Globethics Repository



¿Florecimiento de la vida religiosa en las iglesias protestantes y anglicanas ? [¿Flowering of religious life in Protestant and Anglican churches?]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Bosch, Juan
Publisher	Ediciones Encuentro
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-13 01:27:55
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/213824

estudios

¿Florecimiento de la *vida religiosa* en las iglesias protestantes y anglicanas?

por
Juan Bosch

El reciente *Congreso Interconfesional de Religiosos*, celebrado en Loyola, del 27 de octubre al 3 de noviembre de 1980, y su repercusión en la prensa nacional ha puesto de actualidad un tema que, sin duda, habrá resultado tan inédito a muchos católicos como extraño a la mayoría de los protestantes españoles. Religiosos y monjes de numerosas órdenes y congregaciones católicas estuvieron, durante ocho días, congregados con miembros de instituciones religiosas y monásticas de la Comunión anglicana, de las tradiciones eclesiales luteranas y calvinistas, además de representantes del monasticismo oriental ortodoxo [1].

Estamos ante un signo joven de la creatividad ecuménica. La *vida religiosa* tiene una palabra importante que decir en el movimiento de la reunificación cristiana. Y es que los lazos entre vida consagrada y ecumenismo además de ser profundos pueden ser eficaces [2].

Pero afirmar —como se hará a lo largo de esta contribución— que en ciertas áreas del Protestantismo y Anglicanismo surgen experiencias de *vida religiosa* y que ellas fomentarán el ideal ecuménico, no significa, ni siquiera como insinuación, que ello supondrá *vuelta a Roma*. En primer lugar porque

[1] Cuando se redactan estas páginas todavía no están publicadas las ponencias y documentos del II Congreso de Loyola. Han aparecido, sin embargo, algunas breves crónicas que recogen el clima ecuménico allí vivido. P. de Anasagasti, *II Congreso Interconfesional*, en *Misiones Franciscanas*, n.° 657 (1981), pp. 3-7; J. Bosch, *II Congreso Interconfesional de Religiosos*, en *C.R.*, n.° 338 (1980), pp. 6-7; N. Tello, *II Congreso Interconfesional de Religiosos*, en *Vida Religiosa*, n.° 1 (enero 1981), pp. 30-32.

Están ya publicados el mensaje y los documentos del I Congreso de Loyola, en *Renovación Ecuménica*, n.° 66 (julio-sept. 1979).

[2] J. Willebrands, *Tendencias actuales del Movimiento ecuménico y el papel del Monacato*, en *Diálogo Ecuménico*, n.° 20 (1970), pp. 469-480.

ecumenismo no equivale a «vuelta a Roma»; y después porque toda búsqueda sincera de los elementos «católicos» del evangelio —como es el caso de la *vida religiosa*— no es justo capitalizarlo a nuestro favor. Ese sería el peligro de la falsa apologética, y signo de una autojustificación facilona por parte católica.

El interés de estas páginas, sin embargo, radicaría en responder detenidamente al interrogante formulado en el título del presente trabajo. ¿Se puede hablar de un serio resurgir, de un florecimiento de la vida religiosa en las Iglesias protestantes y anglicanas?

El desarrollo de la respuesta implica tres momentos diferentes:

1. Primeramente se trataría de recordar la crítica que los reformadores hicieron al monasticismo cristiano y a la teología de los votos religiosos.
2. En segundo lugar hay un intento de revisar esa misma crítica a la luz de las realizaciones monásticas que surgen en el Protestantismo y Anglicanismo. Es una aplicación práctica del principio «semper reformanda» a la Reforma misma.
3. Finalmente nos detenemos en las cautelas y recelos que las Iglesias protestantes y anglicanas mantienen todavía hoy respecto a las comunidades religiosas que han nacido en su propio seno. Pero también en las aportaciones que han ofrecido a esas mismas Iglesias y la riqueza que, como signos del Reino, son ante los creyentes y ante el mundo.

La respuesta que aquí se ofrece es ambiciosa en extremo, pero el espacio es reducido. Los hechos y las razones que se brindan no pueden ser exhaustivos. Nos colocamos más ante una panorámica, que ante un minucioso y detallado amontonamiento de datos. La bibliografía ayudará, en cualquier caso, a profundizar en el tema.

I. *La crítica de la reforma*

Cuando Martín Lutero ofrecía en 1522 el tratado *De votis monasticis iudicium*, había concluido ya sus grandes «escritos reformadores». Es en esta perspectiva más amplia de *reforma eclesiástica* donde debe ubicarse su crítica a la *vida religiosa* en general, y a los votos en particular.

Las diferentes reformas llevadas a cabo en Alemania, Suiza, Francia, Inglaterra, etc, afectaban no solamente a las dimensiones doctrinales y dogmáticas de la Iglesia de Roma —la Iglesia de Occidente en aquellos graves momentos del XVI—, sino también a su vida, en ese interesante capítulo llamado «reforma de costumbres». Y entre estas, no podía escapar la que afectaba a la vida monástica. Institución que había alcanzado prodigioso desarrollo a lo largo de toda la Edad Media y que presentaba, a comienzos del siglo XVI, suficientes motivos para reformas expeditivas y radicales.

Está ya muy estudiado el tema de los años que Lutero pasó como fraile agustino, su evolución religiosa en el claustro y la crítica posterior que haría de aquellos años [3]. Sin embargo, interesa ahora recordar la argumentación empleada en su crítica a la *vida religiosa* y los votos, más que su propia experiencia monacal. Esa crítica va a ser desde él, una constante en casi todos los reformadores y va a marcar, como es lógico, la *actitud* protestante ante este género de vida.

Hacia 1521, en círculos reformistas de Wittemberg, se plantea un debate sobre el celibato de los clérigos. Karlstadt, F. Melanchton y otros, publican pequeños ensayos que provocan sabrosos comentarios. Y Lutero empieza a redactar, seriamente, su *De votis monasticis iudicium* [4], que aparece en febrero de 1522.

Con orden muy lógico —no característico en algunas de sus obras— Lutero desarrolla la idea base de todo el tratado: la oposición y contrariedad entre los votos y el evangelio.

En primer lugar los votos se oponen a la *palabra de Dios*, ya que pretenden añadir algo al evangelio de Cristo. El intento de justificar un tipo de vida, originado en los votos es, en sí mismo, contrario a lo revelado en el Nuevo Testamento. Tanto los «consejos» —base de los votos—, como los «preceptos», son una misma y sola cosa, Instituir una vida particular y superior a la vida evangélica misma, es oponerse manifiestamente a la palabra de Dios.

La segunda razón que encuentra Lutero para su rechazo de los votos es la oposición a la *fe*. Su visión es extremadamente severa: los votos son *obras* del hombre. Y esto con toda la carga negativa que implica esta opresión para la teología luterana. Poner los votos a la misma altura que el bautismo, creer que con ellos se agrada a Dios, o colocarlos como fuente de salvación para los demás, es negar rotundamente el principio supremo de la justificación por la fe sola. Los votos son, además, contrarios a la *libertad evangélica*. Si el evangelio nos transforma en los seres más libres de la creación a través de la fe —idea que Lutero había desarrollado magistralmente en su tratadito *De la libertad del cristiano* (1520)—, los votos, como meras leyes humanas, obligan y coartan aquella libertad evangélica a la que todo bautizado está llamado.

Afirma en cuarto lugar que los votos son contrarios a los *mandamientos de Dios*, tanto al primero que manda adorar a un solo Dios, como a los restantes

[3] Joseph Lortz, *Historia de la Reforma*, T. I, Taurus, Madrid, 1963; principalmente pp. 103-113; R. García Villoslada, *Martín Lutero. En lucha contra Roma*, T. II B.A.C. Maior, Madrid, 1973; pp. 39-55.

[4] En la edición crítica (Weimar) de las obras de Lutero, ésta se halla en el tomo VIII, pp. 573-669. Más accesible es, sin duda, la traducción francesa, *Martin Luther, Oeuvres*, Labor et Fides, Genève, 1963. En el tomo III, se encuentra *Le Jugement de Martin Luther sur les Voeux monastiques*, pp. 79-219.

que nos invitan a los deberes para con los padres y el prójimo. Finalmente los votos son, para Lutero, contrarios a la misma *razón*. Siendo ésta tan pequeña y débil, nos dice al menos aquello que no es bueno, que es inadmisible, que se opone a la bondad de Dios. Por eso la misma razón nos indica que ninguno de los votos puede obligar a aquello que es irrealizable. La conclusión del tratado no podría ser otra: los votos de pobreza, obediencia y castidad deben condenarse, y aquellos que los han profesado deben pensar que nada les obliga a mantenerlos [5].

Lutero había logrado recopilar casi todos los argumentos que, de una u otra forma, iban a apropiarse los otros reformadores y que entrarían a formar parte del patrimonio común protestante. Algunos reformadores —Calvino, por ejemplo— no tenían la experiencia monástica; otros, como Zwinglio, conocían el celibato sacerdotal; y otros, como Martín Bucer, habían conocido la vida del claustro. Pero en todos hay un rechazo común, apenas susceptible de pequeños matices diferenciales.

J. Calvino prestó atención a la vida monástica en algunas de sus obras. Pero es en su texto fundamental, *Institution chrétiene* [6], donde sistematizó mejor su pensamiento. El cap. XIII, del Libro IV, está consagrado al tema de los votos. El simple enunciado habla de su actitud polémica: *Los votos. Cuán temerariamente se emiten en el papado para encadenar miserablemente las almas.* Para comprobar su legitimidad, enuncia tres criterios: el «destinatario del voto», el «sujeto que emite el voto», y la «intención» con que se hace el voto. Analizando cada uno de esos criterios, Calvino rechaza los votos monásticos y el monacato mismo. La argumentación llevó al reformador de Ginebra a dos constataciones: la corrupción (en su tiempo) de ese género de vida, aunque «antiguamente pudo tener su razón de ser»; y la presunción de los monjes que consideran su profesión como un «estado de perfección».

Tanto Zwinglio, como el ex-dominico M. Bucer [7], ignoran el tipo de vida de los «consagrados». Lo mismo podría decirse de Teodoro de Beza, en su

[5] M. Luther, *Oeuvres, op. cit.*, p. 217: «Rien non plus n'est donc plus évident que de tels voeux sont nuls, illicites, impies et opposés à l'Evangile. Il ne faut donc pas discuter pour savoir si tu as fait tes voeux dans des vues pieuses ou impies puisqu'il est certain que tu as fait voeu de choses impies. C'est pourquoi, il faut croire à l'Evangile et abandonner ces voeux en toute assurance... Il faut revenir à la liberté de la foi chretienne».

[6] En castellano hay una excelente traducción de la obra cumbre de J. Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, Fundación Editorial de Literatura Reformada, Rijswijk, 1968. Libro IV, cap. XIII, en pp. 989-1006.

[7] En la obra capital de M. Bucer, *De Regno Christi*, P.U.F., París, 1955, se ignora el papel del monacato en la vida de la Iglesia. Henry Strohl, ha estudiado la eclesiología y los ministerios en Zwinglio y Bucer en *La pensée de la Réforme*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1951, en pp. 189-203. No hay una sola palabra sobre la vida monástica.

Confesión de Fe del cristiano [8]. La posición de F. Melanchton se refleja en un texto que tiene carácter confesional para el luteranismo histórico. En la *Confesión de Augsburgo,* cuyo 450 aniversario acabamos de celebrar, se dedica todo el capítulo XXVII a los votos monásticos. La conclusión es siempre la misma: «Estando todo ello fundamentado en invenciones, mentiras y vanidades, los votos monásticos son nulos y no obligan a nadie» [9]. Al mismo resultado llegan las Confesiones reformadas de *La Rochelle,* de 1559 y 1571 [10], y la *Confesión Helvética Posterior,* de 1566, que tanta autoridad iba a ejercer en las Iglesias reformadas, principalmente en las suizas [11].

La otra gran reforma eclesiástica del siglo XVI que se llevó a cabo en las Islas Británicas con el nombre de Anglicanismo, tuvo también una palabra dura respecto a la institución monacal. Una palabra que, antes de ser proferida por la teología, lo fue por el Parlamento. La supresión pura y simple [12]. Tuvo luego su justificación teológica, pero cuando ya toda la realidad monástica, tan floreciente en la historia inglesa, había sido borrada por dos Actas del Parlamento. Desde el informe *Valor Ecclesiasticus* (1535) —realizado por los «commissioners» de la Corona para evaluar todos los ingresos de los monasterios en cada una de las diócesis—, hasta el *Acta para la disolución de los monasterios menores* (1536), y el *Acta para la disolución de los monasterios mayores* (1539), todo nos habla de una política de supresión de la vida monástica en Inglaterra.

En otro lugar he señalado cómo el genio litúrgico de Th. Cranmer mantuvo —a través del *Prayer Book*— el gusto y el «sentido de la oración monástica» en el pueblo inglés [13]. Pero la vida monástica inglesa había desaparecido.

[8] Théodore de Bèze, *La Confession de Foi du Chretien,* en *La Revue Réformée,* VI (1955), principalmente en el cap. XXXIX: «Le mariage, le divorce et le célibat», pp. 136-139.

[9] *Confessio Augustana Triglotta (Gallice, Germanice, Latine),* Editions Lutheriennes, Paris-Strasbourg, 1949; cap. XXXIX: «De Votis Monasticis», pp. 146-169. Concluye así el capítulo: «... Haec omnia, cum sint falsa et inania, faciunt vota irrita», p. 169.

[10] *La Confession de foi des Eglises Réformées en France, dite Confession de La Rochelle (1571),* Ed. Les Bergers et les Mages, Paris, 1963. «Enfin, nous considerons le purgatoire comme une erreur provenant de cette même boutique, d'où découlent aussi les voeux monastiques... Toutes ces choses, nous les rejetons non seulement à cause de l'idée mensongère de mérite qui y est attachée, mais aussi parce qu'elles sont des inventions humaines qui imposent un joug aux consciences des hommes». Cap. 24, p. 30.

[11] *La Confession Helvétique Postérieure (1566),* Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1944. «Puis donc que nous savons pour certain que les Moines et ordres, ou sectes des Moines n'ont esté instituees ni par Jesus Christ, ni pas ses Apostres, nous enseignons que telles sectes ne sont pas seulement inutiles á l'Eglise de Dieu, mais aussi tres pernicieuses...», texto del viejo original francés, cap. XVIII, p. 104.

[12] Fliche/Martin, *Historia de la Iglesia,* T. XVIII, «La crisis religiosa del siglo XVI», Valencia, Edicep, 1978, principalmente pp. 442-449; A. G. Dickens, *The Reformation in England to the Accesion of Elizabeth I,* Edward Arnold, London, 1971; pp. 90-107.

[13] J. Bosch, *Notas sobre la espiritualidad anglicana: las Comunidades religiosas en los Estados Unidos,* en *Teología Espiritual,* XXII (1978), n.º 65, principalmente en pp. 39-42.

Tras esta rápida incursión por el mundo de las reformas eclesiásticas del siglo XVI, podemos concluir diciendo que la *vida religiosa* se suprimía, porque ella supone para los reformadores:

1.º*en el orden teológico,* una revalorización de las «obras» y de la teología del mérito (el monje se construye su salvación); una distinción del «estado cristiano» en dos clases: *ordinario y normal* (los cristianos que siguen los preceptos de Cristo), y *selecto* (los cristianos que siguen los consejos evangélicos); y una desvalorización del principio de la *justificación por la fe,* que destruye la libertad cristiana y fomenta las opresiones y esclavitudes de los votos;

2.º *en el orden experiencial,* relajación de costumbres, abusos infinitos, terrible ejemplo para la cristiandad. Por tanto la repulsa es la única postura razonable ante un género de vida que se ha separado del «puro evangelio».

Sin embargo convendría añadir que la condenación de la *vida religiosa* no es, por parte de los reformadores, universal. Casi siempre hablaron de que «en el principio», en los «orígenes», la vida monástica había sido legitimada por la vivencia intachable de hombres con auténtica vocación, de santísima vida apoyada en su fe, no en sus propias obras, y con el don —rarísimo, por cierto— del celibato, aunque éste ni había sido objeto de voto, ni podía serlo. Pero, insistían, a lo largo de los siglos, los «votos» habían tenido que ser impuestos para *obligar* a aquel estado de vida que había dejado de ser, por eso mismo, evangélico. La supresión era su consecuencia normal.

II. *La crítica superada por la historia*

Por rebatibles que puedan ser muchas de las argumentaciones expuestas por los reformadores, es un hecho que éstas han contribuido a configurar la mentalidad protestante respecto a la vida monástica. Algo diferente es la situación anglicana, ya que a pesar de la «legalidad» parlamentaria de la supresión de los monasterios, el Anglicanismo consiguió mantener el espíritu de su pasado católico, en el que durante siglos el mundo de los monjes había sido tan decisivo para el cristianismo inglés.

¿Eran aquellas críticas protestantes susceptibles de posteriores revisiones? Ningún reformador hubiese admitido que sus opiniones y críticas pudiesen ser *normativas* para la vida de la Iglesia de todos los tiempos. Exceptuando el principio central de la «justificación por la fe» —que siempre consideraron *stantis vel candentis Ecclesiae*—, todo el resto de su contribución queda en ese ámbito de lo teológico al que se podrá aplicar el «semper reformanda», porque el criterio único, decisivo, y normativo es el evangelio mismo.

La historia de las Iglesias protestantes y anglicanas dan testimonio de una «constante reforma» que supera la crítica primitiva. Sus manifestaciones comunitarias van apareciendo poco a poco. Hay que ir descubriéndolas con la misma lentitud con que nacen. Son el resultado de nuevas lecturas del evangelio ante aquella primera comunidad descrita en el Libro de los Hechos. Unas veces las encontramos en grupos heterodoxos y sectarios dentro del mismo Protestantismo; otras dentro de las tendencias denominadas «Alta Iglesia» (High Church, Hoch Kirche) que aparecen en las Iglesias luteranas, presbiterianas y, sobre todo, en la «Iglesia de Inglaterra».

Se tienen noticias aisladas de algún monasterio que había pasado a la Reforma en el siglo XVI. Suele citarse siempre el de Möllenbeck [14], en Alemania del norte. Pero salvo excepciones no podremos hablar, con propiedad, de ensayos comunitarios dentro del mundo protestante hasta entrado el siglo VIII. Una singular experiencia fue llevada a cabo por los Hermanos Moravos, en Herrnhut, posesión del conde Nicolás Luis de Zinznedorf, pietista luterano, que acogió a los refugiados bohemios seguidores de la predicación del antiguo reformista Juan Hus. La Comunidad de Herrnhut ha sido ya muy estudiada [15]. Difícilmente podría hablarse, sin embargo, de una verdadera comunidad monástica a pesar de las actividades comunes, tanto litúrgicas como laborales, que allí se realizaron.

a) En América, en *medios sectarios,* encontramos una realización de tipo comunitario de máximo interés, llevada a cabo por algunos visionarios de origen cuáquero, los *Shakers,* fundados por Ann Lee [16], en la última parte del siglo VIII. Su ideal cristiano de comunidad consistía en la «santidad del celibato, la comunidad de bienes y la proscripción de la guerra y esclavitud» [17].

De origen alemán pietista es la comunidad de *Ephrata,* fundada por Conrad Beissel, en Pennsylvania,hacia 1719. Mantuvo una especie de «comunismo», en el que se practicaba también la comunidad de bienes y el celibato dentro de un «monaquismo mixto». Ephrata es clasificada, por los especialistas, como secta milenarista [18]. Más interesante es la comunidad de los *Rappitas,* fundada por george Rapp, emigrante alemán que buscó en Pennsylvania

[14] Hay un libro, hasta ahora fundamental, que trata el origen de la vida religiosa en el protestantismo y anglicanismo. Es el de A. Perchenet, *Renovación comunitaria y unidad cristiana,* E.L.E., Barcelona, 1968. A él somos deudores en muchos datos. La comunidad de Möllenbeck, en pp. 353-354. Es igualmente valioso el trabajo de F. Biot, *Comunidades Protestante,* Eler, Barcelona, 1964. Sobre la comunidad de Möllenbeck, pp. 85-86.

[15] Emile G. Léonard, *Historia General del Protestantismo,* T. III, Edicions 62, Barcelona, 1967; pp. 93-100.

[16] Henri Desroche, *Les Shakers Américains,* Editions de Minuit, Paris, 1955. Véase también, Flo Morse, *Yankee Communes. Another American Way,* Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1971; pp. 11-79.

[17] Henri Desroche, *Les Shakers Américains, op. cit.,* p. 235.

un lugar para esperar la Segunda venida de Cristo. Allí, junto con sus seguidores, fundaba en 1807, una sociedad comunal que votaba unánimemente excluir el matrimonio de la vida de comunidad. Los matrimonios que llegan a *Harmony* —así llamaron ellos mismos en su comunidad— continúan viviendo en ella como «hermanos y hermanas». En 1814 se trasladan al estado de Indiana, donde fundan *Harmony II*. La vida casi monástica que allí se vive atrae a muchos emigrantes milenaristas y visionarios que aceptan el liderazgo, de tipo carismático, del Padre Rapp, muerto en 1847, a la edad de noventa años. La comunidad rappita empieza a declinar, y es disuelta en 1905, tras cien años de existencia de vida comunitaria, en la que el celibato y la comunidad de bienes fue total [19]. Otro ensayo, aunque muy alejado del ideal monástico por la cuestión del «matrimonio plural», es el progagonizado por la comunidad de *Oneida*, en el norte del estado de Nueva York. Fundada y dirigida por John Humphrey Noyes, en 1848, fue severamente criticada por el puritanismo americano. En treinta años concluía una de las más originales experiencias comunitarias de tipo religioso nunca conocidas [20].

b) Paralelamente a esos ensayos de tipo comunal de la América sectaria, hemos de considerar las experiencias surgidas de los «despertadores» *protestantes* que durante el siglo XIX se dejaron sentir en Europa. Heredaban de la tradición pietista y metodista el anhelo de una oración más sentida, el interés por compartir un horario común y un servicio de ayuda a los marginados. Dentro de ese contexto cabría entender el florecimiento de *comunidades de Diaconisas* en toda la geografía europea.

Han sido ya perfectamente estudiadas [21], por lo que aquí hacemos simplemente mención de aquellas comunidades que alcanzaron especial notoriedad.

El pastor Theodor Fliedner, fundaba en 1836, la comunidad de *Kaiserswerth*, cerca de Düsseldorf. Sus miembros se comprometen de por vida a la comunidad de bienes, a la obediencia, y al celibato perpetuo. Su vocación es, fundamentalmente, de servicio a los demás. Del mismo modo el pastor Wilhelm Löhe, fundó en 1854, la comunidad de diaconisas de *Neuendettelsau*. Ambas fundaciones tuvieron gran irradiación en el mundo luterano de lengua alemana [22].

En Francia dos hombres del «despertar evangélico» iban a tener decisiva

[18] Henri Desroche, *Les Shakers Américains, op. cit.*, pp. 68-69.

[19] Flo Morse, *Yankee Communes..., op. cit.*, pp. 83-112; H. Desroche, *Les Shakers Américains, op. cit.*, pp. 250-252.

[20] Flo Morse, *Yankee Communes..., op. cit.*, pp. 115-147.

[21] Wilhelm Schleiter, *Evangelisches Mönchtum?*, Gnell-Verlag, Stuttgart, 1964; pp. 101-105. A. Perchenet, *Renovación comunitaria y unidad cristiana, op. cit.*, pp. 369-450; Emile G. Léonard, *Historia General del protestantismo*, T. III, *op. cit.*, pp. 416-419.

[22] A. Perchenet, *Renovación comunitaria y unidad cristiana, op. cit.*, pp. 403-414, y 423-431.

influencia en este nuevo tipo de vida comunitaria de la diaconía femenina, Antoine Vermeil y Adolphe Monod. El primero fundó en 1841 la comunidad de *Reuilly*, con gran desarrollo hasta nuestros días. Al año siguiente, el pastor François Haerter fundaba las diaconisas de Estrasburgo, y casi al mismo tiempo aparece la comunidad de Saint-Loup, cerca de Lausana, obra del pastor suizo Louis Germond. Aún nacerían dos nuevas fundaciones más en Suiza, la de Berna, en 1844, obra de Sofía de Wurttemberg, y la de Riehen (Basilea), del laico C. F. Spittler. Los nombres de Neuenberg (1877), Bethesda (1892), Saint Chrischona (1925), deberían añadirse a la larga lista de comunidades de diaconisas, que incluso aparecen en Holanda, Dinamarca, Suecia, Finlandia, Noruega. Las comunidades masculinas de este tipo que han alcanzado cierto desarrollo son las de Bethel, en Alemania, y la de Rüschlikon, en Suiza.

Sería inexacto pensar que ante el fenómeno de las comunidades de diaconisas estábamos en presencia de verdadera vida monástica dentro del Protestantismo. Lo que unifica es, fundamentalmente, el servicio a los demás; las estructuras comunitarias son, además, muy poco estables. Algunas de esas comunidades tienen más los rasgos de las clásicas terceras órdenes que los de una vida comunitaria definitiva y desarrollada.

En cambio, podemos considerar como auténtica vida monacal la que ofrecen monasterios bastante conocidos en Europa occidental. *Pomeyrol* (en la Provenza francesa); *Grandchamp* (cerca de Neuchatel); *Taizé* (cerca de Lyon) de tanta trascendencia litúrgica, ecuménica y pastoral; *Casteller Ring* (Schloss Schwanberg); *Christusbruderschaft* (Oberfrauken); *Jesus-Bruderschaft* (Gnadenthal, Hünfelden); o el de las populares *Hermanas de María* de *Darmstadt*[23].

c) El terreno estaba más preparado en el *mundo Anglicano* para la aparición de comunidades religiosas. Ya a comienzos del siglo XVII, Nicholas Ferrar (1592-1637), ensayaba un tipo de vida familiar, de acuerdo con una regla. En *Little Gidding* se vive al compás de la oración, del trabajo, del servicio mutuo. Sin ser propiamente una experiencia monástica, aquel ensayo ha pasado a ser considerado como el eslabón que une la gran tradición monacal inglesa, interrumpida en el siglo XVI, con lo que desde el siglo XIX será auténtico florecimiento de vida religiosa consagrada.

A. M. Allchin, y P. F. Anson han descrito perfectamente la historia del

[23] Existe una bibliografía muy amplia sobre estos monasterios. Para el lector español es más accesible la referente a Taizé, y en menor grado la de Grandchamp, y Hermanas de María de Darmstadt. Sobre las restantes experiencias comunitarias véase: A. Perchenet, *Renovación comunitaria y..., op. cit.*, pp. 482-596; F. Biot, *Comunidades Protestantes, op. cit.*, pp. 105-129; W. Scleiter, *Evangelisches Mönchtum?, op. cit.*, pp. 49-68.

reciente monasticismo anglicano en dos clásicos de la literatura espiritual inglesa: *La rebelión silenciosa* [24], y *La llamada del claustro* [25].

Si el Anglicanismo supo mantener diversas tendencias —dándoles un sentido de complementariedad difícilmente igualables en otras Iglesias cristianas— es indudable que gracias a la tendencia «catolizante» (High Church) pudo reemprender la aventura monástica. Son casi paralelos el *Movimiento de Oxford*, y las primeras fundaciones comunitarias femeninas en Inglaterra. En 1845 se funda la primera de todas ellas, en *Park Village West*, Londres. A partir de entonces se siguen con rapidez nuevas fraternidades. La *Sociedad de la Santísima Trinidad*, la *Comunidad de San Juan Bautista* (Clewer), la *Comunidad de Santa María Virgen* (Wantage), y así un total de cuarenta hasta el año 1900.

El hecho de profesar, de emitir votos, de consagrarse de por vida en un proyecto comunitario fueron, en ese tiempo, para la mayoría del pueblo inglés —laicos, clérigos y obispos casi sin excepción— suficientes razones para acusar a aquellos pioneros de *romanistas* y *papistas*, graves acusaciones que descalificaban aquellos proyectos como no anglicanos. Con la aparición de la primera comunidad masculina, la *Society of St. John the Evangelist*, las cosas iban a cambiar. El fundador, Richard Meux Benson, conseguía que el obispo de Oxford sancionase esta sociedad en 1866, cuyos miembros se comprometían a una nueva forma de vida a través de los clásicos votos. Era el comienzo de un cierto florecimiento de *vida religiosa* en el mundo anglicano, tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos [26].

En Inglaterra, comunidades como la *Society of the Sacred Mission*, *The Resurrection*, *Sisters of the Love of God*, o las abadías de *Nashdom*, y *Burnham*, son suficientemente conocidas y apreciadas hoy día. Se les reconoce el mérito de haber devuelto una relativa «normalización» a la *vida religiosa* dentro de la *Iglesia de Inglaterra*. Lo mismo acontece en la *Iglesia Episcopaliana de USA*, con las comunidades *Holy Cross*, *St. Helena*, *Society of St. Francis*, *Holy Spirit*, *Holy Family*, *Order of Agape and Reconciliation*, o la abadía benedictina de *Saint Gregory*, en Michigan [27].

Las comunidades religiosas del Anglicanismo están unidas en un organismo, el *Advisory Council for Religious Communities*, creado en Inglaterra

[24] A. M. Allchin, *The silent Rebellion. Anglican Religious communities, 1845-1900*, S.C.M. Press, London, 1958.

[25] Peter Anson, *The Call of the Cloister*, S.P.C.K., London, 1955.

[26] Th. Mudge, *Monastic Spirituality in Anglicanism*, en *Review for Religious*, vol. 37 (1978), n.° 4; pp. 505-515.

[27] En *Notas sobre la espiritualidad anglicana: las Comunidades religiosas en los Estados Unidos*, *op. cit.*, pp. 37-67, he intentado señalar las características fundamentales de 27 comunidades anglicanas norteamericanas.

en 1935. En América se creaba en 1949 la *Conference on the religious Life in the Anglican Church in the Americas,* para «coordinar los intereses de sus miembros, difundir el conocimiento sobre la vida religiosa, y presentar una voz común a la Iglesia».

La existencia misma de las comunidades religiosas en el mundo protestante y anglicano –este breve repaso puede habernos recordado el amplio abanico de sus realizaciones– nos habla de una crítica de «facto» a los mismos reformadores y a sus presupuestos.

La crítica se ha visto superada por la historia. Y esta no es ciega, tiene siempre sus explicaciones internas. Se ha intentado señalar que el nacimiento de ensayos comunitarios –ya se trate de aquellos que surgen en el mundo Sectario, en el Protestantismo histórico, o en el Anglicanismo– obedece a unas causas muy determinadas. El *revival* (o «despertar evangélico»), con su carga de ruptura con el mundo y con las seguridades de la vida; y el *descubrimiento de la dimensión «católica»* que en sí lleva latente siempre el Protestantismo, y en mayor grado el Anglicanismo, y que daría por resultado la apetencia por la radicalidad cristiana de la vida consagrada.

Por ambos caminos –el *revival* y el descubrimiento de la dimensión católica– se llegaba a experiencias similares a las de los monjes de los primeros siglos. Experiencias muy diversas, que no siempre es correcto definirlas como estrictamente monásticas, pero que comportan, en mayor o menor grado, la comunión de bienes, la vida celibataria y el sometimiento a una regla fundada en el evangelio. La vinculación de por vida, o la profesión por solo un tiempo determinado, no siempre ha tenido carácter decisivo. En las comunidades más desarrolladas, al menos en las fundadas en el siglo XX, parece que el compromiso hasta la muerte parece ser el preferido.

Otros datos a tener en cuenta son la *lentitud* y *parquedad* de estas comunidades dentro de las Iglesias respectivas. Lentitud, no sólo en la aparición, sino hasta en su actual desarrollo. Parquedad y sobriedad, no sólo por propia vocación, sino también originada por los viejos, y nunca desaparecidos, recelos y sospechas provenientes de las tendencias anti-católicas que existen dentro de esas Confesiones cristianas. Las vocaciones no son frecuentes, ni numerosas. Incluso dentro del Anglicanismo, algunos obispos mantienen las clásicas sospechas de «papismo» ante la vida de los consagrados por los votos religiosos, a pesar de la famosa resolución sobre «las Comunidades religiosas» de la Décima Conferencia de Lambeth (1968), en la que el episcopado anglicano expresaba su gratitud a los religiosos por su contribución a la vida de la Iglesia.

Desde una perspectiva católico-romana todo ello impide hablar, con desbordante optimismo, del florecimiento de la *vida religiosa* en estas Iglesias.

Hoy esas experiencias están ubicadas en las áreas más «catolizantes» que no son siempre ni las más amplias en el mundo anglicano, ni las más representativas en el mundo protestante.

III. *Aportaciones y riesgos permanentes*

No es pura casualidad que haya sido el siglo XX —con su redescubrimiento de tantos valores eclesiales, como el movimiento bíblico, misionero, litúrgico, ecuménico, pastoral y teológico—, el siglo en que ha tenido lugar cierta consolidación de la vida monástica en el Protestantismo y Anglicanismo. Entra dentro de una lógica.

Con ello las mismas Iglesias iban a enriquecerse de la experiencia monástica de múltiples maneras. Es conocida la aportación que han significado diferentes comunidades para la renovación litúrgica. Nashdom en Inglaterra, Taizé en Francia, Casteller Ring en Alemania, la abadía de San Gregorio en EE.UU. O la dimensión de servicio y beneficencia que suponen las comunidades de diaconisas; el significado ecuménico de la mayoría de estos monasterios; las experiencias de pastoral especializada a la que no podrían llegar la mayoría de las parroquias clásicas protestantes o anglicanas; o las posibilidades que ofrecen como lugar de retiro, de oración, de acogida para muchos fieles que no podrían encontrar ese marco en los espacios normales de la Iglesia.

También la teología ministerial se ha visto favorecida. George Crespy hablaba, hace años, del reduccionismo ministerial al que habían llegado muchas Iglesias de tipo calvinista. El «pastorado» había asumido la diversidad de ministerios, y ello suponía un empobrecimiento parroquial y eclesial[28]. La vida consagrada ofrece, en cambio, alternativas válidas y ricas al ministerio cristiano.

El redescubrimiento de la vida monástica tiene un último aspecto que conviene resaltar, y que contradice, una vez más, aspectos de la crítica de los reformadores del siglo XVI. Una lectura en profundidad del Nuevo Testamento no permite reducir la llamada o vocación de Dios al hombre a un sólo género de vida: la vocación cristiana en medio del mundo. El pluralismo eclesiológico neotestamentario va más allá del intento de «uniformar» en un solo tipo la experiencia de comunidad cristiana. El pluralismo de las llamadas de Dios al hombre, según el Nuevo Testamento, permite concluir también en una diversa respuesta del «llamado», según los dones, servicios, ministerios, y

[28] G. Crespy, *Les ministères de la Réforme et la réforme des ministères,* Labor et Fides, Genève, 1968.

esto no sólo en un aspecto individual, sino también comunitario. Desde el momento en que en el Nuevo Testamento se descubren diversas lecturas válidas, empieza a ser admisible un género de vida que implique ruptura radical con las realidades mundanas: riqueza, familia, independencia.

Así aparece la validez de la *vida religiosa,* como *signo* de un diálogo entre Dios y los hombres, en el que Dios toma siempre la iniciativa. Y como *signo* de una protesta viviente, contra el «espíritu del mundo», contra el individualismo, contra la propiedad privada, contra las «seguridades» que ofrecen incluso las Iglesias.

Signo de exigencias, absolutas y radicales, que algunos cristianos sienten. Se hagan o no con votos. Se llamen celibato, pobreza, y obediencia, o tomen otros nombres. Signos de que el evangelio adquiere su plena dimensión cuando se vive realmente en una comunidad de hermanos. Signo y llamada constante para la Iglesia de lo que ella misma debería ser continuamente.

La vida monástica surge, pues, como la posibilidad de que el compromiso y la opción por Dios pueden ser «definitivos», sin atentar a la libertad, al evangelio, a la fe. Hombres tan diversos, pero tan representativos como Kierkegaard, Harnack, Barth..., han hablado de la «dialéctica» necesaria de la vida consagrada, y del precio tan excesivamente caro que el Protestantismo ha tenido que pagar al renunciar en el pasado a cualquier forma de monasticismo [29].

Quizá aparezca ahora, al final de estas breves reflexiones, una velada incoherencia. ¿Cómo es que a pesar de este redescubrimiento eclesial, de la validez de una lectura del evangelio en la que la opción monástica no aparece como radicalmnte opuesta al mismo evangelio, no se puede hablar de un auténtico florecimiento de la *vida religiosa* en grandes áreas del Anglicanismo, y sobre todo del Protestantismo?

Quizá sólo hay una respuesta. Una respuesta que nunca podrá apartarse totalmente del pensamiento protestante: los riesgos permanentes que implica todo proyecto de *vida consagrada.*

Riesgo de que lo que es iniciativa de Dios, aparezca como «obra» del hombre; riesgo de que lo que en realidad es don gratuito, se convierta en mérito humano; riesgo de que lo fundado en la «inseguridad» de la escucha de la Palabra, se convierta en una organización con excesivas «seguridades»; riesgo de que un signo de ruptura radical con el «espíritu del mundo», acabe por ser un «ghetto» dentro de la Iglesia cuyos miembros son los *santos y elegidos;* riesgo de que en vez de ser levadura y revulsivo de la Iglesia, sea simplemente una institución más de la Iglesia... Riesgo de que las reglas, los

[29] Véase el comentario sobre estos autores en W. Schleiter, *Evangelisches Mönchtum?, op. cit.*, pp. 91-94; y en F. Biot, *Comunidades Protestantes, op. cit.*, pp. 178-182, y 193.

votos, las constituciones, la ascesis y la huida del mundo se conviertan en fines y ahoguen la libertad cristiana de la que con todo ardor hablara Martín Lutero.

El pasado cuenta. La historia medieval y la protesta de los reformadores están en la sensibilidad de los hermanos cristianos. Sus reservas, suspicacias, las sospechas ante la *vida religiosa,* entran dentro de una lógica cuyo hilo conductor nació hace cuatro siglos. Lo que no invalida, de ninguna manera, ese resurgir espontáneo, y también lógico, de vida comunitaria y monástica en el Protestantismo y Anglicanismo cada vez que sus miembros hacen una nueva lectura del evangelio. No es que imiten entonces a las órdenes y congregaciones católicas. Simplemente es que se han puesto a la escucha de la radicalidad del evangelio. A pesar de sus riesgos y peligros.