

# LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA EN LA REFORMA

De la renovación de formas de vida espiritual  
al espiritualismo, dogmatismo y liberalismo

GERHARD BESIER

## 1. ACLARACIONES PRELIMINARES

Se ha dicho a veces que la noción de espiritualidad, tomada del francés, tiene una pluralidad de significados en la lengua alemana. ¿Qué se quiere expresar cuando se habla de «formas de vida espiritual [*geistliche Lebensformen*]»?

Por *espiritualidad* se designa aquella vivencia fundamental que deriva de la entrega del hombre a Dios y su Reino<sup>1</sup>. En esta actitud juega un papel destacado la vida «en el Espíritu», es decir, la idea de una amplia disponibilidad, tanto individual como colectiva, de contemplar constantemente al Espíritu Santo y a Jesucristo. Ciertamente, tal actitud vital presupone haber recibido el Espíritu de Dios. Si es así, ni el individuo ni la comunidad pueden vivir de otra forma sino desde este Espíritu.

Uno de los problemas de la Reforma —y por consiguiente de todo el protestantismo— es el individualismo del receptor del Espíritu y la subjetivización de la acogida global de la fe por parte del creyente. Esto se palía, porque el Espíritu de la Creación y de la Resurrección inhabita en los creyentes singulares sólo en la medida en que éstos forman parte de la comunidad eclesial. Si por espiritualidad se entiende una progresiva *humanización* conforme a la voluntad de Dios, aparece con especial claridad el carácter comunitario de este proceso. Quien ha recibido el Espíritu descubre en Jesucristo, en Su vida, Su muerte y en Su resurrección el verdadero perfil de la condición humana. En el seguimiento de Cristo, que es el Hombre perfecto, el seguidor se hace cada vez más hombre. En Cristo, se revela al hombre la promesa de su plenitud. En la dimensión comunitaria de este proceso aparece la Iglesia como lugar de esa *humanización* ejem-

1. Art. *Spiritualität*, en Christian SCHÜTZ (ed.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg im Breisgau 1988, col. 1170-1215; aquí: 1170.

plar. Aquí, el hombre *viejo* —en estricta relación con Cristo Redentor— se convierte en el hombre *nuevo* por la escucha de Dios y el diálogo con los que buscan, dudan y creen. Este movimiento del hombre hacia Cristo, y con ello hacia sí mismo, es un proceso espiritual, que se apoya en el mensaje del Evangelio y en los signos salvíficos: o sea, en la palabra de Dios y en los sacramentos. La espiritualidad abarca, pues, la vida entera del cristiano; la «vida en el Espíritu» es cotidiana y su validez se prueba en el día a día.

## 2. LA REFORMA DE MARTÍN LUTERO

Es indiscutible la gran sensibilidad religiosa de Lutero, que se manifiesta de un modo particular en las tentaciones que padeció. Le caracteriza una piedad bajomedieval, convive con la experiencia de la muerte presente por doquier, la expectación de la cercanía del fin del mundo y el temor ante el juicio venidero de Dios.

La teología dominante en su época, y que el conoció, sólo daba respuestas insuficientes a su angustiada fe. Había estudiado sobre todo los escritos de Gabriel Biel, que estaba fuertemente influido por Guillermo de Ockham y Duns Escoto<sup>2</sup>. Por tanto, su formación teológica quedó fuertemente marcada por la *via moderna* y el nominalismo, no en cambio por la escolástica clásica de Tomás de Aquino. Además, Lutero se ocupó de manera intensiva de tres grandes escritos de Agustín: *De Trinitate*, *De Civitate Dei* y las *Confessiones*. Antes de que conociera, alrededor de 1515, la mística alemana<sup>3</sup>, se encontró con la mística del *corpus dionisianum* y la mística altomedieval. Es innegable el notable influjo de Bernardo de Claraval, con su acentuación de los sufrimientos de Cristo, la entrega al Crucificado y el efecto de la fe sobre el ánimo humano, en la configuración de la espiritualidad luterana<sup>4</sup>. Los escritos de Bernardo y de Juan Gerson, junto con los cuidados pastorales de Juan Staupitz, supusieron un cierto apoyo para Lutero en su crisis religiosa. Esta crisis fue producida por su temor a sucumbir ante Dios y ante las exigencias de la justicia divina. Staupitz procuró apartar la atención de Lutero por los frutos o resultados de su actividad, para dirigirla hacia la misericordia divina, que se hace patente en los méritos de Cristo.

2. Cfr. Bernhard LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, pp. 29ss.

3. Cfr. Bernd MOELLER, *Tauler und Luther*, en *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961* («Travaux du Centre d'Études Supérieures Spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg»), Paris 1963, 157-168; Karl-Heinz ZUR MÜHLEN, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik* (Diss. Zürich, 1969), Tübingen 1972.

4. Cfr. Bernhard LOHSE, *Luthers Theologie*, cit. en nota 2, pp. 38ss.

Lutero logró superar finalmente sus angustias religiosas reinterpretando los presupuestos de la espiritualidad bajomedieval y merced al redescubrimiento de la teología paulina. Así entendió que la penitencia no era lo mismo que las obras de penitencia, sino el reconocimiento ante Dios de la propia nada; que la justicia de Dios no era una exigencia que el hombre ha de cumplir, sino un don de Dios al hombre<sup>5</sup>. El hombre sólo debía acoger la *promissio* de Dios. De aquí nace la piedad penitencial protestante, aunque a lo largo de la Edad Moderna se haya difuminado. El fruto de la fe son las «buenas obras», el obrar ético. Sobre la base de la relación inmediata existente entre el creyente y Dios, el hombre creyente, movido por la confianza en la promesa de Dios presente en la Sagrada Escritura, puede con segura conciencia invocar incluso la Biblia contra la Iglesia, si la actuación de la Iglesia entra en conflicto con la palabra de Dios.

A partir de tales convicciones de fe surge una nueva forma de existencia cristiana: por una parte, la aceptación de una exigencia que afecta a todos los ámbitos de la vida, al tiempo que se experimenta la incapacidad de cumplir esa exigencia; por otra parte, la promesa de estar sostenido por Dios, que produce alivio ante la propia insuficiencia y la hace más llevadera. Lutero concluye la unión inseparable entre mensaje bíblico e Iglesia convirtiendo aquél en criterio para ésta. Pero, la decidida subordinación de la Iglesia a la palabra de Dios, que apenas deja ya lugar a las determinaciones formuladas a lo largo de la tradición, no es la única novedad. La verdad de la fe no existe simplemente, sino que alcanza su fin cuando es captada y acogida por el hombre como algo para-mí (*pro me*). Al confiar en la palabra de Dios y saberse personalmente apelado, el creyente comprende lo que este mensaje contenido en la Ley y en el Evangelio le está diciendo a él. Debido a esta relación inmediata entre Dios y el hombre, la Iglesia pasa a un segundo plano, pierde su función de mediadora y ya no tiene por qué ofrecer apoyos experimentales de la fe. En tal contexto, la mediación de los santos, que, según la tradición de la fe, interceden por otros, se devalúa, estrechándose la vida espiritual, que termina en centrarse exclusivamente en la relación entre Dios y el hombre. Si se renuncia en gran medida a emplear medios no-lingüísticos, como se observa de manera significativa en el reduccionismo sacramental, se reduce también todo lo que en la fe cristiana es representativo, experimentable y apto para la vivencia, y todo se canaliza hacia la interiorización. Aunque el mismo Lutero —por ejemplo, en su disputa con Karlstadt— quiso poner fin a la iconoclastia<sup>6</sup>, es

5. Cfr. por ejemplo, *WA*, vol. 54, pp. 179-187.

6. Cfr. Wolfgang REINHARD, *Reichsreform und Reformation 1495-1555* («Gebhardt Handbuch der Deutschen Geschichte»), Stuttgart 2001, pp. 295ss.

evidente que la Reforma iniciada por él limita drásticamente la espiritualidad, que, en su transmisión, se apoya en las imágenes y las emociones. Esto es aplicable no sólo a la pérdida de la piedad mariana, sino también en otras formas de la vida creyente que estimulan la espiritualidad. Sólo ha quedado, entre los protestantes, «cierta nostalgia de los santos»<sup>7</sup>.

### 3. *EXCURSUS*: REPRESENTACIONES PLÁSTICAS DEL *ECCE HOMO*

En la Edad Media, la representación artística de Cristo sufriente reforzaba las enseñanzas dogmáticas, al hacerlas extraordinariamente patentes<sup>8</sup>. Quien contemplaba ese sufrimiento visible y de alguna manera experimentable se emocionaba y su fe, trascendiendo en mucho cualquier instrucción cognoscitiva, adquiría solidez y se arraigaba en la persona. Las imágenes y esculturas formaban parte importante de la configuración dramática de la liturgia en días festivos y suscitaban la piedad popular. Se pensaba que objetos sagrados, como por ejemplo las reliquias, podían obrar milagros, particularmente la Sagrada Hostia, cuya veneración culminó finalmente en la institución de la fiesta del *Corpus Christi*. Los milagros atribuidos a formas consagradas —como las Hostias sangrantes— llevaron a la conformación de leyendas (Misa de Gregorio\*), e inspiraron a su vez a artistas para representar pictórica o plásticamente el tema de la leyenda de forma.

Entre los despertadores y fortalecedores de la fe destaca la representación del *Ecce Homo* (Jn 19, 5), la lanzada (Jn 19, 32-34) y el descendimiento de la cruz (Jn 19, 38). Estas representaciones se plasmaron, en la Historia del Arte, en imágenes del «Hijo de Dios bajado de la Cruz y marcado por la Pasión»<sup>9</sup>. En las representaciones plásticas de la lanzada, las heridas y la sangre o el líquido acuoso que manaba de ellas, así como las gotas de vino o incluso algunas formas que se

7. Cfr. Hans-Martin BARTH, *Sehnsucht nach den Heiligen? Verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität*, Stuttgart 1992.

8. Cfr. sobre este tema, Jaklin LATK, *Zur Funktion plastischer Darstellungen des Schmerzensmannes in der deutschen Spätgotik: Ein bronzenener Schmerzensmann im Victoria and Albert Museum, London*, Mag. phil. Heidelberg 2002.

\* El Prof. Besier se refiere a una leyenda medieval, que afirma que San Gregorio Magno, durante la celebración de la Misa, a la hora de dar a comulgar la Sagrada Hostia a una mujer, ésta vio que la Forma tenía la apariencia de un trozo de carne sangrante. De esta forma quedaba probada la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Por influencia de esta leyenda, en el Medievo se introdujo la costumbre de celebrar algunas misas colocando junto al altar una efigie del *Ecce Homo* (N. de la R.).

9. Cfr. Jaklin LATK, *Zur Funktion plastischer Darstellungen des Schmerzensmannes*, o. c., p. 45.

desprendían de la llaga abierta del corazón, desempeñaban un papel particular en la comprensión sacramental (los *oblata* en la celebración de la Eucaristía). Además, las tradiciones populares atribuían a la «sangre», que manaba en estas representaciones pictóricas y escultóricas, la capacidad de obrar milagros, aunque sólo fuese una representación artística. Por ello, precisamente, el efecto salvífico de la sangre constituye un tema recurrente en tales representaciones, porque quien toma contacto con la «sangre de la gracia» experimenta la salvación. En algunas figuraciones, la viga transversal de la Cruz tomaba incluso la forma de la palanca de un lagar, que extrae —como el vino en el lagar— la sangre del cuerpo. Otras veces, el Cristo doliente o muerto en la cruz era representado como fuente que mana agua, sugiriendo simbólicamente el significado que este elemento tiene en la religión cristiana (por ejemplo, el Bautismo o la humanidad unida a la divinidad, etc.).

A veces se representaba el sufrimiento del Gólgota utilizando pequeños tubos y alambres; y mediante la figura de Cristo agarrotada por el dolor, se mostraba visiblemente qué torturas asumió Cristo «por nuestra salvación» (*propter salutem nostram*). Incluso se representaba a Cristo como una Hostia sacramental, de la que manaban gotas de sangre que era recogidas en un cáliz. Estas acentuaciones artísticas del Cuerpo de Cristo hacía al final superfluo el cáliz de los laicos (*Laienkelch*). A través de la dramaturgia (representaciones teo-dramáticas), repitiendo, por ejemplo, la lanzada, se podía lograr una vivencia aún más intensa del acontecimiento central de la Cruz. En ese contexto, en la liturgia del Viernes Santo y de la Pascua se empleaban figuras de Cristo dotadas de movimiento, extremadamente realistas, de notable valor simbólico. Más tarde, algunos protestantes considerarían estos medios visuales como puros «engaños papales».

La veneración del Cuerpo del Señor y los milagros atribuidos a Formas consagradas se condicionaban mutuamente, y se basaban en presupuestos dogmáticos fundamentales: la repetición del Sacrificio del calvario (*hoc facite in meam commemorationem* [1 Cor 11, 24]) y la presencia real en el sentido de la transustanciación. El momento culminante de esta veneración era el seguimiento visual (elevación) y acústico (campanas o música) de la transustanciación durante la Misa.

Por ejemplo, una representación plástica en el Victoria and Albert Museum de Londres, una figura de bronce que «sangra» o mana vino de Misa, simboliza, en la celebración eucarística, el fundamento teológico y la trascendencia de la Cena sacrificial. De este modo se hacía visible que Cristo mismo ofrece su Cuerpo y su Sangre en cada cele-

bración de la Cena<sup>10</sup>. Los pies de este *Ecce Homo* sobresalen de su pedestal para simbolizar su paso de la inmanencia a la trascendencia.

Para amplios sectores del protestantismo, las representaciones religiosas que hemos descrito aquí someramente no constituían una expresión verdadera y auténtica de la profunda piedad eucarística de los cristianos, sino medios rechazables, que la Iglesia y su clero empleaban para liberar a los fieles de sus últimas dudas, mediante representaciones milagrosas; sólo eran formas de adoctrinar por medio de técnicas «pedagógico-religiosas», que sobrecogían y provocaban emociones vacuas.

#### 4. ESPIRITUALIDAD Y REFORMA

A pesar de esta «deforestación» de lo sensible, Lutero ha ejercido una influencia marcada en la vida cristiana, en primer lugar a través de numerosos escritos. Entre ellos destacan los tratados del año 1519<sup>11</sup>; el escrito reformatorio principal *Von der Freiheit eines Christenmenschen* [Acerca de la libertad del cristiano] (1520); los sermones destinados a la lectura, que comentaban las perícopas del Año litúrgico (1522ss.); el *Catecismo mayor* y el *Catecismo menor* (1529); el comentario al Salmo 118 (1530); las series tardías de sermones: el *Betbüchlein* o librito de oraciones; sin olvidar los textos de las canciones religiosas.

Lutero fue el primero en convertir en tema teológico la experiencia personal de una fe sometida a tentación, e inició con ello una tradición de pensamiento y sentimiento religioso que se manifiesta, de manera peculiar en cada caso: en el pietismo, en el «avivamiento» (*Erweckung, revival, réveil*) y en el evangelismo, sin olvidar la idea de la religión de Schleiermacher que —arraigada en la subjetividad y en el sentimiento— busca afirmar su lugar o «Sitz im Leben» en una cultura profana<sup>12</sup>.

Con su discurso del «Dios escondido», Lutero adelantaba la experiencia moderna de la «muerte de Dios», es decir, de su «ausencia». Al relativizar las legislaciones humanas y eclesiásticas, les confirió un estatuto inferior, al tiempo que les quitaba también sus funciones de apoyo para la espiritualidad. El hombre, así liberado, es lanzado a una

10. *Ibidem*, p. 124.

11. *Vom Leiden Christi; Vom Sakrament der Buße; Vom Sakrament der Taufe; Vom Sakrament des heiligen Leichnams Christi; Von der Bereitung zum Sterben*.

12. Cfr. sobre este aspecto, Hans ALBERT, *Zur Kritik der reinen Religion. Über die Möglichkeit der Religionskritik nach der Aufklärung*, en Kurt SALAMUN (ed.), *Aufklärungsperspektiven. Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik*, Tübingen 1989, pp. 99-115.

forma de existir en la que su relación con Dios es inmediata, o sea, sin intermediarios; por ello, a la luz de la grandeza divina y de su inmensidad, el creyente tiene constantemente ante sí su vida de hombre «viejo». El hombre no es nada y Dios lo es todo, y sólo en Él debe poner toda su confianza. Sólo tras profundísima humillación y después de sufrir penas casi infernales tiene lugar finalmente el encuentro con Dios. Pero el pecado del hombre permanece y, precisamente entonces, en ese infierno actualizado, se hace presente constantemente. Tal construcción puede abocar fácilmente a una antropología inhumana, porque en último término no se toma suficientemente en serio la vida real en este mundo. En una formulación extrema, esto significa que la conciencia protestante de culpabilidad puede convertirse en un sentimiento aporético de alienación que impide la autoidentidad humana<sup>13</sup>.

La diferencia, todavía hoy decisiva, entre los creyentes antiguos y los reformados está en su concepción eclesiológica. Lutero trazó una nueva eclesiológica, cuya influencia en la espiritualidad cristiana es sumamente importante. La Iglesia ya no era para él una institución sacramental sino la comunidad de creyentes que juntos participan en los bienes otorgados por Cristo y anunciados en el Evangelio, es decir en el Bautismo y la Cena. La piedad eucarística continuaba siendo el símbolo de una comunidad cristiana<sup>14</sup>. La posición del Papa debía ser redimensionada; debía reducirse el número de Órdenes religiosos<sup>15</sup> —en cuanto portadores de espiritualidad cristiana<sup>16</sup>—; se debía suprimir la obligación del celibato para el clero secular, así como las misas de difuntos; debían abolirse las censuras eclesiásticas (interdictos, suspensiones y excomuniones), y las dispensas y concesiones de indulgencias; había que acabar con el culto a los santos y las canonizaciones. Finalmente, Lutero exigía la supresión del Derecho canónico. Para el Reformador, lo que convierte al hombre «viejo» en hombre espiritual, en hombre nuevo e interior, no son las prácticas externas ni la posición social, sino la palabra del Evangelio<sup>17</sup>.

Por coherente que fuese la protesta de Lutero contra determinados abusos eclesiásticos de aquella hora, su terapia radical parece problemática desde el punto de vista de la psicología de la religión. Según Lutero, en la medida en que el hombre justificado es proclamado

13. Cfr. Wolhart PANNENBERG, *Christliche Spiritualität*, Göttingen 1986, p. 13.

14. Cfr. *o.c.*, pp. 26ss.

15. Cfr. *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520), WA, vol. 6, pp. 404-469.

16. Cfr. por ejemplo, Hellmut ZSCHOCH, *Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jahrhundert*, Tübingen 1988.

17. Cfr. *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA, vol. 7, pp. 20-38; aquí: pp. 7, 24.



libre en la fe, tiene que asumir él mismo la responsabilidad de la dirección de su propia vida espiritual sin apenas apoyos institucionales, sin los ejemplos estimulantes de los santos; aunque, así mismo, sin la posibilidad de un mejoramiento de su «status religioso» por sus propias fuerzas. Un indicio de la excesiva exigencia intelectual y vital que las enseñanzas de Lutero suponían para el hombre fueron algunos malentendidos provocados por ellas. Por una parte, la rebelión contra las estructuras sociales y de dominio en este mundo, porque se interpretó mal su concepción acerca de la libertad del cristiano<sup>18</sup>; por otra parte y unida al ánimo rebelde, una piedad sentimental-entusiasta, según la cual el Reino de Dios habría de establecerse ya en este mundo. Las disputas con Andreas Bodenstein von Karlstadt<sup>19</sup> y Thomas Müntzer atestiguan que también los co-militantes de Lutero interpretaron el redescubrimiento luterano del Evangelio, incurriendo en una radicalización de situaciones espirituales y temporales. A partir de la guerra de campesinos de 1525, el movimiento evangélico dejó de ser un movimiento popular. Hubo en lo sucesivo más escisiones y divisiones.

La reforma de Ulrico Zwinglio reforzó la transición, implícita en la Reforma, desde la espiritualidad al espiritualismo. Zwinglio radicalizó, más que Lutero, la actuación inmediata del Espíritu Santo y la virtualidad de la palabra. Zwinglio se entendió a sí mismo como un profeta que, ungido por el Espíritu, tenía el derecho de intervenir directamente en la vida política. Rechazaba, pues, la idea de Lutero sobre las dos formas de gobierno divino, consolidada más tarde en la doctrina de los dos reinos\*\*. Fue el nacimiento de la moderna teología política, que consiste en una sacralización de lo político y en una secularización de lo religioso, unido a un cierto «accionismo» sin santificación. Tal actitud llegaría a ser típica para algunos sectores del protestantismo<sup>20</sup>. En el Zurich de Zwinglio, la inobservancia de la abs-

18. Cfr. *Eine treue Vermahnung an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung* (1522), WA, vol. 8, pp. 676-687.

19. Cfr. *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament*, WA, vol. 18, pp. 63-125, pp. 134-214. Cfr. también B. SCRIBNER (ed.), *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, Wiesbaden 1990; REINHARD, *Reichsreform*, pp. 281ss.

\*\* En el campo protestante, el reino de Dios es un concepto teológico central, sobre todo en el pietismo. En algunas formas de pietismo, la categoría «reino de Dios» tuvo que ver, en el siglo XVIII y XIX (y también ahora), con el establecimiento del reino de Cristo *in terris*. En tal contexto se desató una importante polémica teológica a propósito del carácter intrahistórico o escatológico del mensaje de Jesús. Esto se tradujo en una intensa actividad pedagógica y social. Un caso extremo, por ejemplo, representado por Albrecht Ritschl, sostuvo que el reino de Dios era una comunidad moral fundada por Jesucristo, en la que los hombres, unidos por el amor mutuo, ejercían su dominio sobre el mundo mediante el trabajo profesional y, de este modo, se conformaban más y más en la virtud (N. de la R.).

20. Cfr. Wolfhart PANNENBERG, *Spiritualität*, cit. en nota 13, pp. 59ss.



tinencia comiendo salchichas, la retirada de las imágenes y la conversión de la Santa Misa en una «cena» profana provocaron el desencanto definitivo del creyente ante la celebración de actos religiosos. El misterio de la fe perdió, junto con su fuerza representativa, también partes importantes de su vigor espiritual. Por otra parte, una ética rígida —como por ejemplo el Tribunal moral de Zurich (Züricher Sittengericht) de 1525 o el cierre de los prostíbulos en las ciudades alemanas desde los años 40 del siglo XVI<sup>21</sup>— abocó a una legalización de la vida humana. En contradicción abierta con la comprensión ecle-siológica de la Reforma, se llegó en el protestantismo —sobre el fondo de la Reforma como «acontecimiento urbano»— a un «aburguesamiento» de la Iglesia.

La radicalización de la fe cristiana en los campos de la Dogmática y la Ética —como aparece con claridad en la disputa de Lutero con Erasmo sobre la libertad— llegó a ser, a partir de ese momento, un problema constante para la vida espiritual. La «verdad cristiana» revelada en la Biblia y el cumplimiento exacto de la voluntad de Dios (claramente reconocida en la Escritura), que había que obedecer en el mundo sin apartarse de ella un ápice, se tornaron totalmente incompatibles con aquel *compromiso* religioso pretendido por Erasmo en los modelos de vida cristiana que él había propuesto<sup>22</sup>. Así, el «movimiento evangélico» no pudo establecerse de forma permanente como factor de movilización religiosa al ser excluidas las soluciones intermedias (lejos de los extremos y las radicalizaciones), al descartarse la acomodación de los principios religiosos a las cambiantes y diversas situaciones de los hombres, y al oponerse a la relativización de los errores humanos.

El protestantismo sólo adquirió esporádicamente el carácter de movimiento multitudinario, porque la comunidad eclesial no era capaz de vincular a sus creyentes. En lugar de continuidad religiosa surgían, por una parte, explosiones de pietismo exaltado que pronto se enfriaban conformando una costra de doctrina («piedad en forma de Dogmática»)<sup>23</sup>; y aparecían, por otra parte, tendencias a la secularización, con modos de vida laicistas y profanos. Por eso, los creyentes tenían que afrontar constantemente rupturas de la tradición religiosa, que muchas veces abocaban a distanciamientos, fragmentaciones y marginaciones en el campo de la espiritualidad.

21. Cfr. E. SCHUBERT, *Gauner, Dirnen und Gelichter in deutschen Städten des Mittelalters*, en C. MECKSEPER (ed.), *Mentalität und Alltag im Spätmittelalter*, Göttingen 1985, pp. 97-128; aquí: p. 125.

22. Cfr. Rudolf PADBERG, *Erasmus von Rotterdam*, Paderborn 1979, pp. 22ss.

23. Wolfgang REINHARD, *Reichsreform*, cit. en nota 6, p. 264.

En el radicalismo evangelista tienen su raíz las modernas Iglesias libres, que veían la estructura basada en Iglesias nacionales, propia de la Reforma luterana, como una segunda edición de la «prostituta Babilonia». Pero en el proceso de su propia institucionalización y formación de tradiciones, han sido también víctimas de una «fe muerta basada en la letra» a la que se oponía una fe espiritualista que reunía a nuevos «entusiastas», con sus pretendidas revelaciones\*\*\*. La comprensión eclesiológica evangélico-luterana no podía frenar ese proceso, aunque sí la cultura profana, de la que, por lo general, el protestantismo eclesial desde el siglo XIX se sentía parte. Otros grupos protestantes independientes intentaban recuperar el misterio de la fe y sus formas de vida espiritual fundando nuevas comunidades, similares a las órdenes religiosas católicas y enseñaban a vivir una espiritualidad cristiana —por ejemplo mediante formas litúrgicas— en comunidades nucleares. También los movimientos carismáticos, que actualmente tienen un enorme éxito en las regiones del mundo donde existe una mayor presencia evangélico-luterana, desean recuperar aquella espiritualidad que consideran perdida sobre todo en el protestantismo luterano<sup>24</sup>.

[Trad. de Elisabeth Reinhardt]

\*\*\* El Autor alude a las «revelaciones» que se hallan en el origen de muchas formas de evangelismo y en la fundación de diversas sectas. Por ejemplo, la iluminación recibida por Juan Wesley, iniciador del evangelismo metodista; la revelación a José Smith, fundador de los mormones; etc. (N. de la R.).

24. Cfr. Peter ZIMMERLING, *Die charismatischen Bewegungen. Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch*, Göttingen 2001, pp. 100ss., 247ss.