

PEDRO ZAMORA GARCÍA*

LA ACTUALIDAD DE LA REFORMA

Fecha de recepción: 10 de febrero de 2018

Fecha de aceptación y versión final: 24 de marzo de 2018

RESUMEN: El protestantismo actual está conformado por una gran diversidad de Iglesias organizadas y de grupos paraeclesiales desvinculados institucionalmente entre sí, y además está caracterizado por una radical pluralidad teológica. Durante los dos últimos siglos esta diversidad o pluralidad ha ido conformando una realidad «denominacionalista» que ha sido ampliamente asumida tanto institucional como teológicamente. Es decir, la mayor parte del protestantismo ha asumido que la Iglesia verdadera se compone de multitud de Iglesias independientes entre sí (denominaciones). Este «denominacionalismo» podría ser una de las causas o, al menos, de los instrumentos de su expansión, pero actualmente está sometido a varios replanteamientos o incluso cuestionamientos, uno de los cuales tiene que ver con la inquietud por recuperar un sentido de catolicidad. Se concluye en este trabajo que el futuro de las Iglesias evangélicas pasa por que una buena parte de ellas profundicen teológicamente en la catolicidad y sean capaces de dar pasos hacia una estructura organizativa de unidad real.

PALABRAS CLAVE: protestantismo; denominacionalismo; catolicidad; Iglesia; ecumenismo.

* Profesor colaborador asociado. Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Profesor de Biblia en la Facultad de Teología SEUT (Madrid): pedrozamora@comillas.edu; ORCID: 0000-0002-1072-2424.

Reformation today

ABSTRACT: Protestantism today is made up of a great diversity of organized churches and para-church groups institutionally separated from each other, being also characterized by an extreme theological plurality. During the last two centuries this diversity or plurality has been shaping a «denominational» reality that has been widely assumed both institutionally and theologically. That is to say that a large majority of Protestantism has assumed that the true Church is made up of a multitude of independent churches (denominations). This «denominationalism» could be one of the causes or, at least, of the instruments of its expansion, but it is currently subject to diverse types of rethinking or even of questioning, one of which has to do with the concern to recover a sense of catholicity. It is concluded in this work that the future of Evangelical Churches is that a good part of them delve theologically into catholicity and take steps towards an organizational structure of real unity.

KEY WORDS: protestantism; denominacionalism; catholicity; church; ecumenism.

1. INTRODUCCIÓN

Dos son las acepciones del sustantivo «actualidad»: una como «tiempo presente» y otra como «cosa o suceso que atrae y ocupa la atención del común de las gentes en un momento dado»¹. Ambas acepciones suscitan dos preguntas con relación a nuestro tema:

- ¿Cuál es el presente de la Reforma?
- ¿Cuál podría ser hoy su relevancia o contribución para que llamara la atención del «común de las gentes», que en nuestro caso es el conjunto de la cristiandad?

Este trabajo tratará de responder a ambas preguntas trenzando una descripción básica del presente con una reflexión sobre la posible relevancia o contribución actual de la Reforma en el marco del cristianismo y de la sociedad. Por mor de claridad y concisión, esta respuesta aglutinará bajo la categoría protestantismo global lo que en realidad es una gran diversidad de Iglesias, teologías y prácticas religiosas². Sin duda, esta categoría inclusiva dejará insatisfechos a unos y a otros, pero

¹ Diccionario de la Lengua Española (RAE), s.v. «actualidad».

² Para una exposición centrada en algunas de las dinámicas actuales internas al protestantismo global, véase Pedro Zamora García, «Panorama Evangélico Actual», *Sal Terrae* 105 (2017), 1-19.

también es útil para cada Iglesia o tendencia evangélica el verse a sí misma desde el todo al que pertenece, sea o no consciente de ello.

2. EL PROTESTANTISMO GLOBAL

El protestantismo actual es una realidad global en tanto que se ha internacionalizado y en tanto que guarda una diversidad que lejos de disminuir aumenta, a pesar de todo lo cual mantiene una conciencia de identidad propia o diferenciada en el conjunto de la cristiandad. Las tres tablas que siguen, extraídas sintéticamente de un estudio del Pew Research Center³, plasman esta realidad internacional y plural. La primera de ellas pone de manifiesto que el protestantismo ha dejado de ser una realidad propiamente europea y en buena medida se ha «desconectado» de las causas que lo originaron, ya que su presencia mayoritaria se da hoy día en los continentes americano, asiático y africano:

TABLA 1. DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DE LAS GRANDES FAMILIAS DE LA CRISTIANDAD PONDERADA SEGÚN SU DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

| | Iglesia católica | Iglesias evangélicas | Iglesias ortodoxas | Otras Iglesias |
|-------------------------|------------------|----------------------|--------------------|----------------|
| EUROPA | 23,90 | 12,60 | 76,90 | 10,90 |
| ASIA-PACÍFICO | 12,00 | 17,40 | 4,60 | 9,00 |
| ÁFRICA | 16,10 | 36,90 | 17,40 | 16,80 |
| AMÉRICA | 47,50 | 32,90 | 1,00 | 63,20 |
| TOTAL PORCENTUAL | 50,10 | 36,70 | 11,90 | 1,30 |
| TOTAL ABSOLUTO | 1.092 millones | 800 millones | 259 millones | 29 millones |

³ Pew Research Center, "Global Christianity (December 2011)", Consulta: 6-9-2016. URL: <http://www.pewforum.org/files/2011/12/Christianity-fullreport-web.pdf>

Por otro lado, la segunda tabla muestra que lejos de ser una realidad estancada, el protestantismo está en ebullición creciente, hasta el punto de que, de seguir en esta ratio de crecimiento, podría suponer la mitad del cristianismo para el año 2050:

TABLA 2. RATIO DE CRECIMIENTO GLOBAL ANUAL DE LAS DISTINTAS IGLESIAS

| | Iglesia católica | Iglesias evangélicas | Iglesias ortodoxas | Otras Iglesias |
|----------------------------|------------------|----------------------|--------------------|----------------|
| Ratio de crecimiento anual | 1,13 | 1,62 | 0,66 | 2,00 |

Por último, la tercera tabla nos presenta las principales familias teológico-eclesiales del protestantismo. Y cabe señalar que cada «familia eclesial» se compone de una gran diversidad de Iglesias independientes. Por otro lado, y aunque peque de simplismo, dividimos aquí estas familias entre dos inclinaciones teológicas básicas, una antiecuménica y otra ecuménica, con el fin de ofrecer una idea general de su talante teológico:

TABLA 3. DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DEL PROTESTANTISMO POR FAMILIAS ECLESIALES

| Inclinación teológica | Familias eclesiales | Porcentaje |
|---------------------------|------------------------------|------------|
| Inclinación antiecuménica | 1. Libres | 38,20 |
| | 2. Pentecostales históricas | 10,80 |
| | 3. Bautistas | 9,00 |
| | 4. Adventistas | 2,70 |
| | 5. Otras | 1,40 |
| Inclinación ecuménica | 6. Anglicanas | 10,60 |
| | 7. Luteranas | 9,70 |
| | 8. Unidas | 7,20 |
| | 9. Reformadas/presbiterianas | 7,00 |
| | 10. Metodistas | 3,40 |
| | TOTAL | 100,00 |

Independientemente de cualquier lectura más o menos crítica que se pueda hacer de estas cifras, en sí mismas ponen de manifiesto la gran implantación mundial alcanzada por el protestantismo –con la consiguiente relevancia social– a pesar de su marcado carácter extremadamente plural que le impide cohesionar una estrategia misionera.

3. TRES TESIS DE PARTIDA

Esta expansión y diversificación deben ser comprendidas a la luz del análisis de algunas de las características actuales del protestantismo global que podrían hacerlo interesante para el mundo actual, o que lo hacen relevante en tanto que es espejo religioso de la sociedad global actual. Y a tal fin, proponemos tres tesis a modo de punto de partida:

Tesis 1. Como hemos visto en las tablas 1-3, el protestantismo es desde el siglo XIX una realidad global que se ha expandido parejamente en diversidad y en extensión geográfica, formando una suerte de «*Oikoumene* protestante». Y lo interesante de esta es que se sustenta sobre dos procesos en tensión que se alimentan mutuamente:

- Por un lado, sobre un proceso de fragmentación que se agudiza desde finales del siglo XVIII,
- y por el otro lado, sobre un proceso de búsqueda permanente de la identidad protestante fundamental, esto es, una inquietud permanente por el «retorno a las fuentes» (*ad fontes*).

Esta inquietud es la que sustenta una cierta identidad común a la vez que es el origen de la fragmentación protestante, dando así lugar a lo que se ha dado en llamar la denominación de las Iglesias evangélicas, por la cual el protestantismo ha asumido *de facto* (y en buena medida también *de iure*) que la diversidad eclesial es expresión de la única Iglesia de Cristo. Por tanto, diversidad eclesial (denominacional) e interdependencia fáctica (que no institucional) configuran al protestantismo del siglo XXI. Y esta diversidad tiene sin duda su paralelo en la pluralidad de la sociedad actual.

Tesis 2. Esta segunda tesis guarda estrecha relación con el denominacionalismo descrito en la primera. Hoy ya no se puede hablar en propiedad de «reforma», puesto que el protestantismo se ha convertido en una

realidad propia autónoma y dinámica que ha renunciado –al menos *de facto*– a buscar la «reforma» de una única Iglesia verdadera, y se ha concentrado, desde hace ya un par de siglos, en la misión de la fe cristiana y en el ejercicio del sacerdocio universal por parte del creyente. Dicho de otro modo, el protestantismo global se interesa más por la comprensión sustancial de la fe cristiana como misión y como experiencia espiritual del creyente, que por la naturaleza de la Iglesia.

Esto significa que la Iglesia es entendida más como (¿un?) instrumento de la misión que como el *locus* de la *Missio Dei* en medio de la historia humana. En consecuencia, cabe afirmar que se ha debilitado su comprensión no ya sacramental, sino también escatológica de la Iglesia, al menos con relación a la Iglesia católica pero también con relación a la eclesiología neotestamentaria. Y este debilitamiento eclesiológico plantea la cuestión de la relevancia social del protestantismo global, ya que, por un lado, le hace incapaz de articular un modelo de ética social global, pero por el otro, su reduccionismo subjetivista parece dotarle de una gran capacidad de transversalidad en un mundo global.

Tesis 3. A pesar de su fluidez (¿volatilidad?, ¿debilidad?) eclesial, el protestantismo ha mostrado también una gran robustez. Pero su capacidad expansiva es su gran amenaza: su actual base denominacionalista muestra signos de cansancio y el protestantismo se debate entre hacer virtud de una atomización total o dirigirse «Hacia una visión común de la Iglesia»⁴ capaz de alumbrar una verdadera y efectiva comunión eclesial y dar vida a una nueva espiritualidad de base, donde el sacerdocio universal de todo creyente sea vivido no solo como un derecho derivado del bautismo, sino también como un don dado a la Iglesia para el mundo.

Ante este dilema, quien suscribe estas líneas sostiene que el futuro del protestantismo, esto es, de su supervivencia y de su relevancia real en el mundo global, pasa por que en un sector importante del mismo renazca la «espiritualidad del Reino». «Espiritualidad», en tanto que debe recorrer la experiencia vital del pueblo creyente; y «del Reino», en tanto

⁴ Consejo Mundial de Iglesias, “Hacia una visión común de la Iglesia”, Documento de la Comisión de Fe y Constitución n° 214 (6-3-2013), Consulta: 10-9-2017. URL: <https://www.oikoumene.org/es/resources/documents/commissions/faith-and-order/unity-the-church-and-its-mission/the-church-towards-a-common-vision>. Trataremos este documento en el apartado 4 de este trabajo.

que se asienta sobre la noción de Iglesia como necesaria anticipación del Reino. Es por tanto una espiritualidad que haría de la Iglesia un fundamento nuclear y que debería actuar como aglutinador de la pluralidad teológica.

4. EL PROTESTANTISMO HOY

Desarrollaremos estas tres tesis adentrándonos primero en el hoy del protestantismo para seguir con una prospección sobre su mañana y acabar con unas conclusiones.

El hoy del protestantismo se entiende bien partiendo de su inicio como un parto múltiple que dio rienda suelta a algunas de las corrientes más vivas e inquietas de la Iglesia católica de la Europa del siglo XVI. Un buen ejemplo serían los movimientos laicales de la segunda mitad de la Baja Edad Media, como los Hermanos de Vida Común (*Fratres communis vitae*), o la espiritualidad aglutinada bajo el denominador común *Devotio moderna*. Algunos de estos movimientos, o cuando menos sus formas de vida cristiana, serían parte impulsora de los movimientos de Reforma eclesial y sería bajo estos que encontrarían una plasmación eclesial⁵. Pero ya desde su origen esta plasmación eclesial se caracterizó por la diversidad institucional. Así, nos encontraremos con las «reformas» luterana, calvinista y anglicana entre las principales reformas eclesiales, que además se materializarán de modo disgregado en distintos Estados y ciudades (ciudades suizas, diversos principados alemanes, reinos nórdicos, etc.). Como es sabido, este parto múltiple llevó al inicio de lo que los historiadores E. W. Zeeden, W. Reinhard y H. Schilling (cf. Bibliografía) acuñaron como *Konfessionalisierung* o *Konfessionsbildung* (esto es, el «proceso de confesionalización») de las Iglesias y de los Estados europeos que comenzarían a regirse por el archiconocido principio *Cuius regio, eius religio*. Este proceso, que no fue un proceso de materialización de la suspirada Reforma sino un proceso de reformas locales (de ahí el acierto de la famosa la afirmación de Pannenberg de

⁵ Para un estudio del protestantismo como movimiento espiritual arraigado en la espiritualidad medieval, véase Pedro Zamora García, “La espiritualidad protestante”, *Pastoral Ecueménica* 87 (2012), 67-82.

que la Reforma es resultado de un fracaso⁶), sería la cara más visible del asentamiento institucional del protestantismo en Europa. Y sin duda, constituyó el asentamiento de una forma de pluralidad protestante caracterizada por la aceptación de fronteras, por así decir, político-eclesiales (reinos escandinavos, principados alemanes, las ciudades suizas, etc.) que con el tiempo coadyuvaría al surgimiento de las naciones-Estado en las que las distintas confesiones quedarían subsumidas hasta el punto de convertirse en parte de su identidad nacional. Se podría decir que estas confesiones se «nacionalizarían» y por eso aquí las llamaremos «Iglesias nacional-confesionales». Es este un esquema que ha llegado hasta nuestros días, si bien buena parte de las Iglesias evangélicas establecidas han aceptado a lo largo del siglo XX su definitiva separación del Estado o están en proceso de hacerlo.

Pero este desarrollo histórico no podía quedarse ahí, ya que esta nacional-confesionalización contradecía no poco de las propias raíces teológicas y espirituales que impulsaron al protestantismo en su origen, por lo que resurgirían a partir del siglo XVIII viejos movimientos de piedad/espiritualidad más interesados en la vivencia de la fe que en su realidad institucional; es decir, estaban más interesados en seguir a Jesús que en saber qué Iglesia es la que es más fiel a Jesús. Desde este interés en la vida y obra de Jesús, y en alianza tácita con los sucesores de los movimientos radicales del siglo XVI que entonces fueron reprimidos, aparte de alcanzar cierta influencia sobre las Iglesias nacionales, acabarían también configurando un nuevo protestantismo relativamente ajeno al modelo nacional-confesional y adquiriendo por ello una institucionalidad más flexible y más abierta a la expansión misionera, tanto en el entorno de la cristiandad (fuera reformada o católica) como más allá de sus fronteras. Como no podía ser de otro modo, este movimiento acabaría por ampliar la pluralidad eclesial protestante estableciendo nuevas Iglesias organizadas más sobre una base carismático-comunitaria que sobre una base oficial-sacramental y por esto mismo con una mayor capacidad de transversalidad cultural (y nacional). Surge así una nueva forma de pluralidad protestante que ya hemos presentado: el denominacionalismo.

⁶ Wolfhart Pannenberg, *Ética y Eclesiología* (Salamanca: Sígueme, 1986), 18. El cardenal Walter Kasper también se hace eco de ella en su obra *Martín Lutero. Una perspectiva ecuménica* (Santander: Sal Terrae, 2016), 33. Pero a su argumentación habría que añadir que sin duda fue un fracaso para los reformadores y también para los prelados (los pastores) de la época.

Este ha llevado al protestantismo a una expansión geográfica y numérica mayor que la pluralidad nacional-confesional.

Llegamos pues a la que quizás sea la característica más marcada del protestantismo global actual: su hiperpluralidad compuesta por Iglesias que en una amplia mayoría –consciente o inconscientemente– se conciben a sí mismas como denominación, aceptando por tanto el pluralismo eclesial. Merece la pena que nos detengamos en esta característica.

Lo primero es aclarar que en el ámbito protestante el denominacionalismo se opone al sectarismo, o al menos no se identifica en absoluto con este, sobre todo si seguimos la controvertida contraposición Iglesia-secta que hizo E. Troeltsch⁷. Si la secta cristiana es excluyente y reclama para sí misma en exclusiva la autoridad de Cristo, el denominacionalismo se define por su aceptación de la pertenencia a la misma Iglesia de Cristo de diferentes Iglesias denominadas por sus características particulares o distintivas⁸. Ya en pleno siglo XIX el pastor presbiteriano A. Barnes abogaba por el denominacionalismo afirmando que promueve un espíritu⁹:

«opuesto a cualquier intolerancia e insensibilidad; contrario a cualquier intento de negar la eclesialidad de otros; renuente a tachar a otros de ser meros conventículos, de ser disidentes, de haber sido abandonados por la gracia de Dios [...] La Iglesia de Cristo no se da exclusivamente bajo la forma episcopal, la bautista, la metodista, la presbiteriana o la congregacionalista. Todas han de ser reconocidas, a todos los efectos, como parte de la única, santa y católica Iglesia».

Pero ya un siglo antes, en un panfleto sobre el carácter del cristiano metodista, el líder del gran avivamiento metodista, J. Wesley, afirmaba (1742: párrafos 17-18):

⁷ Ernest Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tubingen: Mohr, 1912). Resulta interesante que la versión estadounidense, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Barnes & Noble, 1931), eliminara el término *Gruppen* del título original, lo que pone de manifiesto la mayor proclividad del ámbito anglosajón por el denominacionalismo. Además, las ideas de Troeltsch serían adaptadas al marco norteamericano por H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (New York: H. Holt and Co., New York: Barnes & Noble, 1929).

⁸ Encontramos una buena exposición sobre el denominacionalismo en Russel E. Richey, “Denominations and Denominationalism: Past, Present and Future”, *Word & World* 25 (2005), 15-22. Ver las págs. 17-18 para una excelente definición.

⁹ Albert Barnes, *The Position of the Evangelical Party in the Episcopal Church* (Philadelphia: Perkins and Purves, 1844), 69.

«Yo [...] me niego a que se me distinga de cualquier otro hombre si no es sólo por los principios comunes del cristianismo. [...] Rechazo y detesto cualquier otra marca de distinción. Pero respecto de los cristianos de cualquier denominación, deseo sinceramente que no se me diferencie en nada [...] ¿Amas y temes al Señor? ¡Eso basta! Te extiendo mi diestra de compañía».

Estos dos botones de muestra nos indican que el denominacionalismo fue extendido por los grandes avivamientos del ámbito anglosajón, si bien también los pietismos de la Europa continental le darían entrada, con el tiempo, al continente. Pero hubo un desarrollo en la Inglaterra del siglo XVII y de sus colonias americanas que fue determinante para el nacimiento del denominacionalismo y su asociación con la libertad religiosa. Se trata de cómo se comienza a abordar y a resolver la disensión teológica organizada surgida dentro de una Iglesia nacional-confesional, como fue el caso en la Iglesia de Inglaterra de dicho siglo. En ese momento, el puritanismo, marcado por su teología calvinista, era un movimiento interno a la Iglesia de Inglaterra que luchaba contra su estructura jerárquica reclamando una estructura más democrática, es decir congregacionalista o al menos presbiteriana, lo que a su vez repercutía en una visión política más republicana¹⁰. La historia es larga y compleja, pero gira en torno a la Asamblea de Westminster (1643–1653) formada por teólogos y parlamentarios convocados por el Parlamento inglés para abordar la tensa situación provocada por la política religiosa promovida por el rey Carlos I y el arzobispo de Canterbury, William Laud, y la tenaz resistencia de los puritanos¹¹. En dicha asamblea, el sector presbiteriano del puritanismo llevaba la voz cantante, pero precisamente en el momento del «triumfo» surgiría el Talón de Aquiles de la

¹⁰ La eclesiología congregacionalista propone una organización eclesial basada en la soberanía (independencia) de cada congregación (parroquia), de modo que toda estructura supracongregacional tiene una autoridad meramente funcional (cf. Jean-Paul Willaime, “Congrégationalisme”, en *Encyclopédie du Protestantisme*, dir. Pierre Gisel [Paris-Genève: Éditions du Cerf-Labor et Fides, 1995], 245-246). Por su parte, la eclesiología presbiteriana propone un gobierno eclesial basado en la asamblea de ancianos (presbíteros) nombrados por las congregaciones y cuyas decisiones son vinculantes para estas (cf. Bernard Reymond, “Presbytéro-synodal (Régime)”, en *Encyclopédie du Protestantisme*, 1205-1206).

¹¹ Ver una amplia presentación histórica en Robert Letham, *The Westminster Assembly: Reading its Theology in Historical Context* (Phillipsburg, N. J.: P & R. Publishing, 2009), 11-44.

eclesiología calvinista más radical: el divisionismo por cualquier materia o asunto. De ahí que surgiera un pequeño núcleo de puritanos «no separatistas» que propondrían unos principios básicos de unidad pese a las diferencias. Su portavoz destacado fue Jeremiah Burroughes (hoy Burroughs), firmante con otros cuatro autores de la *An Apologeticall Narration* (1643) sometida directamente al Parlamento (no a la Asamblea de Westminster). En esta apología se establecían cinco principios básicos para la tolerancia de distintas «obediencias» (o sea, vinculaciones eclesiales o teológicas) dentro de una misma fe cristiana y de una misma Iglesia (la Iglesia de Inglaterra). El *motto* de Burroughs puede resumir los cinco principios: «Opinionum varietas et opinantium unitas non sunt ασυστατα» (variedad de opiniones y mantener la unidad no son incompatibles).

Como se puede esperar, esta apología no tuvo un efecto inmediato, pero su debate en el Parlamento sí le daría gran eco público y abriría a la opinión pública a otra visión sobre los asuntos religiosos, lo cual se iría concretando en medidas de tolerancia y mayor libertad (sobre todo intraprotestante, pues no se aplicaría a la Iglesia católica) en Gran Bretaña y las colonias a lo largo del siglo XVIII. Uno de los filósofos más influyentes a favor de la libertad religiosa fue el conocido filósofo empirista John Locke (1632-1704), que escribió sus *Letters Concerning Toleration* entre 1689 y 1692 bajo la influencia de puritanos no separatistas¹². Y este concepto de libertad contra el monolitismo de las Iglesias nacional-confesionales acabaría por obligarlas a una mayor inclusividad en su organización y teología. Un ejemplo muy actual es la propia Iglesia de Inglaterra, capaz de combinar dos eclesiologías tan dispares como la de la Alta Iglesia de tendencia catolizante y liberal (entre otras características) con la Baja Iglesia de tendencia más evangélica conservadora.

A este respecto, y dicho sea de paso, tampoco hay que olvidar que las Iglesias nacional-confesionales han sido identificadas por mucho tiempo como heraldos de la libertad de sus respectivos Estados frente a una visión imperial (¿imperialista?) de Europa. Y esto incide todavía hoy en las distintas visiones que se tiene de la Unión Europea entre los estados de mayor influencia protestante y los de influencia católica, pues, según

¹² Esta influencia ha sido defendida por George L. Hunt, *Calvinism and the Political Order* (Philadelphia: Westminster Press, 1965), 111-113.

la tesis de I. Hamerly¹³, mientras aquellos tienden a una visión de tipo confederalista muy favorable a los Estados, estos tienden a una mayor centralización muy marcada por los grandes Estados. Alemania estaría entre ambos polos.

En todo caso, lo significativo de esto es que ambas formas de pluralismo protestante, junto a otros actores, han jugado un papel decisivo en el concepto de libertad religiosa y en la pluralidad de las sociedades occidentales actuales. Y no solo esto, sino que el denominacionalismo, impulsado por los distintos avivamientos, también contribuyó a asentar las bases mentales y organizativas para los movimientos civiles y el asociacionismo que afloran en el siglo XVIII y florecen en el siglo XIX, como por ejemplo el papel del metodismo en los orígenes del English Labour Movement¹⁴. Esto significa que el denominacionalismo adquirió prestigio como valedor de un sistema de libertades y participó activamente en el liderazgo social hacia la democratización política¹⁵.

Aparte de su contribución social, como su aportación a una sociedad más libre, el denominacionalismo ha hecho una gran contribución a la expansión del evangelio hasta nuestros días. En efecto, ha sido el instrumento de estructuración y canalización de la efervescencia de los movimientos de avivamiento, que de otro modo podría haberse disipado ante las rigideces de las Iglesias nacional-confesionales. Por «estructuración» queremos significar que la denominación facilitó la posibilidad del compromiso concreto del fervor religioso de grandes masas de cristianos deseosos de vivir una fe más viva en un espacio comunitario más libre que el de las Iglesias establecidas. Y por «canalización» entendemos que buena parte de ese fervor se orientó hacia la misión, tanto en el entorno de la cristiandad como en tierras no cristianizadas. Es más, esta misión se desplegó en dos grandes vertientes: la evangelización *strictu sensu* y la acción social y política para la reforma social. La evangelización en el marco doméstico permitió mantener *de facto*, aunque no *de iure*, la sociedad de cristiandad. Y en el marco global, expandió la misión más

¹³ Ivy Hamerly, "Christian Democratic Parties and the Domestic Parliamentary Response to European Integration", *Journal of Church and State* 54 (2012): 214-239.

¹⁴ Cf. Nigel Scotland, "Methodism and the English Labour Movement 1800-1906", *An Anglican Evangelical Journal for Theology and Mission*, 14 (1997): 36-48.

¹⁵ Un ejemplo europeo más continental puede ser el holandés (cf. J. P. Krujit, "The Influence of denominationalism on social life and organizational patterns", *Archives de Sociologie des Religions* 8 (1959): 105-112.

allá de las fronteras propias. En cuanto a la acción social (o diaconía) y otras áreas necesarias consustanciales a la Iglesia, se hizo patente la limitada eficacia de las denominaciones en el desarrollo de una misión integral, por lo que se multiplicaron las asociaciones de todo tipo para atender todos los frentes de la misión. Surge aquí otra característica del denominacionalismo: el libre asociacionismo. Y decimos «libre» porque no estaba necesariamente tutelado por ninguna instancia eclesial oficial, ni siquiera denominacional, sino que se formaba por pura iniciativa de pastores o de laicos, pero siempre con el voluntario apoyo de los feligreses. El asociacionismo proporcionará al denominacionalismo las herramientas que le hacían falta para cubrir aspectos vitales de la Iglesia. Así, la misión evangelizadora hasta los confines del mundo sería llevada a cabo por agencias misioneras constituidas y promovidas en su mayor parte por laicos con capacidades movilizadoras; la diaconía (local e internacional) también sería emprendida por laicos o por pastores a título personal, igual que la educación. En España tenemos como ejemplo la actual Fundación Federico Fliedner, una misión o diaconía evangélica (y actualmente ecuménica) que nace en 1870 por iniciativa de un comité de laicos (eso sí, de cierto rango social) de la Iglesia Evangélica Alemana (y por tanto nacional-confesional) que están preocupados por la misión fuera de Alemania y deciden buscar apoyos humanos y financieros para asentar una misión en la España del Sexenio Democrático (1868-1874)¹⁶. Pero lo más significativo es que estos prohombres redactarán un decálogo de directrices para el misionero escogido en los que se le prohíbe crear una Iglesia evangélica al estilo alemán; por el contrario, deberá dedicarse a apoyar a las diferentes Iglesias (denominaciones) evangélicas ya presentes en España, y hacerlo en todas aquellas áreas en las que no hayan podido desplegar acciones necesarias para el asentamiento y desarrollo de las Iglesias, como por ejemplo fue el caso de la educación y las publicaciones de cierto nivel académico o divulgativo¹⁷. Es un ejemplo de cómo el denominacionalismo (y su asociacionismo) se solapa con el nacional-confesionalismo eclesial, como también lo ilustran muchos

¹⁶ Cf. María Antonia Manzaneque Olmedo, “La Obra Fliedner en España (1870-1939)”, en *1517-2017. Rescatando un tesoro protestante* (Exposición Conmemorativa del V Centenario de la Reforma), dir. Bernardo J. García García y María Antonia Manzaneque Olmedo (Madrid: Fliedner Ediciones, 2017), 75-81.

¹⁷ Cf. Ana Rodríguez Domingo, *Memorias de la familia Fliedner* (Rubí [Barcelona]: Gayata Ediciones, 1997), 40-42.

otros desarrollos de las Iglesias nacional-confesionales en distintos puntos del globo donde el modelo europeo es irrepetible.

Ahora bien, hay algo trascendental que no puede olvidarse respecto al nacimiento, desarrollo y adquisición de un reconocimiento o prestigio social del denominacionalismo: este nace y se desarrolla en un marco de cristiandad (aunque este marco sea distinto en Europa y en América). En este marco, cada denominación particular puede hacer su contribución y ser reconocida por ello, pues cada particularidad aporta una parte del todo «socialmente cristiano». Por eso la denominación es una Iglesia particular que se organiza conforme a sus propias convicciones eclesiológicas para dar testimonio de Cristo como mejor lo considere. Pero entonces surge una gran cuestión: ¿qué pasa cuando el modelo de cristiandad se disuelve, y su lugar es ocupado por otro marco o por marcos fragmentados, como ocurre en nuestros días en Europa, sin duda, pero también en los Estados Unidos? Esta pregunta nos lleva al siguiente punto.

5. EL FUTURO DEL PROTESTANTISMO GLOBAL

Al difuminarse el marco de referencia de las denominaciones –o sea, el marco de cristiandad– su identidad se resiente ya que dicho marco proporcionaba el telón de fondo que servía de contraste para cada una. Ahora hay un telón de fondo más colorido, y en él se diluyen las diferencias denominacionales e identitarias. Y esto ocurre incluso al nivel de las Iglesias nacional-confesionales y de estas con relación a la Iglesia católica. Así, un reciente estudio llevado a cabo en los Estados Unidos y Europa concluye que una elevada proporción de católicos y de protestantes no perciben grandes diferencias entre sí¹⁸. En el caso protestante, esto se traduce en los siguientes signos de fatiga del denominacionalismo:

- Hay un trasvase constante de feligreses del sector tradicional de referencia (denominaciones *mainline*) al sector de los «nuevos en el barrio» (Iglesias pentecostales e independientes). Y la pregunta

¹⁸ Pew Research Center, “After 500 Years, Reformation-Era Divisions Have Lost Much of Their Potency” (31-8-2017), Consulta: 2-10-2017. URL: <http://www.pewforum.org/2017/08/31/after-500-years-reformation-era-divisions-have-lost-much-of-their-potency>.

es: ¿podrán ellos ocupar el rol de referencia social en un marco de mayor pluralidad social?

- La afiliación que se conserva y la nueva –cuando la hay–, es blanda, es decir, no conlleva una movilización o militancia significativa.
- De hecho, se produce incluso una suerte de afiliación múltiple («afiliación» a varias Iglesias a la vez para hacer uso de diversos servicios), lo que confirma la indiferenciación entre las denominaciones.
- Las Iglesias locales («congregaciones» o «parroquias») de las denominaciones han desarrollado una sospecha e incluso una gran resistencia al sostenimiento del aparato denominacional centralizado que dirige la denominación.
- Se fragmentan y se multiplican los núcleos eclesiales locales sin pretensión de alcanzar una capacidad de referencialidad nacional, y mucho menos transnacional. Es decir, se multiplica la atomización de las denominaciones en su propio seno.

En definitiva, las denominaciones tradicionales han perdido su papel de referencialidad social. ¿Y hacia dónde apuntan estos datos? ¿Hay ya un nuevo patrón eclesial que sustituya al denominacionalismo en el nuevo marco plural y pluralista?

El debilitamiento de las Iglesias nacional-confesionales y de las denominaciones parece que tiene mucho que ver con la búsqueda de una vivencia espiritual más cálida y también más arropada, tanto ideológica como vivencialmente. En efecto, las denominaciones que se han convertido en referencia social y en estructuras de cierta eficacia social, han perdido el corazón de sus feligreses en su lucha por priorizar la misión y la responsabilidad social. De hecho, hay estudios históricos sobre la relación que hay entre el fervor personal y la burocratización de la denominación o la Iglesia¹⁹. De ahí que muchos feligreses busquen el fervor (y cierto refugio ideológico ante el marco pluralista) en «megaiglesias» (en propiedad debería hablarse de «megaparroquias» o «megacongregaciones») que ofrecen el calor de las masas congregadas, o en congre-

¹⁹ Un ejemplo es el estudio de Derryl G. Hart, "The Tie that Divides: Presbyterian Ecumenism, Fundamentalism and the History of Twentieth-Century American Protestantism", *The Westminster Theological Journal* 60 (1998): 85-107, cuyo recorrido histórico del presbiterianismo norteamericano pone de manifiesto que el proceso de «profesionalización» de la misión y dirección de la denominación corre paralelo al proceso de desencantamiento de los feligreses.

gaciones o parroquias más pequeñas y comunitarias, completamente autónomas y desligadas de denominaciones o Iglesias, donde sentir la calidez de la cercanía. Dejando de lado las cuestiones eclesiológicas de esta tendencia, podría haber una ventaja en ella: en el marco de pluralismo social, los esfuerzos evangelizadores se vuelcan en las personas (el prójimo, el vecino) y no en proyectos globales, por lo que incluso puede ser una reacción necesaria en el ámbito europeo y norteamericano de descristianización de la sociedad. Es el eterno dilema entre lo universal y lo local.

Pero el nuevo marco pluralista de la sociedad occidental, que de tanta pluralidad hace socialmente irrelevantes las diferencias, parece un marco también de oportunidad para que surja con fuerza, y transversalmente a los diversos sectores del protestantismo, una reformulación eclesiológica de fondo que profundice en la sacramentalidad de la Iglesia y su carácter escatológico. Es decir, se trata en realidad de reavivar tanto teológica como espiritualmente (esto es, como estilo de vida de la feligresía) el sentido de la catolicidad que tenían los primeros reformadores como católicos que eran. Sabemos que el joven Lutero tenía una visión escatológica de la Reforma: esta sería la última reforma antes de la parusía que ya se veía cercana, aunque al final se conformaría con una reforma local que sería la preparación para la definitiva. En todo caso, como dice T. Kaufmann²⁰:

«Considerar la Reforma como una época histórica abierta a un futuro lejano era algo tan extraño a su horizonte mental como la idea de una iglesia en permanente reforma».

Esta visión escatológica se asienta tanto sobre el carácter sacramental de la Iglesia como cuerpo de Cristo (san Pablo) y sobre su constitución como anticipo ya presente del Reino. Por esta razón, quien suscribe estas líneas prefiere, más que el famoso y abusado aserto «ya, pero todavía no» de O. Cullmann²¹, el «ya, a pesar de» vivido por todos los mártires de la fe pasados y presentes. De ahí que los primeros reformadores creyeran de veras en la unidad visible de la única Iglesia verdadera, aunque los signos de los tiempos los llevaran finalmente a

²⁰ Thomas Kaufmann, *Martín Lutero. Vida, mundo, palabra* (Madrid: Trotta, 2017), 28.

²¹ Oscar Cullmann, *Cristo y el tiempo*, *Theologia* 13 (Barcelona: Editorial Estela, 1968), XIX *passim*.

formular un corte radical entre la invisibilidad de la Iglesia verdadera y la Iglesia visible.

Junto a la amenaza de la atomización que describía anteriormente, hay también datos de una progresiva toma de conciencia de la necesidad de recuperar el sentido de catolicidad. Se trata de datos que muestran la transversalidad protestante de esta búsqueda de catolicidad. Mencionamos como ejemplo dos documentos procedentes de dos campos ideológicos distintos, pero que muestran la misma inquietud por la catolicidad.

El primer documento es una confesión de fe recién publicada y cuyo título ya es muy elocuente: *A Reforming Catholic Confession*²². Promovida por diversos teólogos y figuras destacadas del protestantismo norteamericano procedente del sector conservador, se trata de una confesión netamente protestante, pero que intenta reflejar la «catolicidad» teológica protestante en relación, además, con la tradición patristica. En sí, no supone gran novedad dentro del protestantismo, pero sí nos parece más interesante el espíritu que muestra, sobre todo en la denominada «Parte II – La explicación» donde se reconocen los pecados protestantes respecto a la unidad y sobre todo se exhorta a buscar la unidad en la sustancia. Como ya se ha dicho, nada realmente muy nuevo, pero sí sintomático de la inquietud por dotar de mayor sustancia teológica a la unidad (catolicidad) eclesial protestante. En este sentido, es difícil aventurar cuál será la recepción de esta confesión en el conjunto de las Iglesias evangélicas conservadoras. No parece que vaya a avivar la llama de la unidad eclesial institucional entre estas Iglesias, pero sí puede servir para reorientar el denominacionalismo en la dirección de una misión común y por tanto más compartida.

Al segundo documento vamos a dedicarle mayor atención por su enfoque netamente eclesiológico. Se trata del documento que ya citamos al principio de este trabajo, titulado *Hacia una visión común de*

²² La redacción y edición de esta confesión no ha sido asumida por un equipo editorial conocido, ya que al parecer se ha querido mostrar que es fruto de un amplio consenso entre numerosos teólogos y entidades evangélicas conservadoras. La confesión ha sido publicada en 2017 directamente en una página web (cf. Bibliografía). En todo caso, uno de sus signatarios más destacados, Kevin J. Vanhoozer, es también uno de los líderes del movimiento denominado *Mere Protestantism* (cf. su obra *Biblical Authority after Babel: Retrieving the Solas in the Spirit of Mere Protestant Christianity* [Grand Rapids: Brazos Press, 2016]), que pretende recuperar para el protestantismo una suerte de «catolicidad protestante».

la Iglesia y que es el resultado de una amplísima consulta realizada a lo largo de varios años por el Consejo Mundial de Iglesias (CMI) entre sus Iglesias miembro. Es un documento articulado en cuatro capítulos más una conclusión final que nos dicen bastante sobre su orientación principal:

1. La misión de Dios y la unidad de la Iglesia (párrafos 1-10).
 2. La Iglesia del Dios trino (párrafos 11-32).
 3. La Iglesia: Crecimiento en comunión (párrafos 33-57).
 4. La Iglesia: En y para el mundo (párrafos 58-66).
- Conclusión (párrafos 67-69).

El tratamiento del tema es excelente para la puesta al día de una eclesiología básica, pues ofrece una lúcida revisión de los puntos eclesiológicos fundamentales, identificando los temas eclesiológicos nucleares para la unidad y abordándolos con exquisita sensibilidad, poniendo incluso de relieve que hay más puntos eclesiológicos de unidad de los que a veces pensamos.

Es cierto que, a pesar de su muestra de sensibilidad por las eclesiologías católica y ortodoxa, quizás no sea suficiente para abordar las cuestiones de fondo planteadas por estas. Pero sí es un documento útil para avanzar hacia una mayor unidad protestante, especialmente de las Iglesias magisteriales o históricas más algunas Iglesias libres, y a la vez mantener abiertas las cuestiones pendientes con la catolicidad y la ortodoxia. En efecto, cabe señalar que el documento refleja el mínimo denominador común de la eclesiología cristiana, que no es otro que la embrionaria eclesiología neotestamentaria. En tanto que embrionaria, no da respuesta explícita a todos los desarrollos eclesiológicos históricos, o sea, postneotestamentarios; pero por esa misma razón permite que todos los desarrollos históricos puedan hallar cabida en la eclesiología neotestamentaria desde una interpretación desarrollista, esto es, asumiendo que en el Nuevo Testamento se pueden rastrear las simientes de los principales desarrollos eclesiológicos posteriores.

En cualquier caso, este enfoque ofrece una «zona de confort» para el protestantismo, que por naturaleza no puede sostener una eclesiología de «alta definición», sino de «baja definición» (¿baja intensidad?), al menos comparada con las eclesiologías católica y ortodoxa. Por ello, desde este documento sí cabe pensar en la posibilidad de una Iglesia de Iglesias, donde la relación Iglesia Universal-Iglesia local o particular se

amplíe a una relación Iglesia Universal–Iglesia local/Iglesia denominacional. Esto se puede ver en algunos párrafos del texto. Así, en el §9 se afirma que:

«la unidad visible requiere que las iglesias sean capaces de reconocer en las otras la auténtica presencia de lo que el Credo Niceno-Constantinopolitano llama la «iglesia una, santa, católica y apostólica».

Acto seguido se afirma que tal reconocimiento, lejos de relativizar los aspectos teológicos o ministeriales, debería servir como base firme para una revisión autocrítica de tales aspectos. Sin duda, este planteamiento resulta difícil para la Iglesia católica, pero no lo es tanto para las Iglesias evangélicas que ya han asumido el denominacionalismo, según ya hemos visto. En realidad, esta afirmación pide al denominacionalismo dar el paso siguiente más coherente: si el otro también es Iglesia, ¿cómo podemos ser Iglesia de Cristo juntos?

Al hilo de esto, el documento refleja que uno de los avances ecuménicos más destacados hasta la fecha: reside en la toma de conciencia de la interdependencia eclesial. Hemos hablado ya de ella en nuestra Tesis 1 (cf. *supra*, apartado 3), como uno de los polos de la tensión permanente en el seno del protestantismo entre identidad común y fragmentación. El documento señala que ha habido una profundización en la comunión entre las Iglesias, aunque nosotros añadimos que esta también ha tenido mucho que ver con la potente globalización actual, que las afecta a todas por igual, obligándolas a una mayor mutualidad. (Por ejemplo, en Europa las particularidades de la *Konfessionsbildung* ya mencionada –cf. *supra*, apartado 4– van camino de diluirse en estados realmente aconfesionales). En el §62 leemos:

«[...] la *koinonía* incluye tanto la confesión de la única fe y la celebración común del culto como los valores morales comunes, que se basan en la inspiración y las perspectivas del evangelio. A pesar de su actual estado de división, las iglesias han llegado tan lejos en la comunión entre ellas que se dan cuenta de que lo que una hace afecta a la vida de las demás y, consecuentemente, son cada vez más conscientes de la necesidad de rendirse cuentas mutuamente con respecto a sus reflexiones y decisiones éticas. Cuando las iglesias se cuestionan y afirman unas a otras, están expresando lo que comparten en Cristo».

Estas líneas se enmarcan en un párrafo más amplio que coloca la ética cristiana en el marco teológico del Dios «Creador y Revelador», de modo que la rendición de cuentas sobre cuestiones éticas aquí definida también apunta en realidad a las cuestiones doctrinales. Y lo importante de esta rendición de cuentas es que introduce en el diálogo teológico y ético un criterio de responsabilidad con la comunidad de fe, y no solo con la propia coherencia teológica; y que este criterio tiene relación con la Iglesia de Cristo y no solo con relación a la Iglesia y teología particulares de cada uno. Si la semilla de esta responsabilidad consigue germinar en el conjunto del protestantismo actual, se daría un gran avance en el camino hacia una Iglesia de Iglesias.

Nuestro documento ofrece otra afirmación de particular interés para nosotros: «La diversidad legítima no es algo fortuito en la vida de la comunidad cristiana, sino más bien un aspecto de su catolicidad» (§12). Es decir, la catolicidad no conlleva unidad en la uniformidad absoluta, sino precisamente en la diversidad, también teológica. Es obvio que esto también sería afirmado de algún modo por la teología católica, solo que esta centra la unidad en el ministerio episcopal y fundamentalmente petrino, mientras que dentro del protestantismo y su desarrollo denominacional parecería factible encontrar la unidad real con un alto grado de diversidad tanto teológica como ministerial. Pero lo más interesante para nuestro argumento es la preocupación por la catolicidad como tal, porque pone de manifiesto que buena parte del protestantismo está tomando conciencia de que no se trata de una categoría adjetival sino sustantiva de la eclesiología.

A pesar de ello, al protestantismo le queda mucho trecho que recorrer en esta concienciación de catolicidad. El propio documento que estamos tratando sustenta la unidad particularmente sobre la misión: la unidad sería el instrumento para realizar la misión. Así, los capítulos 1 y 4 se centran realmente en la misión, pero los capítulos 2 y 3 están salpicados de referencias a la misión otorgándole un papel fundamental; es como si la misión vertebrara todos sus contenidos. Por tanto, a pesar de la creciente concienciación sobre la catolicidad, la unidad sigue siendo más instrumental que sustancial. Un ejemplo concreto lo tenemos en el §58:

«El Reino de Dios, que Jesús predicaba revelando la palabra de Dios en las parábolas y que inauguró con sus poderosas obras, en particular, con el misterio pascual de su muerte y resurrección, es el destino final de todo el universo. Dios no quiso que la Iglesia fuera un

fin en sí misma, sino que estuviera al servicio del plan divino para la transformación del mundo».

Olav Fikse Tveit, a la sazón secretario general del CMI, cita estas mismas palabras al final de su prólogo al documento, lo que indica el grado de identificación del protestantismo con esta visión instrumentalista de la Iglesia, y por ende de su unidad. Pero en nuestra opinión, si el protestantismo quiere tomar en serio la catolicidad de la Iglesia (y de las Iglesias), ha de articular la misión de la Iglesia con su carácter sacramental (en tanto que expresión histórica del cuerpo de Cristo) y escatológico (esto es, la Iglesia como anticipación histórica del Reino de Dios), de modo que la naturaleza de la Iglesia no se agote solo en su misión. Son precisamente estos dos aspectos los que quedan muy diluidos en el documento del CMI. Solo desde un enfoque dialéctico entre Iglesia-misión e Iglesia-realización escatológica del Reino se pueden atender muchos de los desarrollos históricos más característicos de la catolicidad y ortodoxia. Pero además, cabe preguntarse si el propio protestantismo, con vistas a su futuro y a su unidad interna, no requiere de esta profundización en la Iglesia como cuerpo místico de Cristo y como anticipación histórica del Reino. Con esta pregunta entramos ya en la conclusión de nuestro argumento.

6. CONCLUSIÓN

Nuestro recorrido ha tratado de mostrar cómo el denominacionalismo que caracteriza al protestantismo actual es, de algún modo, fruto natural de una de sus pulsiones más vitales: su búsqueda permanente de la vivencia de la fe desde el sacerdocio universal de los creyentes, esto es, vivir la fe de abajo arriba. Y se podría decir, históricamente hablando, que esta pulsión ha sido su gran riqueza y potencial.

Pero el marco de cristiandad ha permitido cierta cohesión a la pluralidad eclesial o denominacional derivada de esta pulsión vital, conteniendo así sus consecuencias negativas. Por eso, a falta de semejante marco en el presente y futuro, parece obvio que, aunque una parte importante del protestantismo siga en su línea de desarrollo por fragmentación, otra parte (sobre todo la de corte más nacional-confesional) esté interesada en profundizar sin miedo en la idea de la unidad visible o de la catolicidad como concepto teológico fundamental, y en consecuencia

esté también dando pasos hacia el reconocimiento mutuo del ministerio ordenado²³. Y esta profundización teológica, que pasa por acometer el carácter sacramental y escatológico de la unidad eclesial, ha de ser acometida tanto por el bien del propio protestantismo más fragmentario, que tiene la fuerza de la militancia pero necesita de una cierta referencialidad institucional superior, como por el bien del protestantismo nacional-confesional, cuya profundización en la sacramentalidad de la Iglesia y su carácter escatológico podría reavivar su capacidad de movilización. En definitiva, afirmamos que el protestantismo global necesita profundizar en la catolicidad precisamente para encaminar su futuro en medio de un mundo plural y pluralista.

Esta conclusión nos induce a preguntar hasta dónde puede llegar esta profundización en la catolicidad, y por tanto también hasta dónde puede llegar el diálogo con la Iglesia católica, que, por cierto, también tiene su propia versión de la dialéctica entre Iglesia e Iglesias particulares, como se deja ver en una carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe –conocida como «Carta *Communio notio*»– remitida en 1992 a los obispos. La carta pretende contrarrestar lecturas particularistas dentro de la Iglesia católica de la noción de Iglesia particular expuesta por la constitución dogmática «Lumen Gentium» del Concilio Vaticano II. Nos interesa en particular el siguiente fragmento de dicha carta (§9c)²⁴:

«Naciendo *en y a partir de* la Iglesia universal, en ella y de ella tienen [las iglesias particulares] su propia eclesialidad. Así pues, la fórmula del Concilio Vaticano II: *la Iglesia en y a partir de las Iglesias (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*, es inseparable de esta otra: *Las Iglesias en y a partir de la Iglesia (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*».

²³ Dos ejemplos de ello son la Community of Protestant Churches in Europe, fruto de la «Concordia de Leuenberg» firmada en 1973 entre iglesias luteranas, reformadas y unidas de Europa (cf. “Concordia of Leuenberg”, Consulta: 8-9-2017. URL: <http://www.leuenberg.net/sites/default/files/media/PDF/publications/konkordie-en.pdf>), y la Porvoo Communion, fruto de la firma en 1992 del «Porvoo Common Statement» entre iglesias luteranas nórdicas y bálticas e iglesias anglicanas de las islas británicas (cf. “The Porvoo Common Statement” [1992], Consulta: 8-9-2017. URL: http://www.porvoocommunion.org/porvoo_communion/statement/the-statement-in-english/).

²⁴ Congregación para la Doctrina de la Fe, “Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión” (1992), Consulta: 15-9-2017. URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_sp.html.

Así formulada la relación entre Iglesia e Iglesias particulares podría ser plenamente asumible para buena parte del protestantismo global actual. Pero entonces la cuestión de fondo sería: ¿cuál es y cómo es el estatuto de autoridad que visibiliza la unidad de la Iglesia? R. Williams, arzobispo de Canterbury entre 2002 y 2012, diría que esta autoridad tendría que preservar dos contribuciones irrenunciables del protestantismo, a saber²⁵:

- El carácter crítico de las escrituras en el seno de la Iglesia. Esto es, el estatuto de las escrituras debe mantener su carácter de presencia crítica en la vida de la Iglesia, aparte de ser fuente de inspiración teológica. En otras palabras, las escrituras no pueden quedar reducidas a un rol instrumental de la Iglesia.
- La Iglesia como receptora de la gracia. La Iglesia debe entenderse como la primera receptora de la gracia, no como gestora o mediadora de la gracia, evitándose por tanto una concepción autoritaria de la autoridad eclesial que sujete al pueblo de Dios a una relación de súbdito a soberano.

Sin duda, estos dos principios –pero sobre todo el primero– serían para muchos la causa principal de la fragmentación protestante y, por tanto, el mayor impedimento para la catolicidad, ya sea una catolicidad evangélica como primer paso, o la plena catolicidad. Pero quien escribe estas líneas no tiene la menor duda de que los signos de los tiempos apuntan a que buena parte de las Iglesias evangélicas se van a ver abocadas a «reaprender» sus propios principios como principios de unidad (catolicidad).

BIBLIOGRAFÍA

- Barnes, Albert. *The Position of the Evangelical Party in the Episcopal Church*. Philadelphia: Perkins and Purves, 1844.
- Community of Protestant Churches in Europe (1973). “Concordia of Leuvenberg” (1973). Consulta: 8-9-2017. URL: <http://www.leuvenberg.net/sites/default/files/media/PDF/publications/konkordie-en.pdf>.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. “Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia

²⁵ Rowan Williams, “The Reformation’s Legacy” en *Reformation. Legacy and Future*, editada por Petra Bosse-Huber et al., 40s. (Genève: WCC Publications, 2015).

- considerada como comunión” (1992). Consulta: 15-9-2017. URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_sp.html.
- Consejo Mundial de Iglesias. “Hacia una visión común de la Iglesia”. (Documento de la Comisión de Fe y Constitución n° 214 - 6-3-2013). Consulta: 10-9-2017. URL: <https://www.oikoumene.org/es/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/the-church-towards-a-common-vision>.
- Cullmann, Oscar. *Cristo y el tiempo*. Colección Theologia n° 13. Barcelona: Editorial Estela, 1968.
- Hamerly, Ivy. “Christian Democratic Parties and the Domestic Parliamentary Response to European Integration”. *Journal of Church and State* 54 (2012): 214-239. DOI: <https://doi.org/10.1093/jcs/csr062>.
- Hart, Darryl G. “The Tie that Divides: Presbyterian Ecumenism, Fundamentalism and the History of Twentieth-Century American Protestantism”. *The Westminster Theological Journal* 60 (1998): 85-107.
- Hunt, George L. *Calvinism and the Political Order*. Philadelphia: Westminster Press, 1965.
- Kasper, Walter. *Martín Lutero. Una perspectiva ecuménica*. Santander: Sal Terrae, 2016.
- Kaufmann, Thomas. *Martín Lutero. Vida, mundo, palabra*. Madrid: Trotta, 2017.
- Krujtit, Jaap Pieter. “The Influence of denominationalism on social life and organizational patterns”. *Archives de Sociologie des Religions* 8 (1959): 105-112.
- Letham, Robert. *The Westminster Assembly: Reading its Theology in Historical Context*. Phillipsburg, N. J.: P & R. Publishing, 2009.
- Manzaneque Olmedo, María Antonia. “La Obra Fliedner en España (1870-1939)”. En *1517-2017. Rescatando un tesoro protestante* (Exposición Conmemorativa del V Centenario de la Reforma), dirigido por María Antonia Manzaneque Olmedo y Bernardo J. García García, 75-81. Flidner Ediciones: Madrid, 2017.
- Niebuhr, H. Richard. *The Social Sources of Denominationalism*. New York: H. Holt and Co., New York: Barnes & Noble, 1929.
- Pannenberg, Wolfhart. *Ética y Eclesiología*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- Pew Research Center. “Global Christianity (December 2011)”. Consulta: 6-9-2016. URL: <http://www.pewforum.org/files/2011/12/Christianity-fullreport-web.pdf>.

- . “After 500 Years, Reformation-Era Divisions Have Lost Much of Their Potency” (31-8-2017). Consulta: 2-10-2017. URL: <http://www.pewforum.org/2017/08/31/after-500-years-reformation-era-divisions-have-lost-much-of-their-potency>.
- Porvoo Communion. “The Porvoo Common Statement” (1992). Consulta: 8-9-2017. URL: http://www.porvoocommunion.org/porvoo_communion/statement/the-statement-in-english/.
- Reinhard, Wolfgang. „Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters“. *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977): 226-251.
- Reymond, Bernard. “Presbytéro-synodal (Régime)”. En *Encyclopédie du Protestantisme*, dirigido por Pierre Gisel, 1205-1206. Paris-Genève: Éditions du Cerf-Labor et Fides, 1995.
- Richey, Russel E. “Denominations and Denominationalism: Past, Present and Future”. *Word & World* 25 (2005): 15-22.
- Rodríguez Domingo, Ana. *Memorias de la familia Fliedner*. Rubí (Barcelona). Gayata Ediciones, 1997.
- Schilling, Heinz. *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 48. Gütersloh, 1981.
- Scotland, Nigel. “Methodism and the English Labour Movement 1800-1906”. *An Anglican Evangelical Journal for Theology and Mission*, 14 (1997): 36-48.
- Troeltsch, Ernest. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: Mohr, 1912.
- . *The Social Teaching of the Christian Churches*. New York: Barnes & Noble, 1931.
- Vanhoozer, Kevin J. *Biblical Authority after Babel: Retrieving the Solas in the Spirit of Mere Protestant Christianity*. Grand Rapids, Brazos Press, 2016.
- Wesley, John. *The Character of a Methodist* (1742). 16ª ed. de Thomas Cordeux, Londres: 1814. Disponible en *Internet Archive*: characterofmetho00wesl.
- Willaime, Jean-Paul. “Congrégationalisme”. En *Encyclopédie du Protestantisme*, dirigido por Pierre Gisel, 245-246. Paris-Genève: Éditions du Cerf-Labor et Fides, 1995.

- Williams, Rowan, "The Reformation's Legacy". En *Reformation. Legacy and Future*, editada por Petra Bosse-Huber et al. Genève: WCC Publications, 2015.
- Zamora García, Pedro. "La espiritualidad protestante". *Pastoral Ecu­mé­nica* 87 (2012): 67-82.
- . "Panorama Evangélico Actual". *Sal Terrae* 105 (2017): 1-19.
- Zeeden, Ernst Walter. „Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe“. *Historische Zeitschrift* 185 (1958): 249-299. DOI: <https://doi.org/10.1524/hzhz.1958.185.jg.249>.