanador, restaurador, redentor, etc.. Y en consecuencia, la iglesia ha quemado –hemos quemado– a muchos hermanos y hermanas que han decidido distanciarse de ella. Por eso me atrevería a decir que nuestras iglesias europeas están marcadas por un ánimo fatigado y por un ánimo dolido. La fatiga viene del mucho esfuerzo por ‘salvar a la iglesia’, que además no es compensado por el resultado esperado. Y el ánimo dolido

<sup>15</sup> Entiendo que el sentido de la movilización individual puede ser parcial, más centrado en unos aspectos que en otros; por ejemplo, uno puede movilizarse más fácilmente para el anuncio, mientras que otros pueden hacerlo para la diaconía. Pero bajo el Espíritu, la comunión entre todos conduce a una obra corporativa cuyo autor último es el Espíritu mismo.

<sup>16</sup> Howard L. Rice, *Op. cit.*, pág. 9.

<sup>17</sup> En su estudio de la espiritualidad protestante, Carl-A. Keller y Denis Müller comentan con razón: «[...] el protestantismo clásico se ha orientado con frecuencia a los modelos más institucionales de encuentro (sínodos presbiteriales y nacionales, grandes conferencias europeas o mundiales, en particular en el marco del Consejo Mundial de Iglesias) [...]» (*La spiritualité protestante*, pág. 14). Por desgracia, para muchos hoy resulta difícil considerar esta ‘institucionalidad’ un don espiritual.

viene de los muchos desencuentros personales e institucionales que se acumulan a lo largo del tiempo de lucha a favor de la iglesia, lo que suscita demasiados recelos mutuos, y acaba creando una coraza difícil de penetrar.

Estos síntomas descritos quizás tengan mucho que ver –sea su efecto o su causa– con una gran dificultad para renovar la piedad, que yo entiendo aquí como la expresión concreta de la espiritualidad. Mi impresión –y quiero exponerla con mucha humildad, porque hablamos de vivencias personales– es que hoy se siente gran vergüenza de mostrar signos de piedad, ya sean ‘típicos’ –muchos ya obsoletos aunque puedan ser muy populares en algunos círculos– o nuevos, justificando nuestro pudor en una supuesta autenticidad de la piedad interior, o sea, no visible. A bastantes de nosotros nos gusta pensar que nuestra forma de piedad es mucho más honesta (actuamos con sinceridad y no bajo un revestimiento auto-impuesto) y más secular (¿más racional?) que la de otras épocas o iglesias, y por eso mismo más cercana y comprensible (¿más respetable?) para la sociedad actual. Pero Carl A. Keller y Denis Müller dicen a este respecto:

[...] la espiritualidad protestante [...] al desmarcarse –a veces brutalmente– de la espiritualidad de orientación mística, así como de las tentaciones iluministas, ha sucumbido a un cierto racionalismo árido y también a recorridos activistas y moralizantes<sup>18</sup>.

Estos autores se refieren primordialmente a la espiritualidad de las iglesias de nuestra tradición, más que de otras tradiciones eclesiales. Yo soy el primero en defender el aspecto redentor de la razón, porque nos ayuda a combatir formas de piedad calculadoras y manipuladoras que esclavizan a hombres y mujeres; pero también es cierto que hay un lamento general de que las iglesias de nuestro ámbito «han perdido el corazón de los hombres»<sup>19</sup>. Paradójicamente, buscando redimir la mente del hombre y la mujer de nuestro tiempo, perdemos su corazón.

Los síntomas descritos forman un círculo que se cierra con nuestro punto de partida: la incapacidad para llegar al corazón de los hombres corre paralela a la dificultad para una movilización «fácil y alegre» de los propios fieles: el corazón de los hombres no se ve interpelado por una iglesia que ella misma «extraña el vigor del alma»<sup>20</sup>. Estas últimas palabras fueron dichas por Evagrio del Ponto (± 399) sobre los monjes acediosos (apáticos o indolentes), pero son aplicables a la iglesia que seca el alma de quienes sirven al Señor a través de ella. Y por desgracia, es demasiado común en nuestros días que muchos fieles más o menos comprometidos en sus iglesias entren en «depresión espiritual»<sup>21</sup> precisamente sirviéndolas, cuando en realidad ese mismo

<sup>18</sup> *Op. cit.*, págs. 11s.

<sup>19</sup> Klaus Berger, *Op. cit.*, pág. 7.

<sup>20</sup> Evagrio Póntico (o Evagrio el Monje), *Sobre los ocho espíritus malvados*, capítulo XIII.

<sup>21</sup> Daniel Bourguet, *Les maladies de la vie spirituelle*, Éditions Olivétan : Lyon, 2007, pág. 85. Este autor es uno de los dirigentes actuales de la *Fraternité spirituelle des veilleurs*, una fraternidad fundada en

compromiso y entrega debería ser, en lo personal, fuente de alegría, de aliento y de crecimiento personal, y en lo social inspiración de una nueva sociedad. El síntoma, pues, aglutinador de los anteriores es: la falta de vigor espiritual. La Iglesia Oriental consideraba la acedia una de las ocho dolencias espirituales fundamentales de la vida de fe<sup>22</sup>. La acedia (gr. *akedeia* o *akedia*) podría traducirse por las siguientes acepciones: falta de cuidado (negligencia), indolencia, apatía, indiferencia, abatimiento y luto. Se trata de una actitud y de un sentimiento de impotencia que cala el alma, como muy posiblemente le ocurrió al pueblo judío al que se dirigía el autor del salmo de nuestra introducción. Y esa actitud y sentimiento, puede convertirse en una verdadera dolencia del alma, que poco antes habíamos denominado «depresión espiritual». De ahí que la falta de vigor espiritual se traduzca en la falta de «observancia radical» (en palabras de Berger – cf. *supra*) y de vigor intelectual<sup>23</sup>. La falta de entrega a ‘proyectos del Reino’ («observancia radical») y al discernimiento espiritual (vigor intelectual), son ambas signo de una iglesia «acediosa», esto es, que «extraña el vigor del alma» (cf. *supra*).

## 5. Vigor espiritual (I): el discernimiento espiritual

Las dos capacidades vitales para la iglesia que acabamos de ver, el «discernimiento espiritual» y la «observancia radical», se requieren mutuamente, pues en general aprender (reflexión) y aprehender (acción) se retroalimentan. Me pregunto, pues, si es posible entender el discernimiento sin la observancia, y viceversa. Por eso aquí los entremezclaré, si bien comienzo por el discernimiento.

En mi opinión, para recuperar su pulso vital (vigor espiritual), la iglesia debe entrar de lleno en un proceso de discernimiento, lo que supone dejar en pausa (*stand by*) todo cuanto pueda ser resultado del activismo, realidad ésta absolutamente antagónica al discernimiento. Ahora bien, debemos clarificar qué se entiende por discernimiento espiritual. Sin duda, éste es más que el discernimiento racional o natural, ya que:

---

el seno de la *Iglesia Reformada de Francia* en 1923 por las relevantes figuras científicas y teológicas de Wilfred y Théodor Monod, preocupados por una iglesia cuya espiritualidad fuera profunda y enraizada tanto en el rigor intelectual como el servicio (diaconía).

<sup>22</sup> La tradición latina occidental habla del pecado capital de la pereza en lugar de la enfermedad espiritual de la acedia. Aunque pueda existir sinonimia entre pereza y acedia, prefiero hablar de acedia porque pone su acento en la apatía que tiene que ver con el abatimiento, de modo que no es simple pereza. Y hablo de dolencia para no dar primacía al enfoque jurídico-penal (culpa) tan arraigado en la iglesia occidental (incluido el protestantismo), prefiriendo por tanto el terapéutico más propio de Oriente.

<sup>23</sup> Puede que a más de uno le sorprenda que hable de falta de «vigor intelectual», ya que nuestro entorno teológico-ecclesial parece más inquieto intelectualmente que otros. Por eso debo aclarar que por «vigor intelectual» entiendo aquí una reflexión vigorosa (inquietada), sí, pero a la vez capaz de incorporar a los fieles en el proceso de reflexión. Dicho de otro modo, se trata de un vigor intelectual capaz de incidir en la piedad de la iglesia.

El hombre natural (gr. *psiquikós*) no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura, y no las puede entender, porque se han de discernir espiritualmente (gr. *pneumatikós*).

(Primera carta a los corintios 2,14 – RV60)

El discernimiento espiritual es la facultad de aprender y aprehender la obra del Espíritu de Dios que actúa en el mundo desde su Creación, y de modo particular en la propia iglesia. En palabras de Jesús, el discernimiento espiritual es el que percibe y hace suyas las «señales de los tiempos» (*Evangelio de Mateo 16,3*), que son las manifestaciones de la obra de Dios en medio de la historia humana; concretamente, de la obra redentora de Dios, iniciada en el acto mismo de la Creación y continuada sin cesar por la acción de su Espíritu y su encarnación en Jesús, que culminará con la plena instauración de su Reino (recuérdese lo dicho sobre la *Missio Dei* – cf. *supra*, 2).

Es común entender las palabras de Pablo desde la dicotomía entre lo «natural» y lo «espiritual», pero, con toda la razón del mundo, muchos hoy día tenemos pavor a esta interpretación dualista, ya que históricamente hemos visto en Europa muchos abusos contra *lo natural* cometidos en nombre de *lo espiritual*. Y paradójicamente, también hemos visto que *lo natural* puede tener una gran fuerza liberadora de las cadenas de todo autoritarismo eclesial y de toda superstición religiosa que esclaviza las mentes<sup>24</sup>. Pero en todo caso, es cierto que *lo natural* (lo meramente humano) tampoco nos va a llevar por sí mismo a la realización del Reino de Dios. Para ello necesitamos de *lo espiritual*, esto es, del aliento del Espíritu que ilumina a la iglesia en su «discernimiento de las señales de los tiempos» y la moviliza «fácil y alegremente» (con entusiasmo) en su misión de encarnar la obra que Dios realiza. Y sólo podemos saber que el Espíritu nos impulsa cuando estamos cometiendo «locuras» a ojos del «hombre natural». Por tales entiendo no los epifenómenos que con tanto ahínco muchos buscan hoy día como si fueran la esencia de lo sobrenatural, siendo en realidad fenómenos periféricos, sino el fenómeno sobrenatural mismo de derribar los temores y las cautelas humanas que impiden la realización de las promesas (los sueños) de Dios largamente esperadas, por los que se ora y se ruega «Padre nuestro que estás en los cielos, venga tu Reino; hágase tu voluntad en el cielo como en la tierra. [...]». El fenómeno es la iglesia misma cuando cuaja una comunidad que ya anticipa ese Reino,

<sup>24</sup> Algunos filósofos han asociado el período de la *Ilustración* con el advenimiento del Reino de Dios. Concretamente, G.E. Lessing (+1781) veía en ese período el cumplimiento de las profecías del abad y predicador Joaquín de Fiore (+1202) sobre la edad de la luz y del Espíritu Santo, que sería introducida por una élite intelectual y ascética, y no por las autoridades eclesiales (cf. Berger, *Op. cit.*, pág. 51). Un fondo de verdad hay en esto: la racionalidad de la Ilustración sí trajo consigo liberación de una religiosidad opresora.

como se expone, según hemos visto, en el *Libro de los hechos de los apóstoles* (cf. *supra*, 2)<sup>25</sup>.

Lo anterior nos lleva, de nuevo, a recordar que el Pentecostés cristiano, ese día en que el aliento particularmente visible del Espíritu Santo dio vida a un modelo de iglesia para toda la iglesia universal, se dio justo cuando toda la amplia comunidad de seguidores de Jesús estaba congregada (de hecho, estaba conviviendo), orando y rogando, tratando de discernir los signos de su tiempo y situación. Así, la irrupción del Espíritu se da cuando «estaban *todos juntos y unánimes*» (*Libro de los hechos 2,1*), lo que remite a los lectores al «aposento alto, donde moraban Pedro y Jacobo, Juan, Andrés, [...]. *Todos éstos perseveraban unánimes en oración y ruego*, con las mujeres, y con María la madre de Jesús, y con sus hermanos» (*Ídem 1,12-14*)<sup>26</sup>. No me cabe la menor duda de que estaban tratando de discernir cuál sería la acción del Espíritu Santo para su tiempo y situación, porque estaban congregados para tomar un camino tras la muerte y resurrección de Jesús, como lo muestra el que Pedro ofreciera una interpretación de la traición de Judas y presentara una propuesta para sustituirle (*Íd.*, 1,15-26) y así retomar el «ministerio y apostolado» (v. 25) al que habían sido llamados. Pero cuando todavía no hay un camino claro a seguir con facilidad y alegría, antes de lanzarse a un activismo frenético y sin dirección o a una auto-crítica despiadada, es mejor estar en «oración y ruego» por el Espíritu que nos ha de impulsar a la realización del Reino en el seno de nuestra sociedad. Podríamos decirlo de otro modo: es mejor entrar en actitud de discernimiento, lo que incluye el reconocimiento crítico de la situación, la oración y el ruego por la salud. Esto es lo mismo que ponerse en las manos del médico. Es decir, discernir espiritualmente conlleva ir más allá del simple análisis crítico. Discernir espiritualmente es diagnosticar, ya que conlleva el examen minucioso de una realidad compleja, sí, pero que se hace sobre todo con vistas a la aplicación de unas medidas terapéuticas (sanadora o redentora, teológicamente hablando). Por tanto, discernir / diagnosticar conlleva:

- hacer un análisis crítico de la realidad,
- con un claro propósito terapéutico.

Destaco esta doble composición, porque el discernimiento sí incluye el análisis crítico y, por supuesto, auto-crítico. El discernimiento como análisis crítico es importante en el Nuevo Testamento<sup>27</sup>, y creo honestamente que las iglesias protestantes europeas

<sup>25</sup> Es importante diferenciar entre el verdadero fenómeno, que es el acontecimiento esencial, y el epifenómeno, que es un efecto periférico, ya sea anterior o posterior al fenómeno. En nuestro caso, la creación de la comunidad que anticipa el Reino es el fenómeno por excelencia.

<sup>26</sup> Es convencional considerar al encuentro de Jerusalén, narrado en el *Libro de los Hechos 15*, como el primer concilio o sínodo de la iglesia. Sin embargo, quizás el primer sínodo o concilio fuera esta congregación en el «aposento alto».

<sup>27</sup> La parte del discernimiento consistente en el análisis crítico es muy importante en el Nuevo Testamento, como lo refleja el uso de vocablos asociados con raíz verbal *kríno* (juzgar, distinguir,

hacen un análisis crítico serio y, más importante todavía, un análisis auto-crítico. Esto es parte de su carácter y es sin duda altamente positivo. Pero los análisis críticos y auto-críticos, por sí solos, son impotentes, esto es, por sí solos no curan ni hacen crecer hacia el Reino de Dios. Pueden ser incisivos y brillantes –lo cual no es tan difícil con el instrumental analítico del que disponemos hoy día–, y quizás por eso nos atraigan mucho, pero pueden carecer de impulso alentador y sanador. Sin este impulso, se podría decir de nuestra capacidad crítica que le resulta más fácil «distinguir / discernir (gr. *diakrino*) el aspecto del cielo» que «las señales de los tiempos» (*Evangelio de Mateo 16,3*). Y la iglesia no puede crecer en el Reino de Dios si no puede anticiparlo haciendo suyas sus señales.

Jesús pronunció estas palabras sobre «las señales de los tiempos» contra los fariseos para acusarles de ser capaces de ‘discernir’ señales de los cielos (clima) pero no las señales de la obra de Dios en su tiempo, aunque las tenían ante sus ojos: Jesús mismo y su simplicidad de vida<sup>28</sup>. Las señales están ahí, porque no están codificadas («encriptadas», decimos en esta era informática) en fenómenos que requieren de sofisticada interpretación. Eso sí, de tan sencillas, cuesta discernirlas si no se hace con discernimiento espiritual, pues el discernimiento natural tiende a buscar lo divino en lo más complejo, insólito, fenoménico o excepcional. Por eso coincido con la siguiente propuesta de Berger:

En la actual situación eclesial debiéramos dejar de ocuparnos (sólo) de nosotros mismos y romper este angosto ámbito de la introspección en dos direcciones: en la misionera, hacia fuera, y en la contemplativa, hacia dentro. Por ambos caminos se podría conseguir quebrantar la autocomplacencia<sup>29</sup>.

Por «introspección» Berger se refiere a los análisis críticos (auto-críticos) sobre la situación eclesial en Europa, que, aunque por lo general son brillantes, no hacen más que centrar la atención en el análisis del problema (la dolencia), pero carecen del aliento espiritual capaz de alumbrar una nueva situación (la vitalidad o salud). De ahí que hable de «autocomplacencia». Como alternativa propone contemplación y misión. No ha elegido estas palabras al azar:

---

separar, interpretar, examinar, discernir, etc.) jugando un papel relevante –ya sea positivo o negativo– en la vida de fe. Traslado al lector algunas de las acepciones atestiguadas en el Nuevo Testamento: *diákrisis* (disputa o debate – cf. *Romanos 14,1*); *kritikós* (capaz de juzgar – cf. *Hebreos 4,12*); *diákrisis* (distinguir o diferenciar nítidamente – cf. *Ídem 5,14*; *1ª Corintios 12,10*); *diakrino* (discernir –cf. *Mateo 16,3*; *1ª Corintios 6,5*; *11,29.31*; *14,29*–, dudar –cf. *Mateo 21,21*; *Marcos 11,23*; *Hechos 10,20*; *11,12*; *Romanos 4,20*; *14,23*; *Santiago 1,6*; *Judas 1,22*)–, discutir –cf. *Hechos 11,2*; *Judas 1,9*–, distinguir – cf. *Hechos 15,9*; *1ª Corintios 4,7*– y discriminar – cf. *Santiago 2,4*); *anakrino* (interrogar o preguntar –cf. *Lucas 23,14*; *Hechos 4,9*; *12,19*; *24,8*; *1ª Corintios 10,25.27*–, escudriñar, examinar, discernir –cf. *Hechos 17,11*; *28,18*; *1ª Corintios 2,14-15*–, juzgar, examinar – cf. *Ídem 4,4-5*; *14,24*–, acusar – cf. *Ídem 9,3*).

<sup>28</sup> Cf. Pedro Zamora, *La fe sencilla. Reflexiones sobre la vida*, Fliedner Ediciones: Madrid, 2011, cap. 7.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, pág. 13.

- *Contemplación* significa quedarse absorto en lo que se ve y que por tanto ya existe o se hace; es como quedarse atrapado por algo que está ocurriendo ante los ojos de uno.
- La *misión* es el objeto de la contemplación; se trata de la obra que Dios está haciendo en este mundo, su misión ya en plena realización que no espera a nuestra iniciativa. De ahí que se convierta en misión de la iglesia.

*Contemplación y misión* se le harán a más de un lector dos realidades contrapuestas, si no antagónicas: mientras la primera hace pensar en quietud, la segunda se asocia más con obediencia en la acción y el compromiso. Pero es bueno tomarlas como dos caras de una misma realidad, o quizás como la paradoja de la fe. Cierto es que la contemplación puede conducir al puro quietismo, pero su verdadero sentido es evitar el activismo (de palabra y de obra) y calar en la esencia del ser –del creyente o de la iglesia, en este caso– a fin de alterar radicalmente los modelos o estilos de vida conforme a la obra que Dios realiza (su Reino acercándose). Por su parte, la misión cristiana no es un mandato de acción impuesto sobre la iglesia, sino una obra realizada por Dios y regalada al mundo, siendo la iglesia la primera en responder a ese regalo. Sin duda, desde los avivamientos de los siglos XVIII-XIX, la llamada «Gran Comisión», en su versión del *Evangelio de Mateo 28,16-20*, es comúnmente tratada como un mandato de misión para la iglesia. Sin embargo, tanto en este evangelio como en el de *Lucas*<sup>30</sup>, la misión consiste realmente en ser testigo (que obviamente, es aquél que ha vivido / visto / contemplado algo), más que en emprender un gran proyecto de alcance. Se trata, por tanto, de ser testigo del Jesús que ha vivido, muerto y resucitado. Para quien vive en Cristo, sólo Jesús es el criterio de interpretación de todas las señales de todos los tiempos; es a él a quien se busca en las señales. Para la iglesia con una dolencia espiritual, *contemplación y misión* conllevan sacar al doliente de su autocomplacencia, esto es, de su ensimismamiento en los síntomas de su dolencia, y hacer que fije su atención en las prescripciones (las «señales de los tiempos») del terapeuta (el Espíritu de Cristo actuando en el mundo).

## 6. Vigor espiritual (II): contemplación y misión<sup>31</sup>

Si mi enfoque es acertado, se trata entonces de muy buenas noticias para la iglesia doliente (fatigada y dolida), que acabaría por romperse ante más interpelaciones al compromiso, a la entrega y al trabajo duro como medios para superar su estado doliente. Por ilustrarlo de algún modo, a una iglesia así le toca estar en estado convaleciente, más que someterse al ejercicio físico. Es hora, pues, de concretar el significado de tan buenas noticias. Y lo hacemos partiendo de una pregunta clave:

<sup>30</sup> Dejo a un lado los evangelios de Marcos y Juan por la problemática textual del primero y por la particularidad del segundo, cuyos tratamientos requerirían de mucha extensión. En todo caso, ninguno de los dos concibe la misión como simple mandato.

<sup>31</sup> Sigo de cerca en esta sección a Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit* (publicado en 1975. El alemán, *Kirche in der Kraft des Geistes*, también fue publicado ese año).



¿cómo se concreta un proceso de discernimiento basado en la contemplación y la misión, que nos lleve a ser una iglesia que captive «el corazón de los hombres» en lugar de perderlos? Concreto algunas respuestas en los epígrafes siguientes, siempre dentro del marco teológico-espiritual que me he fijado.

### 6.1. Una iglesia altamente teológica

Una iglesia que practica o vive el discernimiento de las señales de los tiempos, es una iglesia más teológica que sociológica. Esto se traduce en una iglesia que centra más su atención (contemplación) en la acción de Dios en el mundo (*Missio Dei*) que en los síntomas de los que adolece. Se puede decir también de otro modo: es una iglesia más escatológica que realista o pragmática, esto es, que se ocupa más del futuro que Dios ya está abriendo que de su realidad sociológica. Esto me recuerda que no es nuestra fe la que abre camino, sino el acercamiento de Dios (de su Reino) el que abre camino y por eso nace la fe. Aunque esto parezca un juego de palabras –soy consciente de que muchos creen que la teología es eso, un mero juego de palabras–, interiorizar este enfoque de la fe cambia todo nuestro estilo de ser iglesia.

Un primer cambio es la plena aceptación de nuestra realidad sociológica insuficiente, así como nuestra incapacidad para alterarla, lo que supone ponerse enteramente en las manos del médico. Moltmann, siguiendo un enfoque luterano clásico sobre la justificación, lo explica bien: «La iglesia [...] se convierte en *congregatio sanctorum* (congregación de los santos) cuando acepta su existencia como *communio peccatorum* (comunidad de pecadores)» (*Op. cit.* pág. 26). Esto supone asumir a fondo, por así decir, su crónica limitación ‘sociológica’, por lo que tiene que alzar la vista para mirar a la fuente de perdón y, sobre todo, de curación: la obra de Dios que ya está en plena realización. Sí, Dios ya está alumbrando ‘otra iglesia’ y por eso sabemos y creemos que ‘otra iglesia es posible’, y por eso también nosotros nos unimos «fácil y alegremente» a esa obra de Dios. A este respecto, nos hemos dicho muchas veces a nosotros mismos *Ecclesia reformata, semper reformanda* (La iglesia reformada, siempre reformándose)<sup>32</sup>, pero creo que nos lo recordamos siempre que nos proponemos cambiar las cosas, es decir, interpretamos esta magnífica divisa reformada desde un ángulo sociológico: hemos de esforzarnos en cambiar. Por eso conviene no olvidar la última parte del lema, muy descuidada: *Ecclesia reformata, semper reformanda secundum Verbum Dei* (La iglesia reformada, siempre reformándose conforme a la Palabra de Dios). Es decir, es la Palabra de Dios que actúa en el mundo y en su iglesia la que abre el camino de reforma, no nuestro mejor o peor quehacer. A menos que esta lectura teológica domine nuestro quehacer, fácilmente quedaremos atrapados en el esfuerzo baldío por ‘reformarnos’, y haremos de la ‘reforma’ una cuestión de eficacia

<sup>32</sup> El *motto* reformado *Ecclesia Semper reformanda est* apareció realmente en el contexto de la denominada *Segunda Reforma* (Nadere Reformatie) de Holanda en el siglo XVII. La primera instancia impresa es la de Jodocus van Lodenstein, *Beschouwinge van Zion* (Contemplación de Sión), Amsterdam, 1674.

administrativa, muy necesaria, sí, pero no sin que primero haya prendido el movimiento de reforma.

Por tanto, es vital recuperar el vigor del «discernimiento de la Palabra» en la vida eclesial (¿es esto lo que se quiere decir en el emblema del sínodo, de perfiles borrosos salvo las Escrituras bien enfocadas con una lente?). Evito aquí dos términos: «estudio» y «Biblia». No se trata simplemente de hacer más estudios bíblicos, sino de hacer de «la Palabra» (las Escrituras estudiadas, meditadas, oradas y predicadas bajo la acción del Espíritu Santo) el centro neurálgico de la vida eclesial, incluyendo su aspecto administrativo<sup>33</sup>. No digo nada nuevo, dado que nuestra tradición teológica ve en la centralidad de la Palabra una de las marcas de la verdadera iglesia (*notae ecclesiae*)<sup>34</sup>. Pero nuestra realidad contradice nuestros principios: la indefinición del rol pastoral (¿se puede incluso hablar de «devaluación»?) ha hecho perder fuerza a la acción magisterial de la pastoreación, resintiéndose por tanto la centralidad de la Palabra en la vida eclesial. Raphaël Picon argumenta que el rol pastoral se está definiendo en las últimas décadas sobre una «escala menguante» y que se ha pasado de un modelo de «anuncio» (el pastor-maestro) al de «escucha» (el pastor-animador):

Al pastor se le identifica mayormente con un animador-escuchante y no con un predicador-doctor encargado de anunciar el mensaje<sup>35</sup>.

Picon admite que este cambio de definición puede ser bueno (es un tipo de cambio que también se percibe en otras profesiones), siempre y cuando exista una definición alternativa clara, que no es nuestro caso. Además, debe tenerse en cuenta que si el pastor abandona su función magisterial, tan vinculada a la Palabra, entonces alguien o algo debe sustituirle para que aquélla no quede en el vacío<sup>36</sup>. Por este motivo, creo que hay que tomar muy en serio la pérdida de 'fuelle teológico' ocurrida en las últimas

<sup>33</sup> Se trata de algo muy parecido a la *lectio divina*, que hace de las Escrituras objeto de lectura, meditación y contemplación. Este acercamiento a las Escrituras todavía estaba presente en los primeros Reformadores como Calvino, según señala Morton Kelsey en su prólogo al libro de Howard L. Rice, *Op. cit.* Eso sí, si la *lectio divina*, además, está exegéticamente bien informada, tanto mejor.

<sup>34</sup> En la apologética luterano-reformada, se oponía al catolicismo y sus cuatro propiedades de la iglesia verdadera (unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad – cf. *Credo de Constantinopla*), las *notae ecclesiae* (marcas / señales de la iglesia [genuina]) que giraban en torno a la recta predicación de la Palabra. El primero en escribir sobre ello fue Felipe Melancton en su *Apología de la Confesión de Augsburgo* (1531). Calvino también hizo suyas las *notae ecclesiae* (cf. *Institución de la religión cristiana*, Libro IV, capítulo I,9). Trato más extensamente el tema en «La Palabra en el protestantismo».

<sup>35</sup> Raphaël Picon, *Ré-enchanter le ministère pastoral. Fonctions et tensions du ministère pastoral*, págs. 13s.

<sup>36</sup> Ya la iglesia primitiva se encontró con este problema cuando su crecimiento forzó a los apóstoles a tareas ajenas a la Palabra (cf. *Libro de los hechos* 6). Sobre este episodio de aquella iglesia, y a fin de hacer frente al clericalismo de su tiempo, Calvino recuperó cuatro ministerios ordenados, dos para la pastoreación magisterial (pastores y doctores) y dos para la administración y la diaconía (presbíteros o ancianos y diáconos). He tratado algo sobre esto mismo en el documento «Levantémonos y edifiquemos. Segunda parte: historia y teología» preparado en el marco de la NEPIM (Nueva Estrategia para una Iglesia en Misión) de la *Iglesia Evangélica Española*.

décadas, en parte debida a la diversificación de ocupaciones de sus pastores, y en otra parte a la relajación general en la exigencia de formar una identidad teológica (fenómeno transversal a muchas iglesias).

Otro aspecto importante que cambia con la centralidad teológica es nuestra visión de la relación entre la iglesia y el mundo, al menos para la tradición teológico-ecclesiológica más optimista sobre la autoridad política y más proclive al compromiso con ella. Y hablar de la relación iglesia-mundo es hablar también de la misión. Moltmann lo expresa así:

En su alianza con la autoridad del mundo, la iglesia abandona la oración del cristianismo antiguo: «venga tu Reino y fenezca este mundo». Por el contrario, ora para que ‘el fin’ sea postergado, pues se ve a sí misma como el poder capaz de evitar el desastre, o sea ‘el fin’. [...] La iglesia sigue actuando como factor de estabilización contra el caos y la incertidumbre.

(Op. cit., págs. 37s)

Aunque no nos lo parezca ahora, la «alianza con la autoridad del mundo» ha tenido su origen también en el amor por su salvación, y no sólo en el amor al poder. Por tanto, buena parte de esta alianza se debe al cumplimiento de la misión por parte de la iglesia. Ocurre, sin embargo, que cuando la iglesia se compromete totalmente con el mundo, aunque sea por amor, fácilmente olvida que su misión al mundo también es ser ella misma anticipo del Reino que se acerca (o sea, ser testigo de la *Missio Dei* – cf. *supra*). Y en este olvido, asume multitud de tareas y compromisos, confundiendo muchos episodios, eventos y movimientos históricos con la acción del Espíritu y, en última instancia, confundiéndose ella misma con la causa humana sin relación al Reino de Dios que se acerca. El resultado final de ello es una diaconía activista, que moviliza muchos esfuerzos y recursos, pero fácilmente se disgregan en direcciones propias y dejan de apuntar al Reino. Cito de nuevo a Moltmann en su descripción de las posturas del teólogo luterano Richard Rothe († 1867), partidario de la plena secularización de la iglesia:

Fijémonos en la historia de esa tradición protestante partidaria de considerar a la cristiandad la ‘religión de la libertad’, y a los derechos humanos como la realización del Reino de Dios, y a la soberanía popular como la mayoría de edad de los ciudadanos libres [...] Para Rothe [...] estas cosas eran los signos y las maravillas del Espíritu liberador. [...] Secularizándose, la cristiandad da forma moral a la sociedad [...] y humaniza la política. El acercamiento de la iglesia al Reino de Dios tiene lugar en la transición de lo eclesial a lo moral, de la jerarquía a la cristiandad universal, de la religión a la vida, y de la fe a la responsabilidad política. En última instancia, Dios desea el estado, el estado perfecto, el reino moral de Dios en la tierra, porque quiere que los pueblos alcancen la plena madurez. Una vez alcanzado este punto, la iglesia será superflua, ya que no es más que una institución transitoria, designada para educar a los hombres.

(Op. cit., págs. 45-46)

Las posturas de Rothe están en continuidad con lo señalado sobre Lessing (cf. *supra*, nota 24), y debo reconocer que merecen mi mayor respeto por lo mucho que hay en ellas de verdad<sup>37</sup>. Con todo, en este enfoque la total confusión de lo histórico con lo escatológico –la historia humana nunca podrá agotar el Reino de Dios– puede conducir a la pérdida de identidad de la iglesia y, lo que es peor, de su capacidad transformadora de la sociedad, impidiéndole alcanzar, paradójicamente, la meta propuesta por Rothe. En todo caso, creo que lo relevante de esta visión es que ha calado más allá del ámbito intelectual y ha afectado a buena parte de nuestra vivencia espiritual. Quizás sea esta pérdida de identidad teológica y de la consiguiente capacidad transformadora, una de las causas más graves de la dolencia espiritual que sufren muchas iglesias hoy, entre ellas la nuestra. Es por ello que nuestra piedad es algo tímida, por no decir que también llega a ser vergonzante. Howard L. Rice aborda este tema desde un ángulo más pastoral y personal, pero creo que merece la pena detenerse en lo que tiene que decir:

A modo de reacción a la piedad estrecha, insular y farisaica [...] los activistas eligen vivir una fe de hechos y no de palabra, de acción y no de oración. Los activistas huyen de lo que ellos consideran una perversión [...] del Evangelio, a saber, una piedad que da la espalda a las necesidades del mundo a fin de arrancar las almas de las garras de perversión de un mundo depravado. El testimonio profético de la fe exige lidiar con los sistemas económicos, el racismo, el sexismo, la explotación del pobre, la opresión de los gobiernos tiránicos, y la amenaza de la guerra nuclear. Por desgracia, en este proceso los activistas también han desechado mucho del rico sustento de la tradición. En nombre de una vida auténtica, consideran [...] las formas tradicionales de piedad una vía de escape del mundo en el que Cristo nos llama a vivir y actuar.

Los activistas ven en los piadosos a unos santurrones estrechos de mente y legalistas, mientras que los piadosos creen que los activistas hacen más ruido que otra cosa y descuidan el poder salvífico de Cristo, mostrando más interés por la política secular que por la salvación. Cada partido ha caricaturizado al otro, con tal de no tener que tomarle en serio.

Los activistas han caído en la trampa del temor paranoico a la experiencia religiosa, evitando incluso el lenguaje religioso, lo que a su vez ha llevado a la pérdida de contacto con la fuente de inspiración y motivación de su acción a favor del mundo. Una fe sin el sustento del poder de la oración y del sentido de la presencia del Señor, puede debilitarse hasta el extremo del desaliento total. Puede caer del elevado idealismo a la amargura y desesperación.

---

<sup>37</sup> Contra lo que se pudiera desprender de su enfoque teológico, Richard Rothe pertenecía a la escuela filosófica supernaturalista, esto es, contraria al cientificismo o racionalismo de su tiempo, conservando así en parte una gran influencia del pietismo alemán. Su obra fundamental, *Theologische Ethik* (1845-1848), vincula estrechamente la piedad y la ética.

[...] Hay muchos activistas quemados que han dejado de ser profetas y se han adaptado plenamente al mundo. Algunos, irónicamente, se han convertido en triunfadores precisamente en aquellas áreas que denunciaban: corredores de bolsa (stockbrokers), inversores o banqueros, por ejemplo. Con frecuencia, han abandonado la iglesia por completo entregándose de lleno a la vida secular. [...] Simplemente, aburridos y fatigados han tirado la toalla. Superados o desanimados, han cejado en la lucha [...]

Activismo sin raíces en una piedad personal es proclive a [...] denunciarlo todo, pero está prácticamente impedido para dar consuelo a la persona rota. [...] Grandes proyectos e ideales gloriosos se convierten en fuente de tremenda desilusión cuando las cosas no salen como se esperaba. Sin una visión y sin una fuente de energía que trasciendan las metas inmediatas, se pierde el aliento para permanecer en la lucha de una causa que ha perdido apoyo o que ha dejado de ser satisfactoria<sup>38</sup>.

Rice nos ha hecho descender de la teoría de la religión secularizada a la cruda realidad de una piedad secular que acaba por desecar a muchos cristianos entregados a la transformación del mundo. Nos ha hecho ver así la necesidad de inspirar toda forma de acción en el mundo (misión) en una espiritualidad plasmada en una forma de piedad (un estilo / una disciplina de vida) inspiradora o, mezclando palabras de Berger, en una observancia alegre y radical.

## **6.2. Una iglesia de marcada piedad**

Al insistir en una mayor concienciación teológica, cabe recordar que la teología evangélica insufla piedad y acción pastoral y misionera; y viceversa, la teología recobra vigor intelectual insuflada por la piedad, la acción pastoral y la misionera. Se podría decir que la teología evangélica es –debería ser–, por definición, una teología orante. La teología es orante cuando, en lugar de tratar de definir dogmas que desvelan todos los misterios de la vida o se entretiene con asuntos irrelevantes, confiesa la obra de Dios y lleva al hombre a la alabanza, y a la intercesión por sus semejantes. Por tanto, «una iglesia altamente teológica» se corresponde con «una iglesia de marcada piedad»; y viceversa. Desde sus inicios, la historia de las iglesias evangélicas está muy marcada por una vitalidad teológica animada por los sucesivos paradigmas sociales y los distintos movimientos espirituales, y a su vez éstos se han alimentado de la vitalidad teológica<sup>39</sup>.

Lo anterior se concreta en que la vitalidad teológica de una iglesia marca su estilo de vida (su ‘disciplina de vida’ o ‘forma de piedad’), del mismo modo que su estilo de vida renueva su vitalidad teológica. Por emplear el enfoque de Berger, yo diría que la vitalidad teológica genera una observancia radical que facilita y alegra la vida cristiana

<sup>38</sup> *Op. cit.*, pág. 160.

<sup>39</sup> Por supuesto, esto no significa que no se haya intentado fijar a espaldas de los movimientos sociales y espirituales una formulación teológica institucional. Pero consideradas en su conjunto, las iglesias evangélicas no han conseguido ‘impermeabilizarse institucionalmente’ como sí lo ha hecho la iglesia católica.

(cf. *supra*, 4). Pero, ¿qué disciplina de vida o forma de piedad? Sin duda, aquella que es capaz de conducir a cometer las «locuras» de las que hablamos en la sección 5, esto es, aquella forma de disciplina que ordena la vida de cada uno (incluyendo lo que tiene) conforme al Reino de Dios que se acerca. Es lo que vimos en las locuras cometidas por la iglesia del *Libro de los hechos* y, sin duda, es el signo más palpable de la acción sostenida del Espíritu Santo en la vida del creyente y de la iglesia. Por eso, no es extraño que una fórmula de fe como es el *Credo Apostólico* concluya asociando la piedad de la iglesia (y por tanto del creyente) a la confesión del Espíritu Santo:

Creo en el Espíritu Santo, la santa iglesia católica, la comunión de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna.

La iglesia –el creyente–, por la acción del Espíritu, ordena su vida conforme a los signos («las locuras») del Reino que se acerca: santidad, catolicidad, comunión, perdón, resurrección y vida eterna. Por eso los atribuye en fe (en fidelidad u obediencia) a la iglesia histórica, sea más o menos santa, más o menos católica, tenga más o menos comunión, viva más o menos el perdón, y anticipe más o menos la vida resucitada y eterna. Pero en esa fe / fidelidad / obediencia, el «más» se abre camino sobre el «menos». Por eso la iglesia más teológica que sociológica «deja de proceder desde su estado presente para vivir conforme a su estado futuro, tal como lo ha inaugurado la historia de Cristo»<sup>40</sup>. Es decir, la visión ‘endoscópica’ (siempre hacia sus ‘adentros’) que desarrolla la iglesia doliente, pierde su fuerza ante la perspectiva de la iglesia que el Espíritu de Cristo está mostrándonos, y ordena así nuestra vida en la santidad, catolicidad, comunión, perdón, resurrección y vida eterna. Prácticamente todos estos vocablos han perdido su mordiente original (su «locura»), así como la estrecha imbricación entre sí. Por eso quisiera refrescar el sentido primordial de los cuatro primeros: santidad, catolicidad, comunión y perdón.

- Una *iglesia santa* no es sólo aquella que se aparta de lo pecaminoso, sino sobre todo aquella otra que santifica todo cuanto toca. Es lo que ocurre con Cristo: justificados en / por él, nos lleva al camino de la santificación. Por tanto, la iglesia santa es aquella que deja fluir la acción justificadora y santificadora de Cristo, esto es, es aquel espacio en el que los fieles, siguiendo los pasos de Cristo, se santifican unos a otros, y todos ellos llevan juntos la santificación a quienes han sido o están apartados de la vida verdadera a la que todo ser humano está llamado a vivir<sup>41</sup>.
- El adjetivo *católico* (universal) se aplicó a la iglesia a partir del siglo II con dos sentidos complementarios:

<sup>40</sup> Moltmann, *Op. cit.*, pág. 290.

<sup>41</sup> Recordamos que las acciones terapéuticas de Jesús santificaban a los enfermos, ya que a partir de su curación podían reincorporarse a la vida cultural, que era tanto como reincorporarse a la plena ciudadanía y a la plena humanidad.

- Uno, efectivamente, se refería a la iglesia como el cuerpo de Cristo en la tierra que se expande por el mundo entero y transversalmente a todas las naciones y etnias.
- El otro, se refería a la enseñanza completa de Cristo, que no era parcelada o sesgada en partidos o escuelas de pensamiento (gr. *hairesis*) que cobraban más importancia que la realidad completa de Cristo.

Ambas acepciones conllevan la idea de que la autoridad universal y total de Cristo, tal como la ejerció en su vida, muerte y resurrección (esto es, como una misión de amor al mundo recibida del Padre), debe ser ejercida ahora por la iglesia del mismo modo, y por tanto no puede hacerlo sino mediante el testimonio completo del poder de Cristo.

- Que la autoridad o poder de Cristo es ejercido como entrega al prójimo se muestra en que genera en la iglesia la *comunión de los santos*, esto es, el libre sometimiento de unos a otros, y de todos a Cristo. Y dado que hablamos de una autoridad *católica*, el sometimiento abarca el todo del ser humano y de la iglesia: su vida interior (conciencia, conocimiento, sentimiento, etc.) y su vida exterior (bienes, prestigio, profesión, etc.). Dicho de otro modo, la iglesia santa y católica da lugar al hombre libre e íntegro, esto es, libremente entregado por completo al otro, como lo fue Cristo.
- Por último, la iglesia santa y católica capaz de generar la verdadera comunión, es aquella que vence al pecado (permítaseme decir, por coherencia de discurso, que vence a su realidad sociológica). En efecto, hay un reconocimiento implícito de que la iglesia peca. Pero este reconocimiento no se queda en la acomodación o la impotencia, sino que da lugar al perdón, medio por el que se entra a la nueva vida (no se vuelve a la anterior). Cristo ha abierto camino a la nueva vida por el perdón restaurador, y la iglesia está llamada a vivirlo como fundamento de su ser. No es extraño, pues, que si el perdón abre camino a la vida verdadera ya en la tierra, se confiese entonces la confianza en la resurrección y la vida eterna.

Ser iglesia, por tanto, es vivir en la acción del Espíritu Santo que va construyendo un nuevo ser conforme a la imagen de Cristo, el Hombre Nuevo, que es el Señor de un nuevo Reino de iguales por la gracia de Dios. No es posible aspirar a más y no es posible conformarse con menos. Esto es ser iglesia y ésta es su piedad, su estilo de vida (disciplina de vida). O somos iglesia alentada por el Espíritu, o es imposible ser iglesia. Si la iglesia y su piedad se nos han vuelto una pesada carga en lugar del don del Espíritu que realmente es, entonces es que hemos abandonado la contemplación de la obra que está haciendo en su iglesia (la nuestra incluida) y en el mundo entero, para abandonarnos a la realidad sociológica de la una y del otro, lo que nos sujeta más y más a nuestra propia impotencia.

## 7. Conclusión

He defendido un marcado carácter teológico-espiritual para la iglesia, y en consecuencia me ha parecido importante recorrer algunos conceptos teológicos clásicos y aspectos históricos que deben ser conocidos porque forman parte de nuestro ser, aun cuando no sean tan populares. Creo que si dedicáramos más tiempo a conocer nuestra teología clásica y nuestra propia historia, eso nos llevaría a la contemplación de la obra de Dios realizada a lo largo de la historia, descubriendo así que nunca ha dejado de operar en ella, ni en su iglesia. Por lo tanto, descubriríamos cuánto ha crecido la obra de Dios en medio de la historia, contra la visión fatalista de quienes creen que todo va de mal en peor hasta el desastre final, como si la obra de Dios acabara siendo derrotada. Es en esta contemplación del crecimiento de la obra de Dios que puede prender nuestro propio crecimiento como iglesia y como creyentes. Por otro lado, esta visión nos haría abandonar un activismo absurdo que se mueve mucho sin llegar a ningún lado –pero dejando a muchos en el camino– porque nace de la falta del reposo que se requiere para dedicar tiempo a la reflexión sobre el lugar del que venimos y el lugar al que vamos. Es decir, esta confiada visión nos haría abandonar los lastres que impiden nuestro crecimiento.

Quiera nuestro Señor escuchar nuestros anhelos más profundos y sinceros, mucho más allá de nuestra capacidad para expresarlos, e insuflar nueva vida a su iglesia, también aquí en Europa, como ya lo ha hecho en el pasado.



## 8. Bibliografía consultada (no toda ha sido citada)

- Karl Barth, «La théologie et la mission a l'heure présente», en *Le monde non chrétien*, 1932/4
- Klaus Berger, *¿Qué es la espiritualidad bíblica? Fuentes de la mística cristiana*, Sal Terrae: Santander, 2001
- Stephen B. Bevans, *Teología para la misión hoy: constantes en contexto*, Verbo Divino: Estella, 2009
- Klausperter Blaser (ed.), *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire. Perspectives oecuméniques*, Labor et fides: Ginebra, 2000
- David J. Bosch, *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Libros Desafío: Grand Rapids, 2000
- John P. Brennan, *Cristo el enviado: la misión*, Mensajero: Bilbao, 2000
- Eloy Bueno de la Fuente, *La iglesia en la encrucijada de la misión*, Verbo Divino: Estella, 1999
- Andrew Buckler, *Jean Calvin et la mission de l'église*, Éditions Olivétan: Lyon, 2008
- Daniel Bourguet, *Les maladies de la vie spirituelle*, Éditions Olivétan: Lyon, 2007
- José Capmany, *Misión en comunión (PPC 93)*, PPC: Madrid, 1984
- Geneviève Chevalley, *Missions et protestantisme: et maintenant, où allons-nous?*, Éditions Olivétan: Lyon, 2010,
- Consejo Mundial de Iglesias, *Venga tu reino. Perspectivas misioneras*, Sígueme : Salamanca, 1982
- François Dubois, *L'Église des individus*, Labor et Fides: Ginebra, 2003
- Gordon D. Fee, *Pablo, el Espíritu y el Pueblo de Dios*, Vida : Miami, 2007.
- Laurent Gagnebin–Raphaël Picon, *Le protestantisme. La foi insumise*, Éditions Flammarion: París, 2005
- Sylvie Gambarotto, *Pour une croissance de l'Église. Démarches et enjeux*, Réveil Publications – Les Bergers et les mages : Lyon–París, 2001
- Benjamín F. Gutiérrez, *En la fuerza del Espíritu. Los pentecostales en América Latina : un desafío a las iglesias históricas*, AIPRAL/CELEP : México-Guatemala, 1995

- Adolf von Harnack, *Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles*, Cerf : París, 2004
- Karl Hartenstein, *Die Mission as theologisches Problem. Beiträge zum grundsätzlichen Verständnis der Mission* (theol. Diss. Vol. 25, Noviembre 1933)
- Walter J. Hollenweger, *Evangelism Today*, Christian Journals, 1976
- \_\_\_\_\_, *El pentecostalismo: historia y doctrinas*, La Aurora: Buenos Aires, 1976
- \_\_\_\_\_, *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*, Baker Publishing Group, 2005
- \_\_\_\_\_, *The Future of Mission and the Mission of the Future*, Sally Oak Colleges, 1989
- Carl A. Keller-Denis Müller, *La spiritualité protestante*, (Entrée Libre 41), Cerf-Labor et Fides: París-Ginebra, 1998
- Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit. A Contribution in Messianic Ecclesiology*, Harper & Row: Nueva York et al, 1977 (original alemán de 1975). Existe traducción al castellano : *La iglesia, fuerza del Espíritu. Hacia una eclesiología mesiánica*, Sígueme : Salamanca, 1976)
- Russel D. Moore, «Where Have All the Presbyterians Gone?», *Wall Street Journal* 9-2-2011 (acceso del 20-6-2011 a <http://online.wsj.com>)
- Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1, "The Emergence of the Catholic Tradition" (100-600), Universidad de Chicago: Chicago, 1971
- Raphaël Picon, *Ré-enchanter le ministère pastoral*, Éditions Olivétan: Lyon, 2007
- Evagrio Pónico (o Evagrio el Monje), *Sobre los ocho espíritus malvados*, (Biblioteca de patrística 28), Editor José I. González Villanueva, Trad. *Ídem* y Juan Rubio Sadia, Ciudad Nueva: Madrid, 1995
- Howard L. Rice, *Reformed Spirituality: An Introduction for Believers*, Westminster/John Knox Press: Louisville, 1991
- Varios, *Dieu en ville. Évangile et églises dans l'espace urbain*, Labor et Fides: Ginebra, 1998
- Georg F. Vicedom, *The Mission of God. An Introduction to a Theology of Mission*, Concordia Publishing House: Saint Louis, 1965 (original alemán de 1960)

Lukas Vischer et al. (Walter Hollenweger), *The Church in Reformed Perspective: a European Reflection*, Centre International Réformé John Knox, 2002

Robert Warren, *Building Missionary Congregations*, Church House Publishing : Londres, 1995

Christopher Wright, *La misión de Dios. Descubriendo el gran mensaje de la Biblia*, Ediciones Certeza Unida : Barcelona et al., 2009

Pedro Zamora, *La fe sencilla. Reflexiones sobre la vida*, Fliedner Ediciones: Madrid, 2011

\_\_\_\_\_, «La Palabra en el protestantismo», *Pastoral Ecuménica* 74 (2008) 51-62 (disponible en «Recursos y publicaciones» de [www.centroseut.org](http://www.centroseut.org))

\_\_\_\_\_, «Levantémonos y edifiquemos. Segunda parte: historia y teología» (Campaña *Nueva Estrategia Para una Iglesia en Misión*–NEPIM, Noviembre de 2003)

\_\_\_\_\_, «Ya, a pesar de... » en *Cuadernos Ateneo Teológico* nº 4, [www.lupaprotestante.com](http://www.lupaprotestante.com)

Jean-François Zorn, *La missiologie. Emergence d'une discipline théologique*, Labor et Fides: Ginebra, 2004