

I ECUMENISMO DOCTRINAL

CORRIENTES DE PENSAMIENTO EN LA TEOLOGÍA PROTESTANTE ANGLOAMERICANA DEL SIGLO XIX

DR. J. M. G. GÓMEZ-HERAS (católico)

SUMARIO: I.—Antecedentes históricos: Teología anglicana e historia nacional.—Triple factor que configura al cristianismo inglés.—Corrientes teológicas dentro del Anglicanismo.—Período constitucional de las bases dogmáticas y litúrgicas del mismo.—La teología y filosofía de la religión de la "Era Georgiana".—Corrientes de pensamiento en la teología protestante angloamericana del siglo XIX.—Trasfondo político-religioso de las mismas.

II.—El movimiento evangelical o la teología de la "Iglesia baja": características generales del movimiento y período de vigencia del mismo.—Orientación pastoral-espiritual y líderes. Obra teológica y temas preferidos.—Aportaciones en el sector

de la pastoral bíblica y social.—Actitudes polémicas.—El movimiento evangélico en Escocia.

III.—El movimiento de Oxford o la teología de la "Iglesia alta": motivos y metas del movimiento de Oxford.—Sus líderes.—Desarrollo histórico del mismo—Los "Tracts for the Times".—Características formales de la teología de Oxford.—Búsqueda de un cristianismo objetivo-sacramental en la Iglesia: la eclesiología "de las ramas" y la doctrina de la sucesión apostólica.—Otros temas de Newman y Pusey.—Actitud de los evangélicos, de la jerarquía anglicana y de Roma frente al movimiento de Oxford.

IV.—El movimiento liberal o la teología de la "Iglesia larga": La tradición de la "Iglesia larga" y sus aspiraciones a un "cristianismo abierto".—Actitudes genéricas y estilo de pensar de sus hombres.—Samuel Taylor Coleridge.—Los guías espirituales de la "Iglesia larga": R. D. Hampden, Th. Arnold, J. Ch. Hare.—Los grandes pensadores religiosos del partido: F. D. Maurice, Ch. Kingsley, F. W. Robertson.

V.—La investigación histórico-crítica de las fuentes del cristianismo: Penuria de ciencia histórico-crítica en la teología anglicana.—El manifiesto "Essays and Reviews".—El "Caso J. W. Colemso".—Los creadores de la moderna crítica bíblica anglicana: J. B. Lightfoot, B. F. Westcott, F. J. Hort.—La edición crítica del N. T. preparada por Westcott y Hort.

VI.—Pensamiento religioso del protestantismo norteamericano en el siglo XIX: Origen europeo del cristianismo americano.—Su estructura pluralista.—Inspiración de signo reformado-calvinista y clima de libertad religiosa.—Fases históricas del cristianismo norteamericano.—Orientaciones teológicas del pensamiento religioso americano en el siglo XIX.—Grupos adscritos a la tradición protestante europea.—Tendencias de orientación idealista-liberal.—Formación de nuevas denominaciones religiosas y bases teológicas de las mismas.

I

La tradición teológica anglicana es inseparable del contrapunto histórico político-cultural, que condiciona su origen y evolución y determina sus características. En este sentido se

trata de una manifestación más de un cristianismo cuya historia discurre en íntima interdependencia e interacción con la historia particular de un país. Las interferencias e influjos mutuos de los polos "Anglicanismo" - "historia nacional de Inglaterra" llevan a un doble resultado: por una parte, la iglesia anglicana aparece como una de las mayores fuerzas espirituales que configuran la historia y cultura inglesas. Por otra, como contrapartida, el cristianismo inglés —y por consiguiente su tradición teológica— han sido desde siempre muy sensibles a un cúmulo de factores "no específicamente teológicos", que han condicionado quizá en exceso la interpretación anglicana del evangelio como forma de existencia y como intelección del mundo. Entre tales factores "no teológicos" podríamos enumerar la política e intereses de los monarcas ingleses, el sentimiento nacionalista, un peculiar talante cultural, el estilo de vida y de pensar británicos, la posición geográfica de la isla... A este propósito, como caso típico, no está demás traer a colación el hecho de que un conflicto político, la rivalidad Inglaterra-España, se ha convertido a menudo en la fuerza emotiva aglutinante de sentimiento nacional y protestantismo. El patriota británico que en el siglo XVI conspiraba contra la hegemonía de los Austrias no podía por menos de mirar con simpatía al protestantismo del que la católica España se presentaba como enemigo irreconciliable.

No obstante, el cristianismo anglicano, o con otro nombre la iglesia nacional inglesa separada de Roma, no es un cristianismo propiamente protestante. La ruptura entre Roma y Canterbury no estuvo motivada por diferencias dogmáticas como en el caso de las comunidades acatólicas centroeuropeas, sino por un complicado caso jurídico-matrimonial: el conflicto entre Enrique VIII y Catalina de Aragón. Es decir, se trata de una iglesia nacional nacida no de una doctrina herética sino de una actitud cismática. Sin embargo, el cisma facilitó una temprana y profunda infiltración de elementos protestantes en el cristianismo insular. Este, a pesar de aspirar a conservar una tradición litúrgico-doctrinal católica, asimiló pronto numerosos ideas e ideales de la Reforma centroeuropea. A ellos se vino a añadir más tarde un nuevo factor: el llamado humanismo moderno con cuya filosofía, ciencia y aspiraciones el cristianismo sajón dialoga e incorpora del mismo numerosos elementos. Tres ingredientes espirituales, por consiguiente, componen el anglicanismo: catolicismo, protestantismo, humanismo.

La convergencia en el cristianismo inglés de los tres factores indicados convierte a éste en iglesia "puente" no sólo entre Roma y Wittenberg, sino también entre religión y cultura moderna. De tal condición, característica diferencial máxima del anglicanismo, participa también la teología inglesa. Su historia es un continuo vaivén de fuerzas encontradas, un movimiento pendular en el que el péndulo oscila acercándose ya a esta ya a aquella posición. En realidad, el anglicanismo aspira a un cristianismo ecléctico, situado en la famosa *vía media* de que hablaremos más tarde, consistente en un equilibrio dogmático-litúrgico-institucional entre el catolicismo latino, el protestantismo centroeuropeo y los principios de la cultura moderna. Tales fuerzas dan origen a otras tantas orientaciones teológicas dentro del cristianismo británico: la *corriente catolizante* (= Anglocatolicismo, "High Church Party", "Iglesia alta", "Caroline Divines", Movimiento de Oxford, Ritualismo...); la *corriente protestantizante* (= Iglesia baja, "Low Church Party", Puritanismo, Presbiterianismo, Metodismo, Evangelismo...) y la *corriente racionalista-liberal* (= Iglesia larga, "Broad Church Party", Latitudinarismo, Deísmo...). Las fluctuaciones de tales fuerzas, el predominio temporal o local de una u otra, las tensiones y luchas entre ellas, los esfuerzos de la autoridad civil y eclesiástica para mantener el equilibrio entre las mismas... configuran cuatro siglos de historia del cristianismo anglicano y de su teología.

Durante el primer período de la historia del anglicanismo —de la ruptura con Roma bajo Enrique VIII (1532) a la muerte de Isabel I (1603)— el equilibrio de fuerzas es precario. Es época de rápidas oscilaciones en la que la Iglesia anglicana intenta crear sus bases institucionales y dogmáticas y fijar su liturgia. Bajo la dirección de *Th. Cranmer* se compone el *Book of common Prayer* (1549), que deviene en adelante libro litúrgico oficial del anglicanismo y que posee valor de profesión de fe ("lex orandi, lex credendi"). A él se añaden más tarde los famosos 39 artículos, que constituyen el credo dogmático de la Iglesia inglesa. Tanto el *Prayer Book* como los 39 artículos son un intento de compromiso entre la tradición católica y el protestantismo. El reinado de *Eduardo VI* (1547-1553) permite un breve período de predominio protestante. Su heredera, *María Tudor la Católica* (1553-1558) intenta, por el contrario, una restauración efímera del catolicismo con métodos no carentes de crueldad. La subida al trono y el largo reinado de *Isabel I*

(1558-1603) inclinaron de nuevo la balanza a favor del protestantismo, si bien se insinúa ya claramente la tendencia (R. Hoocker (1533-1600), R. Field (1561-1616) a buscar una *vía media* entre catolicismo y protestantismo. Esta tendencia se consolida bajo la dinastía de los Estuardos, cuyos monarcas, absolutistas y conservadores —*Jacobo I* (1603-1625), *Carlos I* (1625-1644), *Carlos II* (1660-1685)— apoyan a la corriente también tradicional de la “Iglesia alta”. Es el período en que cristaliza la dogmática anglocatólica clásica con los teólogos de la llamada “*Caroline divines*” (teólogos de los reinados de Carlos I y II), quienes combaten el calvinismo puritano y presbiteriano por una parte y hacen resaltar por otra la autonomía y divergencias de la *vía media* anglicana respecto al catolicismo romano. Su ideal es un retorno a las fuentes del cristianismo (Biblia, Padres de la Iglesia) y una eclesiología de tipo sacramental (Episcopado, sacerdocio, liturgia). Los teólogos de la *Caroline Divines* (W. Land (1563-1645); J. Cosin (1594-1672), J. Taylor (1610-1667), H. Hammond (1605-1660)) pasan por ser los fundadores y teóricos del “High Church Party”, que domina el panorama religioso y teológico del siglo XVII¹. La subida de Cromwel (1649-1660) al poder proporcionó una nueva oportunidad a la tendencia protestantizante para recuperar el terreno perdido. La intentona no pasó de episodio pasajero. Con la restauración de la monarquía en 1660 la “Iglesia alta” recobró de nuevo la dirección espiritual del país.

La revolución de 1688 contra el restaurador del catolicismo, Jacobo I, y la oferta del trono inglés al calvinista Guillermo de Orange abrieron una era de tolerancia (Tolerance Act, 1689). La libertad religiosa reinante permitió a puritanos y presbiterianos retornar a la escena religiosa. En esta misma época una tercera fuerza espiritual inspirada en la filosofía del humanismo moderno se añade al binomio tradicional “High Church - “Low Church”: la corriente de orientación racionalista-liberal conocida con el nombre de “Broad Church Party” o “latitudinarismo”. Simultáneamente con ella se abren camino diversas tendencias filoracionalistas: el platonismo anticalvinista y antiescolástico de Cambridge (R. Cudworth, J. Smith,

¹ La obra literaria de los teólogos de la *Caroline divines* fue reeditada durante el siglo XIX, *Library of Anglo-Catholic Theology*, 93 vol. (Oxford, 1841 ss.) por los hombres del también anglocatólico movimiento de Oxford.

H. More...), la filosofía racionalista de la religión (J. Locke, D. Hume) y el grupo de librepensadores partidarios del deísmo (H. Cherbury, J. Toland, M. Tindal). Todos ellos adoptan un estilo libre de pensar y aspiran en el fondo a conciliar la fe cristiana que profesan con la cultura de la razón que se impone durante los siglos XVII-XVIII. Al subordinar en exceso, no obstante, la revelación a la razón, efectúan una secularización de la idea de religión, que a la larga desemboca en indiferentismo y apatía religiosa. Este estado de cosas se mantiene durante la mayor parte de la llamada "era georgiana" (*Jorge I* (1714-1727) - *Jorge IV* (1820-1830)). Contra las ideas racionalistas y contra el inmovilismo de la "Iglesia alta" reaccionan durante este mismo período movimientos de orientación puritano-calvinista como el Metodismo (W. Law, J. Wesley, G. Whitefield) y los Evangelicales, los cuales pretenden vitalizar el cristianismo a partir de una visión teológico-biblicista del mismo. El movimiento evangélico "Low Church" nos sitúa ya en pleno siglo XIX.

Las tres orientaciones teológicas, cuyas oscilaciones y vaivenes a lo largo de más de dos siglos acabamos de describir sumariamente, forman también la plataforma general donde han de ubicarse las diversas tendencias doctrinales del cristianismo inglés decimonónico. De aquéllas proceden otras tantas corrientes teológicas: a) el *movimiento evangélico*, "Low Church", que prolonga el espíritu filoprottestante del puritanismo y metodismo; b) el *movimiento de Oxford*, "High Church", que renueva potentemente la tradición teológica del anglocatolicismo; c) el *movimiento liberal*, "Broad Church", que es una variante romántica de los ideales del viejo latitudinarismo. A estas orientaciones teológicas clásicas hay que añadir una cuarta: la formada por el grupo de biblistas que en contacto y diálogo con la moderna ciencia histórica investigan críticamente las fuentes del cristianismo. Al ámbito cultural británico pertenece, en fin, un pensamiento religioso, que se afirma con personalidad propia durante la centuria: el de la ex-colonia, Estados Unidos de América del Norte. En las páginas que siguen intentaremos ofrecer una visión panorámica de la teología y teólogos de cada una de las tendencias nombradas².

² Las siguientes obras ofrecen visiones de conjunto de la tradición teológica anglicana en el siglo XIX: R. AUBERT: *Geschichte des An-*

Una última consideración previa para facilitar la comprensión del trasfondo cultural-político-religioso sobre el que operan las diversas corrientes teológicas británicas del siglo XIX. Dos fenómenos de carácter político-social mantienen en tensión a la población isleña durante gran parte del siglo: el liberalismo político y el "Chartismo" o movimiento obrero. Las situaciones político-sociales creadas por el desarrollo de ambos fenómenos nos dan la clave para descifrar los motivos que determinan las posiciones doctrinales y metas prácticas de las diversas corrientes teológicas. Contemporáneamente y en conexión con aquéllos acontece un proceso de industrialización de la economía y de concentración de la población en grandes núcleos urbanos. Secuelas de tal evolución socio-política son la descristianización de las masas, la secularización de las instituciones y la pérdida del monopolio cultural que detentaba el anglicanismo. Aquí tiene su origen el problema eclesiológico que se halla a la base de las tensiones entre las diversas corrientes teológicas. La Iglesia anglicana disfrutaba de una posición privilegiada jurídico-económica en el Estado inglés. Era la iglesia estatal y nacional. El rey, caso límite de cristianismo cesaropapista, ejercía en ella las funciones de jerarca supremo. Como iglesia oficial, el anglicanismo gozaba de numerosos privilegios y ejercía a través de los poderes públicos una suerte de monopolio sobre la vida cultural y religiosa del país. Semejante posición de la iglesia anglicana en la estructura del Estado inglés se hallaba, sin embargo, en flagrante contradic-

glikanismus und der Oxford Bewegung, en el vol. *Getauft auf einen Namen* (Nuremberg, 1963); A. BENN: *History of english Rationalism in the nineteenth Century*, 2 vol. (New York, 1962); Y. M. J. CONGAR: *Breve histoire des idées religieuses dans l'Anglicanisme*, en "Istina" (1957) 133-164; F. CORNISH: *A history of english Church in the XIX Century*, 2 vol. (Londres, 1910); L. E. ELLIOT-BINNS: *Religion in the Victorian Era* (Londres, 1947); IDEM: *English Thought 1860-1900, the theological Aspect* (Londres, 1955); IDEM: *The development of english Theology in the 19th. Century* (Londres, 1952); DAVIES: *Worship and Theology in England from Watts and Wesley to Maurice 1690-1850* (Princeton, 1961); J. K. MOZLEY: *Some tendencies in british Theology from the publication of "Lux Mundi" (1889) to the present Day* (Londres, 1952); E. HIRSCH: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, III (Gütherloh, 1951) 244-378; O. PFLEIDERER: *Entwicklung der Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825* (Tubinga, 1891); V. F. STORR: *The development of english Theology in the nineteenth Century 1800-1860* (Londres, 1913); C. C. J. WEBB: *A Study of religious Thought in England from 1850* (Oxford, 1933); IDEM: *A Century of anglican Theology* (Oxford, 1923).

ción con la situación real socio-religiosa del país. El cristianismo isleño experimenta durante el siglo XIX una profunda transformación, evolucionando hacia formas pluralistas de existencia religiosa. Los grupos disidentes "no anglicanos" o "iglesias libres" aumentan considerablemente en número de secueces; los católicos se emancipan; la descristianización de las masas hace progresos; las instituciones culturales y políticas se secularizan... La Iglesia oficial, en una palabra, pierde terreno de base. Pero a pesar de ello pugna por conservar su posición privilegiada tradicional. Los grupos religiosos minoritarios se oponen. Las "iglesias libres" forcejean con el fin de lograr eliminar privilegios y como contrapartida adquirir derechos. En la lucha cuentan con el apoyo de amplios sectores populares, de los intelectuales liberal-progresistas y del liberalismo político, el cual no ve con buenos ojos que un grupo religioso monopolice la vida espiritual de la nación. La situación socio-religiosa no tarda en plantear un grave problema jurídico-dogmático: las relaciones Iglesia-Estado. La marcha de los acontecimientos amenaza con trastocar la estructura tradicional del cristianismo británico. La gravedad de la cuestión no pasa desapercibida a los teólogos. Buen número de ellos se hacen eco del problema eclesiológico. La decadencia del anglicanismo no tarda en ser calificada de "apostasía nacional". El movimiento de Oxford pretende poner remedio a la situación. No obstante, la solución que aporta choca con la oposición de los "evangélicos" y del "Broad Party", quienes planteaban el problema en términos diversos y consecuentes propugnaban otras soluciones.

II

La tradición evangélico-protestante del cristianismo inglés inspira a finales del siglo XVIII y primera mitad del XIX un intenso renacer espiritual que suele aparecer designado con el nombre de *Evangelical Movement*³. Utilizando una nomen-

³ Cf. F. J. TAYLOR: *Die evangelikale Tradition in der Kirche von England*, en el vol. *Die Kirche von England und die anglikanische Kirchengemeinschaft* (Stuttgart, 1966) 91-109; S. R. BALLEINE: *History of the evangelical Party* (Londres, 1951); L. E. ELLIOT-BINNS: *The early Evangelicals. A religious and social Study* (Londres, 1953); IDEM: *The Evangelical Movement in the english Church* (Londres, 1928); W. E. RUSSEL: *A Short history of the evangelical Movement* (Londres, 1915); E. HIRSCH: *O. c.*, III, 244-276.

clatura tomada de la jerga política recibe también el nombre de "iglesia baja" o "Low Church Party" por contraposición a la "iglesia alta" o "High Church Party". Sus orígenes hay que conectarlos con la tradición protestantizante del anglicanismo sajón. En realidad los líderes del movimiento no hacen otra cosa que prolongar la actitud espiritual mantenida por el pietismo germano y su pariente cercano el metodismo inglés. No comparten, sin embargo, las tendencias separatistas de éste y no consuman ruptura alguna con la iglesia anglicana. Prefieren permanecer dentro de ella como fermento de inspiración evangelica. El *movimiento evangelical* aporta los más eficaces impulsos renovadores al cristianismo inglés de principios del XIX convirtiéndose en la corriente espiritual más dinámica y viva del momento.

Los "evangelicales" tienen de común con el pietismo el presentarse en actitud anticonformista como reacción, y como alternativa a una situación eclesial institucionalizada. Su anticonformismo no va dirigido contra una ortodoxia doctrinal disecada en tesis sin vida —como es el caso del pietismo germano— sino contra la iglesia anglicana oficial burocratizada y dormida en la calma de la protección estatal. A ella y a su estilo de religiosidad oponen como alternativa un evangelio vivido, exigente y comprometido, un tanto indiferente a los dogmas y problemas teológicos y una mística idealista, que aspira a revitalizar el cristianismo mediante un encuentro personal con Cristo a través de la oración y del servicio al prójimo. Los orígenes del movimiento se remontan al siglo XVIII y su período de vigencia se alarga hasta bien entrado el XIX. Hacia 1830 el fenómeno pierde fuerza y sus hombres se gastan en estériles polémicas, cerrados sobre sí mismos, contra el pujante movimiento de Oxford. A medida que este se afirma, la corriente evangelical pierde vigor. A finales del XIX y principios del XX la "iglesia alta", y por consiguiente el espíritu catolizante, domina ampliamente el panorama del cristianismo sajón.

Las comunidades parroquiales y no las cátedras de teología son los lugares donde arraiga, nace y madura el movimiento evangelical. En ellas cosecha también los mejores frutos. Estos son más el resultado de una renovación espiritual que de un renacer teológico. Los promotores del movimiento, párrocos y pastores en su mayoría, pertenecen al clero bajo y se presentan como hombres de inclinaciones pietistas, poco inte-

resados por subtilidades teológicas, celosos, activos y empeñados en un serio compromiso de religiosidad personal. Nada les hace dudar del sentido cristiano de sus tareas. Convencidos de la validez de los ideales evangélicos, persiguen entusiasmados y con espíritu de grupo las metas propuestas. Para ellos no es obstáculo, que el camino a recorrer, discurra independiente y un tanto alejado de las directrices de la iglesia oficial. Sus esfuerzos se concentran preferentemente en la revitalización de la comunidad parroquial en torno a dos polos: el púlpito y la eucaristía. El pueblo de Clapham, cercano a Londres, deviene lugar de encuentro de "evangelicales", besana propicia para la siembra y maduración de ideas e iniciativas, foco de irradiación de las mismas. Un teólogo pietista, docente primero en el *Queen's College* de Cambridge y párroco más tarde (1754) de Clapham, *H. Venn* (1725-1797) crea toda una generación de "evangelicales". Su hijo, *J. Venn* (1759-1813), quien hereda la parroquia en 1793, hace de ésta hogar del movimiento. Otros hombres propagan el espíritu evangelical y ponen en práctica sus aspiraciones. *J. Milner* (1744-1797), autor de una *History of the Church of Christ* (5 vol., 1794-1809) pasa por ser uno de los mentores del "evangelismo". Su hermano, *I. Milner* (1750-1820), teólogo y profesor de ciencias naturales en Cambridge, sobresale pronto como el "intelectual" del grupo. *W. Milberforce* (1759-1833) lleva al terreno político los ideales de justicia social de los "evangelicales". Un fuerte influjo sobre el movimiento ejerce sobre todo *Ch. Simeon* (1759-1836). Párroco en Cambridge y docente en el *King's College* consagra vida y actividad a revitalizar la propia comunidad parroquial y a formar un selecto grupo de pastores evangelicales. Su obra principal son los 17 volúmenes de las *Horae homileticae* (1819-1828), que contienen más de 2.000 esquemas de homilias bíblicas.

Si se exceptúa la abundante literatura devocional, los "evangelicales" no crean una producción teológica digna de tal nombre. El movimiento posee un carácter eminentemente práctico-pastoral. Subtilidades teológicas sin alcance práctico inmediato no interesan a los hombres del grupo. Estos, más que proponer doctrinas originales o abrir nuevos caminos a la reflexión teológica, ponen de relieve y concentran la atención sobre aquellos aspectos de la tradición teológica evangélica, que parecen más aptos para promover la piedad y el servicio al prójimo. Su concepción del cristianismo coincide sustancialmente con

la ortodoxia protestante. La Biblia, palabra inspirada por Dios, contiene la revelación normativa de la fe cristiana. De sus páginas extraen los evangelicales temas y motivos para alimentar la propia religiosidad. Las lecciones y sermones de Ch. Simeon están plagadas de elemento bíblico. El tema más querido es la reconciliación realizada por Cristo entre Dios y el hombre pecador. Sobre el oscuro contrafondo de la corrupción de este y de la amenazante ira de Dios, resalta luminosa la salvación acontecida en Cristo. Soteriología cristocéntrica, justificación "ex sola fide", arrepentimiento, conversión interior, nuevo renacer en Cristo, acción santificadora del Espíritu Santo... son otros tantos temas preferidos de los "evangelicales". En el estudio de los mismos, sin embargo, se echa de menos una confrontación profunda de la tradición cristiana con el espíritu del tiempo y con la problemática propuesta por el racionalismo. Los "evangelicales" no parecen haber caído en la cuenta ni advertido la importancia de las nuevas rutas por las que la moderna crítica histórica encarrilaba a principios del XIX a la teología bíblica. Su reflexión carece de amplitud de miras para enfrentarse con los graves problemas filosófico-teológicos subyacentes a una cultura en vías de secularización y a una sociedad en fase de transición de religiosa en materialista.

Las aportaciones más positivas de los "evangelicales" hay que situarlas en el sector de la propaganda bíblica, de la evangelización popular, de la educación y de la acción social-asistencial. Su afán evangelizador los lleva a crear asociaciones misionales como la *Church Missionary Society* de la que son cofundadores Ch. Simeon, y J. Venn y de la que el hijo de éste, *H. Venn* (1796-1873) más tarde será secretario general. Con el fin de encauzar y promover la propaganda bíblica fundan también la *British and Foreign Bible Society*. Su compromiso social se concreta en dos sectores: la lucha contra el comercio de esclavos negros como contrario al evangelio y a la dignidad de la persona y la promoción de iniciativas socio-asistenciales para mejorar la condición laboral de los trabajadores. *Milberforces* deviene portavoz de este incipiente socialismo cristiano en el parlamento inglés. El mismo espíritu de servicio a las clases humildes inspira la labor cultural y educativa de los "evangelicales". Los éxitos del movimiento en todas estas empresas son indudables. No obstante, la actitud independiente e incluso despectiva, que algunos de sus hom-

bres adoptan ante la iglesia oficial, explica ciertas reservas y prejuicios de la jerarquía anglicana frente a los "evangelicales" y hace crecer el número de críticos y detractores de su obra. No menos problemático aparece su filoprotestantismo y su consiguiente aversión al anglo-catolicismo y al catolicismo romano. La inicial simpatía de algunos "evangelicales" hacia el movimiento de Oxford se transformó pronto en dura oposición a medida que éste acentúa sus posiciones tradicional-catolizantes. En el filoromanismo de Newman y Pusey creyeron ver un grave peligro para la herencia evangélica de la Reforma que ellos pretendían encarnar.

También el cristianismo escocés vive durante la primera mitad del siglo XIX un momento de resurgir religioso romántico-pietista. La tradición puritano-calvinista, que desde J. Knox y la *Confessio Scottica* (1560) acuña los rasgos de la iglesia escocesa, determina las características espirituales del "evangelismo" del país. El movimiento surge y se desarrolla en colaboración y contacto con su paralelo inglés. Las fuerzas con las que choca son diferentes a las que este combate. El evangelismo escocés no se opone a una "alta iglesia" institucionalizada como es el caso de Inglaterra, sino a un presbiterianismo moderado que defiende a toda costa el "statu quo" religioso vigente. Igual que en el pietismo germano o en el metodismo sajón, la reflexión teológica tampoco constituye el fuerte de los evangelicales escoceses. Se conforman con mantener una ortodoxia calvinista matizada de pietismo. Siguiendo el ejemplo de aquéllos, prefieren concentrar sus esfuerzos en tareas evangelizadoras, propaganda bíblica y empresas asistenciales de carácter social. Creadores e impulsores del evangelismo escocés son los hermanos R. Haldane (1764-1842) y J. A. Haldane (1768-1851), quienes, después de algún tiempo de servicio en la marina, experimentan una conversión religiosa y se dedican más tarde como predicadores ambulantes a reavivar el cristianismo popular. Su fecunda producción literaria no ofrece otra cosa que viejo puritanismo calvinista vertido en ropaje pietista-evangelical. Ambos rompen con la iglesia escocesa en 1799 fundando una comunidad autónoma de estructura congregacionalista. Más profundo es aún el influjo de Th. Chalmers (1780-1847), que pasa por ser alma y cabeza del evangelismo escocés. Párroco y teólogo supernaturalista en las universidades de St. Andrews y Edimburgo, impulsó decisivamente el movimiento evangelical logrando influenciar a gran parte del

clero joven. Un conflicto con la iglesia puritana oficial ocasionó la ruptura de Chalmers y de sus seguidores con ella y la fundación de la "Iglesia libre de Escocia". La mayor aportación del evangelismo escocés acontece también en el terreno social: la lucha contra el pauperismo causado por la industrialización, la organización de servicios asistenciales para las clases indigentes, la promoción de la cultura y educación de los humildes...

III

Las ideas e ideales evangelicales arraigaron y fructificaron en ambientes de carácter popular-parroquial. La iglesia alta permaneció aferrada a la doctrina y praxis tradicional, manteniendo un estilo de religiosidad cortado a la medida de las necesidades de aristócratas y burgueses, clases sociales a las que en definitiva el alto clero se sentía ligado. A superar tal estancamiento de la Iglesia oficial van a contribuir dos fenómenos: los progresos del evangelismo protestantizante y la propagación del racionalismo y liberalismo con sus secuelas de secularización. Ambos motivaron una fuerte reacción en las filas de la "iglesia alta", reacción que intenta a toda costa liberar al anglicanismo del formalismo en que se hallaba sumido. Tal intento ha pasado a la historia con los nombres de "Movimiento de Oxford" por el lugar de origen, "Tractarianismo" por la serie de ensayos teológicos en que sus hombres formulan el propio programa religioso-ideológico, "Puseysmo" por el nombre de uno de sus líderes y "Ritualismo" por el predominio del elemento litúrgico en la segunda fase del movimiento⁴. Se trata, pues, de un intento reformista y renovador, creado y desarrollado por hombres de la "Iglesia alta", no de inspiración evangelical o racionalista sino católico-tradicional, el cual trata de reprimar la Iglesia anglicana a su

⁴ Cf. *Tracts for the Times*, 5 vol. (Londres, 1834-1841); R. W. CHURCH: *The Oxford Movement* (Londres, 1891); O. CHADWICK: *The Mind of the Oxford Movement* (Londres, 1960); C. P. S. CLARKE: *Oxford Movement and after* (Londres, 1932); M. TREVOR: *Newman*, I (Londres, 1962); C. LOVERA DI CASTIGLIONE: *Il movimento di Oxford* (Brescia, 1938); E. HIRSCH: III, 277-314; P. TUREA-DANCIN: *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe. siècle*, 3 vol. (Paris, 1899-1906); T. MOZLEY: *Reminiscences of Oriel College and the Oxford Movement* (Londres, 1882); Y. BRILIOTH: *The anglican Revival. Studies in the Oxford Movement* (Londres, 1925).

pureza inicial, mediante un retorno a la tradición patristica, a la teología de la "Caroline Divines", a la liturgia del *Book of common Prayer* y aspira simultáneamente a purificarla de los elementos protestantizantes, racionalistas y liberales infiltrados en el cristianismo sajón a lo largo de casi tres siglos de agitada historia.

Un grupo de intelectuales, docentes la mayoría en Oxford y entroncados en el *Oriel College*, son los creadores y promotores del movimiento. Todos ellos, hombres de profunda religiosidad, proclives a la mística y empeñados en una angustiada lucha por la propia santificación, poseían en alto grado el don de la poesía y la capacidad para tocar el corazón de las gentes. Su ideología aparecía vitalizada por el calor de una intensa vida religiosa. Con extraordinaria donación y fuerza creadora lograron poner en marcha un amplio movimiento de renovación espiritual. El carisma personal de sus líderes ejerció fuerte ascendiente sobre los ambientes universitarios de Oxford. Numerosos talentos jóvenes se rindieron a la atracción de los ideales del grupo. *J. H. Newman* (1801-1890) es el genial inspirador, teórico y alma de la empresa durante la primera fase de la misma. Por educación, Newman provenía de ambientes evangélico-calvinistas. Después de una juventud entusiasta por las ideas liberales, el estudio de la tradición anglicana y de la patristica le había inclinado a decidirse por la "iglesia alta". Como docente primero en Oxford y párroco más tarde de la iglesia de la universidad supo ejercer a través de lecciones y sermones un fuerte influjo sobre el alumnado. Sus temas teológicos preferidos eran la eclesiología, la tradición, la fundamentación objetiva de la certeza subjetiva de la fe, el problema de la evolución del dogma... Al tratarlos no escatima esfuerzos para lograr una conciliación entre la tradición teológica anglicana y los dogmas de la iglesia católico-romana. Semejante actitud le ocasionó un grave conflicto con la universidad. En 1843 Newman renunció a sus cargos retirándose a la soledad y entregándose a una vida espiritual intensa. Durante dos años prosigue su afanosa búsqueda de la verdad en un clima de silencio y de oración. En 1845 se convierte al catolicismo. Su conversión produce una conmoción honda en los compañeros de empresa. El movimiento de Oxford parece avocado al fracaso. Providencialmente, la recia personalidad de otro hombre adscrito también al círculo del *Oriel College*, *E. B. Pusey* (1800-1882), evitó la catástrofe. Pusey gozaba de

enorme prestigio en Oxford. Profesor de Hebreo y canónigo, había cursado estudios en Oxford, Berlín y Göttingen. En las universidades germanas había conocido los últimos avances de la crítica histórica (Eichhorn) y el romanticismo pietista de Schleiermacher y Tholuck. Sus primeros escritos se resienten del racionalismo bebido durante los años de formación. Simpatizante primero con el movimiento de Oxford, se entrega sin reservas a él a partir de 1835. Pusey le da, según Newman, "una posición y un nombre". Menos dogmático que éste, Pusey logró imprimir al movimiento una orientación más pragmática haciéndole polarizar en torno a la liturgia y a la vida sacramental.

Otros hombres de la "iglesia alta" como *J. Keble* (1792-1866) y *R. H. Froude* (1803-1836) compartieron con Newman y Pusey el caudillaje y tareas de la empresa oxfordiana. El primero explicaba con éxito textos líricos. Su colección de poemas religiosos *The christian Year*, en la que exaltaba el culto litúrgico a núcleo central de la vida cristiana, obtuvo gran aceptación. Como Pusey, pertenecía a la "iglesia alta" y se mantuvo siempre fiel al anglicanismo. Freude es el romántico del grupo. Su temprana muerte cortó en ciernes una vida preñada de esperanzas. Igualmente que a Newman, con quien le unía estrecha amistad, las lecturas de los Padres de la Iglesia le habían aproximado al catolicismo, distanciándole del protestantismo. Entusiasta de la tradición anglicana, se convirtió en el portavoz del retorno al cristianismo patristico tal como históricamente lo había encarnado el anglicanismo puro. La obra de los líderes anteriores fue secundada por otras personas de talento. Entre ellas merece la pena recordar los nombres del teólogo *R. I. Wilberforce*, de los convertidos al catolicismo *W. J. Ward* y *H. E. Manning*, de *J. B. Mozley*, *A. P. Parceval*, *J. M. Bowden* y *C. Marriott*.

La peculiar situación político-religiosa de Inglaterra a principios del siglo XIX sirve de contrafondo y de ocasión al movimiento de Oxford. El protestantismo de los evangelicales ganaba terreno. Los católicos se emancipaban. El liberalismo político y el racionalismo teológico amenazaban con secularizar las instituciones del país. El Estado practicaba una política de intromisión en la vida interna de la Iglesia. Se pretende suprimir el credo Atanasiano, símbolo de la fe tradicional. El Anglicanismo ve en peligro su posición privilegiada como iglesia oficial del Estado y como iglesia representativa del pueblo

inglés... Un sermón de Keble (14-VII-1833) sobre lo que él califica de *national apostasy* dio el grito de alarma, que despertó al aletargado cristianismo inglés. La famosa pieza oratoria, que presenta las características de un manifiesto, produjo honda impresión y motivó una cadena de iniciativas de restauración religiosa. Una de ellas es el movimiento de Oxford. Con el fin de poner en práctica los ideales de éste se fundó la *Association of Friends of the Church* (1833). En torno a Newman se agrupa un número selecto de docentes y estudiantes dispuestos a colaborar. La empresa se pone en marcha. Newman acuña su espíritu. El ideario del grupo madura paulatinamente y es presentado al gran público en la famosa serie de *Tracts* aparecidos entre los años 1833-41. Hacia 1840 el movimiento entra en una grave crisis. Desde tiempo atrás, un grave problema atormentaba a Newman: cual es la iglesia que de hecho encarna y es heredera y portadora de la forma de cristianismo que él vislumbra en la tradición patristica. Sus meditaciones le llevan a la conclusión de que tal iglesia no es la anglicana nacionalista sino la romana católica. Para un hombre de la honradez de Newman la consecuencia era obvia: la conversión al catolicismo. El 8 de octubre de 1845 consume el paso definitivo. Con ello pone fin a una penosa búsqueda. Un buen número de discípulos y amigos siguen el ejemplo del maestro. Las conversiones se multiplican. La catástrofe parece inminente. No obstante, la crisis es superada. El prestigio de Pusey logra mantener el edificio en pie. Ante la conversión de Newman se hace él mismo cargo de la dirección del movimiento. A él se unen otros líderes (Keble, Palmer...), que se mantienen fieles al anglicanismo convencidos de poder realizar los propios ideales dentro de él. Las conversiones, no obstante, reavivan las críticas de los "evangelicales" y hacen crecer la desconfianza de la jerarquía respecto al grupo de Oxford. Una reorganización de metas y métodos parece necesaria. Así lo entiende, al menos, Pusey. Con este fin imprime al movimiento una nueva orientación. La discusión teológica pasa a segundo plano, si bien se continúa cultivando los estudios de patristica y reeditando obras de la "Caroline divines". Los esfuerzos, sin embargo, se concentran en la renovación de la vida eclesial mediante una intensificación de las prácticas litúrgico-sacramentales. Con ello el Movimiento de Oxford entra en la fase conocida con el nombre de "ritualismo". Numerosos elementos de la liturgia primitiva, medieval y católica,

que habían desaparecido bajo presiones puritano - calvinistas, son reinstaurados. La reforma del *Book of common Prayer* retorna a primer plano y el culto anglicano se recatoliza. Estos conatos de restauración chocaron con una fuerte oposición dando origen a una serie de conflictos con el episcopado y con el parlamento inglés.

Para atraer la atención del clero sobre los problemas teológicos en juego, el equipo de Oxford había recurrido a un medio eficaz: la publicación de los famosos *Tracts for the Times*. En ellos exponen las propias posiciones teológicas y el programa de renovación religiosa. Newman, Pusey, Keble, Froude, Bowden, Parceval, Palmer, Marriott... colaboran en la redacción de aquéllos. La parte mayor y más importante se debe a la pluma de Newman. El trabajo en equipo hizo posible una aparición rápida y oportuna de los *tracts*. En total se publicaron 90 durante un lapso de ocho años (1833-1841). Al principio se trataba de breves escritos de tema teológico y de carácter volante destinados a un gran público. A medida que la serie avanza devienen menos numerosos si bien aumentan en páginas. Algunos de ellos, tales los números 67-69 compuestos por Pusey sobre el bautismo, son ya toda una monografía sobre el argumento. Una gama de cuestiones teológicas desfilan por las páginas de los *tracts*: liturgia sacramentos, espiritualidad, disciplina, escritura, tradición... La eclesiología y particularmente el problema de la sucesión apostólica constituyen el tema central. La habilidad literaria de los autores y el interés de las cuestiones tratadas lograron captar la atención de los círculos eclesiásticos, universitarios e incluso populares. El *tract* más famoso es el 90, salido de la pluma de Newman. En él intenta el genial teólogo una conciliación de los 39 artículos de la iglesia anglicana con los decretos del concilio de Trento. A pesar del arte hermenéutico del autor no faltan pasajes de interpretación forzada. Los adversarios del movimiento opinaron que se había llegado demasiado lejos y redoblaron las críticas. Newman es censurado por la universidad y por la jerarquía. A petición del obispo de Oxford se suspende la publicación de los *tracts* en 1841.

Una aspiración única parece latir en la problemática de los *tracts* y de la restante obra de los tractarianos: afirmar la peculiaridad y autonomía de la interpretación anglicana del cristianismo tanto frente al protestantismo como frente al catolicismo. Para ello sitúan a la iglesia de Inglaterra y a sus

dogmas en la famosa *vía media*, cuyos principios expone Newman en los *tracts* 38 y 41. La teología anglicana se mantiene en un término medio equidistante del protestantismo y del catolicismo. De aquél rechaza el "espíritu herético", el subjetivismo y liberalismo, el abandono de la tradición, el olvido de la liturgia, el menosprecio por la estructura sacramental del cristianismo y de la iglesia. De éste, critica las prácticas religiosas populares taradas de superstición, el papalismo autoritario, el juridicismo exagerado. A ambos opone como alternativa una iglesia anglicana idealizada, heredera y trasmisora de la fe y culto de los Padres antiguos. La formulación clásica de la teología y liturgia anglicanas creen encontrarla en los teólogos de la *Caroline divines* del siglo XVII y en el *Book of common Prayer*. Ambos son los *loci* en que se inspiran a la hora de dar soluciones y a ellos pretenden retornar como expresiones del anglicanismo puro. También los Padres de la Iglesia gozan de máxima estima entre los hombres de Oxford. Paradójicamente, a pesar de lo ajena que es a estos la idea de una conversión al catolicismo, el estudio de los Stos. Padres los lleva de hecho a una interpretación catolizante de los 39 artículos, a una aproximación cada vez mayor a la iglesia romana y a un correspondiente alejamiento del protestantismo. Las publicaciones científicas de los tractarianos son reflejo de la teología a que aspiran. Además de la obra original coleccionada en los cinco volúmenes de *tracts*, en las colecciones de sermones y poemas y en los ensayos teológicos, editan una *Library of anglo-catholic Theology* (93 vol.), una *Library of the Fathers* (47 vol.) y trabajos sobre liturgia como los *Origines Liturgiae* de W. Palmer.

La teología del Movimiento de Oxford es una continua huida de la subjetividad y una búsqueda afanosa de la objetividad sacramental donde acontece el encuentro del cristiano con Cristo. Ello supone la superación de la religiosidad individual a ventaja de la social-comunitaria. De ahí su repulsa al supernaturalismo individualista de los evangelicales y del racionalismo liberal de los intelectuales secularizantes. Tal afán por superar la subjetividad y la correspondiente búsqueda de un asidero objetivo para la fe, los lleva a descubrir el misterio de la Iglesia. En ella ven el sacramento que presencializa y hace participar la obra salvífica de Cristo en la historia. En ella (se entiende, en la comunidad anglicana), encuentran encarnado un cristianismo objetivo plasmado en una institución

jerárquica, en una disciplina, en un dogma, en un culto y en una moral. La eclesiología deviene el tema preferido de la teología de los tractarianos. El temperamento irénico del grupo hizo posible que sus tesis eclesiológicas cristalizaran en la conocida *teoría de las ramas*. Esta se convierte en la eclesiología oficial del movimiento. Con ella intentan una justificación del estado de división del cristianismo. Los portavoces de la misma son W. Palmer y sobre todo Pusey⁵. La iglesia de Cristo, según tal teoría, de derecho es solamente *una*. Pero de hecho, a semejanza de Dios uno y trino, se encuentra dividida en tres igualmente legítimas: la anglicana, la católico-romana y la ortodoxa oriental. Son tres grandes ramas del mismo tronco, del árbol único y uno de la Iglesia de Cristo. Las tres se asientan sobre un fundamento común: la sucesión apostólica. Esta es la piedra angular del edificio eclesiológico. Los obispos, en calidad de sucesores de los apóstoles, mantienen la continuidad de la obra de Cristo. En la sucesión apostólica se basan sus poderes y la legitimidad del ministerio litúrgico-sacramental con que transmiten la obra redentora. El episcopado es el garante de la pureza de la doctrina mediante el magisterio. Es también el trasmisor del poder sacerdotal a través de la imposición de las manos. El origen divino del episcopado fundamenta la autonomía de la Iglesia frente al Estado. La superación del cesaropapismo constituye, por tanto, uno de los puntos programáticos de los tractarianos. La función sacramental del episcopado como elemento mediador de la vida y mensaje doctrinal cristiano motiva un desplazamiento de acentos en el problema de las relaciones Escritura-Tradición, libre examen-magisterio jerárquico. Se reivindica para el episcopado la misión y el deber de interpretar el texto sagrado. Consiguientemente se rechaza la tesis protestante que abandona a la responsabilidad de la conciencia individual la última decisión sobre el contenido del evangelio. En una palabra: la búsqueda del cristianismo objetivo acaba en el encuentro con la economía sacramental en que la obra de Cristo se perpetúa en el tiempo: la Iglesia.

Otros temas teológicos preocupan también a los intelectuales de Oxford. Newman aborda numerosas cuestiones de dog-

⁵ Las ideas irénico-eclesiológicas de Pusey se hayan expuestas en los tres volúmenes de su *Eirenikon* aparecidos en Oxford entre los años 1875-1880.

mática y de filosofía de la religión. Durante 1838 explica el problema de la justificación manteniendo una posición catolizante. La justificación forense luterana es para él una innovación de los Reformadores que carece de precedentes en la tradición. La justificación —por la fe y por las obras— aporta no sólo una sentencia absolutoria sino también una realidad óptica que transforma interiormente al justificado. La propensión de Newman hacia el catolicismo romano aparece con mayor evidencia aun en el intento de conciliación de los 39 artículos anglicanos con las doctrinas de Trento realizado en el *tract* 90. En él lima las aristas que separan y pretende demostrar que los 39 artículos, al tratar las cuestiones de la S. Escritura, justificación, sacramentos, etc., no sólo no son anticatólicos sino positivamente católicos. Uno de los problemas que medita con mayor atención antes de convertirse al catolicismo es el del progreso dogmático. De él se ocupa en el *Essay on the Development of christian doctrina* (1845). Otro tema que tortura su conciencia, aun después de la conversión, es la fundamentación del asentimiento religioso. La credibilidad racional y la certeza subjetiva de la fe, la búsqueda de motivos que afiancen la opción del creyente, constituyen objeto de meditación para Newman durante largos años. Fruto de sus cavilaciones es la obra maestra *Essay in Aid of a Grammar of Assent* aparecida en 1870. Las preocupaciones teológicas de Pusey discurren por caminos diversos a los del famoso convertido. Pusey concentra su atención en la teología sacramentaria y sobre temas de espiritualidad. El bautismo como sacramento de incorporación a la iglesia y la presencia real de Cristo en la eucaristía son las columnas que mantienen la piedad cristiana. De ellos se nutre la espiritualidad de tipo monacal que Pusey aspira a reinstaurar en el anglicanismo.

Es comprensible que la actitud catolizante del Movimiento de Oxford diera origen a una dura oposición al mismo por parte de las corrientes “evangelicales” y “racionalizantes”. La acusación de papalismo y filoromanismo se repite frecuentemente. Newman es censurado y la misma suerte corre Pusey, a quien se suspende por dos años en el cargo de predicador de la universidad con motivo de un sermón sobre la eucaristía. El episcopado anglicano, a pesar de sentirse halagado por el lugar central que en la eclesiología oxfordiana ocupan el ministerio episcopal y la doctrina de la sucesión apostólica, pasa de una actitud indiferente e incluso simpatizante en los

comienzos a una dura oposición en la fase final. Incomprensible es la actitud que adopta Roma. La curia vaticana no llegó a descubrir a tiempo el alcance histórico-teológico del proceso de recatolización del dogma y liturgia anglicanos encauzado por los hombres de Oxford. En la Roma de mediados de siglo, fracasados los experimentos de liberalización ensayados al comienzo del pontificado de Pío IX, las posiciones dogmáticas y político-eclesiásticas se habían endurecido. Eran los años de la gestación del *Syllabus* y los documentos doctrinales del Pontífice denunciaban con insistencia el peligro del "indiferentismo". La eclesiología de las "tres ramas" implicaba una buena dosis de éste. Su irenismo, pues, fue rechazado y con ello bloqueado un diálogo preñado de esperanzas⁶.

IV

La herencia del racionalismo y latitudinarismo sajones del siglo XVIII por una parte y el pensamiento romántico de signo idealista y liberal por otra, dan origen a una tercera corriente teológica en el anglicanismo decimonónico: la llamada teología de la "Iglesia larga" o "Broad Church Party". En ella se prolonga una tradición iniciada en el siglo XVII y que había alcanzado un cierto apogeo durante la época de la Ilustración⁷. Se trata no tanto de un partido religioso o de una escuela teológica con programa, métodos y metas bien definidos y concretos, cuanto de una tendencia espiritual que propugna un cristianismo abierto. Según sus mentores el anglicanismo ha de permitir la coexistencia de pensadores y pensamientos de

⁶ Ver a este propósito en ASS, II (1866) 657-660 y 662-668 —reimpresión en ASS, XI (1919) 310-312 y 312-316— o en C. BOYER-D. BELLUCCI: *Unitá cristiana e movimento ecuménico* (Roma, 1963) 13-16 y 17-22, las tomas de posición de Roma ante el "Puseysmo".

⁷ Además de las visiones de conjunto ofrecidas por las obras de carácter general enumeradas en la nota 2 cf.: Ch. R. SANDERS: *Coleridge and Broad Church Movement. Studies in S. T. Coleridge, Dr. Arnold of Rugby, J. C. Hare, Th. Carlyle and F. D. Maurice* (Durham, 1942); J. H. MUIRHEAD: *Coleridge as philosopher* (Londres, 1930); A. R. VIDLER: *The theology of F. D. Maurice* (London, 1948); A. M. RAMSEY: *F. D. Maurice and the conflicts of modern Theology* (London, 1951); S. A. BROOKE: *Life and letters of F. W. Robertson* (Londres, 1865); A. M. RAMSEY: *From Gore to Temple. The Development of anglican Theology between "Lux Mundi" and the second World War. 1889-1939* (London, 1960).

orientaciones diferentes y adoptar una forma pluralista en el dogma y en la liturgia. De ahí los nombres de "iglesia larga" o "latitudinarismo". Para ello reducen las bases dogmáticas de la iglesia anglicana y renuncian a contornos doctrinales definidos prefiriendo una actitud ecléctico-indiferentista e irénico-ecuménica en materia ideológica. Tal actitud prepara y hace posible a finales de siglo una cierta abertura de la jerarquía a posiciones teológicas más liberales y abiertas a la cultura decimonónica.

Los hombres que pudiéramos adscribir a esta tendencia no consuman una ruptura con la iglesia oficial a la manera de ciertos grupos metodistas y evangelicales. Se mantienen, por el contrario, fieles a ella. Practican, no obstante, un estilo liberal de pensar y de actuar que desborda la teología y praxis vigentes tanto en la "iglesia alta" como en la "iglesia baja". Tal actitud anticonformista y autónoma viene exigida las más de las veces por una necesidad personal: la conciliación de un conflicto entre fe y cultura. Este es el secreto problema que desasosiega las conciencias de la mayoría de los pensadores del grupo. Para superarlo tienden a recortar y minimizar la revelación intentando por este camino un acuerdo de la misma con los datos de la filosofía y de la crítica racionalista. Sin embargo, no desean renunciar a la fe e ideales cristianos. Más bien aspiran a darlos validez ante una nueva situación espiritual. Tales aspiraciones chocan con el fanatismo de los evangelicales y con el tradicionalismo autoritarista de los anglocatólicos. La tensión y ruptura con ambas fuerzas deviene inevitable. Para superar el estado de fosilización de la tradición teológica anglicana recurren a la importación de ideas del pensamiento filosófico-teológico centroeuropeo, predominantemente germano, y adoptan una postura de diálogo y asimilación ante la cultura romántica de signo idealista-liberal. Característico de los teólogos de la "iglesia baja" es la sensibilidad para los problemas sociales que la industrialización de mediados de siglo plantea al proletariado. Varios de ellos se adhieren y colaboran activamente en el *Chartismo*, movimiento obrero inglés, aceptando la ideología del padre del socialismo cristiano *Th. Carlyle* (1795-1821).

Las ideas del poeta, filósofo y teólogo *S. T. Coleridge* (1772-1834) inspiran y ponen en marcha el movimiento "iglesia larga". Una profunda fe cristiana aparece unida a la pasión romántica idealista-liberal en los ensayos *Aids to reflection*

(1825), *On the constitution of Church and State* (1830) y *Confessions of an inquiring Spirit* (1840). El tono irénico de éstos, la carga de misticismo que encierran, y el lenguaje de alta calidad poética en que se hayan formulados convierten a su autor en uno de los pensadores más influyentes del siglo XIX y en el poeta quizá máximo del romanticismo inglés. El pensamiento de Coleridge madura a lo largo de una azarosa y desgraciada vida. Desarrollado y expuesto asistemáticamente no carece de contradicciones internas. Durante la juventud aparece entusiasmado con los ideales de la revolución francesa. Más tarde, con ocasión de un período de estancia en Alemania, descubre el mundo espiritual germano del que permanecerá admirador toda la vida. Allí conoce los avances de la crítica bíblica (Eichhorn), los caminos racionalistas de la filosofía de la religión de la Aufklärung y se familiariza con el criticismo e idealismo (Kant, Schelling). A partir de entonces se convierte en intermediario del diálogo ideológico entre Gran Bretaña y Centroeuropa. De Kant acepta la concepción moralizante del cristianismo y la reducción de la religión a ética. El principio del conocer religioso radica precisamente en las dimensiones morales del hombre. La razón práctica es la fuente y última instancia del mismo. A ella, como criterio normativo supremo, se subordina también la Biblia. La función de la razón teórica consiste solamente en demostrar que los enunciados de la fe no son contrarios a la razón. La Biblia, por otra parte, no contiene un sistema de conocimiento teóricos sino una historia o conjunto de relatos de acontecimientos salvíficos. Esta concepción eticista de la religión se proyecta sobre su pensamiento en torno a la Iglesia y a las relaciones de la misma con el Estado. La iglesia no es otra cosa que una entidad espiritual de índole moral que forma parte esencial de la vida del país. Una iglesia nacional es elemento imprescindible a la hora de configurar y desarrollar el espíritu de un pueblo o de un Estado.

A la corriente de pensamiento latitudinario-liberal que impulsa Coleridge puede ser adscrito también el profesor de Teología de Oxford y más tarde obispo de Hereford, R. D. Hampden (1793-1868). Sus obras: *Essay on the philosophical evidence of Christianity* (1827) y *The scholastic Philosophy considered in its relation to the christian Theology* (1832) abordan el espinoso problema de las relaciones entre ciencia y revelación, filosofía y teología. En la segunda de ambas estudia

la cuestión de la interdependencia dogma - filosofía, solucionando el problema en sentido de un condicionamiento de aquél por ésta y consiguientemente se muestra partidario de un evolucionismo dogmático moderado. Sus tesis escandalizaron a más de un ortodoxo y el posterior nombramiento para obispo de Hereford motivó una oleada de protestas del alto y bajo clero. Contra él enderezaron sus ataques también el grupo de los "tractarianos". En defensa de Hampden salió su amigo y colega *Th. Arnold* (1795-1842), docente en el *Oriel-College* (1815), rector de la *Public school* en Rugby (1827) y más tarde profesor de historia en Oxford (1841), acusando a su vez al grupo de Newman de papismo y romanismo. Arnold poseía excelentes cualidades para pedagogo y de hecho ha pasado a la historia como reformador de la enseñanza superior en la Inglaterra previctoriana. Sus opiniones teológicas tienen sabor liberal y se hallan influenciadas por Coleridge. Algunas de ellas le hicieron sospechoso a los jerarcas de la iglesia alta y blanco de los ataques de evangelicales y puseystas. Además de seis volúmenes de sermones y de los tres de la *History of Rom* (1838), Arnold es autor de la obra polémica *Principles of Church Reform* (1833) en la que toma postura ante la debatida cuestión del papel que compete a la Iglesia oficial anglicana en el cristianismo sajón. Sus tesis no encajaron en el marco tradicional de la eclesiología anglicana. Arnold tiene en cuenta, por una parte, el hecho de la evolución del cristianismo británico hacia formas pluralistas de existencia y, por otra, es consciente de la necesidad de mantener una iglesia anglicana unida y única. Las tensiones entre las fuerzas unidad-pluralismo sólo podrán ser superadas con actitudes abiertas y comprensivas. La salvación de la unidad del cristianismo sajón ha de lograrse dando cabida en el anglicanismo al pluralismo religioso existente de hecho en aquél. Ello implica la renuncia a toda actitud monopolística por parte de los diversos grupos religiosos del país. En otras palabras: *un pluralismo en la unidad*, entendida esta en un sentido lato y liberal. Pluralismo dogmático y litúrgico que permita espacio y libertad de movimientos dentro de una y única iglesia anglicana a las diversas tendencias existentes en el cristianismo isleño.

Con Arnold y Hampden comparte la oposición al movimiento "iglesia alta" oxfordiano y la dirección espiritual del "Broad Church Party" el canónigo, predicador y teólogo *J. Ch. Hare* (1795-1855). Sus opiniones teológicas se hallan

cercanas a las de Arnold y como éste rinde culto al pensamiento germano cuyos maestros (Lutero, Kant, Schleiermacher, Neander, Tholuck) conoce y admira. También acepta numerosos influjos de Coleridge. Sin ser protestante convencido, Hare defiende al protestantismo contra los ataques del grupo catolizante de Newman. La *Vindication of Luther* (1855) contiene una vibrante apología del admirado reformador. El pensamiento teológico de Hare se encuentra expuesto en el ensayo *Guesses at Truth* (1827), en la colección de sermones *The victory of faith* (1840), en el escrito polémico contra Roma y el Puseysmo, *Contest with Rom* (1851) y sobre todo en la obra *The mission of the Comforter* (1846) en la que sale a defender la acción del Espíritu Santo presente en la interioridad de los individuos. Su tesis central: la libertad y fuerza creadora de la inspiración privada no ha de ser subyugada o reprimida por instancias autoritativas.

El pensamiento religioso de la "iglesia larga" alcanza un momento de apogeo en la triada de teólogos formada por Maurice Kingsley y Robertson. *F. D. Maurice* (1805-1872), oriundo de una familia unitaria y converso tempranamente al anglicanismo, posee personalidad marcada como teólogo de signo liberal y como profeta-guía del socialismo cristiano. A partir de 1846 regenta una cátedra de teología en la *Theological School* del *King's College* de Londres, cátedra que pierde en 1853 a causa de ciertas posiciones heterodoxas en materia de escatología. Más tarde (1866) acepta una llamada para explicar filosofía moral en Cambridge. Su pensamiento, siempre sugerente y autónomo, se halla influenciado por Coleridge y Hare, si bien no es posible encasillarlo en escuela teológica alguna. De su producción literaria merece la pena destacar *The Kingdom of Christ* (1842) en donde identifica la iglesia anglicana con el reino de Cristo y la glorifica con pasión cercana al espíritu de la *vía media* newmaniana. En ella reside la fuerza espiritual que vivifica a la sociedad... Otros títulos de su producción son: *The epistle to the Hebrews* (1846), *Theological essays* (1853) y *Moral and metaphysical Philosophy* (1861). Algunas de sus opiniones teológicas, v. g., liberalismo científico, oposición a los privilegios de la iglesia anglicana, negación de la eternidad de las penas del infierno... resultaron escandalosas para la mentalidad vigente en el cristianismo inglés. Desde 1848 Maurice toma partido juntamente con Kingsley por el socialismo cristiano, exigiendo de la iglesia un compromiso

sin reservas a favor de las clases trabajadoras. Dadas las posiciones adoptadas por Maurice, es comprensible que su pensamiento halla sido combatido tanto por los evangelicales como por los capitalistas y los anglocatólicos.

Amigo y colaborador de Maurice en la lucha social es el párroco, poeta y novelista *Ch. Kingsley* (1819-1875). Sus novelas de tesis sobre conflictos sociales y religiosos *Yeast* (1848), *Alton Locke* (1850), *Hypatia* (1853), *Westward Ho!* (1855) permiten entrever un romanticismo exaltado e idealista, que proclama un cristianismo social haciendo de él columna vertebrante de una sociedad estructurada según los principios de la libertad, igualdad y fraternidad cristianas. La meritoria entrega a la causa obrera convirtió al joven Kingsley en prototipo de "párroco revolucionario". En él, por supuesto, son escasas las simpatías por la iglesia institucionalizada. Critica el clericalismo, el dogmatismo autoritario, la espiritualidad monacal y la "fuga mundi" que predica el puseysmo. Sobre todo da rienda suelta en *Westward Ho!* a sus resabios anticatólicos y a sus simpatías hacia el protestantismo. Los ideales del Movimiento de Oxford le parecen perniciosos. Contra ellos y contra los hombres que los representan alza el grito acusándoles de "Oxford's Malignants". El escrito de Kingsley *What does then Dr. Newman mean?* motivó la egregia *Apologia pro vita sua* del famoso convertido. A pesar de su conciencia proletaria, de su solidaridad con los pobres y de sus críticas a la alta iglesia, Kingsley no encontró reparos en aceptar un profesorado de historia en Cambridge (1860-1869) y una canonjía primero en Chester y más tarde en Westminster.

Con Maurice y Kingsley comparte el caudillaje de pensadores religiosos de la "iglesia larga" el predicador, sociólogo y escritor independiente *F. W. Robertson* (1816-1853). Como ellos rinde culto a la cultura germana en cuyas fuentes bebe abundantemente. También se entrega a la causa del mundo obrero fundando una escuela de formación laboral en Brighton. A pesar de su corta vida, la obra literaria que lega a la posteridad es considerable: varios volúmenes de *Literary remains* (1855), cinco de sermones, *Sermons preached at Trinity Chapel of Brighton* (1855 ss.), que le convierten en uno de los predicadores de mayor éxito del momento y ocho volúmenes de *Expository Lectures on St. Paul's letters to the Corinthians* (1859). Estos escritos revelan una fina sensibilidad para captar la inquietante problemática que la cultura moderna plantea a

la fe cristiana. Con una extraña mezcla de misticismo idealista y de racionalismo, Roberston aborda cuestiones tan escabrosas como el problema de la persona y obra de Cristo, la realidad de Dios, valor y alcance de la revelación consumada por Dios en la Sagrada Escritura y fuera de ella, extensión de la inspiración bíblica, dimensiones humana y divina del texto sagrado... Las respuestas dadas por Roberston a tales cuestiones dejan traslucir un pensamiento teológico, a la vez sugerente e inseguro, que fluctúa en el terreno movedizo de la duda. Entre líneas se presiente un conflicto personal que trata de acallar y a la vez se admira el noble intento de presentar la verdad cristiana en una formulación literario-conceptual asequible a la circunstancia espiritual que le rodea.

V

Tanto el pensamiento teológico de la iglesia alta como el de la iglesia baja se mueven en un horizonte de problemas y soluciones tradicional y permanecen cerrados a las cuestiones propuestas a la teología por el racionalismo filosófico y por la investigación histórico-crítica de los orígenes del cristianismo. Tampoco los hombres de la iglesia larga se preocupan demasiado del problema. Carecen de preparación técnica para afrontarlo. El resultado de esta triple actitud negativa es una lamentable penuria de ciencia rigurosa de la Biblia en el cristianismo inglés. Este vacío largo tiempo existente en la teología isleña es lo que pretenden rellenar durante el tercer cuarto de siglo un grupo de investigadores puros ("Scholars") de la universidad de Cambridge. Sus nombres han entrado a formar parte de la Historia de las ciencias bíblicas: *J. B. Lightfoot* (1828-1889), *B. F. Westcott* (1825-1901), *F. J. H. Hort* (1828-1892). Los tres permanecen al margen de las polémicas y rencillas entre las diversas corrientes religiosas, consagrando su tiempo al trabajo callado de la investigación pura. Una estrecha amistad les une de por vida; una misma ciudad los cobija: Cambridge; en un mismo sector de la teología crítica se concentran sus esfuerzos: el Nuevo Testamento y los primeros tiempos del cristianismo. Para llevar a cabo la empresa trabajan en colaboración recurriendo al método histórico-crítico para solucionar los múltiples problemas puestos sobre el tapete por la Historia o la Filología. A diferencia de la alta crítica germana, los trabajos de los "Scholars" están poco ta-

rados de racionalismo y por lo general adoptan una actitud de respeto hacia la tradición teológica⁸.

La obra del triunvirato vino a llenar una necesidad cuya urgencia aparecía subrayada en algunas publicaciones de mediados de siglo. El año 1860 un grupo de docentes de Oxford había editado una colección de ensayos en el volumen *Essays and Reviews*. El libro presentaba las características de un manifiesto en pro de la libertad científica y de la investigación histórico-crítica de la Sagrada Escritura. En él se adoptaba una postura antidogmatista moderada, se reivindicaba mayor autonomía para los teólogos respecto a la autoridad magisterial de la jerarquía anglicana, se propugnaba una investigación liberal de la Biblia y se proponía un concepto menos supernalista de revelación. Uno de los colaboradores negaba los milagros y otro reducía la Biblia a un factor intramundano en el proceso de educación histórica de la humanidad. En general era fácil descubrir en el volumen *Essays and Reviews* una clara tendencia a desvirtuar la dimensión sobrenatural del cristianismo. Semejante actitud alarmó a la jerarquía y al clero dando lugar a un escándalo. Algunos de los colaboradores fueron procesados. La obra condenada por estar en contradicción con el dogma tradicional de la Iglesia anglicana.

Por este mismo tiempo un obispo de misiones, *J. W. Colenso* (1814-1883), titular de la diócesis de Natal en Africa del Sur, publicó unos comentarios a la carta a los Romanos: *St. Paul's Epistle to the Romans* (1861) y otros al Pentateuco: *The Pentateuch and the Book of Joshua critically examined* (1862) elaborados según la orientación racionalizante de la crítica germana. El autor negaba la paternidad mosaica sobre todo el Pentateuco, y atribuía carácter legendario a varias de sus narraciones. Tales opiniones fueron consideradas como un ataque directo a la Biblia. La jerarquía de la metrópoli censuró la obra del audaz obispo y exigió de éste la renuncia a la

⁸ Para una información más amplia sobre la vida y obra científica del grupo ver: K. and S. LAKE: *De Westcott et Hort au Pere Lagrange et au-delà*, en *Revue Biblique*, 48 (1939) 497-505; W. VOLLRATH: *Theologie der Gegenwart in Grossbritannien* (Gütersloh, 1932); W. F. HOWARD: *The Romance of New Testament Scholarship* (Londres, 1949); A. F. HORT: *The Life and Letters of F. J. A. Hort*, 2 vols. (Londres, 1896); A. WESTCOTT: *Life and Letters of B. F. Westcott*, 2 vols. (Londres, 1903); C. K. BARRETT: *Westcott as Commentator* (Cambridge, 1959).

sede por él ocupada. Una peculiar situación canónico-jurídica permitió a Colemso, no obstante, seguir disfrutando del cargo. Pero no le eximió de una excomunión por parte del episcopado de Africa del Sur. Incluso fue nombrado un anti-obispo.

Ambos episodios, "caso Colemso" y "Essays and Reviews" muestran a las claras la oposición de la jerarquía anglicana a los intentos de crítica liberal-racionalista que tratan de abrirse camino en el cristianismo sajón. Uno y otro conflicto nos recuerdan tensiones y situaciones semejantes acontecidas décadas más tarde en el catolicismo romano cuando la crítica bíblica intenta adquirir carta de ciudadanía en el mismo.

La Biblia, además de las cualidades derivadas de su naturaleza de libro inspirado, presenta una serie de características comunes a todo escrito humano. Uno o varios hombres han redactado tal o cual parte, se han servido de tales o cuales fuentes, este o aquel pasaje están compuestos pensando en unos determinados destinatarios, el estilo literario posee tales o cuales características, los diversos libros han sido redactados en tiempos y lugares diversos, el texto ha sufrido tales o cuales variantes a lo largo de su transmisión milenaria, el proceso de canonización de los diferentes libros ha pasado por tales o cuales vicisitudes... Explicar científicamente la dimensión humana de la Sagrada Escritura constituye el objeto específico de la *crítica bíblica*. Para lograrlo utiliza el llamado método histórico-crítico, es decir, la aplicación al estudio del texto sagrado de los instrumentos y conocimientos científicos procedentes de la historia, filología, arqueología, etnología, etc. A construir crítica bíblica en este sentido están orientados los trabajos de Lightfoot, Wetscott y Hort. Lightfoot es el primero del triunvirato que llega a ocupar altos cargos en la universidad de Cambridge y en la jerarquía anglicana. Cursa estudios en el *Trinity College* y allí mismo desempeña más tarde los cargos de docente y "tutor". A partir de 1861 actúa como profesor de "Divinity" en la universidad. De 1870 a 1880 forma parte de la comisión constituida para la revisión del texto inglés del Nuevo Testamento. El año 1879 es consagrado obispo de Durham. Como profesor Lightfoot gozó de prestigio entre el numeroso alumnado que escuchaba sus lecciones. No menos apreciados fueron sus sermones recogidos después de su muerte en cinco volúmenes. Entre su producción científica merece la pena destacar los comentarios a varias cartas de San Pablo (Gálatas, 1865; Filipenses, 1868; Colosenses y Fi-

lemón, 1875), los *Essays on supernatural religion* (1889), los *Biblical essays* (1893) y los *Historical essays* (1895). Un sector preferido de la actividad investigadora de Lightfoot son los llamados "Padres apostólicos" cuyos escritos publica en cuatro volúmenes (*Apostolic Fathers*, Londres, 1869-1885).

La personalidad humana, religiosa y científica de Westcott despierta simpatías. Estudiante y más tarde docente en Cambridge, sacerdote desde 1851, interesado por botánica y geología, viajero por Centroeuropa a la caza de nuevos conocimientos, profesor de *Divinity* en Cambridge (1870), sucesor de Lightfoot en la sede episcopal de Durham (1890), mediador en conflictos laborales... Sus escritos contienen una buena dosis de misticismo pietista diluida en la erudición de unos amplios conocimientos históricos y filológicos. Algunas de opiniones, v. g., la interpretación del milagro de la resurrección, llegaron a ser tildadas de heréticas. La obra literaria de Westcott es abundante: *An Introduction to the Study of the Gospels* (1851); *General survey of the History of the Canon of the N. T.* (1855), obra clásica sobre la historia del canon del nuevo Testamento; *The Gospel of the Resurrection* (1866); *History of the english Bible* (1868)... Colabora también en el *Smith's Bible Dictionary* y redacta comentarios a diversos libros del Nuevo Testamento. Su dedicación a la ciencia no impidió un estrecho contacto con los problemas misionales y una preocupación seria por las cuestiones sociales. Durante la última etapa de su vida redactó incluso algunos ensayos de temática social: *Social aspects of Christianity* (1887) y *The Incarnation and common Life* (1893).

Irlandés de origen, Hort reside desde temprana edad en Inglaterra. Su vida corre paralela a la de Westcott. Estudia filología, filosofía, teología, matemáticas y ciencias naturales en Cambridge. En 1854 cofunda con Lightfoot el *Journal of classical and sacred philology*. Dos años más tarde recibe la ordenación sacerdotal, alternando a continuación las tareas pastorales con la docencia y la investigación científica. A partir de 1870 forma parte de la comisión para la revisión del texto inglés del Nuevo Testamento. Poco después comienza a comentar Nuevo Testamento y Stos. Padres (Ireneo, Orígenes, Clemente de Alejandría) en el *Emanuel College* de Cambridge. El nombramiento de profesor de *Divinity* en la universidad le llega en 1878. Fruto de su actividad académica son los comentarios a varios libros del Nuevo Testamento (Cartas a los

Romanos, Efesios, etc.). Tanto en éstos como en el resto de su obra literaria, Hort aparece como maestro consumado de la crítica histórica. De sus escritos merece la pena enumerar las dos disertaciones *Μονογενῆς θεός in Scripture and Tradition* y *The "Constantinopolitan" Creed and other eastern Creeds of the fourth century* (Londres, 1876), *The Way, the Truth, the Life* (Ibid., 1893) y el ensayo *The christian Ecclesia* (Ibid., 1897). La mayor parte de la producción científica de Hort fue publicada después de su muerte.

Westcott y Hort dedicaron sus mejores esfuerzos a la reconstrucción del texto original del Nuevo Testamento. Para ello utilizaron el material recogido por C. von Tischendorf. Como es sabido, los originales de los libros neotestamentarios se han perdido. Su texto ha llegado a nosotros en copias a menudo modificadas por los copistas. Un presupuesto necesario e imprescindible para la exégesis es disponer de un texto bíblico purificado de las variantes y errores introducidas en él a lo largo de los siglos. La tarea, pues, de la crítica textual consiste en reconstruir los originales de la Biblia mediante la purificación de correcciones y añadiduras. A este problema va unida íntimamente la cuestión del canon bíblico. Es decir, la cuestión del origen y formación de la colección de libros inspirados que integran la Biblia. Westcott y Hort comenzaron demostrando que el texto del N. Testamento tradicionalmente aceptado era defectuoso y se impusieron durante 28 años la tarea de reconstruirlo críticamente. Los trabajos iniciados en 1853 se terminan en 1881 con la aparición de los dos volúmenes del *The New Testament in the original Greed. The text revised by B. F. Westcott and F. J. A. Hort* (Cambridge-Londres). La obra constituye una creación maestra de la crítica textual moderna. Va acompañada de introducciones, apéndices y de una exposición de los criterios seguidos en la reconstrucción del texto⁹.

VI

A la zona de influencia del pensamiento teológico anglosajón está adscrito desde sus orígenes el cristianismo protestante de los Estados Unidos de América del Norte. La ideo-

⁹ Sobre los principios metodológicos de la crítica textual de Westcott-Hort vid. C. R. GREGORY: *Textkritik des neuen Testaments*, II (Leipzig, 1902) 918-921.

logía y praxis religiosas norteamericanas son el resultado de un proceso de trasplante y aclimatación de doctrinas y formas de vida llegadas a América juntamente con las oleadas de emigrantes provenientes del Viejo Continente. Nos hallamos, pues, ante un cristianismo de importación, carente de tradición cultural o teológica, que en gran parte es reflejo de la situación religiosa europea. Los comienzos y primera evolución de las comunidades protestantes norteamericanas están unidos a las vicisitudes del cristianismo de la metrópoli, Inglaterra. No obstante, a medida que la colonia toma cuerpo como unidad nacional y reafirma su autonomía, la religiosidad americana va adquiriendo fisonomía propia mediante un proceso de transformación y readaptación del cristianismo importado al nuevo medio ambiental.

El crecimiento demográfico del país, llevado a cabo a base de contingentes de inmigrantes procedentes de regiones diversas y pertenecientes a credos diferentes, imprimió a la religiosidad norteamericana desde sus comienzos una estructura esencialmente pluralista. A duras penas podrá citarse una confesión europea de cierta importancia que no esté representada en Norteamérica desde la época colonial: anglicanos, católicos, baptistas, ortodoxos, calvinistas, luteranos... El clima de libertad religiosa y de mentalidad adogmática facilitó la proliferación de sectas y denominaciones de espíritu proselitista y de ideologías excéntricas: metodistas, mormones, pentecostales, quáqueros, adventistas, unitarios... que engrosaron más aún el mosaico de confesiones. El influjo de cada uno de estos grupos en el conjunto del cristianismo americano varía a lo largo de la historia del país. A vitalizar a uno o al otro contribuyeron sobre todos los emigrantes que llegaban de Europa. Es de notar, que algunas confesiones que en el Viejo Continente no lograron pasar de minorías, v. g., baptistas o metodistas, pertenecen al grupo de iglesias potentes y numerosas de los Estados Unidos.

La peculiar constitución sociológica del cristianismo americano condiciona las posiciones prácticas y teóricas del mismo. Su pensamiento religioso es esencialmente sincretista¹⁰.

¹⁰ Para una información más amplia sobre el pensamiento religioso norteamericano vid.: S. E. AHLSTROM: *Theology in America. A historical Survey*, en J. W. SMIDT - A. L. HAMISON: *Religion in american Life*, I (Princeton, 1961) 232-321; F. H. FOSTER: *Genetic history of the New England Theology* (Chicago, 1907); P. MILLER: *The new*

Existe un mutuo intercambio y asimilación de elementos doctrinales entre las diversas iglesias. Algunas de ellas (Congregacionalismo, Puritanismo, Metodismo) poseen un denominador dogmático común de signo calvinista en cuanto que aceptan la Profesión de fe de Westminster. Este ingrediente puritano-calvinista da el tono al cristianismo yankee al menos en sus comienzos y de él procede la inclinación de la religiosidad americana al pietismo, a la experiencia mística, al rigorismo moral y a la acción social. El fenómeno de las sectas conecta también con la inclinación puritana a la conversión radical y a la perfección personal. Típico elemento protestante es, además, la coexistencia pacífica entre las diversas confesiones y el régimen de libertad religiosa. Las tensiones y luchas entre los diferentes grupos durante la época colonial no tardaron en ser superadas. A la hora de dar una constitución al país, los gobernantes optaron por la libertad religiosa y por la separación entre Iglesia y Estado. Este se profesa aconfesional pero no antirreligioso. La fe es asunto personal, que cae fuera de la competencia de la autoridad política. Los garantes del orden tutelan, no obstante, el libre ejercicio de la misma. Los grupos religiosos carecen de apoyo oficial o de privilegios. Coexisten en un régimen de libertad e igualdad de derechos. Con todo, el liberalismo religioso americano ha mostrado siempre una cierta inclinación al protestantismo. Este ha sido a menudo identificado con sentimiento nacional y no han faltado, incluso, resentimientos, prejuicios y fobia anticatólicos.

A tres grandes épocas puede reducirse la historia del cristianismo americano: 1) de la llegada de los primeros colonos hasta la declaración de independencia (1776); 2) de la procla-

England Mind, I-II (Cambridge, 1939-53); J. H. NICHOLS: *Romanticism in American Theology* (Chicago, 1961); A. R. WENTZ: *A History of Lutheranism in America* (Westminster, 1956); H. R. NIEBUHR: *The social sources of Denominationalism* (New York, 1929); IDEM: *The Kingdom of God in America* (New York, 1937); C. WRIGHT: *Beginnings of Unitarianism in America* (Boston, 1955); W. W. SWEET: *Religion in the american Frontier*, I-IV (New York-Chicago, 1929-46); J. A. HARDON: *The protestant Churches of America* (Westminster, 1956); W. R. SPERRY: *Religion in America* (New York, 1949); G. HAMMAR: *Christian Realism in contemporary american Theology* (Uppsala, 1940); M. CURTI: *The Growth of american Thought* (New York, 1943); R. GABRIEL: *The Course of american Democratic Thought* (New York, 1956); D. W. SOPER: *Maior voices in american Theology* (Philadelphia, 1953); G. HEBERT: *Fundamentalism and the Church* (Philadelphia, 1957); W. S. HUDSON: *The Great tradition of the american Churches* (New York, 1953).

mación de la independencia a la guerra civil (1861); 3) de la guerra civil a nuestros días. El período primero coincide con la fase colonial. Los colonos ingleses asentados a lo largo de la costa profesan un cristianismo protestante. El gobierno inglés apoya desde Londres a la iglesia oficial, el anglicanismo. No obstante, es el calvinismo puritano la fuerza espiritual que desde los comienzos ejerce mayor influjo entre los colonos. Como forma de estructura eclesial se adopta el congregacionismo. Los conflictos religiosos europeos provocan una corriente migratoria hacia el Nuevo Continente. Los emigrantes trasplantan a él las nuevas sectas surgidas en Europa: pietistas, metodistas, mennonitas... Durante esta época abundan las luchas y tensiones entre los diferentes grupos religiosos. La tolerancia, sin embargo, va abriéndose poco a poco camino. Un vasto movimiento pietista mantiene viva y operante la religiosidad en el pueblo. La proclamación de la independencia aceleró el proceso de consolidación estructural y dogmática de las diversas confesiones. Los grupos religiosos se organizan acomodando sus credos y estructuras al medio ambiente americano. La colonización del Oeste deviene empresa épica nacional en la que las iglesias colaboran con tareas educativas, asistencia social y afán moralizador. El clima de libertad religiosa favorece la formación de numerosas sectas que radicalizan tal o cual punto de la doctrina cristiana y adoptan a menudo posiciones extravagantes. No falta durante este período una cierta infiltración de ideas filosófico-racionalistas provenientes de Europa. Chocan, por supuesto, con la decidida oposición del pietismo popular americano. También se alzan las primeras voces ecuménico-unionistas, que tratan de superar la excesiva fragmentación religiosa y se ensayan el diálogo y la colaboración. La guerra civil trajo consigo numerosos problemas socio-políticos que no carecen de consecuencias en el sector religioso. Las diversas opciones ante aquellos motivaron nuevas escisiones confesionales. El comercio de negros y su licitud moral se convierte en agudo problema que divide a los espíritus. Durante las últimas décadas del siglo XIX, la industrialización y la consiguiente concentración de masas populares en los núcleos urbanos planteó a la pastoral urgentes problemas. La descristianización de la clase obrera hace progresos alarmantes a pesar de los movimientos sociales cristianos, que se esfuerzan por tender puentes entre la misma y la religión.

En el contexto histórico descrito madura un pensamiento religioso indígena cuyos rasgos generales resulta difícil pergeñar dada la fragmentación confesional del país y la imprecisión de fronteras doctrinales entre las diversas iglesias. Por salir del paso de alguna manera y teniendo en cuenta los orígenes del cristianismo americano, su evolución histórica y el medio cultural que le rodea, podríamos esquematizar el panorama teológico de los Estados Unidos en la centuria pasada del modo siguiente: a) corrientes encuadradas en el marco teológico del protestantismo clásico europeo (= Anglicanismo, Calvinismo, Luteranismo); b) corrientes nacidas del encuentro entre cristianismo y cultura humanista contemporánea (= filosofía romántico-idealista, liberalismo); c) fenómenos típicos americanos (= denominaciones y sectas).

El anglicanismo, a pesar del apoyo oficial que le otorgó la metrópoli y la situación de privilegio en algunos Estados del Sur, no logra cuajar como iglesia popular ni crear un pensamiento autónomo que merezca la pena reseñar. La producción teológica americana de finales del XVIII y de todo el XIX corre a cargo del calvinismo congregacionista y presbiteriano. De sus filas proceden los hombres que han dado el impulso inicial a la teología estadounidense: *J. Edwards* (1703-1758), rector del seminario de predicadores de Princeton, calvinista riguroso y partidario de una religiosidad subjetivista; *S. Hopkings* (1721-1803), autor de un manual de dogmática de credo también calvinista; *T. Dwight* (1752-1817), rector del colegio de Yale y formador de toda una generación de predicadores... A los tres corresponde el mérito de haber creado la llamada "teología de la Nueva Inglaterra" durante la segunda mitad del siglo XVIII. La escuela se afianza en la centuria siguiente contando con otros nombres de valor: *N. W. Taylor* (1786-1858), docente en Yale, fundador del centro de estudios de New Haven y partidario de un calvinismo sincretista, que da cabida a numerosos elementos procedentes de la filosofía racionalista; *Ch. G. Finney* (1792-1875), predicador puritano de enorme éxito popular; *Ch. Hodge* (1797-1878), uno de los hombres que convierten al seminario de Princeton en hogar activo de la ortodoxia reformista. A esta misma tradición calvinista deben ser adscritos los creadores de la "theologia mercersburgensis", una mezcla de idealismo, racionalismo y calvinismo que cuaja en el seminario de Mercersburg (Pensilvania), *J. W. Nevin* (1803-1886) y *Ph. Schaff* (1819-1893). El segundo

de ambos enseña en Mercersburg y Nueva York actuando de intermediario entre la teología americana y el pensamiento germano con el que se había familiarizado durante sus años de formación en Europa. Junto a la tradición protestante reformada, sin duda la fuerza más potente de la religiosidad americana, toma tímidamente cuerpo en el siglo XIX una tradición de signo luterano. Los emigrantes procedentes de Alemania y de los países Bálticos aportan el elemento humano de la misma. Entre sus teólogos cabe citar al apologeta y comentarista de las profesiones de fe luteranas *C. F. W. Walter* (1811-1887), a *S. Schmucker* (1799-1873), promotor de un luteranismo adaptado a la mentalidad americana y al profesor del seminario de Filadelfia y cultivador de la teología histórico-positiva, *Ch. P. Krauth* (1823-1883).

A pesar del clima de libertad de pensamiento reinante en los Estados Unidos, la problemática teológica derivada de la visión racionalista del mundo que aporta el humanismo moderno penetra con dificultad en el cristianismo americano. La religiosidad popular se alimenta de activismo organizativo y de moralismo rigorista, permaneciendo aferrada a una fe bíblica carente del más elemental sentido crítico. No faltan, sin embargo, conatos aislados de diálogos y toma de contacto con el espíritu cultural de la Edad Moderna. Fruto de los mismos es la iniciación en el pensamiento religioso americano de una corriente de orientación idealista-liberal, que alcanza sus éxitos mayores a finales del XIX y primera mitad del XX. En ella se entremezclan elementos de la tradición pietista-calvinista, del racionalismo de la Ilustración y del idealismo romántico. Los estímulos que la mantienen proceden de Europa. Los teólogos del romanticismo alemán (*Schleiermacher*, *Strauss*) e inglés (*Coleridge*) influyen considerablemente en aquélla. Los hombres que podríamos adscribir a tal tendencia inauguran un estilo libre de pensar, que valora escasamente el cristianismo como ideología (revelación, dogma) y no tienen inconveniente en renunciar a tal o cual dogma. Aceptan en conjunto al cristianismo pero le modifican, reajustándole a las interpretaciones idealistas de la religión en boga. Con semejante proceder acallan el conflicto interior que les origina la confrontación de su fe cristiana con la nueva experiencia de la realidad que aportan los siglos XVIII y XIX. *H. Busshnell* (1802-1876), párroco congregacionista de Hartford (Connecticut), suele ser considerado como el iniciador del idealismo

religioso americano. Coleridge y Schleiermacher se hallan muy presentes en sus tesis sobre teología de la educación (*Discourses on christian nurture*, 1847) y sobre cristología (*God in Christ*, 1849). La desviación respecto a la ortodoxia calvinista iniciada por Busshnell se acentúa en el también congregacionista W. E. Channing (1780-1842), jefe espiritual y organizador de la comunidad unitaria trasplantada a América hacia finales del XVIII por J. Priestley. Qué residuos cristianos puedan conservarse en una secta como el unitarismo que rechaza el misterio trinitario, niega la divinidad de Cristo y somete la revelación y la Biblia al despotismo de la razón, no es fácil precisar. La persona y mensaje de Cristo continúan manteniéndose, no obstante, como centro de religiosidad y como fuente de inspiración del activismo social y del rigorismo moral. El unitarismo arraigó en la "Divine School" de la universidad de Harward donde continúa teniendo vigencia hasta nuestros días. Del unitarismo procede el filósofo y profeta de la religiosidad romántica R. W. Emerson (1803-1882), quien incorpora a la teología americana numerosos elementos del idealismo alemán conocidos a través de los románticos ingleses (Carlyle, Coleridge) y crea el movimiento naturalista-religioso conocido con el nombre de *Trascendentalismo*.

Característico, finalmente, del cristianismo estadounidense es la proliferación de sectas y denominaciones. No sólo confesiones de raigambre prerreformista como los baptistas o de escaso éxito en los países de origen como los metodistas logran en América un número elevado de secuaces. Grupos religiosos como los Quáqueros, Mormones, Adventistas, Pentecostales, Testigos de Jehová, Discípulos de Cristo... mantienen posiciones sólidas en el mosaico confesional americano. El rigorismo moral y los anhelos de perfección personal, que el pietismo de los siglos XVIII-XIX inculcó en las masas populares, toman frecuentemente formas extravagantes en las sectas. Estas rivalizan en celo proselitista. Comunes a la mayoría de ellas son una ingenua fe bíblica carente de sentido crítico, una espera angustiada y expectante de la parusia inminente de Cristo y una buena dosis de elemento emocional. Sus posiciones dogmáticas permiten entrever una actitud fundamentalmente sincretista, que mezcla elementos aborígenes americanos con otros de proveniencia europea. Lo más corriente es que se acentúe tal o cual punto de la doctrina cristiana haciendo girar en torno a él la praxis y propaganda reli-

gias. En vano se buscará en las sectas una teología digna de tal nombre. La carencia de bases ideológicas firmes explica el por qué en algunos casos, v. g., en el espiritismo, se retorne a prácticas religiosas mágicas a través de las cuales se busca un contacto inmediato con la trascendencia y un conocimiento del más allá mediante el apelo a los espíritus. El fenómeno de las sectas, no obstante, presenta características de "signo de los tiempos". El hombre secularizado de nuestros días recurre a tales conatos insuficientes y deformados de religiosidad, para dar respuesta al problema religioso que consciente o inconscientemente lleva consigo.