The HERITAGE of Anglican THEOLOGY



J. I. Packer

Gracias por descargar este libro de Crossway.
Suscríbase al boletín informativo de Crossway para recibir actualizaciones sobre ofertas especiales, nuevos recursos y emocionantes iniciativas ministeriales globales:
Boletín de Crossway
(http://www.crossway.org/group/crossway-newsletter-ebooksignup)

O, si lo prefieres, nos encantaría conectarnos contigo en línea:
(http://www.crossway.org/facebook)
(http://www.crossway.org/instagram)
(http://www.crossway.org/twitter)

"¡J. I. Packer lo ha vuelto a hacer! Ha reunido de manera sistemática el núcleo de la creencia anglicana acerca de Dios dentro de los diversos movimientos históricos del anglicanismo. Su resumen del pensamiento anglicano es un regalo no solo para los anglicanos modernos, sino para toda la iglesia cristiana".

Foley Beach, Arzobispo y Primado de la Iglesia Anglicana en América del Norte

"El anglicanismo hace tiempo que se volvió global. Ninguna historia del anglicanismo puede ignorar la imponente figura de J. I. Packer, quien ha tenido una influencia significativa en los anglicanos tanto en el Norte Global como en el Sur Global. La presentación de la teología anglicana por parte de este gigante nos ayudará a todos a entender cómo un gran número de esta iglesia en crecimiento piensa sobre el Dios trino y sus caminos con su pueblo y su mundo. También inspirará y edificará".

Gerald R. McDermott, ex presidente anglicano de Divinidad, Beeson Divinity School

"El tema de este libro es vasto, y solo alguien con dones particulares de teología, compromiso cristiano y comunicación hábil podría intentar cubrirlo. Packer tiene éxito con una maestría consumada, guiando lúcidamente al lector a través de lo que él llama "una jungla de exuberante crecimiento de todo tipo". El resultado es una lectura convincente, informativa e instructiva que debería tener su lugar en la vida de todos los anglicanos, teólogos y laicos por igual.
Lo recomiendo encarecidamente".

Benjamin Kwashi, Arzobispo de la Diócesis de Jos (Nigeria); Secretario General de la Conferencia Mundial sobre el Futuro Anglicano (GAFCON)

"Todos los que encontraron sabiduría en los escritos de J. I. Packer, especialmente aquellos de nosotros que lo conocimos y lo amamos, nos deleitaremos con esta visión magistral de la teología anglicana. Puritano y católico a la vez, evangélico y ecuménico, he aquí uno de los más grandes maestros de la iglesia en su mejor momento".

Timothy George, Profesor Distinguido de Divinidad, Escuela de Divinidad Beeson, Universidad de Samford

"Este libro es, en cierto sentido, la última voluntad de J. I. Packer y el testamento de la iglesia a la que sirvió durante tantos años. Reflexionando sobre la historia y la teología del anglicanismo, ofrece a los anglicanos y a otros una visión de las riquezas históricas de la tradición anglicana y una visión de cómo se puede utilizar el pasado para abordar el presente y el futuro. Distintivamente protestantes pero católicas en espíritu y tono, estas páginas reflejan el pensamiento, la eclesiástico y la piedad del hombre. Siempre consideraré a Packer como el gran teólogo presbiteriano que nunca tuvimos. Pero nuestra pérdida fue la ganancia del anglicanismo, como lo demuestra tan admirablemente este libro".

Carl R. Trueman, Profesor de Estudios Bíblicos y Religiosos, Grove Colegio de la Ciudad

Otros libros de Crossway de J. I. Packer

Afirmando el Credo de los Apóstoles

Teología concisa

Fidelidad y santidad: El testimonio de J. C. Ryle

Terminando nuestro curso con alegría: Guía de Dios para comprometernos con nuestro envejecimiento

Los planes de Dios para ti

Un dolor santificado: a través del dolor a la esperanza eterna

Creciendo en Cristo

En mi lugar condenado se levantó: Celebrando la gloria de la Expiación (con Mark Dever)

Guardar los Diez Mandamientos

Una pasión por la fidelidad: Sabiduría del libro de Nehemías

Rezar el Padre Nuestro

Una Búsqueda de la Divinidad: La Visión Puritana de la Vida Cristiana

Tomando a Dios en serio: Cosas vitales que necesitamos saber

La debilidad es el camino: La vida con Cristo Nuestra fortaleza

La herencia de la teología anglicana

J. I. Packer

La herencia de la teología anglicana

Derechos de autor © 2021 por James I. Packer

Publicado por Crossway
1300 Calle de la Media Luna
Wheaton, Illinois 60187

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en un sistema de recuperación o transmitida en cualquier forma por ningún medio, electrónico, mecánico, fotocopia, grabación o de otro tipo, sin el permiso previo del editor, excepto según lo dispuesto por la ley de derechos de autor de EE. UU. Crossway® es una marca registrada en los Estados Unidos de América.

Diseño de portada: Jordan Singer

Primera impresión 2021

Impreso en los Estados Unidos de América

Las citas de las Escrituras son de la Biblia ESV® (La Santa Biblia, Estándar Inglés Versión®), copyright © 2001 por Crossway, un ministerio editorial de Good News Publishers. Usado con permiso. Todos los derechos reservados.

Tapa dura ISBN: 978-1-4335-6011-8 ePub
ISBN: 978-1-4335-6014-9
PDF ISBN: 978-1-4335-6012-5
Mobipocket ISBN: 978-1-4335-6013-2

Datos de catalogación en publicación de la Biblioteca del Congreso

Nombres: Packer, J. I. (James Innell), autor.
Título: La herencia de la teología anglicana / J.I. Packer.
Descripción: Wheaton, Illinois : Crossway, [2021] | Incluye referencias bibliográficas e índice.
Identificadores: LCCN 2020038983 (imprimir) | LCCN 2020038984 (libro electrónico) | ISBN 9781433560118
(tapa dura) | ISBN 9781433560125 (pdf) | ISBN 9781433560132 (mobi) | ISBN 9781433560149 (epub)
Materias: LCSH: Comunión Anglicana—Doctrinas.
Clasificación: LCC BX5005 . P29 2021 (imprimir) | LCC BX5005 (libro electrónico) | SDC 230/.3—dc23
Registro LC disponible en https://lccn.loc.gov/2020038983
Registro de libro electrónico de LC disponible en https://lccn.loc.gov/2020038984

Crossway es un ministerio de publicaciones de Good News Publishers.
01/04/2021 09:08:47 a. m.

Ir al kit

Contenido

Prefacio

Prefacio

1 Tomando la medida de la corriente principal anglicana

2 La Reforma inglesa

3 Teología puritana

4 Richard Hooker

5 Los Divinos de Caroline

6 Divinidad racional

7 Teología del avivamiento

8 El Movimiento de Oxford y el Anglo-Catolicismo

9 Teología de la Iglesia Amplia del Siglo XIX

10 Modernismo anglicano

11 Teología anglicana de principios del siglo XX

12 Reflexiones finales sobre la teología anglicana

Epílogo: Reflexiones adicionales sobre el concepto anglicano de doctrina

Lecturas recomendadas

Índice

Prefacio

Los orígenes de este libro se encuentran en un curso sobre historia y teología anglicana que J. I. Packer impartió en el Regent College de Vancouver durante varios años. Las conferencias estaban destinadas a ser una introducción básica para los estudiantes que a menudo tenían poco conocimiento del anglicanismo (y aún menos de la historia británica). Las clases magistrales se complementaron con una amplia lectura en textos asignados que trataban en profundidad los antecedentes. Por lo tanto, estas conferencias proporcionan una introducción personal a un campo en el que el Dr. Packer estaba muy bien informado, habiendo dirigido innumerables tesis de posgrado a nivel de maestría y doctorado durante muchas décadas, especialmente tesis de aquellos interesados en explorar la teología de los puritanos ingleses. Los estudiantes que tomaron el curso pueden testificar que Packer brilló más cuando se basó en sus muchos años de experiencia para responder preguntas sobre puntos en disputa en la teología anglicana.

Para algunos, el lenguaje de este libro puede parecer pintoresco y recordarles el inglés tal como se hablaba hace medio siglo, pero para aquellos que conocen y aman los escritos de J. I. Packer, esto será parte del encanto de la obra. Algunos se sentirán decepcionados de que este libro no se ocupe de los desarrollos teológicos en la última parte del siglo XX, pero el objetivo es discutir la herencia de la tradición y no sus expresiones y desafíos

contemporáneos; tampoco es su propósito explorar el cambio del anglicanismo hacia el Sur Global, donde es más activo e influyente en la actualidad.

El libro es más útil cuando Packer discute el significado teológico de la historia que examina y ofrece sus ideas y evaluaciones teológicas personales. "Empacador por nombre, empacador por naturaleza" es una broma que usó de sí mismo, y en este libro incluye una buena cantidad de material y ofrece orientación sobre cómo los anglicanos (y los aspirantes a anglicanos) podrían reflexionar útilmente sobre la tradición anglicana.

Por lo tanto, si uno se imagina escuchando una conversación informal o una "charla junto a la chimenea" con un teólogo sabio y reflexivo mientras reflexiona sobre una tradición que lo ha nutrido durante mucho tiempo, se beneficiará del vasto conocimiento de Packer y se agudizará por su defensa de un enfoque amplio, inclusivo e irénico de la herencia anglicana. Este modesto libro no pretende ser una obra de vanguardia de exploración teológica o una historia completa, sino que se ofrece para ayudar a los lectores a explorar una tradición e historia que podrían permanecer desconocidas y confusas si no fuera por la perspectiva, las reflexiones y la guía únicas de este teólogo, eclesiástico y entusiasta anglicano de alto nivel.

Unas palabras sobre cómo surgió este proyecto. Como amigo y colega de la facultad de J. I. Packer durante casi cuatro décadas, le sugerí que sus conferencias estuvieran disponibles en forma impresa, sabiendo que muchos (especialmente los no anglicanos) apreciarían su visión única de la tradición anglicana. Justin

Taylor, de Crossway, expresó su entusiasmo por el proyecto y le ofreció aliento, y se transcribieron los dos conjuntos de grabaciones de las conferencias de Packer (la primera pronunciada en 1996 y la segunda en 2010). Luego, el proceso de fusión de los dos fue llevado a cabo por Thomas Womack, un editor cuidadoso y talentoso. La transcripción fue revisada por un lector externo, cuyas críticas y observaciones fueron consideradas. Fui el primero en editar el documento completo e introducir algunas enmiendas y adiciones al tratar de abordar algunas de las cuestiones que se habían planteado. Luego, el Dr. Packer leyó todo el manuscrito e hizo algunos ajustes. El manuscrito completo le fue leído en voz alta por su esposa, Kit, quien tiene un profundo amor por el Libro Anglicano de Oración Común, y el Dr.
Embalador.

Tenía la esperanza de que este libro comunicara algo de su entusiasmo por la gran tradición del anglicanismo y convenciera a muchos de que la tradición anglicana evangélica es una expresión adecuada y valiosa del anglicanismo con sus raíces en los formularios anglicanos y su Libro de Oración. Si *La Herencia de la Teología Anglicana* logra esto, habrá cumplido los deseos más devotos del autor.

Donald M. Lewis
Profesor de Historia de la Iglesia
Colegio Regente

Prefacio

Se dice que en una ocasión W. E. Gladstone, líder del Partido Liberal de Inglaterra a finales del siglo XIX, mientras era conducido a algún lugar, rompió un largo silencio al exclamar: "¿Qué *es* la Iglesia de Inglaterra?" A lo que el taxista, deseoso de ayudar, respondió: "Es ese gran edificio de allá con la aguja". La respuesta de Gladstone no está registrada, pero claramente no estaba preguntando por un edificio; Lo que quería era un análisis en términos de doctrina, culto, instituciones, vocación y personal. La respuesta del taxista señaló el hecho de que tal respuesta sería difícil de obtener, y todavía lo es. Ese, sin embargo, es el objetivo de este libro.

Anglicanismo es una palabra del siglo XX, pero se refiere a algo que ha sido una preocupación constante y creciente desde el siglo XVI, primero en Inglaterra y luego siguiendo la bandera imperial a nivel mundial, y hoy afirma en algunos sectores que encarna la mejor forma de la iglesia cristiana para el futuro previsible.

Todas sus características clave crecieron, o al menos comenzaron a crecer, en la iglesia inglesa bajo los monarcas del siglo XVI: Enrique VIII, quien declaró la independencia del sistema papal y, en su lugar, su propia jefatura de la iglesia; Eduardo VI, en cuyo reinado se produjo la primera versión de los Treinta y Nueve Artículos y el Libro de Oración Común; e Isabel I, quien insistió en que la disciplina eclesiástica debía ser manejada a veces por los obispos. El anglicanismo se ha

convertido en una familia y un ethos global, y el anglicanismo de los últimos días que examinaremos abraza plenamente estos desarrollos.

1

Tomando la medida de la corriente principal anglicana

Definiendo la teología anglicana

Nuestro propósito en este libro es estudiar y apreciar la teología anglicana, es decir, tomarla a la medida, es decir, como teología, no como cualquier otra cosa.

La palabra *teología en* esa frase significa lo que, en su criterio, la teología siempre hace: explora lo que puede y debe afirmarse sobre Dios. Esto es algo que se puede hacer efectivamente solo en comunión, una actividad alterna de dos lados que, por un lado, está centrada en Dios, en Cristo, en la iglesia en su propia naturaleza y, por el otro, está centrada en la vida en todas sus implicaciones y aplicaciones.

Al anteponer la palabra *anglicana* a la *teología*, inmediatamente planteamos preguntas de larga data. Dentro de los círculos anglicanos a menudo se afirma, incluso oficialmente, que en realidad no existe tal cosa como la *teología anglicana*; lo que se conoce con ese nombre es simplemente teología católica, bíblica, eclesiástica, cristiana de tipo convencional, una teología que busca ser lo más práctica y honradora posible para Dios. Y, cuando has dicho eso, así está declarado, lo has dicho todo. Ese es el ideal, por supuesto, no sólo para la teología anglicana, sino

para la teología de todos. La teología católica romana, la teología presbiteriana, la teología bautista y todo tipo de teología con una etiqueta denominacional distintiva adjunta a ella, aspiran a no ser distintivas de todas las demás, sino simplemente a ser la teología cristiana principal precisa, de acuerdo con la propia mente de Dios, encarnando aquello con lo que todos los cristianos eventualmente, en gloria, se identificarán y llegarán a apreciar.

Aunque esta es también la línea oficial para los anglicanos, la teología anglicana es en realidad una jungla de exuberantes crecimientos de todo tipo con una serie de propósitos cruzados enredados, como hebras de hiedra que rodean un enorme tronco de árbol. La única manera de estudiarlo es tratando minuciosamente de extraer y relacionar esas hebras, desmontando los elementos componentes y las energías que las componen.

Eso es lo que vamos a hacer en este libro.

Aferrarse a la corriente principal

Pero no se haga la idea de que la teología anglicana, para cualquiera que se dedique a ella, abraza la idea de un pluralismo teológico último. Todos los que intentan practicar la teología anglicana se ven a sí mismos, y piden a otros que los vean, como si buscaran aferrarse a la corriente principal de la verdad pura. El problema, sin embargo, es que diferentes personas tienen diferentes ideas en cuanto a lo que constituye la corriente principal de la verdad pura. Hay, de hecho, tres tipos de percepción muy distintos.

1. Hay quienes piensan que la corriente principal anglicana, la corriente principal verdaderamente cristiana, fluye claramente dentro del mundo del pensamiento evangélico protestante y reformado. (Soy de los que se inclinan a pensar así.) El punto de referencia constante y controlador del pensamiento anglicano es, por lo tanto, el verdadero evangelio tal como se expone en la Biblia.

2. Otros ven la corriente principal como centrada en el reino de Cristo, encarnado en la iglesia de Cristo como una red continua de vida espiritual; Ven el enfoque eclesiástico como el rasgo característico de la corriente principal. Estos anglicanos a menudo se describen a sí mismos como de la Alta Iglesia o anglo-católicos.

3. Y luego están aquellos que han sido descritos como BroadChurch o liberales en el pasado, y que por lo general hoy en día se llaman a sí mismos eclesiásticos radicales o modernos. Creen que la corriente principal del cristianismo es siempre una corriente dialéctica, es decir, una en la que las operaciones opuestas de la mente, las tensiones intelectuales y el debate están en curso. Dicen que cada generación, habiendo heredado el modo de entender la fe de sus antepasados, se sitúa en un marco cultural particular en el mundo donde la Iglesia realiza su trabajo, y que dentro de esta situación cultural se encuentran verdaderas intuiciones que deben interactuar con la tradición heredada de la fe. Es cierto que, de una forma u otra, estas percepciones requieren y producen algún ajuste de ciertos elementos de esa tradición, de modo que la forma externa de la fe confesional siempre está cambiando. En efecto, dirán: "En el

siglo XXI, al confesar nuestra fe, no hablaremos el lenguaje de los padres en los primeros siglos de la iglesia, o de los medievales en la época de Tomás de Aquino, o de los reformadores en el siglo dieciséis, o de los venerables líderes de la iglesia victoriana platónica hace cien o ciento cincuenta años. No, la forma externa de nuestra fe verbalizada debe cambiar para poder interactuar con la cultura, y debe hacerlo para permanecer sustancialmente igual".

Como dije, a las personas que siguen esa línea se les ha llamado Broad

Iglesia, pero ahora a menudo se llaman a sí mismos progresistas. Los que están fuera de su círculo los llaman regularmente liberales, como se llamarán a sí mismos de vez en cuando.

Ahí tenemos los tres tipos de comprensión de la corriente principal. Los tres no pueden vivir fácilmente bajo el mismo techo. Siempre habrá tensión entre ellos. Tal ha sido, de hecho, la historia anglicana desde la Reforma, especialmente desde el siglo posterior a la Reforma, el siglo XVII, cuando estas tres formas de entender la teología anglicana se separaron claramente, cada una esencialmente distinta a partir de entonces.

A medida que los representantes de estos tres puntos de vista conversan e interactúan, eso inevitablemente crea una jungla de opciones alternativas punto tras punto en la deletreo de la fe y el discipulado de los fieles. Lo que significa que a los cristianos en las bancas se les enseñan cosas diferentes por diferentes personas. ¿Cómo vamos a lidiar con esto?

En primer lugar, debemos reconocer que esta situación es ineludible. Si te identificas de todo corazón (como, de nuevo, lo

hago) con una de esas tres tradiciones, no puedes cerrarte herméticamente contra las otras dos para no tener que tomar nota de ellas. Están ahí en la comunidad anglicana, y uno tiene que tenerlos en cuenta, interactuar con ellos y distinguir su propia posición de las otras dos.

Tenemos que apreciar todo el alcance de la historia anglicana y, sin debilitar de ninguna manera nuestras propias convicciones, necesitamos saber lo que está sucediendo a nuestro alrededor y de dónde vienen las personas que difieren de nosotros. De lo contrario, no seremos de mucha utilidad en la iglesia de Dios, y mucho menos en la unión de la comunión anglicana. ¿Por qué no? Porque vamos a generar confusión.

En segundo lugar, debemos reconocer algo que se comparte en los tres tipos de teología anglicana. El anglicanismo trabaja con una liturgia compartida que especifica cómo se debe adorar a Dios. El Libro de Oración Común de 1662 ofrece un conjunto de servicios estatutarios y formularios para el culto que ha encontrado un lugar en algún momento prácticamente en todas partes del mundo anglicano. En los últimos años, los anglicanos han trabajado con libros de servicio alternativos junto con él, pero en cada parte de la Comunión Anglicana hay *un Libro de* Oración autorizado como un estándar compartido de adoración, con cualquier forma variante que pueda permitirse en varios lugares.

Debido a que contiene declaraciones y oraciones que encarnan la doctrina, este Libro de Oración autorizado, transmitido de generación en generación, se convierte inevitablemente en un estándar doctrinal en todas las ramas de la teología anglicana. Y

el uso continuado de los mismos servicios prescritos en el Libro de Oración autorizado genera una cierta actitud: *esto es lo que hacemos, y es justo que lo hagamos*. Esa es la mentalidad conservadora que siempre produce una liturgia de este tipo, y no tiene por qué haber nada malo en ello.

Sin embargo, siempre hay una contratensión. Es posible que esté familiarizado con un lema latino que data de la época de la Reforma*, Ecclesia reformata, semper reformanda, que* se puede traducir como "La iglesia que ha sido reformada siempre necesita ser reformada". ¿Por qué? Porque la iglesia nunca es perfecta. Esta es la doctrina cristiana básica: que nada en esta vida es perfecto. Y a medida que la iglesia se mueve hacia situaciones culturalmente nuevas, a medida que se profundiza la comprensión de las Escrituras, a medida que aumenta la sabiduría litúrgica, sí, las cosas deben mejorarse, lo que significa cambiar. Por lo tanto, siempre hay debates dentro de las tres escuelas de pensamiento, así como a través de las fronteras entre ellas, debates que oscilan, y a veces se enfurecen, entre dos actitudes: nos preocupamos por preservar la verdadera sabiduría de nuestra herencia, pero también nos preocupamos por estar actualizados y en pleno contacto con nuestros tiempos para llevar la Palabra de Dios a ellos de manera efectiva.

Estas corrientes cruzadas operan en el anglicanismo todo el tiempo. Es mucho más complicado que el proceso teológico que ocurre en, digamos, el mundo bautista del sur o el mundo de los Hermanos de Plymouth o el Ejército de Salvación. Esos mundos simplemente no tienen este conjunto de corrientes cruzadas teológicas que fluyen constantemente.

Siempre que nos reunamos anglicanos de diversos lugares, ganaremos al tener todos estos diferentes puntos de vista haciendo sentir su presencia, y la discusión será menos significativa si no lo hacemos. También debe haber un esfuerzo constante por parte de los dirigentes para lograr declaraciones de consenso que aborden todas las preocupaciones de todas las partes en los debates. La interacción de todas las partes involucradas en las discusiones anglicanas es a menudo casi única entre las iglesias cristianas de hoy.

Catolicidad Evangélica, Evangelicalismo Católico

En este mundo de debate continuo y a veces confuso, que probablemente nunca será menos confuso de lo que es en este momento, ¿a qué deberían apuntar los anglicanos?

Mi respuesta es que nuestro objetivo debería ser algo que apenas existe en este momento porque muy poca gente lo busca. Este objetivo se puede plasmar en dos frases comprensivas que van juntas: *catolicidad evangélica* y *evangelicalismo católico*. ¿A qué me refiero con este emparejamiento?

Una de las cosas buenas que ha sucedido en estos últimos cincuenta años es que las palabras *evangélico* y *católico* han sido revisadas y redefinidas de una manera relativamente autorizada. ¿Qué es un evangélico? El historiador británico David W. Bebbington ha producido un relato descriptivo de cuatro puntos de lo que es el evangelicalismo, una definición que ha hecho sonar una campana tanto entre historiadores como entre teólogos, y su análisis ha sido aceptado como preciso por casi

todos ellos. La esencia del evangelicalismo, afirma Bebbington, se refleja en estos cuatro términos:

1. *Basado en la Biblia*
2. *Centrado en la cruz*
3. *Orientado a la conversión*
4. *Sintonizado con la misión1*

Para profundizar en los puntos 3 y 4 de Bebbington: Es la manera de los evangélicos insistir en que, dado que todos somos pecadores, todos deben convertirse. Esto no requiere la misma experiencia de conversión para todos, pero sí significa que todos deben mostrar los signos de conversión o regeneración. Del mismo modo, los evangélicos siempre insistirán en que somos redimidos y hechos cristianos no solo para glorificar a Dios y para que la adoración a él se vuelva cada vez más central en nuestras vidas, sino también para compartir el evangelio y llevarlo hasta los confines de la tierra mientras discipulamos a otros, amando a nuestro prójimo compartiendo con ellos lo bueno que hemos recibido.

Si te llamas a ti mismo evangélico, ¿reconoces tu evangelicalismo en esa descripción cuádruple? Lo acepto con una sola adición importante, que creo que muchos otros también aceptarían si se les presentara. El término descriptivo que añadiría es el siguiente:

5. *Centrados en la Iglesia*

Los evangélicos saben y nunca olvidan que Cristo amó a la iglesia y se entregó a sí mismo por ella para santificarla y

limpiarla y presentarse a sí mismo una iglesia gloriosa que no tenía mancha ni arruga ni cosa semejante (Efesios 5:25-27).

Es cierto que en la historia evangélica, anglicana y de otro tipo, nos encontramos con tristes historias de fuga tras fuga en las que las personas se sintieron obligadas, por el bien de la fidelidad evangélica tal como la entendían, a abandonar el cuerpo de su iglesia, por muy profesamente evangélico que pudiera haber sido. Para mantenerse fieles, se han separado, han tomado caminos separados. Ese triste hecho refleja la sensibilidad de sus conciencias evangélicas a lo que han creído que se enseña en la palabra escrita de Dios. Han encontrado una especie de virtud en ser lo suficientemente fieles a ella como para estar dispuestos a abandonar una iglesia con el fin de permanecer con su convicción (incluso si, por consentimiento general, lo que han pensado encontrar en las Escrituras que impulsa esa acción no estaba de hecho allí, pero eso, por supuesto, es un tema diferente).

Ha habido tanto de eso en la historia evangélica que a menudo no reconocemos plenamente la característica centralidad eclesiástica de los evangélicos, de hombres como Lutero, Calvino y John Wesley, y de anglicanos a lo largo de los siglos, como Thomas Cranmer, Charles Simeon, J. C. Ryle y John Stott. De hecho, todos ellos estaban enfocados en la iglesia, centrados en la comunidad y edificaban compañerismo en su propósito en su predicación, enseñanza, pensamiento, oración, adoración, organización y celebración. Por supuesto, algunos evangelistas se han mantenido al margen de las iglesias en la creencia de que así pueden ser más útiles a Dios, pero según los estándares

evangélicos auténticos son excéntricos, ya que según los estándares humanos ordinarios son egoístas.

Sí, los evangélicos no debemos ser malinterpretados aquí. Somos pietistas en lo que seguramente es el buen sentido de la palabra. Creemos que la relación de uno con Dios es lo más importante en la vida de cualquier persona y siempre debe tener prioridad. Por lo tanto, estamos en contra de cualquier versión de la vida de la iglesia que anteponga la lealtad a la iglesia a la búsqueda de la plenitud del conocimiento personal de Dios a través de Jesucristo. Por lo tanto, las formas de comunión con Dios que normalmente valoramos más son aquellas en las que nos acercamos más los unos a los otros a medida que nos acercamos a él: la libertad de expresión en el estudio de la Biblia y la libertad de expresión en las reuniones de oración. Incluso tenemos nombres groseros para la lealtad equivocada a la iglesia; hablamos de "cristianismo nominal" y "eclesiástico". Al mismo tiempo, los evangélicos que priorizan la verdadera piedad están tan centrados y enfocados en la iglesia como lo están en cualquier otra cosa, porque sabemos que la iglesia es el enfoque de Cristo. Cristo amó a la iglesia y se entregó a sí mismo por ella. Buscamos servir al Señor de la iglesia en la iglesia, a través de la iglesia, para la iglesia. No cedemos ante nadie en nuestro entusiasmo y celo por la gloria de Dios en la iglesia.

El papel del monarca en el anglicanismo

Desde la época de Enrique VIII (m. 1547) hasta la de Jacobo II (que reinó de 1685 a 1688) inclusive, el monarca creía que era

asunto suyo tomar las decisiones en los asuntos religiosos de Inglaterra.

Eso no quiere decir que el monarca como tal se creyera llamado a ser teólogo, aunque uno o dos de ellos lo hicieran. Enrique VIII escribió teología. Santiago I escribió teología. Pero creían que era asunto suyo imponer a Inglaterra un acuerdo religioso que coincidiera con sus propias convicciones y en el que su pueblo, el pueblo inglés al que gobernaban, se uniera. Así que tenemos a Enrique VIII abandonando la jurisdicción papal y tratando de unir a los ingleses en lo que a menudo se ha caracterizado como "catolicismo sin el papa", aunque la fe personal de Enrique era más híbrida de lo que esta frase sugeriría. Y luego está Eduardo VI, el joven rey protestante (que reinó de 1547 a 1553), alentando a aquellos que buscaban unir a los ingleses en una plataforma protestante.

Luego está la reina María, que se consideraba llamada por Dios para restaurar a Inglaterra a la obediencia católica romana durante su breve reinado de 1553 a 1558. Quemó vivos a casi trescientos hombres y mujeres para demostrar su punto de vista, e hizo que el cardenal católico romano Reginald Pole viniera a Inglaterra para recibir ceremonialmente a Inglaterra de nuevo en la comunión papal, lo que hizo. Pero el efecto de las acciones de María, incluyendo la quema de estos mártires de la Reforma, fue exactamente lo contrario de lo que ella había esperado. Ella creó en las mentes del pueblo inglés una impresión profundamente arraigada de la Iglesia Católica Romana como una iglesia que ha quemado a los ingleses honestos por sus convicciones honestas. La aversión a la Iglesia Católica Romana se convirtió en un

prejuicio cultural en Inglaterra que se remonta a María. Ella hizo más para crearlo que nadie.

Isabel I, que reinó de 1558 a 1603, fue la última monarca Tudor. Quería ser gobernante absoluta en su reino, pero como mujer, indirectamente, usando a los consejeros de estado como sus oídos, ojos y cerebro; los obispos como sus administradores eclesiásticos; y el Parlamento como organismo restrictivo. Siendo una pragmática patriótica, comenzó desde el otro extremo en lo que respecta a la iglesia, diciendo esencialmente: "¿Cuál es la forma de religión que unirá a todos los ingleses? Eso es para mí".

Resultó que lo que el país quería era un protestantismo modesto y modificado, así que eso fue lo que el país obtuvo. El Libro de Oración de Isabel, que se convirtió en la regla de culto en toda Inglaterra por su Acta de Uniformidad de 1559, fue el segundo Libro de Oración del arzobispo Thomas Cranmer con solo tres alteraciones verbales. Así que Inglaterra se convirtió en un país protestante, e Isabel, como reina, se preocupó por asegurarse de que los que estaban en los extremos religiosos nunca se subieran a la silla de controlar lo que la Iglesia de Inglaterra sería y haría.

¿Cuáles fueron los extremos?

En primer lugar, algunos católicos romanos no aceptarían el Acuerdo Religioso Isabelino. Vivían en silencio. No hacían alarde de sus puntos de vista, porque, después de todo, era ilegal ser católico romano en Inglaterra bajo Isabel. Pero había un número considerable de católicos romanos en Inglaterra, y se alegraron mucho cuando el papa Pío V declaró hereje a Isabel en 1570,

liberó a sus súbditos de la lealtad a ella y amenazó con la excomunión de los que la obedecieran. Desde un punto de vista político, esto convirtió a todos los sacerdotes católicos romanos en Inglaterra en traidores a los ojos del gobierno inglés. Como resultado de la acción del Papa, un buen número de estos sacerdotes fueron ahorcados, arrastrados y descuartizados. Esa fue la forma grosera en que el gobierno de Inglaterra trató a los que se consideraban traidores en aquellos días.

Isabel mantuvo constantemente el acuerdo religioso que había hecho frente a la oposición católica romana a su gobierno.

Los otros extremistas eran puritanos, un grupo que comenzó a surgir en la Iglesia de Inglaterra en la década de 1550. Creían que la Iglesia Anglicana de Isabel había sido reformada sólo parcialmente, y pidieron a Isabel que llevara a cabo una reforma más completa en una dirección calvinista. Al verlos como extremistas, Isabel tomó una serie de medidas para asegurarse de que nunca obtuvieran ningún tipo de control en su reino.

Jacobo I, el Jacobo VI de Escocia que llegó a ser rey de Inglaterra en 1603, y su hijo Carlos I, que fue rey desde 1625 hasta que fue ejecutado por traición en 1649, eran absolutistas reales como Isabel. Creían que el negocio de los monarcas era ser dueños completos y definitivos de sus propios dominios. Esa había sido la idea de los monarcas Tudor y fue continuada por los Estuardo. Jacobo y Carlos se consideraban a sí mismos como sostenedores de la versión de Isabel del protestantismo como la religión de Inglaterra.

Carlos I se metió en problemas políticos, y antes de que lo hiciera, se hizo muy antipático para el creciente electorado

puritano de la Iglesia de Inglaterra: había nombrado a William Laud su arzobispo de Canterbury. Laud, un hombre dominante, actuó de una manera prepotente, arbitraria e incluso cruel contra sus oponentes en la iglesia. Trabajando de afuera hacia adentro, Laud impuso observancias precisas de rituales externos de diferentes tipos a todos los anglicanos en la creencia de que si se obtenía lo externo correcto —lo externo, los rituales, con todos comportándose en una uniformidad exacta de acuerdo con los estándares del Libro de Oración— entonces la religión espiritual interna crecería dentro de ese marco, y tendrías una iglesia completamente espiritual.

Esta perspectiva de afuera hacia adentro ha marcado constantemente a la Alta Iglesia y a los anglicanos anglocatólicos, quienes en consecuencia han enfatizado la importancia del ritual. Esa perspectiva siempre les ha parecido equivocada a los evangélicos, que creen que la forma de obrar de Dios es de adentro hacia afuera, es decir, Dios renueva el corazón; Dios lleva a las personas a la fe en la verdadera verdad y en el Salvador viviente del evangelio; Dios lleva a las personas a un auténtico discipulado de Cristo y de las Escrituras; y entonces la forma en que se comportan en la iglesia y en la sociedad reflejará sus convicciones internas y reales, agradando así a Dios. Esta es otra de las tensiones actuales dentro del anglicanismo.

Laud persiguió abiertamente a los puritanos, tratando de aplastarlos, y lo hizo con el apoyo abierto de Carlos I. Así que Carlos, junto con Laud, era muy impopular religiosamente. Por lo tanto, la Iglesia Anglicana, que Laud dirigió y remodeló, se volvió muy antipática.

En la Guerra Civil Inglesa de 1642-1646, que generó Carlos, la Iglesia de Inglaterra fue ilegalizada. El uso del Libro de Oración en Inglaterra estaba prohibido; establecido
El congregacionalismo o independencia se convirtió, bajo Oliver Cromwell durante la década de 1650, en el patrón de la religión en Inglaterra: cada iglesia adoraba a su manera, establecía su propia versión de la fe y llamaba y controlaba a su propio ministro, sin que ningún cuerpo eclesiástico tuviera ningún tipo de control sobre ningún otro. Eso llevó a la confusión espiritual, así como después de la muerte de Oliver Cromwell en 1658 hubo confusión política en toda Inglaterra.

La monarquía fue restaurada en 1660 bajo Carlos II, y la Iglesia de Inglaterra regresó con él. Carlos no estaba realmente interesado en la religión anglicana. Era un criptocatólico romano, su estilo de vida era el de un hedonista y libertino. Su esposa era una princesa católica, y en 1670 negoció en secreto el Tratado de Dover con la Francia católica, en la que se comprometió a devolver a Inglaterra al redil católico. Cuando murió, fue sucedido por su hermano, Jacobo II, que también era católico, no criptográfico, tampoco, pero explícito. Jacobo II concibió su vocación, como María la Sangrienta antes que él había concebido la suya, como la de llevar a la Iglesia Anglicana de vuelta a la comunión romana con los cambios que eso requiriera.

Esto provocó una revolución, y Jacobo II fue expulsado del trono. Guillermo de Orange y su consorte María (hija de Jacobo II) fueron traídos de Holanda en 1689 para formar parte de la realeza de Inglaterra. Pero llegaron con el claro entendimiento de que no se inmiscuirían en absoluto en la religión. Jacobo II fue,

por lo tanto, la última expresión de la suposición de que es asunto del monarca inglés regular de alguna manera la iglesia nacional.

El Parlamento decidió no volver a tener un monarca que no fuera protestante. (Y eso sigue siendo parte de la constitución inglesa, por cierto). Guillermo y su sucesión, los hannoverianos, adoptaron la línea de que, sí, la iglesia se regula a sí misma a través del Parlamento, pero ningún cristiano en particular como tal tiene nada que ver con eso. Esto supuso un punto de inflexión en la historia inglesa: el monarca dejó de verse a sí mismo como responsable ante Dios en la formación de la religión inglesa, aunque muchos monarcas británicos se han tomado en serio su papel personal como cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra. Se había abierto una nueva era.

La mezcla teológica del anglicanismo

Al pasar ahora a los temas teológicos, las convicciones, los temas y las actitudes que componen la mezcla anglicana, lo hago desde mi propio punto de vista como cristiano y anglicano. Deseo destacar los ingredientes particulares del anglicanismo que abrazo. Todos ellos son parte integral, creo, de la auténtica corriente anglicana de pensamiento, convicción y acción en la iglesia, tal como lo ha sido durante los últimos quinientos años, desde la Reforma.

Cuando utilizo esa imagen del mainstream, ¿a qué me refiero? Piensa en un gran río. Más o menos en el centro del río, fluye la corriente principal. Ahí es donde tienes el flujo de agua regular, constante y central. A medida que te acercas a las orillas a ambos lados del arroyo, el agua se mueve, pero te encuentras con todo

tipo de fenómenos que representan algo más que la corriente principal, como remolinos, remansos, lechos de juncos, confluencias de afluentes y bancos de lodo.

En la Iglesia de Dios y en la Iglesia Anglicana, esa imagen parece apropiada porque refleja mucho en la historia de la iglesia. Hay una corriente principal que fluye todo el tiempo, y la corriente principal tiene vida, energía y poder autosuficiente de una generación a otra. Una vez que lo ves, te preguntas cómo pudiste perdértelo.

Sin embargo, también hay un gran número de remolinos, cañaverales, ensenadas, pantanos —llámenlos como quieran— donde los anglicanos bien intencionados parecen a los demás anglicanos haber ido a la deriva o encallado o atascados en el barro. Al examinar un asunto teológico o histórico en particular, mi mente siempre se pregunta: *¿Cuál es la corriente principal aquí? ¿Y dónde y por qué la gente se queda atrapada cerca de los bancos, lejos de la corriente principal, donde son infructuosos?* Ninguna nueva vida o sabiduría sale de la posición que han asumido. De una forma u otra, están fuera del flujo principal. En la historia anglicana nos encontramos con muchos grupos bien intencionados que han estado atrapados de esa manera. Ha sucedido y sin duda volverá a suceder.

Entonces, en mi opinión, ¿qué constituye la corriente principal del anglicanismo? Pienso en un énfasis séptuple, y aquí hay siete adjetivos que lo expresan.

Bíblico

El anglicanismo auténtico, en primer lugar, busca siempre presentarse como cristianismo bíblico.

Por supuesto, decir eso no se explica por sí mismo. Tienes que comenzar con la creencia de que todo lo que se enseña en las Escrituras debe ser confiado como verdad de Dios, y tienes que agregar además el pensamiento de que para la interpretación de las Escrituras tienes que ser cuidadoso y asegurarte de que tus principios de interpretación provengan de las Escrituras y sean validados por las Escrituras, no impuestos a las Escrituras por fuentes externas. medios arbitrarios.

De lo contrario, puedes ir a la deriva por el camino liberal, no tomando en serio todo lo que se enseña en las Escrituras, sino haciendo tu propia selección privada. O de lo contrario, usted podría terminar con el catolicismo romano, que dice que, por supuesto, toda la enseñanza bíblica es verdad, pero usted necesita que la iglesia la interprete. Y usted necesita saber algunas cosas específicas que la iglesia ha definido y que, por supuesto, los protestantes no encuentran en su Biblia, pero que usted necesita en su mente para interpretar las Escrituras correctamente.

Los evangélicos se distinguen aquí tanto de los liberales como de los católicos romanos. Y una persona tiene que dejar eso claro de inmediato para que otros puedan saber lo que esa persona quiere decir cuando habla de ser bíblico. La Biblia, interpretada desde dentro, por sí misma e interpretada como un todo, debe tener siempre la última palabra. Ese ha sido un ingrediente de la corriente principal anglicana desde la Reforma.

Litúrgico

En segundo lugar, el anglicanismo es litúrgico. El anglicanismo, como heredó las formas litúrgicas, siempre ha tenido un Libro de

Oración que establece el estándar para el culto. Cada gran sección geográfica del anglicanismo ha tenido su propio estándar del Libro de Oración. Y eso se debe a que los anglicanos, tanto evangélicos como otros, creen que la adoración de Dios es fundamental para el llamado cristiano en este mundo, y que la adoración a Dios se hace mejor cuando lo hacemos juntos, como la iglesia lo ha estado haciendo desde el siglo II.

Las liturgias surgieron naturalmente en la iglesia cristiana en una etapa muy temprana sobre la misma base sobre la que surgió la himnología. El surgimiento es espontáneo, porque no tienes que argumentar que la mejor manera de honrar a Dios es hacerlo juntos, así que tengamos una liturgia, y cantemos su alabanza juntos, así que tengamos un himnario.

Es posible que este pensamiento te resulte bastante difícil de digerir si vienes de una tradición cristiana que se considera a sí misma como no litúrgica. Pero mastícalo. Succione la sustancia y verá que tiene sentido.

Ninguno de nosotros negaría que una de las mejores maneras de alabar a Dios es cantar su alabanza; Así que tengamos música, himnos, coros. Eso ha sucedido espontáneamente. Lo hizo en el siglo XVI, como en siglos mucho más antiguos. Los cristianos producían himnos por lo menos desde el siglo III. Y parece que estaban cantando salmos desde la era apostólica en adelante. Tal vez también estaban escribiendo himnos tan temprano. Una hipótesis popular en la erudición del Nuevo Testamento es que algunas de las oraciones en las epístolas del Nuevo Testamento son citas de himnos. Es muy probable que sea cierto.

No hay ningún argumento de principio sobre la aparición de estas canciones. Cantamos las alabanzas de Dios, es algo bueno que hacer, así que tengamos canciones e himnos.

Y estoy diciendo que realmente tiene mucho sentido, y ha sido un desarrollo natural, que los cristianos digan: "Tengamos una forma de palabras, lo mejor que se nos ocurra, para que adoremos a Dios juntos". Y así se reciben liturgias, y a su debido tiempo se obtiene un Libro de Oración.

Eso es lo que los anglicanos siempre han pensado. El culto litúrgico es tan natural que realmente no necesita ninguna justificación. Algunas personas temen que, al entrar en la liturgia, la encuentren una formalidad aburrida, algo que amortigua el espíritu en lugar de avivar sus almas. Pero esas preocupaciones no deberían ocuparnos por mucho tiempo. Cuando la gente se adentra en el culto litúrgico, se da cuenta de que no es así en lo más mínimo.

C. S. Lewis es muy bueno en ese punto. En 1963 escribió sobre los servicios alternativos que se producían constantemente en ese momento, y se permitió deplorar el hecho de que tantos clérigos tuvieran lo que él llamó "los nervios litúrgicos".[2] Expresó de la manera más conmovedora su deseo de que el clero simplemente se valiera del Libro de Oración que tenían y diera a los adoradores la oportunidad de adentrarse adecuadamente en él para que se convirtiera en parte de ellos de la misma manera que los himnos favoritos se convierten en parte de las personas: expresiones naturales de su devoción al Señor, expresiones que aparecen en su mente como la manera perfecta de decir lo que quieren expresar justo en el momento el momento.

Los buenos himnos hacen eso; La liturgia también hace eso. Algunos de nosotros ya hemos descubierto esto y, como resultado, somos entusiastas del Libro de Oración. Tú, tal vez, aún no lo has descubierto; Pero permítanme asegurarles que está ahí para ser descubierto. Los anglicanos como cuerpo son una comunidad de aquellos que afirman haberla descubierto, por lo que empleamos la liturgia en nuestro culto público.

Algunas de las liturgias modernas son bastante malas, pero ese es otro tema. Algunos himnos modernos también son muy malos. Pero estamos hablando en términos de ideales, y el ideal anglicano es una buena liturgia; y algunos de nosotros creemos que tenemos una magnífica liturgia en el Libro de Oración.

Evangélico

Pasemos a la tercera cualidad que es parte integral de la estructura mental anglicana. La Iglesia Anglicana es evangélica. Eso significa que nuestra adoración y nuestro pensamiento acerca de la vida, el testimonio y la influencia cristiana se centran siempre en el evangelio, un evangelio completo, que incluye la encarnación, la expiación, la resurrección corporal, el reinado presente y el próximo regreso de Jesucristo.

Jesucristo llena el horizonte mental de los creyentes anglicanos convencionales; la afirmación y el propósito es que en todo lo que hacemos, estamos buscando la gloria de Cristo y promoviendo su reino. Si no lo haces, eres un mal anglicano; Todo el mundo estará de acuerdo en eso. Y en vuestra devoción, no os alejáis de Cristo y de su cruz más de lo que os alejáis de Cristo y de su gloria

y señorío, o de Cristo como el Rey venidero, cuyo regreso esperamos con ansias.

Sabemos esto, por supuesto, por el culto público anglicano. Es lo que los verdaderos anglicanos están destinados a ser. Y no somos muy anglicanos si, de hecho, Cristo no es central en nuestra devoción personal de esta manera.

Esta mentalidad evangélica nos guía en toda nuestra adoración, nuestra devoción personal, nuestro discipulado, nuestro pensamiento teológico y nuestros intentos de ejercer una influencia en este mundo. Los verdaderos anglicanos son evangélicos.

El evangelicalismo se define, de hecho, de manera muy efectiva en los Treinta y Nueve Artículos, que fueron adoptados por la Convocación (una reunión de obispos y clérigos convocada por Isabel I) en 1563 como una confesión de fe. Eran una versión editada de los Cuarenta y dos artículos de Cranmer (1553) y recibieron su forma final con revisiones muy menores en 1571. Soy un entusiasta de los artículos. Están en el Libro de Oración, y enfocan esa perspectiva evangélica y están centrados en Cristo de la manera que he descrito, que es la fuerza impulsora, el latido del corazón de los creyentes anglicanos en todo lo que hacen.

No nos alejamos de Cristo y de su cruz. Por el contrario, los verdaderos anglicanos siempre han dado mucha importancia a la Cena del Señor. Hay algunos evangélicos en este mundo, sin duda, que no le dan mucha importancia a la Cena del Señor, pero esa nunca ha sido la típica forma evangélica anglicana. Le damos mucha importancia a la Cena, no sólo porque está en el Libro de Oración, donde se nos anima a participar en ella regularmente,

sino también porque está ahí, incidentalmente, en un maravilloso marco litúrgico que proyecta los pensamientos de nuestro pecado, la gracia de Dios y nuestra fe, de la manera más reveladora, en realidad, como por tres vueltas de tuerca.

El arzobispo Thomas Cranmer fue brillante en la forma en que construyó su servicio de Comunión. Es una maravillosa proyección del evangelio, y a la vez ilumina y celebra lo que hacemos en la Mesa del Señor al recibir el pan y el vino de una manera que, en mi opinión, no tiene comparación con ninguna liturgia alternativa que la cristiandad haya producido, incluidas todas las formas actuales de liturgia anglicana alternativa.

Pastoral

Todo el mundo reconoce que, en cuarto lugar, el anglicanismo es una forma pastoral del cristianismo. Tomó forma en una situación pastoral en la que Inglaterra ya estaba dividida en algo así como diez mil parroquias, como se les llamaba y se les llama, áreas geográficas locales, cada una con su propia iglesia y sacerdote. Ese arreglo estaba vigente antes de que comenzara la Reforma. Y los reformadores estaban pensando en el ministerio en las parroquias en cada etapa de su obra reformadora. Querían cambiar la forma en que los anglicanos adoraban y la forma en que los anglicanos crecían en su fe, pero querían hacerlo de una manera que hiciera sonar las campanas en las parroquias, a través del ministerio del clero parroquial a los fieles parroquiales. El anglicanismo en todas partes del mundo sigue siendo así: muy orientado a la congregación, pensando todo en términos de discipular a las personas en Cristo.

En Inglaterra, la forma original del ministerio evangelístico del anglicanismo para las parroquias anglicanas, la forma que tomó en el siglo XVI cuando se armó el Libro de Oración, y la forma que todavía estaba tomando en el siglo XVII, era catequética. La visión era promover el aprendizaje de los feligreses a través de la comprensión de la sustancia del catecismo de los niños (contenido en el Libro de Oración), y a través de la participación regular en el culto de la Oración de la Mañana y de la Tarde y en el servicio de la Comunión. En todos ellos, los temas del pecado, la gracia y la fe receptiva están encarnados, incrustados y expresados; Idealmente, todo esto habría sido explicado adecuadamente por el clérigo de uno.
De este modo, los feligreses crecerían en una fe viva en Cristo.

Sin embargo, eso no siempre ha sucedido. Y después del siglo dieciocho, la gente llegó a pensar en el ministerio evangelístico de la manera en que todavía lo ven hoy en día: como salir y alcanzar y recibir mensajes especiales en reuniones o servicios especialmente diseñados para llevar a las personas a un compromiso firme y personal con Jesucristo. Ya cuando George Whitefield y John Wesley estaban predicando a finales de la década de 1730, estaban haciendo aplicaciones al final de sus servicios que llamaríamos súplicas, y el patrón de evangelismo en las mentes de las personas evangélicas ha sido el mismo desde ese día hasta hoy.

Eso es malo porque en nuestras mentes, tanto en el mundo anglicano como en otras ramas del mundo evangélico, esta imagen del ministerio evangélico ha expulsado el pensamiento más antiguo de que el evangelismo se lleva a cabo

institucionalmente a través de un proceso de discipulado que comienza con el catecismo, es decir, enseñar a los jóvenes la fe. No hacemos eso ahora en la escuela dominical. Por lo general, solo enseñamos una historia bíblica. La catequesis ha desaparecido en gran medida. Pero el patrón más antiguo era que enseñas a los jóvenes la fe en la iglesia, y les explicas la realidad de la fe y la adoración. De este modo, los atraes a la comunión de adoración para que crezcan en la fe personal.

Incluso hoy en día, como de hecho siempre ha sido el caso, la mayoría de las personas que llegan a la fe lo hacen gradualmente a través de la participación en alguna forma de adoración cristiana, en lugar de ponerse de pie en una reunión, firmar una tarjeta de decisión o ir a la sala de consejería. Este último tipo de conversión, por supuesto, siempre se habla desde el púlpito y las plataformas como si fuera la más importante. Estadísticamente, sin embargo, no lo es.

Pregúntele a cualquier congregación evangélica: ¿La mayoría de la gente aquí ha llegado a la fe básicamente a través de un proceso de discipulado institucional? ¿O fue su conversión algo como la del apóstol Pablo, con el Señor confrontándolos en forma de crisis antes de que se involucraran en la actividad cristiana, de modo que vinieron de afuera? Descubrirás que la mayoría vino de la primera manera, a pesar de la imagen mental prevaleciente de que la gente viene de la segunda manera.

El anglicanismo siempre ha sido pastoral, siempre preocupado por hacer cristianos, principalmente de la manera descrita, y luego pastorearlos. Esa preocupación está ahí en el ordinal del Libro de Oración. El ministro está ordenado, en primer lugar, a

encontrar las ovejas de Cristo y luego a caminar con ellas como pastor, guiándolas y guiándolas desde el comienzo de su vida espiritual hasta el final.

En otras secciones del mundo evangélico, el énfasis principal a menudo ha estado en el pastor como predicador o polemista, y el énfasis en su ministerio como pastor de las ovejas individuales del Señor ha sido secundario, a veces bastante mínimo. Algunos pastores solo se han visto a sí mismos como predicadores, personas llamadas a seguir adelante, y para el resto, bueno, dejemos que la congregación se pastoree a sí misma. Pero ese no es el camino anglicano; Nunca lo ha sido y nunca lo será. El anglicanismo tiene una orientación pastoral, y el Libro de Oración lo garantiza.

Episcopal

Quinto, el anglicanismo es una forma episcopal de cristianismo. El ideal anglicano para un obispo, expresado en el servicio que consagra u ordena obispos (ambos verbos se usan en estos días, aunque en diferentes círculos anglicanos) es que el obispo es ordenado para ser un líder espiritual.

Eso significa varias cosas. Primero, debe predicar y enseñar el evangelio en una forma estándar, estableciendo una norma para todas las congregaciones, el clero y las personas que dirige.

En segundo lugar, debe ser el principal responsable de la disciplina en su diócesis.

La disciplina es vista por los anglicanos como un aspecto del ministerio pastoral. A los anglicanos no les preocupan los procedimientos legales que, por su propio bien, expulsan a la

gente de la congregación simplemente para mantenerla pura. Como saben, así es como algunos períodos de la historia y algunas formas de cristianismo evangélico han entendido la disciplina de las personas que están fuera de línea teológica o éticamente.
Pero nunca ha sido así entre los anglicanos.

Los anglicanos siempre han preferido la disciplina del debate paciente a la disciplina del gran garrote. Y así, en los círculos anglicanos, el movimiento en una dirección disciplinaria siempre ha sido extremadamente lento. Sin embargo, la persona encargada de la disciplina siempre ha sido el obispo de la diócesis. Y así sigue siendo. El significado positivo de conservar el orden de los obispos, como
Los anglicanos lo entendieron en el siglo XVI y, como el Libro de Oración nos anima a entenderlo, es ante todo que el obispo debe establecer normas doctrinales a partir de la Biblia. El compromiso del obispo se define de esa manera en el ordinal, que es la sección del Libro de Oración que describe los ritos para ordenar obispos, presbíteros y diáconos.

En tercer lugar, el obispo está allí para mantener la continuidad con el cristianismo histórico tal como ha sido desde al menos los primeros años del siglo II, y en algunos lugares probablemente el siglo I. De alguna manera, el ministerio episcopal, es decir, tener a una persona como el que establece las normas de la diócesis, surgió justo al final de la era apostólica. No parece haber habido una brecha allí. Cuando no había un apóstol para ministrar, la iglesia primitiva escogía un obispo, según parece, aunque faltan pruebas detalladas.

Por supuesto, se ha argumentado entre los evangélicos que el episcopado es una institución tan contaminada que la iglesia está mejor ahora sin ella. Algunas iglesias hicieron ese argumento en el siglo XVI; Algunos lo han argumentado desde entonces. Pero los anglicanos no argumentaron de esa manera, no pensaron de esa manera y no han ido de esa manera. No, el obispo es una feliz señal de continuidad con la iglesia cristiana histórica. El obispo es el estandarte de una fe cristiana auténtica, el principal funcionario disciplinario de la diócesis y el primer recurso de consejería para el clero de la diócesis.

En otras palabras, el obispo está llamado a ser un líder sabio que cuida espiritualmente del clero.

La forma anglicana de pensar sobre el episcopado siempre ha sido en términos de lo ideal más que de lo real. Mientras que los evangélicos no episcopales critican lo real, los anglicanos tratarán de reformar la institución y así asegurarse de que se logre el ideal.

La cuarta y última cosa que hay que decir sobre esto es que los anglicanos continuarán, por muy lamentables que sean sus obispos, orando por los buenos obispos y valorando el liderazgo de los buenos obispos. La idea es que somos episcopales; Una iglesia ordenada episcopalmente, en igualdad de condiciones y en que el obispo esté a la altura del trabajo, será una iglesia espiritual y teológicamente más rica, una iglesia más sabia que cualquier otra clase. Se puede discutir eso, pero eso es lo que piensan los anglicanos. Y por eso rezan por tal estado de cosas, con obispos que están a la altura.

Nacional

Sexto, el anglicanismo es una forma nacional de cristianismo. Eso significa que, al igual que en Inglaterra, en todos los lugares a los que va, el cristianismo anglicano busca (entre sus otras tareas pastorales) cristianizar la cultura de todas las formas posibles.

Algunas formas de evangelicalismo enfatizan la separación del mundo, no tener nada que ver con él, mantenerse alejado de la política, evitar esto, evitar aquello. Los anglicanos no se disculpan por estar orientados a la comunidad y buscar cristianizar todo: la educación, las artes, la vida social, la vida comunitaria en todas sus formas. Los anglicanos siempre han tratado de hacer esto, enfatizando la importancia de mantener los estándares cristianos en la comunidad, y creo que así es como debe ser. Es en parte la razón por la que soy anglicano.

Pero no todos los evangélicos están de acuerdo con este énfasis.

Ecuménico

Séptimo, el anglicanismo siempre ha tenido una mentalidad ecuménica.

La teología anglicana nunca ha pretendido ser autosuficiente. El anglicanismo se ha creído a sí mismo simplemente la corriente principal cristiana, ni más ni menos. Por lo tanto, el anglicanismo no quiere ser una forma de cristianismo que se oponga a todas las demás formas.

No nos gusta pensar que tenemos distintivos. Nos gusta pensar que somos mainstream. No negamos que otros están hasta cierto punto (algunos en gran medida) en la corriente principal con nosotros. Nos alegramos de que lo sean. El hecho de que algunas

comunidades cristianas en algunos aspectos hayan encallado, se hayan metido en remansos, etc., no significa que nunca hayan tenido o no tengan en este momento ninguna sabiduría sobre asuntos cristianos clave. No, confiamos en que en la bondad de Dios tienen algo de sabiduría, y (este es el punto ecuménico) nos interesa obtener el beneficio de cualquier sabiduría que otros tengan.

Parte del ethos anglicano, que siempre ha caracterizado a los anglicanos en la cristiandad, es la voluntad de aprender de otros tipos de cristianos. Los anglicanos no venden sus almas a otro tipo de cristianos, sino que abren la ventana, por así decirlo, para ver y descubrir lo que otros cristianos tienen para ofrecer. Entonces van y dicen: "Nos gustaría aprender esto y aquello de ti. Por favor, explíquelo. Compartámoslo. Si se trata de una cuestión de conocimiento teológico, por favor instruyanos. Si se trata de una cuestión de visión pastoral, por favor, muéstranos cómo se hace. Queremos aprender. Queremos obtener el beneficio".

Siempre ilustro esto a partir de la idea de una persona con una tarjeta de crédito que pasa por una gran tienda departamental y ve cosas en los diversos departamentos que le gustan, y luego dice: "Quiero eso; Cárgalo a la tarjeta". El buen Dios, en efecto, nos da una tarjeta de crédito ilimitada por medio de la cual podemos recibir de otros cristianos cualquier cosa y todo lo que tengan que valga la pena.

No somos los únicos cristianos que a veces nos comportamos de esa manera. Después del Concilio Vaticano II, durante veinte años (y todavía está sucediendo en algunos lugares), la Iglesia Católica Romana a través de su liderazgo —sus obispos,

arzobispos, etc.— les estaba diciendo a los evangélicos, en efecto: "Ustedes son buenos en el estudio bíblico en grupo. Nunca lo hemos hecho. ¿Podría enseñarnos cómo se hace?" En algunos círculos católicos romanos, los líderes todavía dicen esto, aunque no tan fuerte e insistentemente como se dijo en las décadas de 1970 y 1980.

Los anglicanos tienen esta mentalidad ecuménica y quieren ver todo lo bueno, toda la sabiduría que hay, en cualquier parte del mundo cristiano. No es de extrañar, entonces, que el movimiento ecuménico original tuviera como ideal la difusión del evangelio, cristalizado a través del proceso ecuménico y en la unidad cristiana en todo el mundo. El movimiento ecuménico actual, con sede en Ginebra, ya no tiene ese ideal. Así que algunos de nosotros hemos renunciado a ese movimiento, francamente. Pero al principio, en las décadas de 1910 a 1930, cuando se estaba desarrollando esa ideología, y luego en las décadas de 1930 y 1940, cuando se formó el Consejo Mundial de Iglesias y tuvo un par de teólogos completamente buenos como sus primeros secretarios, ese era el objetivo, y los anglicanos estaban en el centro del proceso.

Pensábamos que íbamos a compartir nuestro anglicanismo para enriquecer a otros. Pensábamos que íbamos a aprender de los demás cosas que nos beneficiarían. Así era antes. Ahora el movimiento ecuménico ha encallado. Pero antes era mucho mejor de lo que es ahora.

El alcance de la teología

La teología, anglicana o no, es el relato que hace el teólogo de Dios, de su voluntad, de su obra, de sus caminos y de su adoración; de nosotros mismos y de la humanidad; y de todo el estado del mundo en términos de Dios y de la verdadera religión: credo, comunión y conducta. Lo que se cree, ese es el credo. Cómo se practica la comunión en la adoración: eso es comunión e incluye la comunión informal. Y la conducta, eso es ética. Todo esto es teología.

Cuando enseño cursos de teología, siempre empiezo diciéndole a la gente que hay diez disciplinas distintas en teología. La primera es la exégesis, que proporciona los componentes básicos de un relato a gran escala de la voluntad, la obra y los caminos de Dios. Una segunda disciplina es la teología bíblica. La teología histórica es una tercera. La teología sistemática ocupa el cuarto lugar, basándose en esos recursos. Y luego, del recurso de la sistemática vienen las otras seis disciplinas de la ética, la apologética, la liturgia (es decir, el culto), luego la espiritualidad, la comunión con Dios y la teología pastoral.

Por lo tanto, la teología es una cuna de disciplinas distintas pero entrelazadas, y no puedes ser realmente bueno en ninguna de ellas a menos que tengas al menos un conocimiento competente de todas ellas. Los verdaderos líderes cristianos, como todos los creyentes en un nivel u otro están llamados a ser a su debido tiempo, nunca dejan de aprender.

Eso es teología según Packer. Ahora ya saben a lo que me refiero cuando hablo de ser un teólogo, un teólogo evangélico anglicano. Como tal, mi objetivo en este libro es proporcionar

conocimiento de las tradiciones anglicanas, una visión de las tensiones anglicanas, recursos para las tareas anglicanas y una visión general de la historia anglicana.

El Método Teológico Anglicano

De alguna manera, la Escritura, la tradición y la razón deben estar relacionadas. ¿Por qué?

(1) La Biblia es la palabra de Dios; (2) la tradición manejada adecuadamente es la encarnación de toda la sabiduría que la iglesia ha logrado hasta ahora en la comprensión y apropiación de lo que está en la Palabra de Dios; y (3) la razón es el órgano de aprehender, es decir, de captar y comprender y arreglar, y por lo tanto aclararse a sí mismo, la verdad de la Escritura tal como se expone por la tradición. Las Escrituras, por supuesto, tienen la última palabra como juez de la tradición, pero sólo después de que la sabiduría de la tradición ha sido asimilada. Usas tu razón, la razón que Dios te ha dado, para comprender eso, y así te conviertes en un teólogo.

Ese es el método anglicano para convertirse en teólogo. Esto no es controvertido. La gama anglicana son estos tres recursos, cada uno con su propio énfasis.

La teología anglicana presta atención al problema de la continuidad y el conflicto interno. Los anglicanos han dicho una y otra vez en declaraciones públicas que para cualquier acercamiento con cualquier otra forma de cristianismo, se deben mantener cuatro puntos: (1) la autoridad de la Biblia; (2) la verdad del credo; (3) la necesidad de los sacramentos, necesidad en el sentido de que es parte del cristianismo de Cristo que los

sacramentos sean fielmente ministrados; y (4) el ministerio episcopal.

Estos cuatro representan los cuatro principios a los que a menudo se hace referencia como los Cuadrilátero de Lambeth, que fue adoptado por la Lambeth Conferencia de Obispos Anglicanos en 1888.[3]

En resumen, el tipo de realidad que la teología anglicana ha sido históricamente, y sigue siendo, es una realidad en la que han entrado muchos factores. Recordarán que bajo la rúbrica muy amplia de la autoridad de las Escrituras, tenemos

- la corriente de pensamiento protestante evangélico, de la que brota la atención pastoral y la vida eclesial;
- la corriente de pensamiento de la Alta Iglesia o anglo-católica, de la que también fluye el cuidado pastoral y la vida eclesial; y
- la Iglesia Amplia, a veces llamada la perspectiva liberal, que dice en efecto a los otros dos puntos de vista: "Ustedes son extremos, y nos distanciamos de ustedes. Somos los eclesiásticos centrales, los centristas, y más que cualquiera de ustedes, somos los herederos y transmisores de la auténtica herencia anglicana".

Subsidiariedad y Autoridad Bíblica

El arzobispo Robert Runcie pronunció un discurso al comienzo de la

La Conferencia de Lambeth de 1988 del anglicanismo, y la carga de lo que

Runcie estaba diciendo, de una manera bastante indirecta y alusiva (Runcie era hábil en eso), lo siguiente: la unidad dentro de nuestra diversidad es algo a lo que aferrarse.[4]

Había una controversia particularmente tensa en la Comunión Anglicana en ese momento, a saber, la cuestión de si era o no apropiado ordenar a las mujeres como presbíteros. Algunos sectores de la Comunión Anglicana habían comenzado a hacerlo, y otros no, y había una gran tensión sobre el asunto. En ese ambiente, mientras el arzobispo Runcie hablaba, en un momento dado se refirió a un principio de *subsidiariedad*. Los anglicanos y los católicos romanos habían estado discutiendo esta idea desde mediados del siglo XIX. La noción básica es que los problemas deben tratarse en el nivel más inmediato (o local) que sea coherente con su resolución.

La subsidiariedad en el contexto anglicano es la idea de que cada asunto que involucre la gestión real —funcionamiento, cuidado pastoral, administración— de una sección particular de la Comunión Anglicana que plantee problemas para otras secciones de la Comunión Anglicana debe resolverse en la medida de lo posible dentro de la sección de la Comunión directamente afectada por ella. Y otros en otras partes de la comunión deben ser tolerantes con lo que esta parte particular de nuestra comunidad se ha sentido impulsada a hacer.

Todo esto surgió de la cuestión de la ordenación de mujeres cuando un obispo de Hong Kong ordenó a un par de mujeres cristianas chinas de alto rango como presbíteras sobre la base de que la iglesia en Hong Kong necesitaba su ministerio.

El principio de subsidiariedad nunca ha sido legislado. Pero es, como he dicho, un intento anglicano de aliviar las tensiones que surgen cuando una parte de la comunión hace algo que otras

partes no pueden digerir y no ven ninguna razón —bíblica, pastoral o de otro tipo— para aprobar.

La subsidiariedad fue una idea que Runcie, a su manera única, elogió en ese discurso.

La sensación general que surgió de Lambeth 1988 fue que, por un lado, todos los anglicanos pueden estar de acuerdo en que la Biblia tiene autoridad definitiva de alguna manera para la vida anglicana. Pero, por otro lado, la iglesia debe ser pensada como una comunidad de interpretación que busca lograr un consenso resultante del proceso interpretativo. En otras palabras, la autoridad es aquello en lo que la comunión es capaz de ponerse de acuerdo en el momento. Así es como la conferencia interpretó la autoridad de las Escrituras.

De acuerdo con esta mentalidad, en la empresa de la interpretación bíblica, la tradición debe ser consultada, y la razón, el órgano de reflexión, distinción, argumentación y formulación, debe estar allí y verse que está allí, haciendo una evaluación crítica; Cualquier formulación doctrinal que no sea razonable no puede sostenerse. Pero la autoridad descansa finalmente en el resultado del proceso interpretativo en la iglesia, más que (como dirían los evangélicos) en la enseñanza de las Escrituras entendida en términos del principio de que Dios en las Escrituras nos dice cosas, y es a través de la interpretación de las Escrituras que discernimos lo que Él nos dice.

Espero que reconozcas el enfoque evangélico de las Escrituras en esa formulación. Es una formulación que he estado usando para enseñar durante años, y creo que es sólida. Una vez más, es

el principio de que al dejar que las Escrituras interpreten las Escrituras, discernimos lo que Dios nos está diciendo.

La exégesis reformadora de las Escrituras comenzó con personas como John Colet, Erasmo, Lutero y Calvino. Colet fue un predicador inglés distinguido que llegó a ser decano de la Escuela de San Pablo en los primeros años del siglo XVI. (Sus conferencias sobre la epístola a los Romanos en realidad comenzaron en el año 1497.) Erasmo produjo un texto del Nuevo Testamento griego. Lutero y Calvino tomaron con calma la idea de que cuando se va *ad fontes* (es decir, se regresa a las "fuentes" o fuentes), se debe volver a ellas dentro del marco de su propia cultura. Todo el mundo en aquel entonces daba por sentada esta idea. Parecía tan obviamente cierto que nadie lo cuestionó.

Pero es en parte porque esta dimensión se aplicó a lo que los estudiantes de la Biblia estaban haciendo antes que la exégesis de la Reforma es mucho mejor que cualquier cosa en el siglo XV o antes, remontándose a personas como Agustín y Crisóstomo, quienes entendieron el principio de que se deben establecer al menos los textos del Nuevo Testamento en su cultura. El *principio ad fontes* fue un hito en la historia de la exégesis. Fue correctamente entendido en el siglo XVI. Tenemos que entenderlo exactamente en los mismos términos.

Quiero subrayar que en la discusión interna anglicana sobre lo que constituye la fe anglicana, los evangélicos se preocupan por decir algo que los eclesiásticos amplios no aceptan en la forma en que lo dicen los evangélicos. Si usted dice, por ejemplo, que la Biblia dice tal y tal cosa, la respuesta del eclesiástico amplio será: "Ah, pero la Biblia está apuntando a lo largo de una trayectoria de

pensamiento en la cual tenemos que proceder, y a veces proceder a lo largo de esa trayectoria de pensamiento requiere que dejemos atrás las declaraciones bíblicas mismas".

El punto de vista liberal de hoy es que siempre fue un error pensar en los libros del Nuevo Testamento, particularmente en las epístolas directamente didácticas, como unidades lógicas, como cuerpos coherentes de pensamiento analítico. Eran mucho más (dice la visión moderna) ejercicios de la imaginación: la proyección de símbolos e imágenes, y declaraciones cuasi poéticas de cómo deben percibirse los símbolos y las imágenes. Y los símbolos e imágenes mismos deben entenderse como expresiones de los sentimientos y las percepciones estéticas de los escritores apostólicos, más bien que como análisis lógicos que proceden de mentes pensantes, en el sentido ordinario de la palabra *pensar*.

En otras palabras, debes entender que los escritores apostólicos eran mucho más parecidos a poetas y artistas, y mucho menos a filósofos, de lo que se ha pensado. Y así (dicen los liberales) no estamos engañando a las Escrituras al leerlas como simbólicas y como una colección de imágenes desarrolladas en términos de mitología significativa y demás.

Cuando los evangélicos, desconcertados por este tipo de discurso, preguntan: "¿Cuál es el resultado final?", las personas que adoptan este punto de vista y se sinceran dirán que el resultado final es realmente este: que Dios el Creador es un Dios de amor que afirma a toda la humanidad en todos los aspectos de su ser; y lo que está mal con el mal comportamiento (llámalo pecado) es simplemente que impide que las personas usen sus

mentes para leer las Escrituras estética, simbólica y mitológicamente de la manera que acabamos de afirmar.

Lo que todavía deja desconcertados a los evangélicos. Pero estoy desarrollando la idea de que hay corrientes cruzadas agudas en el anglicanismo, y los evangélicos necesitan saber que no pueden aislarse de estas cosas. Pero usted tiene derecho a decir: "Bueno, creo que la posición es descabellada e irrazonable y no es coherente en absoluto con las cosas que encuentro claramente enseñadas en las Escrituras". No discutiré con usted sobre eso, porque eso es lo que yo también pienso.

Desde la primera homilía en el Libro de Homilías del Anglicanismo de 1547, que trata de la importancia de leer la Biblia, se puede ver que la Biblia no estaba siendo considerada aquí de la manera en que la consideran los liberales anglicanos modernos.[5]

---

1 David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (Londres: Routledge, 1989), cap. 1.

2 C. S. Lewis, *Cartas a Malcolm: Principalmente sobre la oración* (Londres: Geoffrey Bles, 1964), pág. 14.

3 La resolución original completa está disponible en línea: "The Lambeth Quadrilateral", The AnglicanChurch of Canada (sitio web), https://www.anglican.ca/about/beliefs/lambeth-quadrilateral/. 4 Robert A. K. Runcie, "The Nature of the Unity We Seek", en *The Truth Shall Make you Free: The Lambeth Conference 1988* (Londres: Consejo Consultivo Anglicano, 1988), págs. 11–24.

5 La homilía, titulada "Una exhortación fructífera a la lectura y al conocimiento de las Sagradas Escrituras", está disponible en http://www.anglicanlibrary.org/homilies/bk1hom01.htm.

2

La Reforma inglesa

Antecedentes históricos de la Reforma inglesa

Y ahora pasemos a la Reforma inglesa. Al igual que con todos los desarrollos y fases de la teología anglicana, necesitamos conocer el trasfondo histórico.

Los Monarcas

En 1532 Enrique VIII, buscando el divorcio, nombró a un teólogo de Cambridge su arzobispo de Canterbury. Ese teólogo de Cambridge, que había bebido profundamente de la teología de Lutero, era Thomas Cranmer.

Enrique se encariñó con Cranmer, y la influencia de Cranmer llegó al punto en que podía decirle casi cualquier cosa a Enrique como expresión de sus propios puntos de vista, siempre que lo dijera con deferencia, en un espíritu de obediencia al monarca, y con la conclusión implícita de ser: "Pero, por supuesto, su majestad, lo que usted piensa es más importante que lo que yo pienso, así como lo que tú haces es más importante que cualquier cosa que yo haga".

El reconocimiento de la supremacía real era obligatorio para todos los súbditos bajo la monarquía Tudor y, de hecho, durante siglos antes de eso.

Enrique VIII era un monarca Tudor, y eso era lo que esperaba de todos sus súbditos: una obediencia total basada en un reconocimiento a gran escala de que el rey era lo que llamaríamos un dictador en su propio reino, un monarca absoluto. No se podía cuestionar lo que decía el rey. Y Cranmer no lo hizo. Simplemente le dijo al rey deferentemente sus pensamientos sobre esto o aquello.

Cranmer se concentró en hacer una edición de la Biblia disponible en Inglaterra para que todos la lean. Al igual que todos los reformadores, pensaba que la reforma comienza con las Escrituras y con alfabetizar a todos en las Escrituras. Pero Enrique VIII había abandonado a William Tyndale al martirio en Flandes en 1536 por su trabajo en la traducción de la Biblia. El punto de vista privado de Henry era que era algo muy peligroso e inútil hacer que la Biblia estuviera disponible en la lengua vernácula; las personas que lo leyeran obtendrían todo tipo de ideas que podrían incitarlos a desafiar al monarca, por lo que era mejor que no leyeran las Escrituras.

Sin embargo, debido a que a Henry le gustaba Cranmer, y a pesar de no haber evitado la muerte de Tyndale, quien había traducido tres cuartas partes de la Biblia en el momento en que fue martirizado, Henry complació a Cranmer en este punto y permitió que el arzobispo organizara una versión ligeramente editada de la Biblia de Tyndale, impresa en un folio muy grande llamado la Gran Biblia. Medía un poco más de dos pies de arriba a abajo y dieciocho pulgadas de lado a lado. Se colocó un ejemplar de la Gran Biblia en cada iglesia parroquial del país para que todos los que supieran leer pudieran entrar en el edificio de

la iglesia, encontrar allí la Biblia y leerla. No sabemos cuánta lectura de la Biblia se hizo realmente; simplemente sabemos que en 1539 se colocó allí la Gran Biblia. Este fue, en lo que concierne a Inglaterra, el verdadero comienzo significativo de la reforma.

En cuanto a la doctrina, bajo Enrique VIII no se hizo nada eficazmente. Pero cuando Enrique murió y Eduardo VI se convirtió en monarca a la edad de nueve años, la Reforma tuvo su cabeza, porque el duque de Somerset, que era el tutor y agente de Eduardo VI en el gobierno de Inglaterra, simpatizaba con los propósitos de los reformadores. Somerset, a su manera apacible, y muchos otros aristócratas de una manera mucho más directa, quería continuar con la política de cerrar monasterios que Enrique VIII había iniciado y recortar las riquezas y tierras monásticas, una política que continuó durante todo el reinado de Eduardo VI.

Pero Cranmer fue apoyado por Somerset, y Cranmer produjo, con la ayuda de un círculo de personas con intereses reformistas, dos versiones del Libro de Oración: primero una edición de 1549, luego una segunda edición en 1552, mucho más explícitamente reformadora que el Libro de Oración de 1549. La segunda edición se produjo a la luz de las críticas de varios teólogos sobre las insuficiencias del libro de 1549.

Cranmer también redactó, con la ayuda de otros, de nuevo, los Cuarenta y Dos Artículos, que fueron revisados finalmente en 1571 para convertirse en los Treinta y Nueve Artículos que tenemos hoy.

También produjo el Libro de Homilías de 1547, que salió inmediatamente cuando Eduardo VI se convirtió en gobernante.

Contenía doce homilías (algunas de ellas escritas por Cranmer), de las cuales las seis primeras tratan de (1) la importancia de leer las Sagradas Escrituras; (2) la universalidad del pecado y la necesidad de salvación; (3) la salvación de la humanidad a través de la justificación por la fe; (4) la naturaleza de la fe; (5) buenas obras: cómo deben seguirse de la fe (aunque no pueden justificarnos por sí mismas, son señales necesarias de que la fe es genuina, y ninguna fe profesada que no produzca buenas obras puede considerarse genuina); y (6) el amor cristiano y la caridad (el enfoque de las buenas obras debe estar en el amor al prójimo en todas las formas que tome). Seguramente puedes ver que esas seis homilías constituyen una instrucción en los fundamentos del evangelio, y esto era lo que Cranmer quería que los ingleses tuvieran.

Además de los Artículos, el Libro de Oración y las Homilías, Cranmer produjo un código de derecho canónico, la *Reformatio Legum,* como se le llamó, que nunca se presentó ante el Parlamento o la Convocación (el cuerpo gobernante de la iglesia en ese momento). Se produjo al final del reinado de Eduardo VI, pero no se legisló, porque Eduardo murió. María se convirtió en reina, y los gestos de reforma simplemente fueron descartados mientras reinó.

El derecho canónico es la ley propia de la Iglesia, hecha para guiar en la administración y gestión y en todos los procedimientos y resolución de conflictos, perplejidades, etc. Cada iglesia tiene su propio conjunto de reglas, y en el anglicanismo, como en la Iglesia Católica Romana, en todas partes se llaman derecho canónico. *Canon* es una palabra de la

iglesia que significa "gobernar", tal como lo hace cuando hablamos del canon de las Escrituras.

Cranmer estaba trabajando para sacar el máximo provecho de la situación mientras Eduardo VI estaba en el trono, y todos los sistemas estaban en marcha para la reforma en Inglaterra. Cranmer quería una Iglesia de Inglaterra con diez mil parroquias federadas en todo el país, todas funcionando de acuerdo con el conocimiento de la enseñanza bíblica sobre el evangelio a través de la lectura y predicación constante de las Escrituras. Quería que los procedimientos en la iglesia estuvieran en línea con Escritura. Y quería eliminar todos los elementos erróneos que quedaban de la iglesia inglesa anterior a la Reforma, elementos que reflejaban lo que estaba sucediendo en varias partes de la iglesia romana.

Pero entonces, como he dicho, María subió al trono en 1553 antes de que la reforma de Cranmer pudiera establecerse firmemente. María trató de hacer retroceder el reloj, y quemó a los ingleses por sus convicciones, lo que amargó a la gente hacia el catolicismo romano.

Luego, en 1558, Isabel I subió al trono. Era políticamente muy astuta y tenía consejeros muy astutos. Ella discernió lo que la gente quería y se lo dio. Ella restauró el Libro de Oraciones de Cranmer de 1552 con solo unos pocos cambios verbales menores. (En realidad, solo hay tres). Y ella, a través de sus obispos, trató de asegurarse de que toda Inglaterra se conformara con una religión nacional en esta forma reformada. Su interés por la música promovió la tradición coral de las principales iglesias, y se fomentó el canto congregacional.

Mientras tanto, los católicos romanos recusantes se negaron a conformarse a la Iglesia de Inglaterra. Muchos de ellos estaban relacionados con las principales familias aristocráticas con grandes propiedades en el país, pero mantenían un perfil bajo. Algunos de ellos incluso iban a sus iglesias parroquiales los domingos porque la ley del país lo requería. Había un código penal por el cual se te imponía una multa de un chelín en primera instancia, y más por ofensas posteriores, si no te presentabas a la iglesia el domingo. Pero en general, como he dicho, los católicos mantuvieron la cabeza gacha.

Algunos protestantes querían ir más allá de lo que el Libro de Oración había ido en ciertas direcciones. En la década de 1560 llegaron a ser llamados puritanos, las personas que querían una mayor pureza en la iglesia que la que les daba el Libro de Oración. *Puritano* era un nombre despectivo, parte del vocabulario del abuso. Los puritanos eran una gran minoría, pero sólo una minoría. Perseguían el cambio expresando sus opiniones en la convocatoria o en llamamientos al Parlamento, o presentando miembros del Parlamento que presentaran proyectos de ley de reforma. Pero Isabel, de una manera u otra, se aseguró de que nunca efectuaran cambios. Al final de su reinado, hubo un asentamiento firmemente reformado, aunque moderado, de la Iglesia de Inglaterra, con los puritanos buscando sin éxito reformas particulares en el culto anglicano y la administración de la iglesia.

Isabel se había ocupado de nombrar arzobispos y obispos que mantuvieran a raya a los puritanos. Pero solo cometió un error. Nombró a Edmund Grindal, un protestante vigoroso, como

arzobispo de Canterbury en la década de 1570, y luego le dijo que debía sofocar las reuniones de predicación organizadas por los seguidores puritanos. Elizabeth estaba convencida de que permitir que la predicación continuara sin obstáculos crearía inestabilidad en el país. Tenía el mismo sentimiento sobre la predicación que Enrique VIII tenía sobre la lectura de la Biblia, a la que Enrique se había permitido sólo porque Cranmer lo quería. Pero Elizabeth no accedió a lo que Grindal quería. Cuando ella le dijo que dejara de predicar estas reuniones, Grindal respondió en efecto: "Honestamente, su majestad, no me atrevo a hacerlo, porque la predicación es de gran beneficio para la iglesia. Y es una predicación fiel. Es la exposición y aplicación de las Escrituras de principio a fin". (Diré más acerca de esas reuniones, llamadas "profecías", cuando veamos más de cerca la Puritanos.)

La respuesta de Isabel a eso fue secuestrar a su arzobispo. Lo confinó en su casa y suspendió su estipendio, desviándolo al tesoro real. Eso es lo que significa el secuestro: redirigir fondos a una tesorería central que de otro modo habrían ido a parar a una persona. (Aunque hoy en día no se oye hablar del secuestro de fondos en la tesorería real en los círculos anglicanos, a veces se oye hablar del secuestro de fondos de las iglesias parroquiales en la tesorería diocesana).

Isabel, no queriendo repetir el error de su nombramiento en Grindal, nombró entonces a John Whitgift, un protestante muy robusto pero un hombre muy rígido y magistral, como su arzobispo de Canterbury. Whitgift suprimió todo lo que quería suprimir. Y así duró su reinado.

Los teólogos

Durante el reinado de Enrique, de 1509 a 1547, William Tyndale estaba convencido, en parte porque era experto en idiomas, y en parte porque era un sacerdote serio y de mentalidad bíblica que, por supuesto, era capaz de leer la Biblia en hebreo y en griego, de que lo que más necesitaba Inglaterra era una traducción vernácula de la Biblia.

Sin embargo, nadie en Inglaterra lo alentaría en este objetivo. Todos los dignatarios eclesiásticos sabían que Enrique VIII se opondría a tal proyecto, por lo que no estaban dispuestos a respaldarlo. Por lo tanto, Tyndale viajó al extranjero a las comunidades luteranas para hacer su traducción, e hizo un progreso brillante.

Pero, como se mencionó anteriormente, Tyndale fue martirizado en 1536. Ya había completado el Nuevo Testamento (que salió en 1525) y el Pentateuco, y había hecho algunos de los libros de historia después del Pentateuco. Su traducción fue completada más tarde para la Gran Biblia por Myles Coverdale, y fue la finalización de Coverdale de la obra de Tyndale (sin el nombre de Tyndale adjunto) lo que Cranmer sacó de su bolsillo trasero, por así decirlo, para ser impreso como la Gran Biblia cuando Henry permitió ese proyecto.

La teología de Tyndale era el pensamiento de primera clase de Lutero, y él era un pensador sistemático de una manera que Lutero no lo era. Sus exposiciones de la justificación por la fe, las buenas obras que fluyen de la fe, y los sacramentos —el Bautismo y la Cena del Señor como los sellos del pacto de Dios, en el que

entramos y vivimos por fe— son tan buenas como las que se pueden encontrar en cualquier lugar.

Leer la obra de Tyndale es a la vez una sorpresa y un deleite. Su inglés es fresco y fácil de entender. Tenía el don de hacer que la teología fuera sencilla. También proporcionó prefacios a los libros de la Biblia a medida que los traducía. Muchos de esos prefacios son esencialmente traducciones de los prefacios de Lutero escritos para la Biblia alemana. Esto es particularmente cierto en el prefacio de Romanos, que es Lutero palabra por palabra. Tyndale no añade casi nada.

Mientras Tyndale estaba fuera del país en la década de 1520, Lutero todavía estaba levantando grandes nubes de polvo en Alemania. Se había convertido en una figura pública de la noche a la mañana en el mundo de habla alemana, y muy pronto se convirtió en una figura pública en toda Europa occidental. Llegó a ser considerado como el enemigo público número uno por el papado. Pero fue visto como un héroe por muchas personas de la iglesia en Alemania y más allá.

Lutero comenzó a alcanzar esta prominencia en 1517, cuando clavó sus Noventa y cinco tesis en la puerta de la iglesia de Wittenberg. Pronto fueron pirateados por las imprentas y circularon por todo el mundo de habla alemana en forma de tratados.

El mundo de habla alemana estaba descontento con las pesadas exacciones financieras del papado: los impuestos recaudados y el dinero que iba a Roma, gran parte de él para construir la Basílica de San Pedro. La gota que colmó el vaso fue la venta de indulgencias por parte de Fray Tetzel. Comprar una indulgencia

era una cuestión de entregar tu dinero a cambio de la promesa de que así liberarías a alguien de inmediato de muchos cientos o miles de años en el purgatorio. Las indulgencias de Tetzel se podían comprar no solo para ti, sino también para cualquier pariente que quisieras nombrar. (Este es el mismo principio por el cual los mormones ahora son bautizados por sus parientes y antepasados muertos. Creen que de esa manera están garantizando que esas personas serán parte de su propia gran familia en el cielo.)

Mientras que mucha gente sencilla compraba indulgencias, y Tetzel recaudaba dinero para San Pedro en Roma, muchas personas más reflexivas simplemente estaban disgustadas por lo que estaba haciendo.

Las tesis de Lutero se centraban en el tema de las indulgencias y en todas las cuestiones teológicas que planteaba la práctica. Es fácil ver por qué sus Noventa y Cinco Tesis fueron tan apreciadas y, por lo tanto, circularon por toda Alemania en forma de panfleto, convirtiéndose en el centro del tremendo conflicto en el que Lutero se vio envuelto, y que continuó hasta que fue declarado hereje y puesto bajo la prohibición en 1521 por la Dieta de Worms. Los duques de habla alemana en sus ducados comenzaron a reformar sus reinos en la dirección que Lutero señaló, y la Reforma en Alemania había comenzado realmente.

En Inglaterra, un grupo de profesores de Cambridge estaban muy interesados en todo esto, y consiguieron, leyeron y discutieron los diversos escritos de Lutero en reuniones en el White Horse Inn en

Cambridge. Entre ellos se encontraban Thomas Cranmer, Robert Barnes, Thomas Bilney, John Frith y Matthew Parker (que se convirtió en el primer arzobispo de Canterbury de Isabel a su debido tiempo).
Todos ellos pertenecían a la compañía White Horse Inn, al igual que Hugh Latimer y Nicholas Ridley.

Bilney, un hombrecillo vivaz, fue al principio el centro de este grupo. Había leído a Lutero y su Biblia, y había experimentado la seguridad al llegar a entender la verdad de la justificación por la fe, la preocupación central en la que Lutero se centró y de la que habló, y de la que por lo tanto habló la compañía White Horse Inn.
Ridley era de la misma opinión y compartía este entendimiento con
Barnes y Frith, con Cranmer y Parker, y también con Latimer, generando interés.

Bilney tenía una forma original de compartirlo con Latimer. Le preguntó a Latimer: "¿Escucharías mi confesión?" Latimer, un hombre ordenado, dijo: "Sí, por supuesto que lo haré". Entonces Bilney se arrodilló e hizo una confesión de fe a través de la obra expiatoria del Señor Jesús, y por lo tanto una confesión de seguridad del perdón de todos los pecados que pasó a mencionar. Esto dejó atónito a Latimer, que indagó y muy pronto se convenció de que sí, que era la verdad. Latimer, un gran predicador que fue nombrado obispo de Worcester en 1535, hizo mucho para dar a conocer la gracia que Bilney le había presentado.

Luego estaba Ridley, probablemente el erudito más leído de todo el grupo. Cranmer era un buen erudito; Ridley era, creo, uno mejor.

Allí estaban, entonces, la comunidad de White Horse Inn en Cambridge en la década de 1520, aprendiendo la doctrina de la justificación por la fe según Lutero, que es la doctrina según Pablo en Romanos y Gálatas. Habían llegado a saber lo que era el evangelio, y compartían el sueño de transmitirlo.

De este grupo, Bilney, Frith y Barnes fueron condenados a muerte como traidores por Enrique VIII debido a la libertad con la que criticaron la versión del cristianismo que Enrique, que se consideraba teólogo, estaba defendiendo. El papa le dio a Enrique el título *de Defensor Fidei*, Defensor de la Fe, por un libro que escribió defendiendo los siete sacramentos y la doctrina medieval de cómo los sacramentos beneficiaban a quienes los compartían. Y Bilney, Frith y Barnes fueron imprudentes. No necesito entrar en todos los detalles de los martirios; baste decir que fueron ejecutados por el fuego: Bilney y Frith como traidores, porque en interés de su teología desafiaron a la corona, y Barnes como hereje, porque desafió teológicamente a la corona.

Cranmer, el arzobispo de Enrique, no podía impedir que Enrique hiciera lo que Enrique quería hacer, y Cranmer creía, como una cuestión de conciencia, que cuando el monarca tomaba una decisión, todos sus súbditos, incluidos los arzobispos de Canterbury, debían obedecerla y aceptarla sin objeciones. Cualesquiera que fueran sus puntos de vista privados, su primer deber para con Dios era obedecer al monarca.

Esa fue la mentalidad con la que Cranmer vivió hasta la crisis final de su vida, cuando María le ordenó que renunciara a la doctrina protestante de la Cena del Señor y abrazara una vez más la transubstanciación y toda la doctrina católica de la Misa. Eso fue algo que, como resultado de años de estudio, Cranmer se encontró a sí mismo conscientemente incapaz de hacerlo. Su instinto —como en el caso de Enrique, así como en el de María— era armonizar las dos realidades de mantener intactos sus propios puntos de vista en buena conciencia mientras obedecía al soberano como su primer deber ante Dios. Esto, sin embargo, no fue posible cuando María lo presionó de la manera en que lo hizo.

María le exigió que firmara declaraciones en las que se retractaba de las doctrinas que hasta entonces había afirmado con respecto a la Cena del Señor. Y durante un tiempo, Cranmer, en la cárcel y a punto de ser quemado como hereje —perdió el equilibrio. Esa es la única manera de decirlo. Había comprendido que si se retractaba completamente, como su monarca le exigía que hiciera, se le perdonaría la vida. No se quemaría. Pero después de haber firmado seis retractaciones, se enteró de la mente más completa de María; había decidido que, como había sido arzobispo de Canterbury y había descarriado a tantos ingleses, tendría que ser quemado de todos modos.

Cranmer se sentó a escribir toda la noche antes de su quema. Se pensaba que estaba escribiendo la retractación final para leerla en la iglesia inmediatamente antes de ser quemado en Broad Street, Oxford.

Por la mañana fue llevado en desgracia a la iglesia de Santa María, y sus errores y el mal que había hecho fueron proclamados desde el púlpito. Cranmer tuvo que quedarse allí y escuchar las acusaciones. Luego fue invitado a leer su retractación ante las numerosas personas y dignatarios que habían acudido a presenciar este acontecimiento. Cuando Cranmer leyó en voz alta lo que había escrito durante la noche, fue una retractación de todas las retractaciones que había firmado, un gesto muy heroico de su parte.

Cuando la congregación de la iglesia se dio cuenta de lo que estaba diciendo, aullaron, negándose a dejarlo hablar más. Cranmer luego salió rápidamente de la iglesia hacia la estaca, con la multitud detrás de él. Llegó al lugar, luego se quedó esperando a que lo encadenaran a la estaca y lo quemaran.

Cuando el fuego se puso a arder, extendió silenciosamente su mano derecha hacia las llamas para que se quemara primero. ¿Por qué?

Debido a que su mano derecha había firmado todas las retractaciones, ahora se estaba retractando. Y mientras se quemaba la mano, la gente lo oía decir una y otra vez: "Esta mano derecha indigna, esta mano derecha indigna".

Bajo el reinado de Eduardo VI, que reinó de 1547 a 1553, Cranmer permaneció como arzobispo de Canterbury. Latimer, para entonces un hombre anciano, había renunciado a la sede de Worcester, pero seguía predicando la verdad de la Reforma en términos generales. Y Ridley seguía siendo obispo.

John Bradford, un joven convertido en Cambridge, fue nombrado por el arzobispo Cranmer para ser uno de los seis

predicadores que recorrieron el país y predicaron por todas partes proclamando las doctrinas de la Reforma. Bradford fue un predicador y teólogo de primera clase. Sus obras, muy reformadoras y muy sólidas en su juicio, llenan dos volúmenes. También fue una de las personas que María quemó.

Bajo el reinado de Eduardo, Cranmer trajo a Inglaterra una sucesión de teólogos continentales de alto nivel para ocupar posiciones de distinción y ayudar en el trabajo de reforma de la iglesia mediante la elaboración de un nuevo conjunto de formularios. El italiano Pedro Mártir Vermigli se convirtió en Profesor Regio de Teología en Oxford. Huyó
Inglaterra cuando María subió al trono. El Martín Germán
Bucero había sido pastor de la Reforma en Estrasburgo. Se convirtió en
Profesor Regius de Teología en Cambridge. Francis Dryander (el nombre adoptado de Francisco de Enzinas), un español, se convirtió en lector de griego en la Universidad de Cambridge. Johannes Alasco (Jan Laski), un polaco, era miembro de una familia aristocrática. Llegó a Inglaterra en primera instancia para ser pastor de lo que se llamaba la Iglesia de los Extranjeros, la iglesia para los expatriados europeos en Londres. Era teólogo, y sus comentarios (junto con los de otros) fueron solicitados cuando se publicó el Libro de Oración de 1549, dando paso a un Libro de Oración ampliamente revisado que apareció en 1552.

Bajo Isabel, sin embargo, aparecen nuevos nombres en la lista de teólogos notables. John Jewel había bebido tranquilamente
La teología de la Reforma durante el reinado de terror de María. Después, como obispo de Salisbury, escribió una apología para la

Iglesia de Inglaterra, que defendió eficazmente el Acuerdo Religioso Isabelino como fiel a la Biblia y a los padres. Demostró lo correcto de separarse de la iglesia romana contemporánea en varios puntos.

John Whitgift, como he mencionado, fue nombrado arzobispo de Canterbury por Isabel a su debido tiempo. Murió en 1604, un año después de la muerte de Isabel.

Richard Hooker era un protegido de John Jewel. Joya enviada Hooker a Oxford para recibir educación teológica porque pensaba Hooker fue brillante. Hooker fue ordenado y se convirtió en un clérigo anglicano, de acuerdo con los requisitos de la Oración Libro. Se convirtió en el gran defensor teológico de la Asentamiento religioso isabelino. Más adelante veremos más de cerca a Hooker. Su trabajo superó con creces lo que cualquier otro inglés había hecho en la época de la Reforma. Hooker era magistral, una especie de cima de montaña en la teología anglicana, por lo que más adelante daré una presentación bastante completa de lo que afirmó. Hooker, un teólogo completamente reformador, construyó su enseñanza sobre una base muy amplia de sabiduría filosófica y verdad extraída de las Escrituras. El amigo de Hooker, Richard Field, también escribió un tratado sobre la iglesia que se encuentra junto al de Hooker.

William Whitaker fue el Profesor Regius de Teología en Cambridge al final del reinado de Isabel. Su disputa sobre La Escritura es un argumento de quinientas páginas a favor de la autoridad de las Escrituras entendidas de la manera en que te invité a entenderlas antes: que Dios en las Escrituras

nos dice cosas, y a través de la interpretación de las Escrituras por las Escrituras aprendemos cuáles son esas cosas.

El detonante de la teología de la Reforma inglesa

¿Dónde comenzó la teología de la Reforma? Comenzó con la fe no reformada de la iglesia con sede en Roma, y de la cual la Iglesia en Inglaterra formaba parte antes de Enrique VIII. Eso significaba que la teología ordinaria enseñada en las parroquias ordinarias a las congregaciones ordinarias por clérigos ordinarios era algo así:

> En primer lugar, todos somos pecadores, y el juicio final es seguro.

Así que lo que debemos hacer como proyecto de vida es deshacernos de nuestros pecados.

¿Cómo vamos a hacer eso? Dios, en su misericordia, ha provisto un método, un método bastante elaborado, por medio del cual podemos deshacernos de nuestra culpa y así finalmente llegar a la gloria en felicidad y gozo. Jesucristo ha muerto en la cruz por el pecado del mundo, y Jesucristo ha instituido la iglesia, la cual, a través de sus ministerios, media el fruto de su muerte expiatoria para las almas necesitadas como nosotros.

¿Cómo sucede? Sucede a través de los sacramentos. Son señales y sellos de la gracia de Dios, señales y sellos que garantizan su realidad y, más que eso, signos y sellos que realmente transmiten la bendición que significan.

Cuando somos bautizados, es decir, cuando el sacramento del bautismo es administrado por uno de aquellos a quienes Dios ha designado como sacerdotes para ese propósito, el pecado original

es perdonado. Y en cierto sentido (nunca definido en la época medieval), comienza el proceso de regeneración.

El acto central de adoración de la iglesia es el sacramento de la Eucaristía en el altar. Durante siglos, esto se ha llamado la Misa. En la Misa, en primer lugar, el pan y el vino se toman y se transubstancian, es decir, se les cambia su sustancia por un acto de Dios, de modo que, aunque siguen pareciéndose al pan y al vino, ahora son realmente el cuerpo y la sangre de Cristo. La apariencia externa no es un índice de la realidad que está ahí.

Lo segundo que sucede en la Misa es que el sacerdote ofrece el pan y el vino transubstanciados a Dios. Él "eleva al anfitrión". La palabra latina para este host, *hostia*, significa "víctima". En la elevación del pan, se transforma en el cuerpo de Cristo y se convierte en la víctima. Esto significa que el acto mismo de elevación vincula a la iglesia, a todos los que están presentes en el servicio, con el sacrificio de Cristo en la cruz de una vez por todas. ¿Qué tipo de enlace es? Nadie lo sabe realmente, y los teólogos tenían diferentes puntos de vista. Es un misterio, pero es un misterio glorioso: el misterio del perdón continuo de los pecados.

Entonces el sacerdote participa del pan y del vino, recordando lo que Jesús dijo en relación con ello, a saber: "Come y bebe". En algunas formas de la Misa, se invita a la congregación a recibir el pan (aunque no el vino).

Un sacerdote que conocía su doctrina explicaba a la congregación lo que estaba sucediendo en la Misa: al estar presentes en la Misa mientras el sacerdote hacía lo que hacía, la gente recibía el beneficio del perdón renovado de los pecados

hasta la fecha. También recibieron, de alguna manera misteriosa, nueva energía de
Dios, la imagen del pan, después de todo, significa algo; El pan es el báculo de la vida, y estar presente en la Misa de alguna manera imparte energía al alma.

A los cristianos se les enseñó que todos los domingos debían estar en Misa porque esto es lo único que el Señor Jesús le dijo a su iglesia que hiciera como un acto regular de adoración. "Haced esto tan a menudo como lo bebáis en memoria mía".

Había también, además del bautismo y la Eucaristía, cinco sacramentos más. En *la confirmación*, el obispo impone sus manos sobre los bautizados en la infancia, y así los admite a la comunión de los que pueden participar de la Cena del Señor. Y hay una gracia unida a eso: el Espíritu Santo es dado a través de la imposición de las manos del obispo.

En el sacramento de la *ordenación*, ocurre algo comparable: se imponen ceremonialmente las manos sobre un individuo y se da una bendición especial del Espíritu Santo.

Luego está el matrimonio, donde a través del intercambio de votos sucede algo espiritual; el anillo de bodas dado por el novio a la novia es el signo externo y visible de la gracia interior y espiritual dada para unir a las dos personas, que es de lo que se trata el matrimonio.

La extremaunción (ahora conocida como "unción de los enfermos") también es un sacramento, para cuando las personas se acercan a las puertas de la muerte. Es importante que se use aceite sagrado para ungirlos. Esa, una vez más, es la señal externa

y visible de una bendición especial del Espíritu que les permite morir en paz, con fortaleza y fe.

La penitencia es un sacramento (a menudo conocido como "reconciliación") en la que un pecador confiesa contritamente los pecados a Dios en presencia de un sacerdote, recibe la absolución de su pecado, y luego el sacerdote le asigna actos de penitencia (tal vez caridad, oración o formas de ascetismo), que sirven para "expiar" o "hacer satisfacción" por el pecado.[1]

Eso es lo que se le enseñó a la gente. Y eso es lo que los reformadores, al trabajar a través de su teología y aplicarla a la vida de adoración en curso de la Iglesia de Inglaterra, estaban tratando de corregir punto tras punto.

Afirmaciones de la teología de la Reforma inglesa

¿Qué afirmaron estos reformadores como base para su actividad correctiva?

Las Escrituras y la autoridad

Decían que la Biblia es la palabra de Dios, en la que nos dice cosas que necesitamos saber. Aprendemos a entender esa palabra dejando que las Escrituras interpreten las Escrituras. La Escritura canónica es una sola textura teológica en la que las diversas partes se iluminan mutuamente.

Las Escrituras, continuaron, son suficientes para la salvación y suficientes para moldear la fe de cada cristiano. En los Treinta y Nueve Artículos —que, recuerden, son los Cuarenta y Dos de Cranmer reducidos— el lugar de las Escrituras se introduce en el sexto artículo, "De la Suficiencia de las Sagradas Escrituras para

la Salvación". Dice: "La Sagrada Escritura contiene todas las cosas necesarias para la salvación, de modo que todo lo que no se lee en ella, ni puede ser probado por ella, no debe ser requerido de ningún hombre, para que sea creído como un artículo de la fe, o sea considerado como un requisito o necesario para la salvación". Ahí está el artículo que les entrega a los reformadores lo que yo llamo el helicóptero de la Reforma, por el cual ellos cortaron de la vida de la iglesia todos los extras no bíblicos que estaban siendo enseñados y asumidos como necesarios para la salvación o considerados al menos como útiles para la salvación, como bendiciones y no piedras de tropiezo.

Los Treinta y Nueve Artículos continúan apelando a las Escrituras punto tras punto. El artículo 20 se refiere a las Escrituras como "la Palabra de Dios escrita", y en el artículo 21 se lamenta el hecho de que los concilios generales de la iglesia "no todos son gobernados por el Espíritu y la Palabra de Dios", por lo que a veces pueden equivocarse. "Por tanto, las cosas ordenadas por ellos como necesarias para la salvación no tienen fuerza ni autoridad, a menos que se declare que han sido quitadas de la salvación.
Sagradas Escrituras".

Esta fue una declaración de la Reforma en contra del punto de vista del Concilio de Trento. Cuando se ratificó el artículo 21, cuando se ratificó todo el código en 1563, para entonces había concluido el Concilio de Trento de Roma, que se había reunido periódicamente desde 1545 hasta 1563. La agenda del Concilio de Trento era la de redefinir toda la fe católica romana contra los supuestos errores de los reformadores. Trento afirmó que las

Sagradas Escrituras y la santa tradición deben ser veneradas por igual como fuentes de la fe de la iglesia, una posición reiterada repetidamente por la iglesia.número arábigo

La tradición, por supuesto, sigue siendo deseable para beneficiarse de la sabiduría que el Espíritu Santo ha dado en el pasado para la comprensión de las Escrituras, pero la tradición misma debe ser juzgada por las Escrituras. Todo lo que la iglesia dice o ha dicho debe ser juzgado por las Escrituras, incluso los tres credos ecuménicos. Así se afirma en el artículo octavo de los Treinta y Nueve Artículos. Estos credos deben ser creídos con toda certeza, dice el artículo, porque "pueden ser probados por ciertas garantías de la Sagrada Escritura". Por lo tanto, en la Iglesia de Inglaterra, la Escritura debe tener la última palabra en relación con todo.

El papel de la razón no se aborda realmente en los Treinta y Nueve Artículos. Ningún teólogo anglicano ofreció una discusión a gran escala sobre la razón hasta Hooker. Lo que dijo acerca de la razón no fue más que esto: que la razón es el poder de juicio que Dios nos ha dado a todos para permitirnos encontrar nuestro camino a través de la espesura de la confusión intelectual en la comprensión de las Escrituras y la formulación de la teología de la iglesia. Se da razón para llevarnos de vuelta a las Escrituras para juzgar las diversas cosas que se dicen en la iglesia en el nombre de Dios. La razón, en otras palabras, es una herramienta mediante la cual se obtiene comprensión.

Pero la razón no es una fuente independiente de conocimiento. No fue sino hasta el siglo XIX que los teólogos anglicanos comenzaron a decir de una manera seria que la razón es una

fuente independiente de conocimiento, y que hay momentos en que se debe permitir que la razón modifique nuestra visión de las Escrituras. No había nada parecido en la visión de la razón que los teólogos anglicanos abrazaron en el siglo XVI.

Gracia y justificación

Otro principio de esta teología de la Reforma tiene que ver con la gracia y la justificación.

Gracia es una palabra que apunta no solo a las Escrituras, sino también a la teología de Agustín de Hipona, a quien todos los reformadores ingleses (como todos los reformadores continentales) creían que era el mejor teólogo de los primeros siglos cristianos. Agustín, junto a la Biblia, era la fuente autorizada de la antigüedad a la que apelaban constantemente.

Lo distintivo de Agustín era su insistencia en que toda salvación es por gracia, desde el principio hasta el fin, la gracia que significa que la iniciativa amorosa de Dios genera la respuesta que busca. La gracia es nada menos que eso, según Agustín. Si piensas en la historia de la salvación que llegó a su clímax, en cierto sentido, en la cruz, donde el pecado fue quitado, o si piensas en la peregrinación del alma individual por la cual uno llega a estar espiritualmente vivo y responder a Dios, o si piensas en la vida continua de la iglesia, que, después de todo, es solo una comunión de pecadores creyentes, en todas esas áreas, la iniciativa de Dios en gracia es lo primero que hay que celebrar. Si no fuera por la gracia, no habría expiación, no habría salvación personal, no habría renovación del corazón ni don de fe y amor, y no habría iglesia continua.

Sin embargo, dentro del marco de esa doctrina de la gracia, Agustín había encontrado espacio para la idea de que a través de los ministerios de la iglesia, centrados en los sacramentos, Dios capacita a los individuos, almas pecadoras como usted y yo, para ganar mérito ante Dios a través de las buenas obras que su gracia nos permite hacer. Nuestra justificación es, por lo tanto, una realidad compleja que comienza con el perdón de los pecados cuando somos bautizados y luego continúa a medida que practicamos buenas obras y, por lo tanto, construimos un equilibrio de méritos para cancelar el equilibrio de deméritos de nuestros pecados. De esta manera, finalmente llegamos al cielo, nuestro equilibrio de méritos nos ha llevado allí, donde nuestra justificación es completa. Estamos en números negros, por así decirlo, en cuanto a méritos con Dios. Y así estamos en la gloria a través de la gracia, pero sin embargo a través del mérito personal que la gracia de Dios nos ha permitido alcanzar.

Los reformadores vieron todo eso como contrario a las Escrituras, así que simplemente lo eliminaron. Dijeron en cambio, siguiendo a Lutero en este punto, que la justificación, tal como Pablo habla de ella, es una bendición presente. Es una bendición basada enteramente en la rectitud y la muerte expiatoria de Jesucristo. La naturaleza de la bendición es que es un regalo de perdón de pecados y aceptación de nuestra persona.

El don se da a través de la fe en la promesa del evangelio, la proclamación de que Dios perdona los pecados de todos los que son penitentes y que ponen su confianza en Jesucristo y su muerte. Para los reformadores, poner su confianza en Cristo significa poner su confianza en la promesa del perdón de los

pecados que tiene el logro expiatorio de Cristo en su centro. La comunión con Cristo en términos personales es, por así decirlo, el siguiente punto más allá de eso.

Los reformadores creían en la comunión personal con Cristo de la manera en que los evangélicos modernos hablan de la comunión personal con Cristo: la construcción de una relación personal. Pero cuando hablaban de la fe salvadora, entendían que la promesa de la justificación era que te arrepentías de tus transgresiones anteriores, que confías en la promesa del perdón y la aceptación de Dios, y que además confiabas en la promesa de Dios de continuar con su perdón y aceptación aunque sigas siendo imperfecto y peques. hasta cierto punto, todos los días de tu vida. Su estado justificado continúa. Se da de una vez por todas.

Ningún reformador dijo expresamente que la cuestión de dónde tú y yo vamos a pasar la eternidad está resuelta en el momento de la justificación, pero ese era el pensamiento de los reformadores. Para ellos, la justificación significaba seguridad eterna y, por lo tanto, una vida de seguridad: sé a dónde voy porque Dios ha prometido llevarme allí; Soy creyente y vivo la vida de un hombre justificado.

Lutero tenía su propia manera de decir esto. Lutero dijo que lo que se da en el acto de justificación de Dios es la justicia de Dios entendida como un estado que tiene en *su corazón* la justicia de Cristo imputada a ti, es decir, contada a tu cuenta, aunque haya sido su logro y no el tuyo. Esa es la justicia de Dios que se nos ha dado como un regalo, en palabras de Pablo, "la abundancia de la gracia y la dádiva de la justicia" (Romanos 5:17). A eso equivale la

justicia de Dios: un estatus dado en virtud de la imputación de la justicia de Cristo. Lutero usó una frase en latín, *alienum justitia*, que significa "la justicia de otra persona". Ese es el corazón del evangelio, dijo Lutero: a través de la justicia de otra persona recibimos el don de la justicia, un don basado en la justicia de esa otra persona. La justicia en el sentido de una relación correcta con Dios, el perdón y la aceptación es ahora nuestra debido a la justicia de Cristo.

El don de la justicia a través de la justicia imputada de Cristo es una idea compleja. Pero para los reformadores ingleses, como para Lutero y luego para Calvino y el resto de los reformadores, esa idea es el núcleo unitario del evangelio del Nuevo Testamento tal como ellos lo entendieron y lo proclamaron.

Agustín había tenido magníficamente razón acerca de la iniciativa de la gracia, pero había estado infelizmente fuera de lugar en lo que dijo acerca del mérito. Ningún mérito nuestro entra en la justificación, en la aceptación de Dios, en ninguna etapa. Los reformadores enfatizaron el mérito de Cristo porque contrarresta la sugerencia de que nuestro mérito es lo que nos lleva al cielo, cuando en realidad no tenemos mérito propio. Durante toda nuestra vida, nuestra historia diaria es una historia de demérito. Pero la justicia de Dios continúa como su don para nosotros, y la justicia imputada de Cristo cubre todos nuestros pecados y mantiene toda nuestra aceptación.

Esa es la doctrina de la justificación de los reformadores. Eso es lo que la gente de White Horse Inn estaba recogiendo, digiriendo y haciendo suyo en la década de 1520. Es la doctrina que los

teólogos conocedores de la década de 1530 a la de 1550 afirmaron como la doctrina de la fe. Aquí fue donde pusieron su énfasis, porque estaban pensando pastoralmente en cómo iban a presentar esta comprensión del mensaje del evangelio a la gente en las parroquias, y estaban resueltos, con razón, sensatez, naturalmente, a enfatizar que la salvación no es por obras, ni por mérito, sino por fe. Esa era la manera en que lo predicaban y lo enseñaban.

Permítanme adelantarme a Hooker y darles una muestra de él exponiendo esta doctrina en su famoso "Discurso Erudito de la Justificación", que captura lo que los reformadores anglicanos, sin excepción, dijeron de una forma u otra acerca de la justificación:

> Aunque en nosotros mismos seamos totalmente pecadores e injustos, sin embargo, aun el hombre que en sí mismo es impío, lleno de iniquidad, lleno de pecado, hallándose en Cristo por medio de la fe, y teniendo su pecado en aborrecimiento por medio del arrepentimiento, a éste Dios contempla con ojos misericordiosos, quita su pecado no imputándolo, quita completamente el castigo que le es debido perdonándolo, y lo acepta en Jesucristo como perfectamente justo, como si hubiera cumplido todo lo que se le manda en la ley: ¿diré más perfectamente justo que si él mismo hubiera cumplido toda la ley? Debo prestar atención a lo que digo; pero el Apóstol dice: "Al que no conoció pecado, Dios lo hizo pecado por nosotros, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él" [2 Corintios 5:21]. Así somos a los ojos de Dios Padre, como lo es el mismo Hijo de Dios. Que se considere insensatez, o frenesí [frenesí], o furia, o lo que sea. Es nuestra sabiduría y nuestro consuelo; no

> nos importa otro conocimiento en el mundo que este: que el hombre ha pecado y Dios ha padecido; que Dios se ha hecho pecado de los hombres, y que los hombres han sido hechos justicia de Dios.[3]

En las palabras iniciales de Hooker en ese párrafo, donde habla de la persona "totalmente pecadora" que "se encuentra en Cristo", hay una noción que los primeros reformadores no habían enfatizado. Pero para una sana doctrina de la justificación, hay que enfatizarla. Es la noción de la unión con Cristo como la base para esta imputación de su justicia a nosotros, y para este otorgamiento del don de la justicia que descansa en esa imputación, y nuestra aceptación continua con Dios porque el estatus alcanzado por el acto de justificación continúa. Todo se basa en el hecho de que ahora, según la fraseología del Nuevo Testamento, estamos "en Cristo", unidos a él y, por lo tanto, en comunión con él, compartiendo su vida de resurrección y compartiendo su aceptación ante el Padre.

Hooker es muy fuerte en eso. Su exposición de la justificación pone la piedra angular en el edificio de la doctrina que todos los demás reformadores contribuyeron a hacer.

Los reformadores no daban mucha importancia a la doctrina de la regeneración, aunque ciertamente afirmaban que la regeneración es una realidad. Afirmaron que el bautismo es un signo de ello. Y cuando, en una controversia del siglo XIX entre un clérigo y su obispo, un erudito evangélico llamado William Goode escribió un libro titulado *Los efectos del bautismo de infantes,* mostró en detalle que los reformadores creían con toda

certeza en la realidad de la regeneración: la renovación del corazón que proviene de la fe y el arrepentimiento, y toda esa nueva disposición que es la marca del creyente. Sin embargo, aunque los reformadores creían que el bautismo es una señal de todo eso, no creían que cualquiera que haya sido bautizado deba ser juzgado regenerado sin fe.

La Iglesia y los Sacramentos

Los reformadores definieron a la iglesia como una comunidad de creyentes. La idea medieval había sido que la iglesia es la comunidad de aquellos que comparten sacramentos auténticos administrados por sacerdotes en la sucesión apostólica. El artículo 19 de los Treinta y Nueve Artículos declara: "La iglesia visible de Dios es una compañía [es decir, una comunidad] de hombres fieles [es decir, creyentes, personas llenas de fe] en la que se predica la Palabra pura de Dios, y los sacramentos se ministran debidamente de acuerdo con la ordenanza de Cristo".

Los reformadores creían que los signos de la auténtica iglesia de Cristo no podían verse en absoluto en la iglesia no reformada de Roma, una posición extrema de la que Hooker se retiró más tarde. Pero en términos de este doble requisito, que se predique la "pura Palabra de Dios" y que los sacramentos sean "debidamente ministrados de acuerdo con la ordenanza de Cristo", lo que significa la Cena del Señor como la conocemos hoy en lugar de la Misa, se podría presentar un caso sólido para decir que las señales de la auténtica iglesia de Cristo estaban realmente ausentes en la Iglesia de Roma.

Los reformadores definieron los sacramentos como signos y sellos de bendiciones, pero funcionan (dice el artículo 25 de los Treinta y Nueve) por ser *medios para la fe ; son medios para* la gracia *porque se convierten en medios para* la *fe*. Es una manera de decir que no nos hacen ningún bien si no despiertan nuestra fe, si no los recibimos con fe y ejercemos fe en las bendiciones y en el Señor al que hablan los signos sacramentales.

Esta es la frase clave del artículo 25:

> Los sacramentos ordenados por Cristo [es decir, el bautismo y la Cena del Señor; olvídense de los otros cinco], son testigos seguros y signos eficaces de la gracia y de la buena voluntad de Dios para con nosotros, por medio de los cuales obra invisiblemente en nosotros, y no sólo vivifica, sino que también fortalece y confirma nuestra fe en él.

Esa es la primera dimensión de la obra invisible de Dios en nosotros a través de los sacramentos. Él fortalece y confirma nuestra fe. Y es a través de nuestra fe que se dan otras bendiciones, significadas por los sacramentos.

Esa es la doctrina reformada estándar, tal como la encontramos en el cuarto libro de los Institutos de Calvino y en toda una serie de escritos de los reformadores.

Fe y Vida

A estas alturas ya deberíamos tener claro lo que los reformadores entienden por *fe*. Y tu *vida* debe ser una expresión de tu fe, que te hace discípulo de Jesucristo. Él está vivo, reinando, resucitado de entre los muertos y es la fuente de nuestra vida. Somos sus discípulos viviendo en obediencia a él. Y eso significa una fe sostenida (confianza en él para la salvación), un arrepentimiento

sostenido y buenas obras sostenidas. Significa amor y servicio en todas direcciones a todas las personas necesitadas, especialmente a aquellos que son de la familia de la fe.

Adoración y Oración

El Libro de Oración es el gran legado de los reformadores cuando se trata de adoración y oración. Las palabras clave que resumen lo que se pretende son *doxología*, que significa dar gloria a Dios; *didactismo*, que significa enseñar a la gente el camino del discipulado; *y dependencia*, que habla del hecho de que en cada punto las oraciones en el Libro de Oración enseñan la dependencia de Dios para toda capacidad de agradarle de cualquier manera y toda capacidad para practicar buenas obras para su gloria. No serás perfecto, pero ni siquiera serás capaz de empezar excepto dependiendo de él para su gracia y ayuda.

De este modo, el Libro de Oración se convierte no solo en un texto para la devoción colectiva, como cuando las iglesias locales se reúnen los domingos, sino también en un texto para la devoción personal. El Libro de Oración ha sido utilizado como tal desde el siglo XVI hasta nuestros días entre los sabios cristianos anglicanos.

Los anglicanos y la catolicidad

Mencioné antes la apología de John Jewel para la Iglesia de Inglaterra, que defendió el Acuerdo Religioso Isabelino como fiel a la Biblia y fiel a los padres. La disculpa del Obispo Jewel es la clásica declaración reformista de la necesidad de la Reforma en el patrón de la vida de la iglesia y la creencia heredada del pasado cristiano. Jewel esencialmente estaba diciendo: "Nosotros, los

anglicanos, ahora lo tenemos, y la Iglesia de Roma lo necesita". Y lo decía en nombre de todos los reformadores.

En cuanto a la catolicidad, los reformadores redefinieron la palabra católico cuando la usaron y discutieron. La idea romana de la catolicidad reafirmada por el Concilio de Trento es que la Iglesia Católica es aquella que está en comunión con el obispo de Roma. Esa es la definición. La contradefinición anglicana es que la iglesia católica es la comunidad de todos aquellos que abrazan la fe de los apóstoles.

En el siglo XX, si se nos permite avanzar un momento, los anglicanos evangélicos añadieron la idea de abrazar la misión mundial de los apóstoles. Eso también es un aspecto de la catolicidad. Pero a partir del siglo XVI, la definición clásica de la catolicidad anglicana fue en términos de doctrina. Ser católico es cuestión de mantener la doctrina de los apóstoles, ni más ni menos. El anglicanismo es una doctrina bíblica sin adición ni disminución. Eso, decían los reformadores, es lo que legamos a nuestros contemporáneos y a los que vienen después.

El ideal reformista

Se puede ver que la Reforma en Inglaterra buscó ser tan constructiva teológica y espiritualmente como correctiva: una verdadera reforma del pueblo de Dios corporativa e individualmente. Como reforma, fue conservadora, comunal, confesional e integral.

Era conservador porque esa era la forma anglicana, y los reformadores querían atraer a todo el mundo.

Era comunal porque el Libro de Oración Común estaba destinado a ser un libro de adoración común. *Común* en la frase *oración común* significa lo que dice. Todo el mundo debe unirse. Debe haber uniformidad en el Libro de Oración en todo el país, y eso nos mantendrá unidos como una comunidad de iglesia que adora a Dios.

La Reforma fue confesional porque los Treinta y Nueve Artículos son una confesión de la Reforma. En el siglo XVI fueron consideradas como una de las muchas confesiones de la Reforma que se producían entonces. A finales del siglo XVI, un hombre llamado John Rogers realizó un estudio de las confesiones de los mundo protestante, y se incluyen los Treinta y Nueve Artículos de la Iglesia de Inglaterra.

La Reforma fue comprensiva en el sentido de que esta teología y la configuración eclesiástica tenían la intención de llevar la vida de Dios y la unidad en Cristo a todo el pueblo inglés sin excepción.

Muy temprano entre los reformadores se encuentra la distinción entre lo que es primario y lo que es secundario. Como una cuestión de opinión privada, usted puede tener puntos de vista sobre algunas cosas que no coinciden del todo con lo que tenemos en el Libro de Oración. Está bien. Pero el Libro de Oración contiene el material primario, en el que buscamos estar juntos. Los creyentes anglicanos, ya sean laicos u ordenados, no están autorizados a tener opiniones privadas que contradigan el Libro de Oración.

Ese era el ideal reformista anglicano.

1 Estas son las palabras usadas por el Catecismo de la Iglesia Católica, sec. 1459; www.vatican.va /archive/ENG0015/__P4D.HTM.

2 Trent afirmó:

> [El Concilio] también percibe claramente que estas verdades y reglas están contenidas en los libros escritos y en las tradiciones no escritas, las cuales, recibidas por los Apóstoles de la boca de Cristo mismo, o de los mismos Apóstoles, dictadas por el Espíritu Santo, han llegado hasta nosotros, transmitidas como de mano en mano.
>
> Siguiendo, pues, el ejemplo de los Padres ortodoxos, [el concilio] recibe y venera con sentimiento de piedad y reverencia todos los libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, ya que un solo Dios es el autor de ambos; también las tradiciones, ya sea que se refieran a la fe o a la moral, como habiendo sido dictadas oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo, y preservadas en la Iglesia Católica en sucesión ininterrumpida. ("Decreto concerniente a las Escrituras Canónicas", Concilio de Trento, sesión 4, EWTN [sitio web], consultado el 17 de junio de 2020, https://www.ewtn.com /catholicism/library/decreto-concerniente-a-las-escrituras-canónicas-1494)

La Dei Verbum *del Vaticano,* 2.9, dice: "Por consiguiente, no es sólo de la Sagrada Escritura de donde la Iglesia saca su certeza sobre todo lo que ha sido revelado. Por lo tanto, tanto la Sagrada Tradición como la Sagrada Escritura deben ser aceptadas y veneradas con el mismo sentido de lealtad y reverencia" ("Constitución dogmática sobre la Divina Revelación *Dei Verbum* promulgada solemnemente por Su Santidad el Papa Pablo VI el 18 de noviembre de 1965", http://www.vatican.va/archive/hist _councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html).

3 Richard Hooker, "Un discurso erudito de la justificación, las obras y cómo el fundamento de la fe es derrocado", en *Fe y obras: Cranmer y Hooker sobre la justificación*, ed. Philip E. Hughes (Wilton, CT: Morehouse-Barlow, 1982), pág. 65.

3

Teología puritana

El carácter puritano

El puritanismo es un punto de vista que se puso de manifiesto mientras Isabel estaba en el trono, y ese punto de vista todavía está presente entre los anglicanos evangélicos. Una de las razones por las que sé esto es que yo mismo soy parte de ello. He escrito

un libro sobre la herencia puritana, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life (Una búsqueda de la piedad: la visión puritana de la vida cristiana)*.[1] He escrito un extenso y entusiasta prólogo a un libro del profesor emérito de Wheaton, Leland Ryken, titulado *Worldly Saints: The Puritans as They Really (Santos mundanos: los puritanos como realmente lo hacen)*
Fueron.[2] Y he escrito en varios lugares sobre la teología de la La Confesión y Catecismos de Westminster y el Directorio para el Culto Público de Dios, todos documentos producidos por la Asamblea de Westminster en la década de 1640. Reivindico estos documentos como parte de la herencia anglicana porque fueron producidos por un cuerpo de teólogos, el 90 por ciento de los cuales eran clérigos anglicanos.

Este punto de vista no es uno que se encuentre expresado en muchos libros. Es la perspectiva de Packer. Les digo desde el principio de dónde vengo, para que se sientan libres de ajustar o descartar los juicios de valor que aprobaré, si ven razones para hacerlo. Puede que te digas a ti mismo: *Ese hombre, Packer, es un poco excéntrico con los puritanos de todos modos, y no tengo que considerar sus pronunciamientos como si tuvieran autoridad papal*. Eso es perfectamente cierto. Por otro lado, creo que tengo razón para la perspectiva que encarno y que les presentaré ahora.

En 1646, John Geree (1601-1649) escribió *El carácter de un puritano o inconformista inglés antiguo*. Geree, un clérigo anglicano de simpatías puritanas, tuvo la desgracia de ser

monárquico por convicción y así apoyar al rey Carlos I en la guerra de los Estados Unidos.
Guerra civil. Como resultado de eso, un comité parlamentario sobre "Ministros Escandalosos" lo había destituido de su pastorado, y estaba viviendo retirado. Para Geree, el antiguo puritano inglés representaba un ideal de discipulado cristiano, sobre el cual escribió este pequeño tratado. Y *inconformista* significaba una persona que tenía problemas con algunas de las ceremonias, y tal vez también con algunas de las palabras, en el Libro de Oración, alguien que quería un cambio e incluso puede haber hecho campaña por el cambio. El trabajo de Geree es un estudio de carácter, y el puritanismo por el que llevo la antorcha es, ante todo, una comprensión del carácter del discipulado cristiano. Es una posición, en otras palabras, que con razón cae bajo el título de espiritualidad, o devoción cristiana.

Devoción puritana

Los escritores de libros puritanos se veían a sí mismos como peregrinos en conflicto. La peregrinación era un concepto bien entendido durante los siglos anteriores a la Reforma. Los peregrinos eran personas que caminaban desde un punto de partida, su propia casa, por lo general, hasta algún lugar sagrado con algún propósito sagrado.

Los puritanos se veían a sí mismos como el peregrino de John Bunyan se ve a sí mismo en *El progreso del peregrino:* como un viaje de este mundo al cielo. El conflicto de los puritanos tenía que ver con su aguda conciencia de la realidad de Satanás y sus huestes, y su conocimiento de que los cristianos en peregrinación

a través de este mundo hacia la gloria se enfrentarían a Satanás y sus huestes durante todo el camino.

Bunyan's *Pilgrim's Progress,* parte 1, es una serie de batallas: batallas por la mente y, en algunos casos, también batallas por el cuerpo. Así es como Bunyan describe la vida y la experiencia cristiana. Los peregrinos están en conflicto. La vida cristiana es una guerra espiritual. Todos los puritanos, desde los primeros hasta los últimos, veían la vida así y enseñaban a otros a verla así también.

Los puritanos eran personas que podían describirse en cinco términos: eran (1) biblistas, (2) pietistas, (3) cristianos eclesiásticos, (4) cristianos de dos mundos, y (5) dramáticos (en su perspectiva tanto de su propia experiencia de peregrinación como de la vida de la iglesia en este mundo). Discutiré los primeros tres términos aquí, prestando mayor atención a los asuntos eclesiásticos, antes de regresar a los términos cuarto y quinto más adelante en el capítulo).

¿Qué significa eso?

Biblicista quiere decir que fueron completamente reformadores en su insistencia en que la palabra de Dios escrita es la fuente definitiva de toda la verdad acerca de Dios que se nos permite conocer. La Escritura es Dios diciéndonos lo que tiene que decirnos acerca de sí mismo y de los seres humanos en relación con él. Por lo tanto, la conciencia del individuo cristiano debe estar en sintonía con las Escrituras. Esto significa que no crees nada para lo que no veas una razón bíblica, y todo lo que se te presenta debe ser probado por la enseñanza de las Escrituras; Pides pruebas bíblicas. Espero que reconozcas la mentalidad

básica de los evangélicos modernos. Esto es algo que no ha cambiado.

Pietista es una palabra que los historiadores de la iglesia usan como una etiqueta para todos aquellos que piensan que la relación personal de uno con Dios es el asunto más importante en la propia vida de uno, y que por lo tanto en la determinación de las prioridades personales de uno, la comunión con Dios a través de la devoción y la obediencia es lo primero.

Eso contrasta con aquellos, ya sea que se encuentren en las Iglesias Ortodoxa y Católica Romana o, lamento decirlo, dentro del anglicanismo, que piensan que sirves mejor a Dios promoviendo los intereses de la iglesia, y que tu piedad personal debe ser absorbida por el servicio de la iglesia. Esto ha sido explicado de diferentes maneras por aquellos que creen que es el punto de vista del Nuevo Testamento.

Los pietistas creen que en el orden de las cosas del Nuevo Testamento, como también en los Salmos y también en los Profetas, la vida del individuo con Dios es lo más importante. Aquí hay una vez más una dimensión de la comprensión cristiana en la que, confío, usted está de acuerdo con los puritanos, con los reformadores también, aunque los puritanos hicieron más de esto que nunca lo hicieron los reformadores en su testimonio público de lo que requiere el verdadero cristianismo.

El pietismo, que denota la cualidad a la que se refiere el adjetivo *pietista, se utiliza en* muchos libros de texto de historia de la iglesia con implicaciones negativas y positivas, especialmente en lo que respecta a los pietistas que se remontan al siglo XVIII. (Los historiadores están pensando particularmente

en los hijos de los avivamientos evangélicos a ambos lados del Atlántico, el avivamiento evangélico de Gran Bretaña y el Gran Despertar de Estados Unidos). El historiador dirá que dar prioridad a la relación de uno con Dios está muy bien, pero cuando los pietistas permiten que su preocupación por un caminar personal con Dios supere la preocupación por la sociedad, la política y la cultura en general, están estrechando su comprensión del discipulado de una manera que las Escrituras no justifican. Creo que es cierto.

Pero lo que no es cierto es que los puritanos fueran pietistas de esa clase. Eran, en realidad, humanistas cristianos. Estaban muy preocupados por la piedad en la sociedad. Estaban muy preocupados por el uso santificado de todos los poderes que Dios nos da, incluyendo las habilidades literarias y los dones artísticos. No siempre se les dio la oportunidad de sacar el máximo provecho de esa preocupación en la práctica, pero estaba ahí. Y es completamente erróneo acusarlos de ser pietistas en un sentido un tanto bárbaro, así como es erróneo acusarlos de no preocuparse por la iglesia o el honor de Dios en la iglesia.

Como veremos, el electorado puritano surgió en la década de 1560 en el reinado de Isabel como un cuerpo de personas que pensaban que Dios no estaba siendo suficientemente honrado en la Iglesia Isabelina de Inglaterra, y que se necesitaban cambios para que pudiera ser glorificado más. Todos los puritanos estaban orientados a la iglesia en este sentido fundamental. El honor de Dios en la iglesia era una prioridad para ellos, y sostenían que una persona que fuera verdaderamente piadosa en términos

personales, pietistas en el buen sentido, ciertamente se preocuparía por el honor de Dios en su iglesia.

Esto es fundamental para entender la mentalidad puritana. Una parte importante de la historia puritana es que muchos de ellos perdieron sus ministerios del evangelio como resultado de hacer campaña por cambios en la iglesia. Desde aproximadamente 1560 hasta 1640 estuvieron dispuestos a ir a la cárcel y aceptar el desalojo de sus pastorados para mantener sus convicciones sin compromiso.

Su descripción como *eclesiástica*, reformadora e inconformista, de hecho encaja aquí. *Reformar* significa que hicieron campaña por cambios en la iglesia para que Dios pudiera ser honrado más plenamente por su adoración y orden público. *No conformismo* significa que cuando no podían obtener los cambios que creían necesarios, a menudo se veían obligados a dejar de hacer cosas específicas requeridas en el Libro de Oración Anglicano, arriesgándose así a la disciplina por no hacerlas. Básicamente decían: "Estas cosas están mal; No podemos hacerlas y tener la conciencia tranquila". Las cuatro prácticas objetables, de las que hablaré en breve, eran el requisito de la sobrepelliz para los predicadores, hacer la señal de la cruz en el bautismo, el uso del anillo de bodas en el servicio matrimonial y arrodillarse en el servicio de comunión.

Objeciones a la ceremonia

Todo esto, como he dicho, comenzaba a suceder en la década de 1560. El nombre *de puritanos* era un término de abuso, una palabra degradante, una palabra burlona que implicaba

desprecio. Se les llamaba puritanos porque querían una iglesia más pura y un modelo más puro de vida cristiana en la comunidad. Los primeros puritanos ganaron esta etiqueta al oponerse a cosas que pueden parecernos pequeñas, pero que eran cosas grandes al comienzo del reinado de Isabel, después del intento de María la Sangrienta de llevar la iglesia inglesa de regreso a Roma. Era una época en la que la mayoría de los ingleses eran conscientes de que el antiguo modelo romano de adoración debía dejarse atrás para que algo más bíblico y piadoso pudiera ocupar su lugar. Su punto de vista sobre el Libro de Oración Anglicano era que había comenzado bien, pero se detuvo antes de que terminara el trabajo de remodelar el culto.

Como se mencionó anteriormente, los puritanos identificaron cuatro ceremonias particulares que el Libro de Oración requería, pero que decían que debían ser abolidas. Una vez más, estas pueden parecer cosas bastante triviales. Y, de hecho, los oponentes de los puritanos en la iglesia isabelina ya decían en la década de 1560 hasta la década de 1590 que estas cosas eran realmente triviales y que no valía la pena preocuparse por ellas, que eran *adiaphora,* una palabra griega para cosas que no importan, de modo que no hacen ninguna diferencia sustancial. Pero para los puritanos sí marcaron la diferencia.

El sobrepelliz. Una de ellas era el requisito de que el ministro que dirigía el culto público debía llevar una especie de tienda blanca llamada sobrepelliz. El clero anglicano todavía usa la sobrepelliz. Y el argumento para hacerlo es que es una especie de uniforme (como un uniforme policial o militar) que ayuda a los adoradores a recordar que el ministro pertenece a una categoría

de cristianos que han sido apartados para dirigir la adoración y pastorear la congregación. En otras palabras, se está llamando la atención sobre la identidad pública del hombre, desviando así la atención de cualquier rareza personal que pueda tener en su vestimenta. Esa fue la defensa de la sobrepelliz bajo Isabel, y es la defensa de la sobrepelliz hoy. Algunas personas piensan que es una defensa perfectamente razonable; otros no.

Abolid el sobrepelliz, decían los puritanos. Pensaron que era un trapo romano que sugería que el sacerdote es una persona más santa y más cercana a Dios que el resto de nosotros, lo cual sería completamente erróneo.

En su lugar, los puritanos prefirieron el sencillo vestido ginebrino.

La señal de la cruz. Los puritanos también se oponían al requisito del Libro de Oración de que el sacerdote, después de verter agua sobre la cabeza de un niño que estaba siendo bautizado, debía hacer la señal de la cruz en la frente del niño. Esto es algo que el clero que bautiza a los infantes ha hecho desde muy temprano en la iglesia.

Pero los puritanos decían que el derramamiento del agua en sí mismo es el signo externo y visible suficiente en el sacramento del bautismo. (Recordarán la idea sacramental de que Dios ha establecido signos externos y visibles que garantizan las promesas y las realidades, es decir, que garantizan esas promesas como palabras genuinas de sí mismo y que garantizan que los creyentes disfruten de las realidades prometidas). En el caso del bautismo, la promesa significada por el signo es para una nueva vida de unión con Cristo en la que el pecado es perdonado y

nuestras personas son aceptadas. El bautismo es un rito de purificación y nuevo nacimiento. (En el caso de la Cena del Señor, la garantía es de las promesas de perdón y nueva vida y el sostenimiento de la nueva vida, así como el pan y el vino, ingredientes de una comida, sostienen la vida física. Esas promesas se cumplen a los que reciben el pan y el vino con fe.)

Así que los puritanos querían hacer hincapié en que sumergirse en el agua, a medida que se vierte el agua, es *la* señal externa y visible. Te sumerges en el agua; Llegas, por así decirlo, fuera del agua. (Mis amigos bautistas piensan que en realidad tienes que estar sumergido para que esta señal externa y visible sea clara. Otros, incluyendo anglicanos, presbiterianos y metodistas, consideran que es suficiente que se vierta agua sobre la cabeza del candidato. Me cuesta creer que la cantidad de agua sea algo muy importante; Pienso en la cantidad de agua como una de las *adiáforas* de las que estaba hablando, cosas que no importan).

Los puritanos pensaban que era importante no hacer la señal de la cruz después del bautismo porque esa no es la señal externa y visible. Más bien, pensaron que era importante concentrarse en el vertido del agua y en el significado de ese acto, que *es* el signo visible. Dijeron que si se mantiene la señal de la cruz anterior a la Reforma, se está fomentando la idea de la regeneración bautismal, que según ellos es una superstición. (Desde el comienzo del movimiento puritano hasta el evangelicalismo anglicano en la actualidad, ha estado claro en la mente de la gente que sin fe no hay regeneración. Por lo tanto, el bautismo debe ser visto como una personalización para el candidato, adulto o niño, de la promesa de una nueva vida en Cristo. Sin embargo,

el candidato necesita ejercer fe personal en el Salvador a fin de recibir y poseer el don prometido).

El anillo de bodas. El tercer rito o ceremonia a la que se oponían los puritanos era la entrega de un anillo de bodas en el servicio matrimonial. Es una costumbre cristiana muy antigua, que se remonta a la Edad Media, que el novio regale a la novia un anillo. Más recientemente, la novia suele regalar también un anillo al novio, de modo que la acción es mutua y no representa la toma de posesión de la novia, que era probablemente lo que los medievales tenían en mente. Los puritanos pensaban que la idea medieval del matrimonio como sacramento no podía ser eliminada de la mente de la gente a menos que se detuviera el uso de un anillo de bodas, porque los católicos romanos consideraban el anillo como el signo externo y visible de la gracia interior y espiritual que hacía del matrimonio un sacramento. Por lo tanto, abolir los anillos de boda, dijeron los puritanos.

Arrodillado ante la mesa. Los puritanos también querían abolir el arrodillarse ante la mesa del Señor para recibir la comunión. Arrodillarse es la postura de adoración, y antes de la Reforma todos se arrodillaban para adorar la presencia de Cristo en los elementos, que se creía que estaban transubstanciados. Los puritanos veían eso precisamente como lo que los cristianos *no debían* hacer en la Mesa del Señor, aunque el servicio del Libro de Oración lo requería. Por lo tanto, dijeron, abolir el arrodillamiento, que fomenta la vieja superstición.

Puedes ver su razonamiento en cada una de estas objeciones. Es un razonamiento pastoral cada vez. Estaban diciendo, en efecto: "Tenemos que sacar la superstición de los corazones y las

mentes de los ingleses para cimentarlos en el evangelio, que la oración
El libro y los artículos lo expresan muy claramente".

Para los puritanos, todo esto parecía importante. Pero, como ya he dicho, los defensores del orden isabelino establecido consideraron estos asuntos, desde el principio, como meros *adiáforos*, vínculos con el pasado que realmente no hacían ninguna diferencia; sólo hay que decirle a la gente lo que no significan; no hay necesidad de abolirlos para hacer el punto.

Richard Hooker, en su quinto libro de *Las Leyes de la Política Eclesiástica*, revisa el Libro de Oración y reivindica estas cuatro prácticas ceremoniales, junto con todo lo demás en el Libro de Oración. Y, francamente, creo que tiene el mejor argumento en contra de la crítica puritana. Si usted está interesado en esto, lea el quinto libro y vea qué defensa fuerte y razonable se puede hacer del orden del Libro de Oración tal como está, sin más ajustes. Pero en la década de 1560, las personas que se ganaron el nombre de puritanos comenzaron a quejarse y protestar por estas cosas, exigiendo que se cambiaran.

Objeciones al episcopado

En 1570, un joven de unos treinta años llamado Thomas Cartwright, profesor de teología en la Universidad de Cambridge, comenzó a argumentar en el curso de sus conferencias sobre el libro de los Hechos no sólo que estas ceremonias no debían ser parte del culto cristiano puro, sino que el modelo diocesano de gobierno episcopal tampoco debía existir. Sostuvo, como lo harían los presbiterianos modernos, por supuesto, que el

presbiterianismo se refleja y encarna en la vida de la iglesia primitiva, como lo informa el libro de los Hechos, y que el presbiterianismo, a la manera de Ginebra, también debería ser el modelo de gobierno de la iglesia en Inglaterra.

Los puritanos, la mayoría de ellos gente más joven, muchos de los cuales fueron extraídos de entre los estudiantes universitarios fascinados por

Las conferencias de Cartwright comenzaron a hacer campaña por la abolición del episcopado y su reemplazo por una orden eclesiástica presbiteriana. No todos los puritanos de esta época estaban en contra del orden de la iglesia episcopal, y algunos de los que se llaman a sí mismos puritanos hoy, como yo, no están en contra del orden episcopal. Pero los que estaban en contra inmediatamente se hicieron famosos, y desde 1570 en adelante la imagen popular de un puritano era la de alguien que quería que se introdujera el orden de la iglesia presbiteriana y que se abolieran ciertas ceremonias del Libro de Oración. Causaron conmoción con panfletos y tuvieron cierta fuerza en el Parlamento, donde varios miembros simpatizaron con su queja de que la Iglesia de Inglaterra estaba sólo "reformada a medias", para usar una frase famosa.

Se estaban convirtiendo en una molestia tan grande en Inglaterra que Isabel tomó medidas para insistir en que sus obispos los atacaran con dureza.

Y los obispos lo hicieron, viéndose a sí mismos como oficiales de la corona. El resultado fue que algunos clérigos puritanos perdieron sus medios de vida, y otros clérigos puritanos fueron multados y se hicieron notorios. El puritanismo como

movimiento para reformar el orden externo de la iglesia se vio obligado a pasar a la clandestinidad al final del reinado de Isabel en 1603.

El deseo de cambio de los puritanos seguía ahí, pero sus prioridades cambiaron cada vez más desde la década de 1570 en adelante. Los puritanos reconocían el evangelismo y el cuidado pastoral como las primeras prioridades para los líderes de la iglesia, todos aquellos ordenados como clérigos.

El deseo de un orden eclesiástico ajustado no murió; seguía siendo parte de su ideal y todavía estaba en sus mentes como parte del ideal cuando, en 1640, el llamado Parlamento Largo convocado por Carlos I —aunque lo desafió casi desde el momento en que se reunió— comenzó a mirar las cosas en la iglesia y a hacer sus propios gestos reformadores. Pero desde la década de 1570 hasta 1640, no se pudo hacer nada políticamente para cambiar el orden de la iglesia.
Sólo el Parlamento puede hacerlo.[3]

A medida que los puritanos vieron cada vez más, desde 1570 en adelante, que el evangelismo y el cuidado pastoral en sus parroquias eran la prioridad número uno, desarrollaron un patrón de evangelismo institucional mediante la catequisis.

> Se suponía que todo el clero anglicano debía predicar un sermón sobre

domingo por la mañana y luego catequizar a los niños de la parroquia el domingo por la tarde en la iglesia. Hay, de hecho, un catecismo para niños en el Libro de Oración. Y en la década de 1570, el deán de la catedral de San Pablo en Londres, Alexander Nowell, produjo un catecismo para adultos.[4] De este modo, la

forma de preguntas y respuestas instruyó a niños y adultos en la Reforma y la verdad bíblica en el siglo dieciséis.

Aunque no parece que el clero no puritano tomara esto muy en serio o lo hiciera mucho, el clero puritano lo enfatizó cada vez más. A través de este evangelismo institucional, enseñaban verdades catequéticas básicas de una manera que tenía la intención de guiar a los niños a una fe personal.

Predicación puritana

Los puritanos desarrollaron entonces un patrón de predicación en el servicio dominical por la mañana que se centraba constantemente en guiar a la gente más allá en el camino de la fe personal, fortaleciendo su confianza en Cristo y en las promesas bíblicas, fortaleciendo su obediencia al mandato de Dios en las Escrituras, en otras palabras, haciendo de ellos discípulos fieles.

La predicación puritana se caracterizó por un estilo sencillo, en contraste con el estilo desarrollado por los mejores predicadores del anglicanismo no puritano: personas como Richard Hooker, que predicó desde la década de 1570 hasta principios de la de 1590, y Lancelot Andrewes, un obispo y un hombre muy culto. Luego estaba John Donne, que había sido criado como católico romano, uno de los poetas más importantes del mundo cristiano. Su rango era estrecho, pero cuando se enfocaba en asuntos de devoción cristiana, era soberbio. Su piedad era indudablemente puritana en su estilo. Sin embargo, cuando Donne predicaba —y hay ocho volúmenes de sus sermones impresos que lo demuestran— se permitió, como Andrewes y Hooker, volverse literario y fantasioso en la forma en que expresaba las cosas. Esto

significaba que la congregación podía simplemente sentarse y escuchar una actuación, en lugar de ser convocada a un compromiso más profundo, a una fe más pura y fuerte, y a un discipulado más completo, como en la predicación de hombres como Richard Baxter, cuyos sermones se describen como sencillos y directos.

En 1640, la diferencia entre la predicación de tipo puritano y la La predicación de tipo anglicano estaba bien establecida en la mente de la gente. Si el hombre era conocido como un puritano, se obtendría un sermón "sencillo y apremiante". (Esa es la descripción de Baxter en el prefacio de su *Tratado de Conversión*.) Hoy en día, en las iglesias evangélicas, los predicadores suelen predicar para profundizar el discipulado, y normalmente hay una dimensión evangelística en sus sermones. Predican para asegurarse de que todos en la congregación hayan llegado a la fe personal en el Señor Jesús. Rara vez predican sobre asuntos sociales, políticos y culturales (y algunos nunca lo hacen). En cambio, se concentran en usar el sermón para avanzar en el discipulado personal.

Hooker, Andrewes, Donne y muchos otros que siguieron sus pasos utilizaron el sermón para demostrar su dominio tanto de la teología cristiana como del lenguaje literario. Pensaron que al hacer este espectáculo de elegancia y elocuencia, estaban honrando a Dios. No digo que no lo fueran; Solo digo que no creo que hayan hecho mucho para profundizar el discipulado. Y esa, en efecto, era su reputación.

En 1640, todo el mundo entendía que los puritanos querían llevarte a la fe y convertirte en un verdadero cristiano; y los

anglicanos no puritanos, bueno, predicaban de vez en cuando, pero sus críticos a menudo consideraban su predicación como algo similar a la actuación.

La percepción con respecto a la predicación puritana había surgido del hecho de que los puritanos habían predicado de esta manera desde finales de la era isabelina, cuando Richard Greenham había establecido el estilo.

Greenham había sido miembro del Pembroke College de Cambridge.

Dejó la universidad probablemente porque decidió casarse (todos los becarios de las universidades de Cambridge en esos días tenían que ser solteros). Se convirtió en rector de una pequeña iglesia rural a seis millas de Cambridge. Lo que estaba haciendo allí se hizo bien conocido en Cambridge, y la gente solía salir a cabalgar y asistir a sus servicios en su beneficio.

Entonces, un hombre llamado William Perkins, que había pasado toda su vida en la ciudad de Cambridge, se convirtió en el predicador regular de la iglesia de San Andrés el Grande en Cambridge, y predicó de la manera en que lo hizo Greenham: de una manera expositiva, trayendo la garantía de las Escrituras para todo lo que decía. Greenham y Perkins predicaron de una manera evangelística, trabajando constantemente para llevar a la gente a una fe viva en Cristo. Predicaron de una manera discipuladora, cubriendo toda la gama de temas necesarios para discipular a las personas correctamente.

Perkins se convirtió en el C. S. Lewis del movimiento puritano. Publicó toda una serie de pequeños libros que eran inmediatamente claros y atractivos para la gente: libros sobre

aspectos de la religión personal. Estos fueron ampliamente difundidos en Inglaterra, que no tenía tales libros devocionales en inglés, excepto los escritos por autores católicos romanos, que desafiaban el punto de vista religioso reformador de la iglesia establecida de Inglaterra. (Muchas otras obras de Greenham se distribuyeron en forma manuscrita, pero comenzaron a publicarse solo al final de su vida).

Perkins estaba decidido a refutar a los autores católicos devocionales produciendo sus propios escritos devocionales de buena calidad. Sus libros se convirtieron en la fuente de un río positivo de literatura devocional puritana, un río que fluía ancho y fuerte en 1640. Hombre tras hombre de ideales pastorales puritanos publicaron libros de sus sermones, y fueron impresos y circulados.

Richard Baxter lo hizo mejor que nadie. Era el clásico escritor puritano práctico. Su primera obra, *El descanso eterno de los santos*, se convirtió en un clásico instantáneo y un éxito de ventas desde el momento en que apareció en 1650. Siguió siendo el escritor devocional más vendido en Inglaterra hasta su muerte en 1691 y, de hecho, durante algún tiempo después.

Así que, aunque el programa político original de los puritanos había sido archivado temporalmente, un programa evangelístico y pastoral había tomado su lugar. Los líderes del programa eran clérigos, graduados de Oxford y Cambridge. Se consideraban a sí mismos como una hermandad y un compañerismo. Se escribían y se reunían, y sus familias se casaban entre sí. En 1640, el puritanismo pastoral era una potencia en el país.

La devoción puritana revisada

El arzobispo de Canterbury desde 1633 fue William Laud, que operó con doble arnés con el rey Carlos I. Con la aprobación del rey, Laud nombró obispos a sus propios protegidos, y todos ellos sostenían una forma de teología que los puritanos, que eran reformados en el sentido de la palabra del siglo XVI, consideraban arminiana. Así que en 1640, había alienación entre el electorado puritano y el resto de la Iglesia de Inglaterra, sobre todo porque los obispos permitían que se enseñara una doctrina distorsionada, el arminianismo. (El tipo arminiano de cristianismo restó importancia a la conversión personal y al discipulado personal, reduciendo el discipulado cristiano a la observación del orden establecido, lo que significaba que no se centraba en el corazón de la manera en que lo hacía todo el ministerio puritano).

Como se señaló anteriormente, la visión de Laud del buen cristianismo, que significaba un buen clero anglicano leal, era que funciona de afuera hacia adentro: haz que las personas observen el patrón de adoración del Libro de Oración y asistan fielmente a la iglesia domingo tras domingo, y el corazón se alineará con el hábito. Los puritanos comenzaron desde el otro extremo, como lo habían hecho Agustín, Lutero y Calvino, a la manera de la Reforma, como hemos visto. Comienzas con el corazón, y luego te aseguras de que el hábito externo de la devoción exprese el corazón. La práctica de la devoción personal y las devociones familiares, y ciertamente la devoción dominical en la iglesia, eran parte de ello, pero todo esto tenía que surgir de la fe y la devoción genuinas del corazón.

Como he argumentado, los puritanos eran biblistas, pietistas y eclesiásticos en su comprensión del cristianismo.

Otra palabra que utilizo para describirlos es *de dos mundos*. Si lees El *Progreso del Peregrino de Bunyan,* encontrarás desde el principio que cuando el peregrino de Bunyan se preocupa por su propio estado de inconversión, la esperanza del cielo es central en lo que quiere y en el presente se da cuenta de que no tiene. La Ciudad Celestial es la meta a la que se dirige cuando se convierte en peregrino. Eso es perfecto, el puritanismo típico.

Todos los puritanos sabían que el cielo es más importante que la tierra, y que todas las decisiones en este mundo deben tomarse a la luz del hecho de que otro mundo está por venir. Así como el infierno es infinitamente peor que la vida en este mundo, el cielo es infinitamente mejor. Mantén tus ojos en el cielo, instaban los puritanos; Asegúrate de que la vida que estás viviendo tenga en mente la meta del cielo. Eso es básico para el punto de vista puritano.

Cuando leemos el Nuevo Testamento y vemos lo mucho que dice acerca de la esperanza en la venida de Cristo y todo lo que esto traerá, nos encontramos preguntándonos si esta no es realmente la perspectiva cristiana dominante. Tal vez nosotros, los cristianos del siglo XXI, que ahora nos enfocamos tanto en la bendición de Dios, que por supuesto es real y maravillosa, nos hemos descentrado al no hablar con el mismo énfasis, enfoque y entusiasmo sobre el cielo y la esperanza de gloria. C. S. Lewis es el profeta moderno que nos muestra el camino. Lewis, entre otras excelencias, es consciente del cielo en todo lo que escribe. Esto,

creo, es tan convencional del cristianismo como cualquiera de los otros aspectos del sentido de las cosas de Lewis.

Los puritanos tenían esta conciencia celestial a raudales. Eran bimundanos en su perspectiva y, por lo tanto, estaban preparados para sufrir en este mundo de cualquier manera que tuvieran que sufrir para ser fieles al Señor y asegurarse de que espiritualmente permanecieran en el camino que conduce a la gloria: el camino de la obediencia y la fidelidad a la palabra.

También utilicé el término *dramático en* mi lista anterior de cinco cualidades en la visión puritana de la vida. Esto llegó a marcar al pueblo inglés en general hacia el final del reinado de Isabel. Isabel, recordemos, murió en 1603. En el frente secular, de repente la gente, al menos en las ciudades y particularmente en Londres, se interesó en el teatro, en el drama en el escenario y en estar entre el público mientras se representaban los dramas. Esta fue la época en la que Shakespeare saltó a la fama, y no solo Shakespeare. Otros dramaturgos exitosos que produjeron obras fueron Christopher Marlowe, Francis Beaumont y John Fletcher. Era la ley de la oferta y la demanda; Había teatros, y los teatros querían obras. Esto no había sucedido a tal escala antes de la década de 1580. De repente estaba sucediendo.

Si se me permite describirlo psicológicamente: hasta la década de 1580, los escritos religiosos para la vida de las personas se habían basado en los recursos del hemisferio izquierdo del cerebro, lo que favorece la lógica. Esto fue cierto para ambos Escritos devocionales puritanos y no puritanos, incluidos los libros católicos romanos en Inglaterra. Pero el cerebro también tiene un hemisferio derecho para el arte, la imaginación, las

imágenes y el teatro. En la década de 1580, de repente, el lado derecho del cerebro se puso en juego más plenamente, y la dimensión dramática de la vida cristiana se convirtió en un tema central en la literatura religiosa, como se encuentra en los escritos de William Perkins (de Cambridge), así como en los escritos de su modelo de predicación, Richard Greenham, y en los escritos de los puritanos que vinieron después.

¿Cuál era esta dimensión dramática? Destacó la importancia de La lucha del cristiano con el pecado que mora en nosotros. Este pecado ha sido destronado en tu nuevo nacimiento, pero está constantemente merodeando en tu sistema espiritual, tratando de distraerte de la obediencia, tratando de atraerte a la desobediencia, tratando como una especie de segundo yo diabólico de reclamar dominio sobre ti. Esa es una batalla que tienes que enfrentar y pelear todos tus días.

Detrás y más allá de eso, está la batalla con Satanás y todas las cosas sutiles que Satanás está haciendo al moldear o deformar tus circunstancias con el fin de hacerte tropezar y hacer que traiciones al Señor y seas falso a su palabra y peques de una manera u otra. Y ustedes están luchando no solo contra el pecado y Satanás, sino también contra el mundo, que es el reino de Satanás. Estás luchando contra el mundo, la carne y el diablo todos tus días.

Este conflicto continuo es uno de los grandes y constantes temas en todos los escritos devocionales puritanos. Nunca dejes que nadie te diga que nadie sabía acerca de la guerra espiritual hasta el movimiento carismático en la década de 1960. Los puritanos lo sabían todo. Para comprobarlo, basta con leer *El*

progreso del peregrino, de Bunyan, y El cristiano con armadura completa*, de William Gurnall*, una exposición clásica de Efesios 6:10-20.

La mentalidad puritana desarrollada, junto con sus dimensiones bíblica, pietista, eclesiástica y de dos mundos, también está firmemente marcada por esta conciencia del drama de la vida interior en el que la batalla debe continuar si vas a mantenerte en el camino como un creyente fiel. Si bien esto es algo en lo que muchos evangélicos no son fuertes o claros, los puritanos fueron muy fuertes y claros al respecto, y pueden servir como nuestros mentores.

Los puritanos como eclesiásticos

Ser fieles eclesiásticos fue un enfoque en el puritanismo que es particularmente relevante en nuestro estudio de la teología anglicana.

Bajo Isabel, como hemos visto, los puritanos buscaron una mayor reforma del orden del Libro de Oración a través de la abolición de las ceremonias supersticiosas. A esta preocupación se añadieron otros dos asuntos que afectaban al orden eclesiástico.

El primero tenía que ver con la calidad de los ministros. Al comienzo del reinado de Isabel en 1558, después del reinado de terror que María había protagonizado durante los cinco años anteriores, la iglesia se enfrentó a una escasez de clero competente. Para llenar los púlpitos vacantes, todo tipo de clérigos incompetentes fueron reclutados y ordenados sin ningún tipo de entrenamiento teológico.

Muy pronto los puritanos reconocieron que esto no era adecuado; estaba produciendo un ministerio de baja calidad. Comenzaron a hacer campaña para que la tesorería real apartara dinero para la capacitación ministerial de jóvenes piadosos. Los puritanos, por supuesto, querían que estos hombres se convirtieran en clérigos puritanos, aunque lo llamaban "clero piadoso"; Las dos nociones, al parecer, se fusionaron en una sola por diseño. Baste decir que esta petición no fue atendida. El gobierno de Isabel no hizo nada para fomentar la formación de clérigos de tipo puritano.

El segundo asunto que afectaba al orden eclesiástico era la actitud del monarca. Isabel era una gobernadora astuta. Consideraba a la Iglesia de Inglaterra *como su* Iglesia de Inglaterra. Constitucionalmente era su gobernadora suprema; el Acta de Uniformidad de 1559 la había hecho así. Enrique VIII, su padre, se había hecho legislar como jefe supremo de la iglesia. Era un poco más modesta. La jefatura, sentía, era algo que el clero, desde el arzobispo hacia abajo, debía cumplir. Ellos eran los líderes espirituales, pero ella era la gobernadora suprema, asegurándose de que el orden establecido de la iglesia se observara fielmente.

Isabel quería que esta iglesia fuera políticamente dominante en el sentido de que mantuviera unidos a los ingleses. No agradaría a todo el mundo perfectamente, ya que en un ala estaban los católicos romanos recusantes y la gente de mentalidad católica en la iglesia, así como había puritanos en el otro ala que querían una mayor reforma en la iglesia. Elizabeth pensó que el camino correcto era sostener a la iglesia a mitad de camino entre ellos.

No poseía una fuerte conciencia teológica, aunque no parece haber duda de que a su manera era cristiana. No comprendía, por lo tanto, cuán fuertemente actuaba la convicción teológica en las mentes y los corazones de las personas que estaban en las alas. Tampoco lo entendería nunca. Cuando los puritanos le pidieron que hiciera reformas en la iglesia, cuando pusieron a los miembros del Parlamento a presentar proyectos de ley que requerían cambios en la Iglesia.

Libro de Oración, etc., y hubo bastante de eso en las décadas de 1570 y 1580, Isabel respondió de una manera ejecutiva, asegurándose de que las súplicas de cambio no fueran escuchadas, al igual que las súplicas de dinero para entrenar a los ministros puritanos cayeron en oídos sordos.

Del mismo modo, los puritanos hicieron campaña por ministros de mejor calidad.

Todavía estaban tocando este tambor en la década de 1640 cuando, bajo el Parlamento Largo, que estaba involucrado en la Guerra Civil contra el rey en ese momento, se estableció un Comité de Ministros Escandalosos, integrado por gente puritana, que expulsó a entre dos mil y tres mil clérigos de sus parroquias. Los puritanos básicamente decían: "Hemos inspeccionado a estos tipos y son incompetentes, así que deben irse". Los jóvenes ministros puritanos disponibles podrían ser colocados en los púlpitos recién vacantes, de modo que un verdadero ministerio puritano se llevaría a cabo en toda Inglaterra. Eso es lo que sucedió durante la década de 1640.

Quizás te preguntes cómo pudo suceder esto mientras una guerra civil hacía estragos en Inglaterra. La respuesta corta es

que esta guerra civil fue una cuestión de dos ejércitos marchando alrededor de Inglaterra, viviendo de la tierra, y de vez en cuando participando en batallas. Por lo tanto, la guerra no fue tan perturbadora para la vida inglesa como para que el Comité de Ministros Escandalosos no pudiera tratar de purgar la iglesia al mismo tiempo, y lo hizo.[5]

Los ministros puritanos en las décadas de 1570 y 1580 también trataron de establecer un sistema presbiteriano en la sombra en toda Inglaterra. Estos mismos ministros, dentro de sus respectivas áreas, se reunían para reuniones llamadas "profecías". Alguien predicaba durante una hora, luego otro ministro predicaba durante unos quince minutos, amplificando y añadiendo a lo que el primer predicador había dicho. Luego habría una discusión por parte de todos los ministros. Se animó a los laicos de las parroquias participantes a venir y escuchar, aunque no participaron en la discusión. Era un asunto del clero.

En estas profecías, el ministro que hizo la exposición inicial buscaría exponer un pasaje de las Escrituras apropiadamente con un enfoque en el discipulado. Las profecías no involucraban predicaciones sediciosas acerca de lo mala que era la iglesia, o cómo esto o aquello en la iglesia debía ser cambiado, o cómo estos ministros debían organizarse para tratar de hacer que tal cambio sucediera. Eso, sin embargo, es lo que Elizabeth asumió que debían ser las profecías. Estaba convencida de que tal predicación conduciría inevitablemente a la sedición. Así que ella estaba en contra de tal predicación en la iglesia.

Finalmente insistió en que el arzobispo de Canterbury en ese momento, Edmund Grindal, suprimiera todas las profecías en

todo el país. Debía decir a todos los obispos diocesanos que hicieran cumplir esta prohibición. Grindal, sin embargo, escribió una carta valiente pero respetuosa a Elizabeth informándole que sabía que las profecías estaban haciendo mucho bien, y que no podía suprimirlas con la conciencia tranquila. Isabel, como gobernadora suprema de la iglesia, tenía su respuesta: Grindal estaba confinado a arresto domiciliario. Dejó de ejercer como arzobispo de Canterbury, y todo su salario le fue quitado y desviado a la tesorería real. Así es como Isabel resistió los desafíos a su gobierno de la iglesia.

El nuevo arzobispo de Isabel, a partir de 1583, fue John Whitgift. Un calvinista fuerte y un gobernante fuerte, sin embargo, entendió su posición como arzobispo de Canterbury en los términos que Isabel quería. Él iba a ser su fuerte brazo derecho para ejecutar la disciplina en su nombre dondequiera que fuera necesario. Un buen número de ministros perdieron la vida por inconformidad. Otros fueron encarcelados. Y a los presbiterios no se les permitía existir; Los clérigos sólo podían reunirse en las reuniones a las que los llamaba su obispo. Como los obispos no los llamaron a los sínodos diocesanos en ese momento, no se reunieron. Y así la iglesia de Elizabeth siguió adelante de la manera que ella quería.

Más tarde, bajo los monarcas Estuardo, la tradición pastoril se fortaleció. La presión contra los puritanos por parte de los prelados se vio aliviada por el hecho de que William Laud, arzobispo de Canterbury de Carlos I, que mantenía la presión como agente de Carlos, fue encarcelado por una traición en 1640. La presión de los prelados se relajó, e inmediatamente el clero

puritano en sus parroquias estuvo en condiciones de evangelizar y discipular, así como de dirigir el culto, con bastante libertad.

Inglaterra podría haber tenido una orden eclesiástica presbiteriana si no hubiera sido por Oliver Cromwell. El Parlamento Largo, convocado en 1640 y sesionando hasta 1649, había establecido la Asamblea de Westminster, que, como se mencionó, estaba compuesta en un 90 por ciento por clérigos anglicanos, con algunos otros clérigos de Escocia y uno o dos que habían sido ordenados en Holanda. Su mandato era, en primer lugar, producir una orden para el culto público que pudiera reemplazar el Libro de Oración. Tan pronto como se produjera esa orden, el Libro de Oración sería proscrito. Ese era el plan del Parlamento.

Se produjo la orden presbiteriana, y el Libro de Oración fue debidamente prohibido en 1645. Pero debido a que el Parlamento inglés y el Parlamento escocés pronto se aliaron contra el rey Carlos I, surgió un plan para unir los tres reinos de Inglaterra (incluido Gales), Escocia e Irlanda. Los tres debían estar unidos por una orden común de la iglesia presbiteriana, y se le dijo a la Asamblea de Westminster que la redactara. Parte de ese orden eclesiástico sería una confesión de fe común. A la asamblea se le encargó la redacción de eso también, y produjo la Confesión de Westminster. Y, por supuesto, para un ministerio pastoral eficaz debe haber catecismos, un catecismo para niños y un catecismo para adultos, que también creó la asamblea.

A su debido tiempo, la Iglesia de Inglaterra renunciaría a esos documentos en el momento de la Restauración de la monarquía. (Carlos I había sido ejecutado en 1649; la Restauración llegó en

1660 cuando Carlos II reclamó la corona). Los Estandartes de Westminster, aunque destinados a los tres reinos, se dejarían para los escoceses y para todo el mundo presbiteriano descendiente de los escoceses, y la iglesia inglesa volvería a los Treinta y Nueve Artículos y al Libro de Oración. Lamentablemente, el formalismo que tanto había desfigurado a la iglesia inglesa guiada por el arzobispo Laud continuaría hasta que comenzó el avivamiento evangélico en el siglo XVIII.

Antes de la Restauración, sin embargo, vino el período de la Territorio autónomo. Cuando Oliver Cromwell, con su Nuevo Ejército Modelo, ganó una batalla decisiva sobre las fuerzas realistas en 1645, se había convertido efectivamente —como la gente se dio cuenta en los dos años siguientes— en el poseedor de todo el poder ejecutivo en Inglaterra. Tenía un ejército bajo su mando que había derrotado al ejército real y podía someter a todos los demás rivales en Inglaterra.

El rey Carlos fue encarcelado en 1647 y decapitado en 1649. En 1653, Cromwell había sido nombrado Lord Protector, el gobernante supremo de Inglaterra. Seguía siendo el hombre del ejército.

Se intentó persuadir a Cromwell para que tomara la corona, un asunto que dividió a sus consejeros. Suficientes consejeros puritanos se opusieron a este movimiento que decidió no llevarlo a cabo, aunque en silencio pensó que era una buena idea. Y John Owen, que como capellán y principal consejero de Cromwell había estado en contra de que Cromwell tomara la corona, descubrió que ya no era capellán y principal asesor.

Mientras tanto, en la iglesia no había ninguna orden presbiteriana, y nunca la habría. Cromwell creía en la independencia: el derecho —el deber, incluso— de cada congregación, bajo Dios, bajo Cristo, de ordenar sus propios asuntos de acuerdo con las Escrituras.

Baste decir que en ese tiempo, el evangelio floreció. Mucho Los ingleses se convirtieron. Muchos de ellos fueron discipulados a la manera puritana. Baxter, escribiendo en 1665 sobre este período de la historia inglesa (la década de 1650), expresó la opinión de que si las cosas hubieran continuado como estaban bajo Cromwell durante veinticinco años, Inglaterra se habría convertido en un reino de santos y en el modelo del mundo cristiano.

Eso, desde el reinado de Isabel, había sido parte de la ideología puritana. Los puritanos eran patriotas; creían que Inglaterra tenía un destino propio que cumplir. Originalmente creyeron esto porque Inglaterra, a diferencia de otros países donde había pasado la Reforma, estaba libre de una guerra civil por la religión.

Este sentido de la vocación especial de Inglaterra se vio reforzado por el resultado de la Armada Española. En 1588, el papa nombró a Felipe II de España (anteriormente esposo de María Tudor) para organizar una fuerza de invasión destinada a reducir a Inglaterra a la obediencia papal. Los galeones en los que se transportaba la fuerza invasora a Inglaterra fueron recibidos por la Armada británica y derrotados; luego vino una tormenta, y los galeones que no habían sido hundidos en la batalla en el Canal de la Mancha naufragaron frente a la costa de Irlanda. A

los puritanos, como a otros ingleses, les pareció una maravillosa liberación y una señal de que Dios estaba de parte de Inglaterra.

"¿Pero para qué?", preguntaron los puritanos. Su respuesta: por la conversión de Inglaterra, por el discipulado de Inglaterra, para que Inglaterra cumpliera la vocación deletreada para Israel en los tiempos del Antiguo Testamento, la vocación de ser un reino de santos que sería un modelo y un ideal para el mundo.

Los puritanos continuaron creyendo que esta era la vocación de Inglaterra. Baxter, por ejemplo, se hacía eco de ese sentido de las cosas cuando decía que Inglaterra podría haberse convertido en un reino de santos; La vocación de Inglaterra se habría cumplido. Pero no sucedió.

La Restauración tuvo lugar. El Acta de Uniformidad, la uniformidad religiosa, que el Parlamento aprobó en 1662, tenía en sus términos específicos la intención de aplastar a los puritanos y asegurar que en asuntos sociales y políticos no tendrían influencia en Inglaterra en el futuro.

El Acta de Uniformidad requería, en primer lugar, que cada ministro tuviera ordenación episcopal para poder continuar el ministerio en la Iglesia de Inglaterra. Muchos puritanos no tenían eso; Habían sido ordenados presbiterialmente. En segundo lugar, el ministro debía renunciar como ilegal a la Liga y Pacto Solemne (el acuerdo de 1643 de que Inglaterra, Escocia e Irlanda se aliarían políticamente con el orden presbiteriano en sus iglesias). Además, todo clérigo que quisiera continuar ejerciendo su ministerio en Inglaterra debía jurar lealtad al rey y declarar que cualquier rebelión contra el rey era y siempre había sido intrínsecamente ilegal. En otras palabras, cualquiera que hubiera

estado en el lado parlamentario de la Guerra Civil tenía que renunciar a eso. Los ministros también tenían que comprometerse a usar el Libro de Oración sin cambios, porque el Libro de Oración era todo lo que necesitaba ser.

Cerca de dos mil clérigos puritanos no pudieron cumplir con estos requisitos, y por lo tanto abandonaron la Iglesia de Inglaterra. Durante un tiempo, pensaron que Dios los estaba llamando a mantener su ministerio de todos modos. Aunque esto era ilegal, reunían congregaciones y les ministraban. Los magistrados locales reclutaron pequeñas tropas de soldados (en los días anteriores a las fuerzas policiales públicas), y estas tropas disolvieron reuniones y arrestaron a clérigos y otros líderes de las congregaciones. Más de veinte mil puritanos, laicos y clérigos, pasaron tiempo en la cárcel durante los veinticuatro años transcurridos desde 1665 hasta el Acta de Tolerancia en 1689.

En el momento en que se aprobó esta Ley de Tolerancia, los Los líderes puritanos ya no estaban activos. John Owen había muerto; Richard Baxter tenía setenta y cuatro años y era repugnante. Los puritanos habían dejado de ser un poder religioso en el país, así como habían dejado de ser un poder político en el país. A efectos prácticos, el puritanismo era una fuerza agotada, e Inglaterra cayó en el letargo espiritual hasta el despertar evangélico de la década de 1730.

Factores históricos que dan forma al puritanismo

La situación cultural general a finales de los siglos XVI y XVII significaba una vida más dura de lo que conocemos hoy, y la expectativa era que, para un cristiano, la dureza no disminuiría.

La vida seguiría siendo dura físicamente y de otra manera. Era la época anterior a la aspirina y otros analgésicos, antes de los anestésicos y cualquier forma de medicación que redujera el dolor consciente. La gente vivía con mucha aflicción. Es importante recordar esto cuando lees sobre los puritanos y profundizas en sus escritos. Era lo mismo, por supuesto, para todos los demás en ese momento, y esto también es un hecho cultural importante para recordar.

En comparación, lo tenemos fácil. Lo tenemos suave. Y eso se refleja inevitablemente en la forma en que pensamos sobre la vida cristiana, que esperamos que sea mucho más fácil de lo que estos puritanos y sus contemporáneos esperaban que fuera.

Herencia teológica de los puritanos

Los puritanos, como teólogos, estaban centrados en Cristo, centrados en la fe y orientados a la regeneración.

> Estaban *centrados en Cristo* de una manera totalmente reformadora:

Cristo es el Dios-hombre, Dios encarnado. Cristo es el mediador. Cristo fue nuestro sustituto en la cruz. Cristo, el Señor resucitado, envía ahora el Espíritu Santo y nos concede los beneficios de su muerte.

Cristo llena el horizonte cristiano. Adoramos al Padre y al Hijo a través de Jesucristo, como dice el Nuevo Testamento. Esa frase "por medio de Jesucristo" cubre una enorme cantidad de doctrina.

Al estar centrada en Cristo, la teología puritana se *centra en la fe*. La teología puritana, al igual que la teología de la Reforma,

define la fe en términos de todo lo que Cristo es, según las Escrituras. La fe cree que él está allí; Es real. Él es el mediador, nuestra esperanza, nuestro amigo, y vivimos nuestras vidas en comunión con él. Él es a quien vamos a ver y con quien vamos a estar en la gloria. Él debe ser el centro de nuestro amor, así como debe ser el foco de nuestra confianza. Todo eso es fe. Los reformadores eran fuertes en eso, al igual que los puritanos.

Sin embargo, la teología puritana estaba *orientada a la regeneración* en mayor medida que cualquier versión del siglo XVI de la
Fe de la Reforma. La idea puritana de la regeneración es, de hecho, la idea que los evangélicos aprendieron más tarde y que hoy han heredado.

En términos de la imagen de Jesús del nuevo nacimiento, que puso delante de Nicodemo, el corazón cambia de una manera que es inexplicable, considerando la forma en que uno era antes. Algunos cambios psicológicos pueden explicarse por lo que sucedió antes, pero la regeneración no puede serlo. La regeneración es una obra de nueva creación realizada por el Espíritu de Dios, que implica la unión con el Cristo resucitado y glorificado, unión en el sentido de que su vida resucitada ahora se derrama en nosotros.

El efecto de la regeneración es la vigilancia espiritual, la conciencia de la realidad de Cristo. La fe fluye de este cambio de corazón; también lo hace el arrepentimiento; también lo hace cada cualidad y cada dimensión del discipulado cristiano. Somos nuevas criaturas en Cristo, viviendo este cambio de corazón, convirtiéndonos, como dijo Lutero, en pequeños Cristos los unos

para los otros, es decir, tratándonos unos a otros como Cristo nos ha tratado a nosotros y como trató a los demás en su día, y como Cristo los trataría todavía.

Todo esto es la vida de regeneración, que se expresa espontáneamente a través de la disciplina a la que nos comprometemos conscientemente: las disciplinas de la vida cristiana: las disciplinas de la oración, del dominio propio, de la adoración regular, de la virtud, etc.

La enseñanza puritana sobre la vida cristiana es muy fuerte en el ministerio del Espíritu que mora en nosotros sosteniendo todo esto y, en primera instancia, generando la regeneración. La enseñanza puritana sobre la vida cristiana se centra en la regeneración sin falta. Aquellos que han nacido de nuevo están en una unión de fe con Jesucristo. Lo importante es que se adentren más en ella y se vuelvan mejores en la lucha contra las influencias del mundo, la carne y el diablo.

Los puritanos enseñaron mucho sobre la vida regenerada, a menudo convirtiendo sus sermones en obras devocionales. Por lo tanto, cuando estudias a los puritanos, encuentras una gran cantidad de enseñanzas acerca de la nueva vida en Cristo.

Teología supralapsaria

Entre los puritanos, la teología supralapsaria era una comprensión de moda de la soberanía de Dios. Originalmente poseía las mentes de los pensadores puritanos de la época de Perkins en la década de 1580, cuando publicaba y enseñaba en Cambridge. Su influencia continuó hasta aproximadamente 1620.

El supralapsarianismo es la doctrina de que, dado que Dios es ciertamente soberano en todo, Dios es ciertamente soberano en la elección y la no elección (o reprobación), es decir, la elección de aquellos que serán salvos y la determinación de quiénes no lo serán.

Después de 1620, esta idea fue ajustada por la mayoría de los puritanos. El pensamiento posterior fue que Dios era soberano incluso en la caída de Adán, lo cual era parte de su plan. La caída fue una expresión de la soberanía de Dios tanto como lo es ahora la conversión de un cristiano y las virtudes de las buenas obras del cristiano obradas en él por medio del Espíritu Santo.

En esa palabra *supralapsario*, *supra-* es un prefijo latino que significa "arriba". El resto de la palabra proviene del latín *lapsus*, que significa "caída", en referencia a la caída de Adán. El punto que se hace en la teología supralapsaria es que el plan soberano de Dios para todo lo que haría, todo lo que por lo tanto sucedería en el mundo que crearía, se formó "por encima de la caída", es decir, por encima del concepto o la previsión de la caída, y la caída era parte del plan.

Esta posición es difícil de mantener sin implicar que Dios es el autor del pecado. Los teólogos supralapsarios tenían su propia manera de evadir esa conclusión, pero en el pensamiento reformado de sentido común, es al menos difícil de evitar.

Los puritanos pasaron una generación (entre las décadas de 1580 y 1620) abrazando el supralapsarianismo, que siempre fue enseñado por Teodoro Beza (sucesor de Calvino en Ginebra, que vivió hasta

1605). Pero luego los puritanos se retiraron de ella. ¿Por qué sucedió esto?

La respuesta se basa en el hecho de que durante el invierno de 1618-1619 se había reunido el Sínodo de Dort. Representantes de todos los
Iglesias reformadas de Europa Occidental reunidas en Dordrecht, Holanda, para contrarrestar los cinco puntos clave de la doctrina de la
El arminianismo, llamado así por el hombre que lo había formulado por primera vez,
Jacobus Arminius (la forma latinizada; o, en holandés, Jakob Hermanszoon). El Sínodo de Dort produjo un elaborado informe afirmando lo que ahora se llaman los cinco puntos del calvinismo.

Sin embargo, el Sínodo de Dort no se comprometió con un punto de vista supralapsario, aunque algunos de los holandeses dijeron que tal punto de vista es lógico. El sínodo, en cambio, ha seguido esta línea: la relación entre la soberanía de Dios y la caída de la humanidad es un misterio, que está más allá de nosotros para sondear y resolver. Cuando nos preguntamos cómo se relacionan estas dos realidades, tenemos que decir que no lo sabemos. Sabemos que el mundo no estaba fuera del control de Dios cuando Adán cayó; sabemos que Adán cayó por su propia culpa, por su propia elección de pecar (incitada, por supuesto, por Eva). Pero no sabemos cómo teológicamente debemos relacionar el evento de la caída con la soberanía absoluta de Dios. No tenemos una fórmula para ello, y no tenemos la intención de producir una, porque lo que se dice acerca de la elección y la

reprobación en las Escrituras se refiere a la raza caída a la que pertenecemos.

Cuando las Escrituras hablan de la elección, se presenta como una elección de gracia por la cual Dios escoge para la salvación a personas que no la merecen. Merecen ser condenados y rechazados. Y cuando se habla de reprobación, como en Romanos 9, es muy claro que los réprobos sí la merecen, porque, como Faraón, están luchando contra Dios todo el tiempo.

Así que estas son las certezas, dijo el Sínodo de Dort, y afirmamos la realidad de la elección y la reprobación en términos de lo que los escritores de la Biblia tienen en mente, es decir, una raza caída. En teología, no pretendemos decir nada acerca *de cómo* la caída encaja con el plan más amplio de Dios.

A esa posición se le llamó infralapsarianismo, *siendo infra-* un prefijo latino que significa "debajo" o "posterior a". La idea es que teologizamos sobre la elección y la reprobación de la manera en que lo hace el Nuevo Testamento, imaginando una raza caída y sin presumir de saber nada más.

La doctrina supralapsaria puede ser vista lógicamente como diciendo que a Dios parece gustarle la división, como si, cuando creó el mundo, Dios quisiera que algunas personas fueran bendecidas por la gloria de su gracia y otras personas condenadas por la gloria de su justicia. Los infralapsarios no dirán nada de eso. En cambio, dicen que todo lo que sabemos de las Escrituras es que nuestra raza ha caído, y en ese contexto Dios ha escogido a una gran multitud para salvar, no a todos, eso es cierto, sino a muchos. Y dejamos el asunto ahí mientras, por el resto de

nuestras vidas, damos gracias porque los que hemos llegado a la fe y al arrepentimiento estamos entre los que se regocijan.

Teología del Pacto

La esencia de la teología del pacto es que la elección que Dios hace está establecida por la promesa y el compromiso de parte de Dios, lo que requiere promesa y compromiso de nuestra parte.

La analogía es el pacto matrimonial, en el que un hombre le dice a una mujer: "Yo soy tuyo y tú eres mía", y ella le dice: "Yo soy tuyo y tú eres mía". Y así se presenta en las Escrituras, donde se invoca constantemente la imagen del matrimonio. Pablo hace esto en Efesios 5, donde dice que está hablando de Cristo y de la iglesia cuando habla de esposos y esposas. Y, por supuesto, la imagen del matrimonio está en el libro de Oseas. Los altibajos del matrimonio del profeta se toman como un modelo de cómo Dios en su gracia trata con las personas infieles, sin abandonarlas, aunque merecen ser abandonadas y duele aferrarse a ellas cuando su amor es despreciado.

Esto es lo que significa la teología del pacto. La relación entre cada cristiano y el Señor trino es una relación de alianza: "Yo soy tuyo; Eres mía". La relación entre el Señor Jesús y la iglesia es una relación de pacto: "Tuyo soy; Eres mía". Nuestra relación con el Señor Jesús como mediador es igualmente, por supuesto, una relación entre el Dios trino y sus hijos.

Los sacramentos son ordenanzas de convenio. La teología evangélica ha visto regularmente el bautismo y la Cena del Señor como sellos del pacto. Son ritos conmemorativos que Jesús ha instituido en los que el signo externo y visible es claro. El agua del

bautismo se puede ver y sentir. El pan y el vino de la Comunión se pueden ver y degustar. Nuestros sentidos están ocupados. No podemos dudar de la realidad de lo visible y tangible. Lo visible garantiza la igual realidad de lo invisible. La combinación de dar y recibir el signo sacramental encarna, modela y muestra el vínculo del pacto que dice: "Yo te tomo; Tú me llevas; Yo soy tuyo. Eres mía".

La teología del pacto es, creo, una forma bíblica de teología. El La Confesión de Westminster de la década de 1640 lo encarna, al igual que el Sínodo de Dort lo encarnó en 1618-1619.

Cuando estudias a un teólogo puritano clásico como John Owen, encuentras la teología del pacto de principio a fin. Owen era un independiente (llegó a disgustarse con la Iglesia de Inglaterra), pero dentro del anglicanismo los de la tradición puritana abrazaron la teología del pacto, y se convirtió en su forma de expresar la gracia soberana de Dios en la salvación de los pecadores.

Teología Devocional

Sin lugar a dudas, Richard Baxter y John Bunyan fueron los dos principales teólogos devocionales del puritanismo. Esta devoción, por supuesto, tenía que ver con el discipulado, las disciplinas espirituales: la adoración, la oración, la comunión con Dios y la obediencia a Dios (discutidas bajo varios encabezados en este capítulo).

Espiritualidad puritana

La espiritualidad puritana estaba marcada por la humildad, la receptividad, la doxología y la energía. La humildad de los puritanos era el reconocimiento de que el hombre es pequeño, Dios es grande.

En cuanto *a la receptividad,* su actitud era recibir todo lo que las Escrituras enseñan y trabajar, como una cuestión de hábito mental, para ver a Dios en todas partes, en todo lo que sucede, en todas sus criaturas y en la belleza de la tierra. Los puritanos eran receptivos a la providencia. Todo lo que sucede significa algo, tal como afirma la Escritura: "Porque los que aman a Dios, todas las cosas les ayudan a bien" (Romanos 8:28). Esa es una forma de afirmar que Dios controla todo lo que sucede. Los puritanos decían, en efecto: "Leeremos el libro de la providencia hasta donde podamos. Mucho de lo que sucede no lo podemos entender, pero cuando la providencia trae bendiciones a los cristianos y respuestas a la oración, o cuando, por otro lado, trae un merecido a las personas que han desafiado a Dios y están en el camino que conduce al infierno, entonces podemos leer esa página de la providencia y ver lo que significan estos acontecimientos". Los puritanos pasaron mucho tiempo pensando en estas líneas.

La doxología significa honrar a Dios, convertir toda la vida en adoración, verlo todo como alabanza. Ese era el camino puritano. Todo debe ser para la alabanza de Dios. Tal alabanza a Dios significa *nuestra* alabanza a él, en primer lugar, y, en segundo lugar, la alabanza de los ángeles. *La energía* es la cuarta cualidad de la espiritualidad puritana. Los puritanos eran gente con gran

energía. Si lees las vidas de los puritanos, verás y te maravillarás de esta expresión de la ética protestante del trabajo. Los puritanos, que eran protestantes convencionales en ese momento, creían que Dios nos hizo para trabajar, y que la ociosidad abre una puerta para que Satanás entre y arruine nuestras vidas. El trabajo responsable es una salvaguarda contra el pecado. Los puritanos pensaban eso y lo enseñaban. Decían que todo el mundo debía tener un llamado. Es decir, todo el mundo debe tener claro para qué trabajo útil se le ha encomendado en el mundo y debe esforzarse para hacerlo bien. Esa es la idea puritana de una vocación. No tiene que ser un empleo asalariado; Ser esposa, madre y ama de casa es un llamado, según la enseñanza puritana, tanto como ser el sostén de la familia.

Cumplir con tu llamado exige toda la energía que tienes. Eso significa no dormir más de lo que necesitas; también significa descansar los domingos, observando el principio del sábado, para que puedas trabajar a tope durante la semana. Esa es más o menos la actitud puritana.

De vez en cuando, los puritanos reprendía a las personas que, por tener dinero, podían vivir tranquilamente sin tener que trabajar. Eso es muy malo para ti, decían los puritanos. Baxter lo dijo por escrito, y presumiblemente también desde el púlpito. Todo el mundo debe tener una vocación, decían los puritanos; y a medida que te entregues a cumplir con tu llamamiento y sirvas a Dios sirviendo a los demás y haciendo el bien en el mundo, enriqueciendo el mundo, haciéndolo un lugar mejor de lo que lo encontraste, criando a tu familia para amar y temer al Señor,

descubrirás que al orar por el poder para hacerlo bien, Se os dará energía para ese propósito, y seréis capacitados para trabajar.

Y cuando encuentras tu vocación, te realizas en ella. Cuando trabajas en tu llamado a la gloria de Dios, es creatividad y es realización personal. Ese es el temperamento de la piedad puritana.

No languidece y no es perezoso.

La espiritualidad puritana tiene un paisaje teológico. La vida está pensada y vivida en términos de mantener en tu mente esas cuatro convicciones: humildad, receptividad, doxología y energía.

Santidad

Cuando enseño sobre el puritanismo, a menudo digo que es un movimiento de santidad. El llamado es a la santidad en la vida personal, a la santidad en la vida familiar, a la santidad en la vida de la iglesia, a la santidad en los negocios, a la santidad al Señor en todo. Los puritanos a menudo lo expresan de esa manera.

Dios es soberano y Dios es santo. La humanidad es una gran dignidad porque fuimos hechos para la comunión con Dios. Así como la humanidad está terriblemente marcada por el pecado, mientras que Dios es santo, marcado por la santidad, así la santidad y la santidad deben marcarnos.

He hablado de la batalla del cristiano contra el pecado y Satanás; fue el sentido de los puritanos de que la santidad es tan enormemente importante lo que los hizo sensibles a las formas en que el pecado y Satanás estaban tratando de desviarlos del

camino. Eran fuertes en esto, así como eran fuertes en el amor y el señorío de Cristo y en la luz y el poder del Espíritu.

El camino de la piedad puritana iba de la regeneración a la santificación, viviendo la vida de regeneración haciendo las dos cosas, mortificación y vivificación, que Calvino enfatiza tan fuertemente en su relato de la vida cristiana en sus Institutos, libro 3.

La mortificación significa recurrir a los recursos de Dios para debilitar e, idealmente, matar el pecado en su sistema. Esta obra nunca se termina; Está destinado a ser continuo a lo largo de toda esta vida. Es una cuestión, cuando te pones a ello, de velar y orar, de invocar al Señor Jesús y al Espíritu Santo para que te den fuerza para resistir el pecado en todos los aspectos.

La vivificación es una cuestión de practicar las diferentes virtudes cristianas, las diferentes facetas de la semejanza a Cristo, que se enumeran para nosotros como el fruto del Espíritu en Gálatas 5:22-23: "amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza".

Comunión con Dios y con los demás

Los puritanos enseñaban que vives una vida de oración fiel y de practicar la presencia del Señor desde la mañana hasta la noche, practicando su presencia de una manera íntima. Y la comunión con los cristianos significa adoración con ellos y comunión con ellos. Al hablar con otros creyentes acerca de las cosas divinas, te fortaleces al recurrir a su sabiduría. Simplemente lo llamamos compañerismo.

Dentro de la comunidad, se necesita un amigo íntimo, decían los puritanos. Hoy en día a veces llamamos a eso una relación de responsabilidad, porque el negocio de un amigo tan cercano es saber todo acerca de ti y amarte de la misma manera, orar por ti regularmente y preguntarte regularmente cómo te va en tu peregrinación cristiana. También es una relación de mentoría en la que las personas se comprometen entre sí. Para los puritanos, esto era regularmente una tutoría bidireccional, no exclusiva sino regular; Se hicieron responsables unos a otros. En términos prácticos, así como confío en ti para orar por mis necesidades y situaciones actuales, prometo de antemano responderte honestamente cuando me preguntes cómo se está desarrollando mi situación, cuáles son mis necesidades ahora y si estoy ganando victorias o experimentando derrotas.

Mucho antes del siglo XXI, los cristianos conocían las relaciones de responsabilidad y las amistades espirituales profundas.
Los puritanos sabían todo sobre ellos y los alentaban.

Morir bien

Los puritanos creían que la manera de coronar una vida de fieles caminando con Cristo era morir bien. ¿Qué significaba eso?

Para empezar, significaba no morir en la inconsciencia, después de haber sido dormido por algún tipo de medicación. En aquellos días, la gente moría en un estado de conciencia y, a menudo, en un estado de dolor. Los puritanos esencialmente dijeron: "Es parte de tu llamado prepararte para morir, estar listo para dejar este mundo cada vez que el Señor te llame a casa, y estar

preparado para buscar la sostenimiento del Señor en el dolor de morir y la miseria superficial que el dolor va a traer".

No es divertido morir; los puritanos lo sabían. La mayoría de la gente moría en casa, por supuesto, en esos días. Eso hizo que el hogar fuera un lugar diferente de lo que es el hogar para la mayoría de las personas hoy en día, porque la mayoría de nosotros vivimos en hogares donde, hasta donde sabemos, nadie ha muerto nunca; Hoy en día, las personas mueren con mayor frecuencia en los hospitales. Pero en el hogar puritano, la gente moría con los miembros de la familia presentes, orando, cantando himnos y salmos, y preguntando a la persona moribunda cómo le iba en el proceso. Esperarían a ver qué diría la persona moribunda cuando el Señor Jesús la tomara para sí, a la gloria más allá de este mundo, el estado intermedio, como lo llaman los teólogos. Jesús estaría atrayendo a esta persona hacia sí "a través del velo", como solían decir. Y en ese proceso, una persona podría muy bien, según pensaban, ver las realidades espirituales con más claridad que nunca, y contarle a la familia reunida algo de lo que él o ella vio. De modo que las palabras moribundas entre los puritanos eran apreciadas, porque se pensaba que provenían de una relación especialmente estrecha con Cristo.

Este interés por las palabras moribundas ha sido objeto de burla y parodia, pero no creo que los puritanos estuvieran equivocados al respecto.

El camino del discipulado puritano

Los puritanos enfatizaban la autoimagen de guerrero-peregrino, que creo que es algo saludable. Del mismo modo, el énfasis que corre a través de todas las enseñanzas puritanas sobre la Biblia y cómo se aplica a la vida, el énfasis en la educación y el cuidado de la conciencia, es algo que todos necesitamos. La santificación de las relaciones, de todas las relaciones, es de nuevo algo que todos necesitamos, aunque es un tema familiar hoy en día de una manera que algunos de estos otros temas no lo son.

Otro tema puritano es la primacía de la alegría y la alabanza: estar siempre regocijado. Así es como se supone que debe ser. Y los verdaderos puritanos, los verdaderos puritanos de la historia, eran así. No eran amargados. Eran creyentes que iban por la vida llenos de gozo y alabanza, paz y adoración.

Volver al carácter puritano

Y eso nos lleva de nuevo a *The Character of an Old English Puritane, or Non-Conformist, de John Geree,* del cual citaré:

"El puritano inglés antiguo era uno de ellos, que honraba a Dios por encima de todo, y bajo Dios daba a cada uno lo que le correspondía".[6] Esa es una manera del siglo XVII de expresar que era un hombre justo; *La justicia en* aquellos días se definía, como debe ser en todas las épocas, como dar a cada uno lo que le corresponde. "Su primer cuidado fue servir a Dios, y en esto no hizo lo que era bueno a su favor, sino a los ojos de Dios, haciendo de la palabra de Dios la regla de su adoración."[7]

"Estimaba mucho el orden en la Casa de Dios". Él estaba feliz, en otras palabras, de tener un Libro de Oración, un patrón

establecido de adoración. Pero él "no se sometería bajo el pretexto de eso a ritos supersticiosos, que son superfluos y perecen en su uso".[8] Tales ritos, para los antiguos puritanos ingleses, parecían ser piedras de tropiezo espirituales.

"Hizo conciencia de todas las ordenanzas de Dios [es decir, no descuidó ninguna], aunque estimó algunas de mayor importancia [más importancia]".[9] Tenía sentido de la proporción. Algunas cosas eran más importantes que otras. A veces se satiriza a los puritanos como si no tuvieran sentido de la proporción, como si cada pequeña cosa fuera un asunto importante. No fue así.

> Estuvo mucho en oración, con la que comenzó y cerró el día. En ella se ejercitaba en su Aposento [la habitación donde iba solo y cerraba la puerta], en la Familia, y en asamblea pública [en la iglesia oraba desde su propio corazón junto con el ministro y la congregación]. Estimaba mejor esa forma de oración, en la que, por el don de Dios, las expresiones variaban de acuerdo con las necesidades y ocasiones presentes.[10]

En otras palabras, el puritano valoraba la oración extemporánea sobre la situación inmediata. Las oraciones litúrgicas, como en el Libro de Oración, están por naturaleza expresadas en generalidades que, a medida que rezas las oraciones, debes aplicar en el pensamiento a tus propias necesidades particulares. Pero cuando oras extemporáneamente, puedes ser muy específico acerca de las necesidades inmediatas que estás trayendo a Dios. Y aquí se nos dice que los puritanos apreciaban eso. De hecho, los pastores puritanos, cuando terminaban de leer el servicio del Libro de Oración, solían participar regularmente

en la oración intercesora desde el púlpito antes de comenzar a predicar.

Geree observa de nuevo que el puritano inglés antiguo

> no consideraron que los formularios establecidos fueran ilegales [en la forma en que lo hacen algunos evangélicos de los últimos días, me temo]. Por lo tanto, en esa circunstancia de la Iglesia [donde se requerían formas establecidas] no rechazó totalmente la liturgia, sino la corrupción de la misma. Estimaba la lectura de la palabra [la lectura de las Escrituras, que se requiere en todos los servicios del Libro de Oración Anglicano] como una ordenanza de Dios tanto en privado como en público; pero no consideraba que la lectura fuera predicación.[11]

Con respecto a este último punto, Richard Hooker había argumentado que cuando se leen las Escrituras en público, es Dios predicando, y simplemente se está transmitiendo su sermón, y por lo tanto el puritano no tiene derecho a decir que no hay predicación a menos que se exponga un texto. A cuatrocientos años de distancia, yo mismo soy un "hombre y ambos" en este punto. Estoy totalmente a favor de entender la lectura pública de las Escrituras como escuchar a Dios predicar, y la Biblia debe leerse en público de una manera que muestre que el lector sabe que Dios está predicando a través de la lectura de la palabra divina. Esto no siempre sucede, y es triste cuando no sucede, cuando las Escrituras se leen de una manera que hace que sea difícil escucharlas como la predicación de Dios. Pero también creo que cada servicio de adoración será más rico si hay una exposición: una homilía, un sermón, un comentario, llámalo como quieras. Creo que la mayoría de los puritanos históricos

también eran "ambas cosas" en este punto, cuando se llega al fondo.

Al decir que el antiguo puritano inglés no consideraba que la lectura fuera una predicación, Geree ofrece una refutación superficial del punto de vista de Hooker. Es como si el puritano dijera: "El solo hecho de escuchar la palabra leída porque es la predicación de Dios no es el tipo de predicación de la que estoy hablando".

Geree continúa: "Consideraba que la perspicuidad [es decir, la claridad] era la mejor gracia de un predicador, y que el método [de predicar] era el mejor que era más útil para el entendimiento, el afecto y la memoria".[12] En otras palabras, es mejor cuando las palabras habladas de un predicador están ordenadas de tal manera que todo se entienda. Por "afecto", Geree se refiere a los sentimientos buenos y piadosos acerca de la verdad que se evocan.

Los puritanos creían que en el Día del Señor, cuando se volvía a casa de la iglesia, la familia, tanto durante una comida como después, debía discutir el sermón; "Repitiéndola" fue su expresión. Papá debía comprobar, en primer lugar, que todo el mundo había recordado todos los puntos, y luego todos lo discutirían. No creo que esto suceda mucho entre los evangélicos hoy en día, y supongo que somos los más pobres por ello.

Geree continúa: "En el día del Señor estimó una ordenanza divina, y se basó en ella como necesaria en la medida en que indujera a la santidad. Era muy concienzudo en la observancia de ese día como el día del mercado del alma".[13] En aquellos días, todas las aldeas y ciudades tenían un día de mercado durante la

semana, en el que toda la gente que tenía algo que vender instalaba sus puestos y lo vendía. Era el equivalente en el siglo XVII de entrar en unos grandes almacenes, donde podemos conseguir de todo. Se trataba de una cuestión de practicidad, porque traer mercancías de granjas y hogares esparcidos por todo el país no era algo práctico que se intentara todos los días de la semana, en esa era de caballos y carretas. Así que lo hacían una vez a la semana. El día de mercado era un gran día, y los puritanos veían el sábado como un gran día para el alma, el día en que te abasteces de provisiones espirituales para pasar la próxima semana. La gente de hoy rara vez piensa en lo que escuchan desde el púlpito el domingo como provisiones para los días venideros, pero esa, de hecho, era la idea puritana.

Muchos puritanos, por cierto, fueron empleados como conferenciantes, es decir, predicadores auxiliares, en los días de mercado en el período comprendido entre 1570 y 1640, y todos los que acudían al mercado también eran alentados a escuchar el sermón.

Volvemos a Geree: "El sacramento del bautismo lo recibió en la infancia; Miró hacia atrás en la edad para responder a sus compromisos y reclamar sus privilegios".[14] Lo que se promete en el bautismo no se hace realidad para ustedes a menos que crean. Es a través de la fe que disfrutas de las bendiciones y los "compromisos", es decir, respondiendo a Cristo el Señor con un nuevo arrebato de gratitud y compromiso.

"A la Cena del Señor le contaba parte de la comida de su alma [*sic*], a la que se esforzaba por mantener el apetito. Lo estimó como una ordenanza de la más estrecha comunión con Cristo,

por lo que requería la preparación más exacta".[15] Los puritanos pasaban el sábado por la noche repasando la semana pasada y asegurándose de que vendrían a la Cena del Señor a la mañana siguiente con un espíritu de penitencia y fe, penitencia por las malas acciones y fe mientras esperaban que el Señor los fortaleciera contra la tentación en el futuro.

"Consideraba que la religión era un compromiso con el deber; los mejores cristianos deben ser los mejores esposos, las mejores esposas, los mejores padres, los mejores hijos, los mejores amos, los mejores siervos, los mejores magistrados, los mejores súbditos, para que la doctrina de Dios sea adornada, no blasfemada".[16] La santidad en todos los ámbitos era la preocupación de los puritanos. "Su familia se esforzó por hacer una iglesia, tanto en lo que se refiere a las personas como a los ejercicios".[17] En otras palabras, habría adoración familiar, y el padre puritano de la familia trataría de asegurarse de que toda la familia se hiciera creyente. "No admitiría en ella [en la familia, refiriéndose al empleo de sirvientes domésticos] sino a los que temieran a Dios; y trabajando para que los que nacieron en ella, naciesen de nuevo para Dios".[18]

> Era un hombre de corazón tierno, no sólo en lo que respecta a su propio pecado, sino también a la miseria de los demás, no considerando la misericordia como arbitraria, sino como un deber necesario [buscaba servir misericordiosamente a los demás como lo haría Cristo] en el que, mientras oraba para que la sabiduría lo dirigiera, así estudiaba para que actuara la alegría y la generosidad.[19]

Fue un filántropo hasta el límite de sus recursos.

"En su hábito [es decir, su ropa, no su comportamiento], evitó la aspereza y la vanidad, sin exceder su grado de cortesía [no vestirse como si fuera un aristócrata] ni declinar lo que le convenía [convenía] con el cristianismo, deseando en todas las cosas expresar gravedad".[20] "Gravedad" significa que se tomaría la vida en serio. Eso no significa que nunca haría un chiste. Las biografías puritanas afirman explícitamente que muchos puritanos eran bastante ingeniosos.

Concluyendo esta descripción del antiguo puritano inglés, Geree dice que "toda su vida contó una guerra en la que Cristo fue su capitán".[21] La armadura del guerrero puritano, añade Geree, era la oración y las lágrimas; su bandera de batalla era la cruz; y su lema era *Vincit qui patitur*, que en latín significa "Vence el que perdura".

---

1 J. I. Packer, *Una búsqueda de la piedad: La visión puritana de la vida cristiana* (Wheaton, IL: Encrucijada, 1990).

2 Leland Ryken, *Santos mundanos: los puritanos como realmente eran* (Grand Rapids, MI: Academie Books, 1986).

3 Una asamblea eclesiástica de clérigos llamada Convocation era, y sigue siendo, parte de la Orden Anglicana en Inglaterra. La Convocación preparó y discutió los textos de los Treinta y Nueve Artículos y del Libro de Oración. Pero fue el Parlamento el que promulgó estas cosas. Así fue bajo Isabel y así siguió siendo en el siglo XVII. Y debido a que el Parlamento promulgó estas cosas, desafiar cualquier requisito del acuerdo establecido equivalía a desafiar la ley civil, así como la disciplina doméstica de la iglesia.

4 Alexander Nowell, *Catecismo Medio* (Londres, 1572). Está disponible en línea en https://www .anglican.net/news/alexander-nowells-middle-catechism-published-1572-now-online/.

5 Como se mencionó anteriormente, John Geree, quien escribió *The Character of an Old English Puritane, or Non-Conformist* (Londres: W. Wilson para Christopher Meredith, 1646), perdió su pastorado por ser monárquico, a pesar de que era puritano.

6 Geree, *Puritano del inglés antiguo*, 1.

7 Geree, *Puritano del inglés antiguo*, 1.

8 Geree, *Puritano del inglés antiguo*, 1.
9 Geree, *Puritano del inglés antiguo*, 1.
10 Geree, *Puritano del inglés antiguo*, 2.
11 Geree, *Puritano del inglés antiguo*, 2.
12 Geree*, Puritano del inglés antiguo, 2. 13 Geree, Puritano del inglés antiguo, 3. 14 Geree*, Puritano del *inglés antiguo*, 3.
15 Geree*, Puritano del inglés antiguo, 3. 16 Geree*, Puritano del inglés antiguo*, 5.
17 Geree, *Puritano del inglés antiguo*, 5.
18 Geree, *Puritano del inglés antiguo*, 5.
19 Geree, *Puritano del inglés antiguo*, 5.
20 Geree, *Puritano del inglés antiguo*, 6.
21 Geree, *Puritano del inglés antiguo*, 6.

4

Richard Hooker

La vida de Hooker

Richard Hooker vivió de 1554 a 1600. Logró algo notable durante su relativamente corta vida de cuarenta y seis años y es generalmente reconocido como el más convencional de todos los teólogos anglicanos.

Hooker nació en Exeter, en el "país del oeste" de Inglaterra. Fue educado en la Universidad de Oxford y se convirtió en miembro de su universidad, Corpus Christi, porque era brillante. Había sido enviado a Oxford por el obispo John Jewel, de Salisbury, quien vio en él una gran promesa para el ministerio.

En 1585, Hooker fue a Londres y se convirtió en Maestro del Temple, el clérigo jefe de la iglesia asociada con la sede de la

comunidad legal en Londres. Y solía predicar en la capilla del Templo a los abogados.

Luego, en 1595, se convirtió en rector rural. Ya había comenzado a escribir su gran obra *Las leyes de la política eclesiástica*; trabajaba con relativa lentitud y necesitaba tiempo libre para completar su obra. Los obispos y funcionarios de la clase política inglesa en Londres sabían la importancia de lo que estaba haciendo, y querían asegurarse de que lo terminara. Así que lo nombraron rector rural.

Las Leyes de la Política Eclesiástica llegarían a comprender ocho libros. Los primeros cinco se publicaron en la década de 1590, y los tres últimos, después de la muerte de Hooker en 1600. El resultado fue, al menos, una *apología de* la Iglesia isabelina de Inglaterra, defendiéndola contra sus críticos, sobre todo sus críticos puritanos, pero también contra los católicos romanos. Fueron los puritanos, sin embargo, los críticos en la puerta de Hooker.

Entre ellos estaba Thomas Cartwright. Si recuerdan, Cartwright había sido destituido de su cátedra en Cambridge en 1570 por argumentar, en el curso de sus conferencias sobre los Hechos de los apóstoles, que el orden de la iglesia divinamente revelado, como se exhibe en Hechos 15, era presbiteriano. Cartwright se convirtió en el líder de la emergente circunscripción puritana que consistía en jóvenes reformistas. Las cosas específicas que estos jóvenes reformadores querían cambiar variaban, pero ciertamente querían cambiar los detalles del Libro de Oración, y también querían abolir el orden de la iglesia episcopal y reemplazarlo por algo presbiteriano. En 1572, dos de estos

jóvenes, John Field y Thomas Wilcox, escribieron una amonestación pública pidiendo al Parlamento que instituyera cambios legales para introducir todas las alteraciones que deseaban ver. Aunque fue un desafío serio, nunca ganó tracción, gracias a la hábil manipulación de la reina Isabel.

Mientras tanto, el arzobispo de Canterbury de Isabel en ese momento,

John Whitgift, se encargó de escribir contra Thomas Cartwright, lo cual hizo.

De este modo, se produjo una serie de intercambios en el modo polémico isabelino. La advertencia de Field y Wilcox al Parlamento fue respondida por la crítica de Whitgift, frase por frase. Esa fue la forma controvertida en la época isabelina. Cartwright escribió entonces una respuesta a la respuesta a la admonición, encontrando defectos en cada frase de la refutación de Whitgift. Whitgift escribió otra respuesta de la misma manera, de modo que muy pronto se publicaron enormes volúmenes, uno contra el otro.

En general, se reconoció que Whitgift se llevó la mejor parte del intercambio con Cartwright. Lo que Cartwright estaba argumentando era también lo que los puritanos de la época de Hooker estaban argumentando (y Hooker, al responder a ello, flanquearía su posición). Su punto de vista era que, literalmente, todo lo admitido en la adoración y la vida de la iglesia debía estar garantizado primero en las Escrituras, ya sea por el ejemplo o por el mandato; No se debe hacer nada más allá de lo que se ejemplifica o ordena.

Esta posición, Whitgift ya lo mostró, significaba que estabas en la ridícula posición de tener que mirar las Escrituras antes de programar el tiempo para la adoración pública y cosas por el estilo. El controvertido intercambio estuvo lleno de puntos de debate a pequeña escala como ese.

Sin embargo, los puritanos no admitieron la derrota y continuaron expresando sus puntos de vista. Es por eso que se le pidió a Richard Hooker que escribiera una respuesta más completa y elaborada a la súplica puritana por la formación de la iglesia. Y así lo hizo.

Su experiencia como Maestro del Templo, predicando en la capilla del templo todos los domingos, lo había colocado en una muy buena posición para hacer esto. Sucedió que había otro predicador con licencia en la Iglesia del Templo llamado Walter Travers. Hooker predicó por la mañana, y luego Travers predicó por la tarde. Y Travers, un joven puritano luchador y fogoso, se dedicó en los sermones de la tarde a desafiar las cosas que Hooker había dicho en el sermón de la mañana.

Hooker, según todos los indicios, era un tipo tranquilo. Ser opuesto de esta manera es profundamente perturbador, y te hace pensar mucho en el desafío que se puede esperar del otro compañero. Esa fue la experiencia de Hooker en el Templo, y lo preparó para lo que diría en su gran obra *Las leyes de la política eclesiástica*.

La importancia de Hooker

Hooker, por consenso general, como he dicho, es el teólogo más grande que la Iglesia de Inglaterra haya producido jamás. ¿Qué lo hizo tan grande?

En parte, se debía a que era un estilista muy impresionante, del tipo completo y bastante prolijo. Hoy en día encontramos a Hooker difícil de leer porque sus oraciones son largas y elaboradas de la misma manera que las oraciones latinas clásicas, tal como las construyeron escritores como Cicerón, son largas y elaboradas, con cláusulas subordinadas y frases calificativas. Pero cuando escribes ese tipo de oraciones, puedes obtener una gran amplitud de visión. A medida que escribes, parece que estás —y realmente lo estás— asimilando toda la realidad. Estás pensando en todo lo que dices. Si se deben hacer salvedades o se deben expresar limitaciones, usted las expresa. A medida que avanzas, estás protegiendo tus flancos, y produces una especie de inglés que, aunque requiere algún esfuerzo para que los modernos lo lean, como dije, te da una declaración muy amplia, equilibrada y bien pensada del caso que estás presentando.

Contrasta lo que obtienes si escribes solo en el estilo moderno, donde cada oración es una cláusula, con un verbo principal: sujeto y predicado. Ese tipo de escritura produce argumentos agudos, pero no siempre produce la protección de los flancos. No siempre produce una conciencia de lo que acecha en ambos lados que podría ser traído de vuelta a ti, poniendo en duda lo que has dicho. Produce, en otras palabras, un peligro de estrechez.

Hooker no escribía de esa manera. Menciono esto para resaltar su fortaleza como estilista. Y como alguien que ha escrito una

cierta cantidad de cosas, aprecio cada vez más la habilidad de Hooker en esto, porque si quieres presentar tu caso en papel, no debes dejar tus flancos desprotegidos. Debes anticiparte a las críticas y trabajar en tu escrito una respuesta a las objeciones que puedan surgir. Al menos debes hacer eso si quieres persuadir a la gente, en lugar de simplemente afirmar tus puntos de vista, por elocuentes que sean.

Hooker estaba escribiendo un tratado, y buscaba la amplitud. Buscaba la consideración. Era un estilista impresionante de un tipo que el mundo de su tiempo nunca había visto.

Un polemista

Como polemista, Hooker, de hecho, escuchó atentamente lo que decían sus oponentes, de modo que cuando se unió a la discusión con ellos, dio en el blanco. Y mantuvo la compostura. Expuso su argumento con firmeza sin palabras de pasión y furia en absoluto. Escritor tranquilo, pero contundente.

En general, se reconoce que, como polemista, Hooker sigue sobresaliendo. Si usted es anglicano, todavía encontrará en Hooker una orden para afirmar que ser anglicano es una forma tan sabia de ser cristiano como es probable que descubra. Es una afirmación que hago hoy, y supongo que le debo algo a Hooker por la confianza con la que la afirmo.

Hooker dejó tras de sí no solo un estilo literario, sino también un estilo controvertido. Mostró el camino para discutir y explorar asuntos en los que difieren, y ponerse rojo en la cara, volar la parte superior y ser feroz pero estrecho, eso no lo llevará a ninguna parte.

Campeón del Asentamiento Isabelino

Hooker fue el campeón del Acuerdo Religioso Isabelino contra los puritanos. Como tal, se convirtió en el teólogo clásico de la Reforma Anglicana contra el catolicismo romano. Siempre tuvo en mente la alternativa católica, incluso cuando argumentaba directamente contra los opositores internos del asentamiento, es decir, los puritanos. Cuando había que decir algo en contra de la forma católica romana de ver las cosas, Hooker lo decía.

Su grandeza como teólogo no siempre fue apreciada en la época. Cuando se publicaron los primeros cinco libros *de Las leyes de la política eclesiástica en* la década de 1590, el movimiento puritano todavía estaba cobrando fuerza, particularmente en el frente pastoral. Los pastores puritanos se distinguían por predicar a Cristo, predicar el evangelio, predicar la justificación por la fe, guiar a las personas a la realidad de la fe personal y así convertirlas, guiándolas en los detalles de la vida piadosa, el cristianismo práctico y con los pies en la tierra. Perkins tenía pequeños libros y todo eso, que se convirtieron en puntos de referencia para la predicación y la enseñanza de estos pastores puritanos. Y los puritanos, por el momento, habían dejado de lado su búsqueda de una mayor reforma del Libro de Oración y del orden episcopal. Por estas razones, el trabajo de Hooker no fue considerado como tremendamente significativo por los puritanos. Y como la atención estaba puesta en los puritanos, otras personas tampoco se preocuparon mucho por ello. Pasaría alrededor de un siglo antes de que se apreciara la grandeza de Hooker.

Hoy las cosas suceden más rápido. Si la gente publica algo de peso, hay tanta respuesta impresa y electrónica que alguien apreciará la fuerza de sus contribuciones de inmediato. No era así en los siglos XVI y XVII. La respuesta a Shakespeare es un ejemplo. La grandeza de Shakespeare no fue plenamente apreciada hasta unos cien años después de su muerte. Al principio se le conocía como un dramaturgo fino y fluido. John Milton lo llama "el más dulce
Shakespeare, el hijo de Fancy", que "gorjeaba salvajemente sus notas de madera nativas".[1] Un tipo bueno y vivaz, eso es lo que pensaban
de Shakespeare, y también de Hooker.

A mediados del siglo XVII, los teólogos carolinas apreciaban a Hooker, pero eran pocos, tal vez media docena de ellos. Parece que a nadie más le importaba mucho el trabajo de Hooker. Sus primeros cinco libros en *Política Eclesiástica*, de los cuales la primera edición impresa fue algo así como mil ejemplares, no fueron reimpresos hasta finales del siglo XVII. No mucha gente lee a Hooker. Y los últimos tres libros de *Ecclesiastical Polity* no se publicaron al principio, debido a la muerte de Hooker a los cuarenta y seis años. Jacobo I se aferró a la doctrina del derecho divino de los reyes, que no cuadraba del todo con la comprensión de Hooker del rey como el primer laico encargado de proteger el orden en la iglesia. La comprensión de James de la supremacía real en la iglesia iba más allá de la de Hooker, por lo que los albaceas literarios de Hooker, junto con las personas que percibían que Hooker no estaba del todo en línea con el punto de vista real, pensaron que era mejor no publicar los siguientes tres

libros en ese momento. No se publicaron hasta algún momento del Período de la Restauración después de 1660, cuando la doctrina del derecho divino de los reyes tanto en la iglesia como en el estado, la doctrina en la que tanto Jacobo I como Carlos I habían creído, fue depositada ceremonialmente.

Así que Hooker "despegó", como decimos, lentamente. Sin embargo, desde finales del siglo XVII, su especial grandeza como teólogo anglicano fundamental ha sido apreciada por todos los que han leído sus libros. Hooker contempla el desarrollo posterior de la teología anglicana de la misma manera que los reverenciados presidentes estadounidenses en el Monte Rushmore contemplan el paisaje de abajo. Los teólogos anglicanos que conocen su herencia se sienten constantemente despreciados de esa manera por el gran Richard Hooker. Yo mismo lo hago. Hooker fue un teólogo cabal de la Reforma, y no es una vergüenza para mí ser mirado por un hombre así.

Creencias de Hooker

Hooker es un teólogo de la Reforma que se dedica a la investigación sobre, por ejemplo, la autoridad de las Escrituras, las Escrituras como regla de fe, la suficiencia de las Escrituras y el carácter de las Escrituras dado por Dios como divinamente inspirado para enseñarnos todo lo que necesitamos saber para la vida cristiana y la salvación.

En los Evangelios y las Epístolas, por ejemplo, ¿qué encuentras? Usted encuentra que Jesús y los apóstoles consideraron las Escrituras como la palabra escrita de Dios. Apelaron al Antiguo Testamento como su autoridad final. Eso es

espectacular si se considera que el Hijo de Dios mismo estaba haciendo eso. Entonces te das cuenta de que los apóstoles reclamaron inspiración divina e infalibilidad para su propia enseñanza. Si juntamos estas cosas, nos daremos cuenta de que nos enfrentamos a una elección. ¿Vamos o no vamos con los fundadores del cristianismo en la forma en que consideramos el Antiguo Testamento, y con la enseñanza apostólica ahora incorporada en el Nuevo Testamento? ¿Consideramos esos dos recursos mezclados como nuestra regla de fe de Dios? Parece que deberíamos hacerlo. Es una inferencia irresistible.

Eso dice Hooker. Explica cuidadosamente que estamos hablando de todas las cosas necesarias para la salvación en cierta forma, cosas que "no podrían ser conocidas fácilmente por la luz del discurso natural", y "cosas que es necesario conocer para que podamos ser salvos, pero conocidas con presuposiciones [presuposiciones] de conocimiento concernientes a ciertos principios". Entre estos principios que enseñan las Escrituras está el de la autoridad sagrada de las Escrituras. Hooker escribe: "Persuadidos, por lo tanto, por otros medios [es decir, por el razonamiento histórico] de que estas Escrituras son los oráculos de Dios", encontramos que estas Escrituras "ponen ante nosotros todos los deberes que Dios requiere de nuestras manos como necesarios para la salvación".número arábigo

Existe la doctrina de la autoridad bíblica como parte integral del cristianismo. Ahí Hooker lo está afirmando exactamente como debe ser dicho.

Tomemos otro ejemplo del protestantismo puro, la teología pura de la Reforma, de Richard Hooker. La doctrina central de la

predicación reformista es la doctrina de la justificación a través de la fe por la imputación de la justicia de otro, es decir, la justicia de Jesucristo, justicia forjada por su perfecta obediencia al Padre durante su vida encarnada, justicia que culmina en su obediencia hasta la muerte, sí, la muerte de cruz, como se dice en Filipenses 2. Esa justicia nos es contada en el sentido de que somos perdonados y aceptados tan plenamente como el Señor Jesús mismo es aceptado, y es enteramente por su bien y no por el nuestro. Lo hizo, y nosotros obtenemos el beneficio. Esa es la doctrina central de la
Reforma. Eso está en Lutero, y eso es lo que encontramos en la homilía sobre la justificación del arzobispo Cranmer. Lo encontramos mejor expresado en Hooker que en cualquiera de los otros reformadores ingleses.

Hooker comienza diciendo lo que los reformadores ingleses nunca habían llegado a decir, aunque lo habían insinuado y su fraseología incidental había demostrado a menudo que lo creían. Hooker hizo hincapié en que toda nuestra salvación, toda nuestra nueva vida, toda la vida del cristiano, como la vida de la iglesia, está *en Cristo*, en unión con Cristo.

La unión con Cristo es una realidad a través de la fe, desde el lado humano. La unión con Cristo es vivificante, desde el lado divino. La unión con Cristo significa el don del Espíritu de la mano de Cristo para morar, instruir, animar y guiar. La vida cristiana y la vida de iglesia, entonces, son vida en el Espíritu.

Calvino lo hizo bien. En los *Institutos,* libro 3, antes de llegar a los detalles de la salvación, la manera en que recibimos la gracia de Cristo, escribe un breve pero muy importante capítulo inicial

sobre la tesis de que todas las bendiciones de Dios vienen a nosotros en la
Cristo, en unión con Cristo. Calvin dice todas las cosas que Hooker también diría.

Ese es el lugar correcto para comenzar.

Como explica Philip Hughes en *Faith and Works: Cranmer and Hooker on Justification (Fe y obras: Cranmer y* Hooker sobre la justificación), Hooker escribe sobre la justificación solo por la fe. Hooker dice en un hermoso y majestuoso inglés isabelino: "Dios justifica al hombre creyente, pero no por la dignidad de su creencia [la fe no es meritoria] sino por la dignidad de quien es creído".[3] ¡Ese es Cristo!

Hooker publicó "A Learned Sermon on Justification" (Un sermón erudito sobre la justificación), que describió como "esa gran cuestión que aún está en controversia entre nosotros y la iglesia de Roma sobre el asunto de la justificación de la justicia".[4] En respuesta a la cuestión prejudicial

¿En qué no estamos de acuerdo? Hooker respondió: "No estamos de acuerdo acerca de la naturaleza de la esencia misma de la medicina por la cual Cristo cura nuestra enfermedad; sobre la forma de aplicarlo; sobre el número y el poder de los medios que Dios requiere en nosotros para aplicarlos eficazmente al consuelo de nuestra alma".[5] Esa es una forma indirecta de decir que, como evangélicos protestantes, en contraste con el catolicismo, afirmamos que la fe centrada en las promesas de Dios y el Cristo de las promesas (esas dos realidades siempre se mantuvieron juntas en el discurso de la Reforma sobre la fe) es todo lo que necesitamos para que la justicia de Cristo sea considerada

nuestra. y que el perdón y la aceptación nos lleguen de inmediato, solo porque la justicia de Cristo se cuenta como nuestra.

Como Hughes demuestra, Hooker claramente rechazó la doctrina de la justicia inherente, la idea de que la gracia justificante es infundida o inherente al cristiano y que las buenas obras contribuyen y mejoran la justificación de uno. En cambio, explica Hooker, el pecador arrepentido a través de la fe se encuentra en Cristo.[6]

Este pecador arrepentido es, citando de nuevo a Hooker, alguien a quien "Dios contempla con ojos misericordiosos, quitando su pecado al no imputarlo, quitándole por completo el castigo que se le debe, y aceptándolo en Jesucristo como perfectamente justo, como si hubiera cumplido todo lo que se le manda en la ley".[7]

Este es el don de justicia del cual Pablo habla en Romanos 5:17. Hooker cita Filipenses 3:9, donde Pablo habla de ser "hallado en él [en Cristo], no teniendo justicia propia que viene de la ley, sino la que viene por la fe en Cristo, la justicia de Dios que depende de la fe". Hooker también cita 2 Corintios 5:21, donde leemos concerniente al Hijo encarnado que "por causa de nosotros" Dios "hizo pecado al que no conoció pecado, para que en él fuésemos hechos justicia de Dios". Siendo esto así, dice Hooker, "tales somos a los ojos de Dios el Padre, como lo es el mismo Hijo de Dios".[8]

La Iglesia de Roma se equivoca en todo esto.

Así, Hooker llega al resumen que cité antes al hablar de la teología de los reformadores ingleses: "Que se considere locura, o

frenesí [frenesí], o furia, o lo que sea. Es nuestra sabiduría y nuestro consuelo; no nos importa otro conocimiento en el mundo que este: que el hombre ha pecado y Dios ha padecido; que Dios se ha hecho pecado de los hombres, y que los hombres han sido hechos justicia de Dios".[9] Lo cual, de nuevo, es una manera hermosa, aguda, retórica y comprensiva de expresar la justificación por la fe. No se puede decir más nítidamente, más devocional y evocadoramente que eso. Si alguna vez dudaste de si Hooker era un verdadero evangélico protestante, no lo dudes más.

Tengo que reconocer que Hooker es conocido, como resultado de mucha tergiversación a través de las generaciones, como el hombre que afirmó que en el anglicanismo la autoridad es un taburete de tres patas, siendo las tres patas la Escritura, la tradición y la razón. Esta imagen implica que si se quita alguno de ellos como fuente independiente de sabiduría, el taburete se cae y no puede sostenerse.

Hooker nunca usó la imagen de un taburete de tres patas, y tergiversa su pensamiento. El punto de vista de Hooker era el punto de vista de la Reforma sobre las Escrituras, como ya hemos visto: la Escritura es la palabra autoritativa de Dios. "La sagrada autoridad de las Escrituras" es su frase para referirse a eso. En lo que a él respecta, la tarea de la razón es simplemente recibir eso. En la filosofía y en el discurso moderno, y tal vez en nuestras propias mentes, la palabra *razón* es ambigua. A veces la gente lo usa en un sentido y a veces en otro. El sentido auténtico —el sentido fundamental y primario— es que la razón es la capacidad de la mente para recibir. Esto significa recibir la verdad, recibir lo

que se dice en el documento que estás leyendo, recibir observaciones del mundo que te rodea y recibir cualquier impresión que esas observaciones hagan (impresiones como *esta son reales; esto es hermoso*). La razón receptiva es la razón en su forma básica.

Yo diría que la razón receptiva (y Hooker insinúa) es lo que Dios dio a Adán y Eva. La razón receptiva es la forma en que básicamente deberíamos pensar en la razón y su papel en la actualidad. Pero desde el jardín del Edén, ha sido la manera de los seres humanos caídos entender el papel de la razón en diferentes términos, principalmente en términos de la razón como gobernante, la razón gobernante en lugar de la razón receptiva. La razón se convierte en la gobernante cuando la razón se convierte en el juez de lo que la gente está diciendo y el juez del significado de la experiencia y las observaciones que estás haciendo; La razón no apela a ninguna autoridad excepto a ti mismo, a ti como juez. De este modo, te exaltas a ti mismo como la persona perspicaz, y presentas las cosas que dices y escribes sobre la base de que esto es lo que tu propia perspicacia, intuición y reflexión producen, como si dijeras: "Escúchame. Sé qué es qué".

La razón receptiva en el universo de Dios nunca debe hacer nada más que decir: "Recibo lo que las Escrituras me dicen. Es de las Escrituras que aprendo qué es qué. Juzgo todo lo demás que leo u observo, todas mis experiencias de vida, todas mis experiencias de relaciones y de otras personas, todo eso lo evalúo por lo que está escrito en la palabra de Dios. Sí, juzgo, pero juzgo permitiendo que el

Biblia para juzgar".

Por supuesto, no puedes seguir esta línea a menos que pienses que las Escrituras doctrinalmente se interpretan a sí mismas, es decir, que un pasaje arroja luz sobre otro pasaje en términos de lo que enseñan acerca de Dios y la realidad creada.

En las narraciones de las Escrituras, hay todo tipo de detalles sobre los cuales, dada nuestra falta de conocimiento del trasfondo o del idioma (hebreo mucho más que griego), no podemos estar muy seguros de lo que se está diciendo. Pero eso no afecta la doctrina de las Escrituras, y las Escrituras enseñan acerca de Dios, de su mundo y de nosotros mismos. Para entender esa doctrina, usted tiene que ver que las Escrituras se interpretan a sí mismas.

Para Hooker, esto no era ninguna novedad. Era parte de la reclamación. Había sido parte de la reivindicación de todos los reformadores ingleses y parte de la reivindicación de los reformadores continentales que se remontaba a Lutero y, por supuesto, a Tyndale, el traductor de la Biblia. Aunque estuvo fuera de Inglaterra entre 1524 y 1535, antes de que doctrinalmente comenzara la Reforma inglesa, Tyndale escribió claramente en muchos lugares que las Escrituras son doctrina de Dios y que la doctrina tiene dos grandes tipos. Algo de esto es el evangelio, que promete gracia y buena voluntad de Dios a los pecadores. Parte de ella es ley, y el propósito de la ley en las Escrituras no es solo hacer que te des cuenta de tu necesidad del evangelio, porque no has guardado la ley y eres un pecador, sino también poner delante de ti normas de obediencia para tu vida.

vida cristiana. En la exposición de Tyndale del Sermón de la Montaña, desarrolla este aspecto, al que llama ley, que establece normas.

Tyndale también dijo (retomando la idea medieval) que en las Escrituras encontramos ejemplos. Son ejemplos de buena vida y de mala vida, ejemplos de fe e incredulidad, ejemplos de ser bendecido y de no ser bendecido. Esas son las historias, las biografías y las narraciones, todas sobre personas que hacen las cosas bien y las que hacen las cosas mal ante Dios. Todo eso está ahí para que podamos aprender de su ejemplo para hacerlo bien.

Pero comienzas con la doctrina, que es el evangelio y la ley. Ese es Tyndale, justo al comienzo de la era de la Reforma.

Hooker asume esto, en lugar de pasar mucho tiempo demostrándolo; no necesita probarlo, porque tanto él como los puritanos lo creyeron. Lo que dice Hooker sobre los errores cometidos por los católicos tiene que ver con los decretos del Concilio de Trento, que se reunió entre 1545 y 1563 (años antes de que Hooker comenzara a escribir *Las leyes de la política eclesiástica*). El Concilio de Trento había dicho que la Santa Tradición y la Escritura deben ser recibidas con igual reverencia y como si tuvieran la misma autoridad. Hooker tiene esta preocupación en mente cuando arremete contra la Iglesia Católica Romana en relación con la Biblia.

Todo esto está resuelto en un excelente librito de Nigel Atkinson tituló *Richard Hooker y la autoridad de las Escrituras, la tradición y la razón*.[10] En la portada del libro, bajo el nombre de Richard Hooker, Nigel añade esto: "Teólogo reformado de la Iglesia de Inglaterra". Está en su derecho de hacerlo. Si usted está

desconcertado por la insistencia entre ciertos anglo-católicos de que
Hooker era un hombre de taburete de tres patas (como ellos mismos), el libro de Atkinson es el que hay que leer.

Está realmente muy claro. Las Escrituras son la autoridad. Es Dios diciéndonos las cosas que todos necesitan saber acerca de Dios y acerca de la vida bajo Dios para nosotros los pecadores. Lo que la Biblia nos dice refuerza las cosas que siempre hemos aprendido acerca de Dios de la teología natural. Hooker creía en la teología natural, pero la teología natural no nos dice nada sobre el amor redentor de Dios y el camino de la salvación. Todo eso está en la Biblia. La Biblia se interpreta a sí misma. Las Escrituras iluminan las Escrituras, de modo que se edifica un cuerpo de teología bíblica centrado en la gracia salvadora de Dios en Cristo. Es tarea de la razón recibir todo eso, captarlo y seguir la forma en que las Escrituras se unen con las Escrituras para edificar las doctrinas.

La razón receptiva es el tipo de razón de la que habla Hooker, y no tiene nada que decir en absoluto a favor de la razón del gobernante. Razón por la que el gobernante sería un error. Por supuesto, los puritanos tampoco tenían nada que decir a favor de la razón del gobernante.

Nosotros, los modernos, nos enfrentamos a una visión de la razón que enfatiza tanto el concepto de razón, el gobernante, que apenas tiene espacio para la idea de razón, el receptor, en la filosofía o la teología. Decimos, en efecto: "Lo importante es que explique lo que hay en mi mente y en mi corazón, porque tengo la

perspicacia; Mi razón es la regla de lo que todos los demás dicen, y mi razón no recibe; gobierna".

El modernismo da paso al posmodernismo, que niega que existan verdades universales o estándares universales. En cambio, cada uno es libre de ofrecer lo que él o ella pueda pensar, sentir o imaginar. Eso es todo lo importante.

¿Y la tradición? La esencia del pensamiento de Hooker, aunque nunca lo dice en estos términos, es que la tradición ayuda a la razón a recibir lo que está en la Biblia. La tradición es el precipitado (podemos llamarlo), el legado de siglos de trabajo de lectores de la Biblia, personas como Atanasio, Ireneo, Agustín, Anselmo y Tomás de Aquino, tratando de extraer de las Escrituras lo que hay y articular la fe plena a la luz de ello. Todos estos escritores han dejado un rico legado en la medida en que lo han hecho.

Nosotros, por supuesto, estamos más de cuatrocientos años después de Hooker, y tenemos el esfuerzo teológico de esos últimos casi quinientos años como una parte adicional de nuestra herencia. De esa tradición también hay mucho que aprender, de Lutero, Calvino y el mismo Hooker, y de Jonathan Edwards y John Owen y otros que lo han entendido bien.

Tenemos el honor de notar lo que estos teólogos afirman haber descubierto y cómo han defendido, expuesto y edificado esas cosas a partir de las Escrituras, y luego medir ese legado por las Escrituras mismas, dejando que las Escrituras tengan la última palabra. Lo que pasa la prueba de las Escrituras, lo construimos en nuestra propia teología para que se convierta en un sentido

real en una parte de nosotros. En realidad, todos hemos hecho esto hasta cierto punto, al menos con el punto de vista patrístico (de los primeros siglos cristianos) sobre la Trinidad y la encarnación. Confío en que también lo hayamos hecho en relación con la herencia de la Reforma de enseñar sobre el ministerio del Señor encarnado, la expiación, su resurrección, su regreso venidero y su ministerio actual por el Espíritu a su pueblo. No somos los primeros interesados en estos temas; la gente ha estado pensando, escribiendo y hablando de ellos durante muchos siglos, y todo lo que han dicho y todo el trabajo que han hecho exponiendo las Escrituras para justificar y apuntalar lo que han dicho, todo eso es su legado para nosotros. Obtenemos el beneficio.

Una cosa que distingue al anglicanismo en comparación con muchas otras formas de fe protestante de la Reforma es que los anglicanos son muy fuertes en el valor de la tradición, y están muy dedicados, por lo tanto, a repasar la tradición y la teología histórica que abarca casi dos mil años de trabajo eclesiástico, y luego extraer de esa herencia la sabiduría y el entendimiento que vienen. así lo creen los anglicanos, una vez que comienzas a explorar estos profundos pozos de pensamiento. Esto es lo que los anglicanos han creído característicamente.

Algunos se han limitado a decir esencialmente: "Sólo nos interesa la tradición reformadora; no nos interesan los Padres de los primeros siglos, ni lo que ha sucedido en la Iglesia de Roma". (Olvidan que los eruditos católicos también, dentro de los límites que la iglesia les permite, han tratado de discernir exactamente cómo se debe construir la doctrina a partir de las Escrituras). Los

anglicanos que se limitan de esa manera, me parece, están demostrando ser anglicanos de segunda categoría.

Anteriormente utilicé la imagen de una persona con una tarjeta de crédito ilimitada que pasa por una gran tienda departamental y toma posesión de todo lo que él o ella ve allí que es bueno, correcto y beneficioso. Piensen en la tradición de la iglesia en esos términos. Vas a través de la historia y agarras todo lo bueno que ves. Los evangélicos no anglicanos están empezando a hacerlo, pero los anglicanos lo han estado haciendo durante más de cuatrocientos años.

Esto es algo que Hooker hace y nos dice que hagamos. Cuando lleguemos a los detalles de la teología de Hooker, veremos específicamente cómo funciona algo de esto.

La influencia de Hooker

Los institucionalistas anglicanos, para bien o para mal, siempre afirman
Hooker como su apologista, simplemente porque defendió la
La Iglesia Isabelina de Inglaterra como empresa en marcha. Su Libro de Oración y su orden episcopal, tratados en el libro 7 de Hooker, presentan a la iglesia como una empresa en marcha, que la Iglesia Anglicana sigue siendo.

Pero los institucionalistas, a mi modo de ver, no son la mejor clase de anglicanos, porque dicen, en efecto, "La Iglesia de Inglaterra, con razón o sin ella", al igual que los nacionalistas y patriotas británicos de hace cien años decían: "Mi país, bien o mal". No podemos honrar a Dios diciendo: "Mi iglesia, bien o mal", porque la iglesia vive por la verdad que Dios nos ha dicho

en su palabra, y en la medida en que la iglesia se desvía de la palabra, necesita ser corregida y cambiada; No podemos darle una lealtad incondicional.

Pero los institucionalistas tienden a hacer eso. Cuanto mayor es el número de clérigos parroquiales en una diócesis que parecen ser institucionalistas, mayor es la dificultad para otros clérigos que no son institucionalistas y que insisten en que la diócesis está equivocada en algo muy fundamental y debe cambiar.

Los anglo-católicos de la Comunión Anglicana reclaman regularmente a Hooker sobre la base de la idea del taburete de tres patas de su noción de autoridad. Los anglo-católicos son anglicanos que creen que en la Reforma, la Iglesia de Inglaterra siguió a las iglesias protestantes anteriores demasiado lejos de la forma medieval (y la forma patrística, llegaron a decir más tarde) de creer y hacer cosas en la iglesia; por lo tanto, dicen que debemos recuperar lo que se perdió en la Reforma.

Una de las cosas que los anglo-católicos creen que se perdió en la Reforma es la suficiente atención a la tradición de la iglesia. Pocos de ellos van tan lejos como el Concilio de Trento y dicen que la tradición merece el mismo respeto que las Escrituras porque las dos son igualmente de Dios. La manera anglo-católica ha sido decir que la tradición no es tomada tan en serio como debería ser por los anglicanos moderados, y ciertamente por los evangélicos en los márgenes. Los anglo-católicos se ven a sí mismos como tratando de traer la tradición, su peso y su sabiduría de vuelta al centro de la vida de la iglesia. Afirman que Hooker es el pionero de la enorme importancia de la tradición para la fijación de nuestra fe.

De hecho, la tradición es extremadamente importante como recurso en el proceso de fijar nuestra fe. Pero la Biblia siempre debe tener la última palabra, y no todos los anglo-católicos lo han dicho tan claramente como deberían.

Fue el eclesiástico del siglo XIX John Keble (a quien John Henry Newman dijo que el movimiento tractariano de renacimiento católico debía su existencia) quien promovió la comprensión de Hooker como un teólogo católico del siglo XVI, haciendo mucho de la iglesia y de los sacramentos y de la autoridad del clero y de la tradición como una fuente de comprensión de lo que es la fe. con las Escrituras para ser interpretadas en armonía con la tradición. Keble editó las obras de Hooker en tres volúmenes, para que la gente del siglo XIX pudiera ir a Hooker y leerlo por sí misma. (Las obras de Hooker habían estado agotadas durante mucho tiempo antes de eso). La edición de Keble es muy buena. Pero los lectores deben ser conscientes de que el hombre que lo editó fue el pionero del movimiento tractariano, el avivamiento católico.

Las obras de Hooker y sus conceptos

Aquí resumiré los conceptos principales dentro de las obras de Hooker y los temas y tesis de sus ocho libros de *Las leyes de la política eclesiástica*.[11]

Su concepto de las Escrituras

¿Qué entendió Hooker en cuanto al concepto de las Escrituras? Recibió la Biblia de la manera en que todos los teólogos de la Reforma la recibieron: como un canon dado por Dios en el que Dios nos dice todo lo que necesitamos saber sobre él y sobre

nosotros mismos en relación con él. Todas las cosas necesarias para la salvación, entonces, están en las Escrituras, y las Escrituras no deben ser aumentadas en este punto, como lo hace la Iglesia de Roma, así como las Escrituras no deben ser disminuidas de la manera en que Hooker argumenta que lo hicieron los puritanos de su tiempo. Por supuesto, eso es lo último que los puritanos pensaban que estaban haciendo, pero Hooker sostiene que si no se permite el trabajo de la razón y el lugar de la tradición en la comprensión de las Escrituras, se va a disminuir la Escritura no en sí misma, sino en su comprensión de ella. Su comprensión será limitada en formas en las que no debería ser limitada. Habrá mucho en las Escrituras para que aprendas que tú no aprenderás.

Esta es la misma manera de entender la naturaleza y el lugar de las Escrituras que se encuentra en todos los reformadores, particularmente en Calvino, quien es muy bueno en las Escrituras, la razón y la tradición, ya que juntas nos traen la autoridad de las Escrituras para nuestro aprendizaje y nuestra obediencia.

La Escritura, la razón y la tradición van juntas, no como un taburete de tres patas, sino como un trío metodológico por el cual el mensaje de las Escrituras canónicas llega a nosotros. Leemos el texto; dejamos que la Escritura ilumine la Escritura con respecto a su doctrina; ejercitamos nuestra razón receptivamente; consultamos humildemente la tradición de la iglesia de trabajo teológico y expositivo sobre las Escrituras para ayudarnos a entender mejor lo que estamos tratando de entender en cada punto.

Su concepto del derecho

¿Qué pasa con el concepto de ley de Hooker? Este es un asunto en el que se distingue en el sentido de que ningún teólogo en la historia cristiana —ningún teólogo anterior a la Reforma y ningún teólogo de la Reforma tampoco— había recorrido exactamente el camino que pisa Hooker. En mi opinión, su concepto de ley es, de hecho, extremadamente útil como concepto integrador para unir la fe de las Escrituras.

¿A qué se refería Hooker cuando hablaba de ley? Aquí se nos presenta un concepto que requiere un poco de comprensión: el concepto de deber ser, particularmente entendido en términos de teleología.

La teleología es la idea de que todas las cosas, las realidades, tienen un objetivo de un tipo u otro. Lo que los filósofos llaman teleología inmanente, es decir, un proceso interno que conduce a una meta, es, dijo Aristóteles (ese filósofo griego observador), una marca de todos los seres vivos. La vida humana tiende hacia una meta. Los animales viven en función de sus propios objetivos, siendo mantener el estómago lleno el objetivo central, en la mayoría de los casos, y procrear cuando tienen el impulso. Las verduras y las flores tienen sus objetivos. Cada uno crece hasta lo que se considera su forma ideal: el repollo desarrollado o las coles de Bruselas, el jacinto o el lirio en flor (todas las flores tienden al estado perfecto, que es la floración).

Eso es lo que Aristóteles entendía por teleología inmanente. Esta noción era un hecho en todo el pensamiento occidental sobre la vida desde la época de Aristóteles, el siglo IV a.C., hasta el siglo XVI, sin interrupción. Los pensadores cristianos lo daban

por sentado: Sí, esta es la forma en que Dios hizo las cosas, y refleja el hecho de que él mismo, el agente personal supremo, está trabajando por una meta. Sus actos deben ser entendidos teleológicamente, así como los actos de sus criaturas humanas deben ser entendidos teleológicamente. Las cosas que hacemos siempre apuntan hacia una meta.

Hooker retoma la idea de la teleología como un hecho tanto en Dios como en el universo creado, y corre con ella. De ahí surge su concepto del derecho. ¿Qué es el derecho? La ley es una declaración de lo que cada cosa idealmente será, en ese sentido, debería ser, para ser lo mejor.

Hay diferentes niveles de ley, dice Hooker, así como hay diferentes niveles de seres reales. Existe Dios y existen todos los diferentes órdenes de seres vivos que él creó. Hay ángeles. Hay hombres. Hay animales. Hay insectos. Están las plantas y el mundo vegetal. Todos ellos tienden, por teleología inmanente, hacia su propia condición ideal. *Ley* es la palabra de Hooker para el deber ser que es inmanente, incrustado en el ser mismo, en la naturaleza misma, que los impulsa hacia su propio estado ideal.

Ahora bien, la ley puede expresarse con palabras, pero las palabras se refieren al estado del ser que constituye el ideal para cada realidad, y así la ley está incorporada en el orden natural, que es el orden divino, así como está incorporada en Dios. Dios tiene que ser él mismo, en carácter consigo mismo, apuntando a lo que él ve que es mejor todo el tiempo. Esa es la ley en Dios. No es más que una descripción de Dios siendo lo que reconoceremos que debe ser y lo que sabe que debe ser.

El orden creado, nivel tras nivel, tiene leyes incorporadas en las cosas creadas. Por una extensión de eso, hay leyes verbalizadas por Dios, como por los hombres, para guiar a los seres humanos hacia su propio estado ideal y patrón de vida, que, sin la guía de la ley verbalizada, podrían pasar por alto. El concepto sigue siendo un concepto único de la ley, este deber ser en las cosas, pero este modo particular de deber debe ponerse en palabras. Así que encontramos a Hooker diciendo, lo que la teología cristiana siempre ha dicho, que existe tal cosa como la ley natural, que nos habla de la existencia de un Creador y del hecho de que debemos adorarlo.

¿Cuál es esa ley natural? Es la verdad discernida a partir de los procesos de la naturaleza. Esa es la ley natural sobre la que Tomás de Aquino escribió tan extensamente. Y, dice Hooker (pensando ahora como un teólogo reformador), cuando hay cosas que necesitamos saber para la salvación, es decir, para nuestra propia condición ideal bajo Dios, para la restauración de la bondad que, en parte, perdimos por el pecado, entonces Dios habla y verbaliza la ley para decirnos lo que debemos entender y lo que debemos hacer para llegar a esa condición ideal. Esa es la ley revelada.

Una de las cosas para las que Dios creó a todos los seres humanos es para la comunidad. Para asegurar que cada comunidad aspire y, en la medida de lo posible, logre su propia condición ideal, se elaboran leyes para su orientación. En algunas comunidades —el cuerpo político, por ejemplo— las leyes son hechas por los propios miembros de la comunidad para su propia orientación. Esa es la base de la política de Hooker.

En la iglesia, las leyes son hechas por los cristianos para sí mismos sobre la base de las leyes que Dios ha revelado en su palabra. Esa es la ley canónica, la ley de la iglesia, que refleja las leyes de Dios.

Desde este punto de vista, las promesas del evangelio y los hechos en los que se basan también pueden llamarse ley, ley en el sentido especial hookeriano, según el cual el evangelio es ley. Eso no es ley, por supuesto, en el sentido de Pablo, cuando el apóstol opone la ley a la gracia y al evangelio. Hooker todavía está lidiando con el concepto filosófico de la ley que se ha formado a la luz de las Escrituras, pero que no se basa directamente en los textos bíblicos y las promesas.

¿En qué se basa? Hooker prácticamente lo dice de esta manera: "No puedes estar vivo y pensando en el mundo de Dios sin que este concepto de deber llegar a ti llegue a ti; Te das cuenta de que en este mundo hay un estado ideal para todo y para todos, uno al que todo debería aspirar e idealmente lograr, y que no logrará a menos que apunte en la dirección correcta".

Este es el concepto teleológico de Hooker de la seridad que opera, como dije, de todas estas maneras diferentes. Este concepto constituye un marco; dentro de ella se encuentra la revelación bíblica de la acción redentora de Dios y de toda la nueva vida que puede ser nuestra en Cristo a través de la fe.

Se puede ver que este concepto tiene muchas caras.

La ley en Dios no se verbaliza. En Dios, la ley es el estado del ser divino por el cual es la propia naturaleza de Dios apuntar siempre a su propia meta ideal y al estado ideal de las cosas, al que debe aspirar.

Eso es deber en Dios.

En cuanto a la ley entre los hombres, hay una ley política y hay una ley eclesiástica y está la ley de la enseñanza bíblica, que es realmente anterior a la ley eclesiástica. La ley de la enseñanza bíblica incluye la ley de Moisés, que la gente en los días de Pablo y en los días de Cristo malinterpretó como un modo de salvación sin fe. Hooker lo sabe todo. También está el evangelio con sus promesas e invitación a la fe en Cristo, y este evangelio es "ley", como dije antes, en el sentido de que esto es lo que debe exigir el asentimiento de todos. Todo el mundo lo necesita, y este es el medio de Dios para restaurarnos al estado de existencia en el que deberíamos estar.

Esta ley se verbaliza en las Escrituras, en las formas de adoración de la iglesia, en la ley canónica de la iglesia y en la predicación y enseñanza de la iglesia. Pero todo es ley en este sentido amplio, que se centra en el deber ser de todo, señala el ideal y dirige a todos a ir por él.

El ensayo del obispo Henry McAdoo "Richard Hooker", que mencioné anteriormente, tiene algunas formulaciones útiles al respecto. McAdoo dice a su manera lo que yo he estado tratando de aclarar a mi manera. Una cosa sobre McAdoo es particularmente reveladora. Describe a Hooker como un "conservador liberal".[12] Prefiero describir

Hooker como un conservador racional que usa la razón para el propósito para el que nos fue dada, es decir, para recibir lo que nos llega de Dios por varios canales. McAdoo no es tan fuerte como necesita en ese punto. Aquí, sin embargo, hay una buena explicación de la ley de McAdoo, comenzando con esta cita de

Hooker: "Todas las cosas que son tienen alguna operación no violenta o casual. . . . Lo que asigna a cada cosa la clase, lo que modera la fuerza y el poder, lo que designa la forma y la medida de obrar, lo llamamos un
Ley".[13]

Como ley, es inmanente según la teleología que está, en primer lugar, en Dios y luego en todas las criaturas de Dios. McAdoo explica: "Esta es su introducción a una gama de pensamiento majestuosa e inclusiva que ve la ley como la epifanía de la sabiduría y el poder de Dios en el universo".[14] Bien se dice. McAdoo luego cita a Hooker nuevamente:

> De la ley no puede ser menos reconocida, que su asiento es el seno de Dios, su voz la armonía del mundo; todas las cosas en el cielo y en la tierra le rinden homenaje, las más pequeñas como sintiendo su cuidado, y las más grandes como no exentas de su poder: tanto los ángeles como los hombres y las criaturas de cualquier condición, aunque cada uno de diferente manera y manera, sin embargo, todos con un consentimiento uniforme, admirándola como la madre de su paz y alegría.[15]

Esa es una forma pictórica de expresar lo que he tratado de decir de una manera más realista. El pensamiento de Hooker aquí proviene de Tomás de Aquino, dice McAdoo, quien escribe:

> Es evidente que para Hooker el derecho no es tanto una promulgación como una directriz implantada [una realidad inmanente, en otras palabras] por medio de la cual todas las cosas [no sólo algunas, sino todas] tienden a su propia perfección. La frase es suya: "la cual ley los dirige en los medios por los cuales tienden a su propia perfección". Los ángeles

> conservan sus lugares antiguos, y el bulbo del tulipán se convierte en un tulipán, no en un narciso.[16]

Estamos viendo la concepción de Hooker de la ley en términos de la cual va a teologizar acerca de Dios, el hombre, Cristo, la salvación y todo. La ley es, por así decirlo, la tetera en la que va a hervir toda el agua.

¿Es la implicación de Hooker entonces que *Dios* tiene un estado ideal? Sí, y la palabra bíblica para eso es *gloria*. Si conoces a tu Jonathan Edwards, recordarás que Edwards le da mucha importancia al hecho de que el fin de Dios, es decir, la meta de Dios, no su término, es su propia gloria. Ese concepto incluye el honor de Dios, por un lado, y el propio disfrute de Dios de ese estado de cosas, por el otro. Edwards se explaya en esas líneas, y si usted ha leído la obra de John Piper, habrá oído todo lo que se dice en términos contemporáneos.

En cuanto a la ley eclesiástica, Hooker enfatiza que, dado que toda ley eclesiástica (ley canónica, hecha por la iglesia para la iglesia) está subordinada a las Escrituras, con la única garantía de que tiene la intención de dirigirnos hacia la vivencia de los ideales de las Escrituras y el logro de los objetivos de las Escrituras, por lo tanto, es mutable. En diferentes situaciones, bajo diferentes circunstancias, la iglesia puede cambiar su ley, y de hecho debería hacerlo. La idea puritana, que nunca fue desarrollada tan a fondo como la de Hooker, parece haber sido que se encuentran en textos particulares de las Escrituras (regularmente sacados de sus contextos, tratados como absolutos por derecho propio) ciertas directivas para hacer esto o aquello. Cuando pones todas las

partes juntas, tienes un orden de la iglesia que no se puede cambiar porque es requerido por las Escrituras.

Hooker en realidad introduce una flexibilidad en la vida autónoma de la iglesia que los puritanos habrían excluido y, de hecho, gran parte de su pensamiento sobre la iglesia excluyó. Esa fue una de las señales de inmadurez en esa fase del pensamiento puritano. No se encuentra el mismo error cometido por los grandes puritanos como John Owen, que vivió cien años más tarde y se benefició de esos años de debate y reflexión. Pero los primeros puritanos fueron los jóvenes que siguieron a Cartwright, hombres que, a la manera de los fanáticos de la veintena, se sintieron tentados a creer que conocían todas las respuestas. Esto era característico de los jóvenes puritanos de las décadas de 1570 y 1580. Hooker, sin embargo, no era un apóstol de la rigidez en la ley eclesiástica. Fue un apóstol de la flexibilidad responsable bajo las Escrituras.

La forma en que Hooker pensaba todo en términos de la noción genérica de ley, que se aplica primero a Dios y luego a su manera a todo y a todos en su creación, era única para él y no es algo que se encuentre en los teólogos de la Reforma en el continente. Los cimientos de su pensamiento fueron establecidos por Tomás de Aquino, pero Tomás de Aquino nunca hizo del concepto de ley central de la manera en que lo hizo Hooker.

Este es realmente el genio de Hooker como polemista. Establece por su concepto de la ley, que llena los dos primeros libros de su *Política eclesiástica*, un marco dentro del cual todo encaja. Reconoce los diferentes niveles en los que la ley es una

realidad y cómo la ley en cada nivel es compatible con la ley en todos los demás.

Con respecto al asentamiento religioso isabelino, Hooker ofrece una especie de argumento de proeza. Él dice que aquí tenemos la ley de la iglesia que encaja con cada uno de los objetivos más altos de la ley tal como los discernimos de las Escrituras en relación con la economía de la gracia de Dios y lo que Dios quiere hacer para redimirnos; encaja también con el nivel aún más alto de la ley en el que los ángeles cumplen el papel para el que fueron creados; y encaja en el nivel supremamente más alto en el que Dios mismo, de acuerdo con la ley, inmanente a su propio ser, está avanzando para trabajar para su propia gloria y gozo, porque es la naturaleza de Dios hacer eso.

De modo que el derecho y la teleología lo cubren absolutamente todo y se convierten, como he dicho, en la tetera en la que Hooker lo puso todo a hervir. Los puritanos no tenían tal tetera. Como resultado, Hooker es capaz de flanquearlos una y otra vez, mostrando, entre otras cosas, que al seleccionar textos de las Escrituras y reunir una colección de fragmentos y piezas, y luego decir que este es el orden de la iglesia que se nos ordena observar, en realidad están haciendo algo inhábil, torpe y, en el análisis final, injustificado.

El ejemplo clásico de esto, utilizado por Cartwright, Field, Wilcox y Travers, es la afirmación de que debe haber adoración dos veces cada Día del Señor porque había un sacrificio matutino y otro vespertino prescritos para Israel en la legislación del Antiguo Testamento. Suena al principio como un argumento digno. Pero cuando miras de cerca y piensas en ello, te das cuenta

de que el sacrificio matutino y vespertino no proporciona un precedente para la oración matutina y vespertina en el mundo cristiano. No existe una relación intrínseca entre ambos.

Es ese tipo de argumento el que los puritanos invocaban tan a menudo. Hooker pudo decir que todo esto era picayune, inhábil y tonto. Todo lo que se hace en la iglesia debe, en última instancia, tener su razón de ser en la realidad de la ley, que incluye a Dios y su ser y su voluntad revelada para el cumplimiento de sus propias metas y la mutabilidad adecuada de la ley de la iglesia para lograr las metas de Dios. Es una forma orgánica de pensar sobre la vida interior de la iglesia, que flanquea a los puritanos una y otra vez.

El estilo de escritura de Hooker consistía en rodear las cosas en lugar de decirlas directamente. Los primeros libros de su *Política Eclesiástica* giran en torno a estos conceptos. Allí los expresa a su manera orgánica, no de la manera en que estoy tratando de explicarles sus conceptos.

Pero ahora me sincero. Si bien no utilizo el concepto de ley como una etiqueta en todo el pensamiento teológico que hago, trato de mantener el marco de Hooker en mente y probar lo que se me ocurra, ofrezca o proponga preguntándose: *¿Encajará esto en el marco de Hooker?* El marco en sí, como quiera que se refiera a él, es de hecho el marco correcto porque, creo, se deriva de las Escrituras.

La Iglesia y su vida

Hooker trae las nociones que he examinado hasta ahora para influir tanto en el ser como en el funcionamiento de la iglesia. Lo hace sistemáticamente, insistiendo en que todo lo que viene a la

iglesia viene a nosotros *en Cristo* y *a través de Cristo*. La Biblia dice eso, y Hooker nunca se aleja de eso.

La iglesia es la comunidad de aquellos que tienen fe en Cristo, y dentro de esa comunidad, Jesucristo es el Señor y todo debe hacer para su gloria en el cumplimiento de su meta. Notemos, de nuevo, la teleología: el cumplimiento de la meta de Cristo para el pueblo de Cristo. De hecho, es también la meta del Padre y del Espíritu; Hooker siempre tiene en mente a la Trinidad.

Eso significa que en la iglesia debes tener adoración. Debes tener enseñanza, instrucción. El orden de adoración debe estar calculado en todo momento para evocar y expresar devoción. Cualquier idea falsa relacionada con las cosas que has promulgado para la adoración debe, por supuesto, ser corregida y descartada. La manera correcta de adorar a Dios, el camino que conduce a su gloria, por un lado, y a nuestro crecimiento, por el otro, debe ser explicada constantemente al pueblo del Señor para que no tropiecen de ninguna manera.

Para que la iglesia funcione de esta manera, debe haber ministros. ¿Y los obispos? Sí, dice Hooker, porque la iglesia es, de hecho, una. Solo hay un Cristo, un solo Señor y una sola comunión; que sabemos por las Escrituras. La unidad de la iglesia debe hacerse lo más visible posible, y una de las maneras en que lo hacemos, y es de sentido común hacerlo, es aferrándonos al patrón histórico de ministerio (purgado de excesos, sin duda) que ha estado sucediendo en la iglesia desde que sabemos.

La Orden Episcopal

El episcopado es parte de un patrón ministerial que se remonta por lo menos a principios del siglo II y tal vez al primero. En términos de la ley, la razón, la teleología inmanente y los objetivos que se persiguen en la vida de la iglesia, no se puede dar ninguna buena razón para abolir a los obispos solo porque se ha abusado del episcopado en el pasado y no se habla explícitamente de ello en las Escrituras. No hay nada, dice Hooker, en la supervisión episcopal de la iglesia que viole la observancia de los principios del Nuevo Testamento de la vida de la iglesia, y hay mucho que decir a favor de retenerlo, solo porque el viejo modelo ha demostrado su valor, y exhibe la unidad de la iglesia a su manera. como lo ha hecho desde la época de los apóstoles.

Entonces, también, en cada congregación habrá pastores que liderarán en hacer las cosas que hace la congregación, y habrá amor, cuidado y buenas obras en la congregación, porque eso ayuda a llevar a cada congregación hacia la perfección que Dios tiene en mente para ella (hay teleología de nuevo).

Cuando hablamos de la relación entre la iglesia como Dios la ve —que es visible solo para él e invisible para el hombre, la llamamos la iglesia invisible— y la iglesia que es visible para nosotros, la iglesia como la vemos (una distinción que Hooker acepta y con la que trabaja), decimos que cada congregación local es un microcosmos (una muestra, una manifestación a pequeña escala), y por lo tanto una demostración, de la única Iglesia universal.

Eso, me parece, es algo que todo teólogo bíblico debe decir, aunque sólo sea porque Pablo usa su imagen de Cristo, la cabeza

del cuerpo, tanto para la iglesia universal como para la iglesia local. Pablo habla en Efesios 4:4-5 de "un solo Espíritu [...] un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo", realidades universales que se aplican a toda la iglesia, la iglesia universal. También usa la imagen de la cabeza y el cuerpo en 1 Corintios 12:27 — "Vosotros sois el cuerpo de Cristo"— y el "vosotros" aquí es la congregación local en Corinto, así como hay iglesias locales en Roma, en Colosas, en Éfeso y en muchos otros lugares. "Tú" representas el cuerpo de Cristo en miniatura, y como tal "tú" eres un microcosmos, una demostración a pequeña escala de la única iglesia universal de Cristo de la cual todas las iglesias locales son demostraciones en miniatura.

Esto es algo que todos los teólogos bíblicamente fieles hoy en día afirman y todos los teólogos sabios siempre han afirmado. Es algo que el propio Hooker afirma sobre la base de los Treinta y Nueve Artículos y de toda la herencia de la teología anglicana reformada.

Es dentro de esa comprensión de la unidad de todas las congregaciones dentro de la única iglesia universal de Cristo que Hooker ve el orden episcopal como uno de los signos de la unidad histórica de la iglesia. Recordemos que estamos en el siglo XVI, cuando todavía no existe el inconformismo no episcopal. Así que tiene derecho a decir que el episcopado es una ordenanza a la que casi toda la iglesia universal, desde sus primeros días, se ha aferrado. El episcopado es uno de los signos de que hay una sola iglesia. Este es el entendimiento, ya sea del episcopado en la Iglesia de Inglaterra o en la Iglesia Católica Romana dondequiera que se encuentre, o en las iglesias ortodoxas.

Hooker defiende y fundamenta el episcopado, lo que le permite decir, por un lado, que las iglesias no episcopales —pienso particularmente en algunas iglesias luteranas y reformadas— no son menos iglesias porque no tengan obispos. Los obispos, en otras palabras, no son esenciales para la existencia de la Iglesia. Pero, dice Hooker, por las razones expuestas —su forma intrínsecamente buena, su forma enriquecedora de ministerio y su testimonio de la unidad de la iglesia a través de los siglos y en todos los ámbitos— es bueno tener episcopado cuando se puede tener. En otras palabras, el episcopado contribuye al bienestar de la iglesia visible.

Ese es el punto de vista de Hooker y ha sido el punto de vista anglicano dominante desde los días de la Reforma hasta el presente.

Las iglesias no episcopales no son menos iglesias sin obispos, pero al mismo tiempo, debemos regocijarnos de haber retenido obispos, porque cuando el episcopado funciona correctamente, está actuando para la gloria de Dios. Por lo tanto, es una expresión de la ley, del deber que brota de la naturaleza de Dios y requiere que todo en el mundo de Dios se haga y se administre lo mejor posible. Nunca dejes que lo bueno sea enemigo de lo mejor.

Este es el tipo de razonamiento que emplea Hooker. Puedes ver que todo es razonamiento teológico arraigado en su comprensión de lo que la Biblia enseña, arraigado en su comprensión de lo que es la Biblia, arraigado en su comprensión de la ley y la teleología que la ley expresa y sirve, el deber ser en las cosas, que se

remonta en última instancia al hecho de que Dios está *siendo*, Y sigue *siendo* lo que debe ser.

Cuando uno lee a Hooker, lo que necesita ser apreciado es la forma orgánica en que piensa, vinculando todo con todo lo demás. Eso es lo que estoy tratando de resaltar. Nosotros, como evangélicos, estamos acostumbrados a una teología fragmentada en la que se aísla este o aquel tema para su tratamiento sin integrarlo en la totalidad de la revelación de Dios, lo que Dios tiene que decir sobre todo lo demás, de la manera en que lo hace Hooker. Hooker le da la imagen del cristiano individual dentro de la iglesia inglesa, pero podría estar en cualquier lugar, y esa iglesia local está dentro de la única iglesia universal, y la única iglesia universal es lo que es debido a la jefatura de Cristo. Eso, a su vez, está arraigado en toda la economía de la redención, que a su vez está arraigada en la meta de Dios para sus criaturas racionales, la meta de Dios para su mundo y la gloria de Dios a medida que cumple con el deber inherente de su propia naturaleza y hace las cosas que nos hacen ofrecer alabanza y decir: "No podemos imaginar a Dios en esta situación haciendo algo mejor de lo que está haciendo aquí".

No estamos acostumbrados a esta forma orgánica de pensar sobre las realidades de la teología en la vida cristiana. Es por eso que lo estoy elaborando.

Los Sacramentos

Trabajando con esta forma de ver la vida de la iglesia, el enfoque de Hooker a los dos sacramentos dominicales, que es exactamente el enfoque expresado en los Artículos Anglicanos

que tratan sobre el bautismo y la Cena del Señor, es que estos ritos fueron instituidos por el Señor Jesús y, por lo tanto, es parte de la ley bíblica para la guía de la iglesia que estos ritos se mantengan: que todos sean admitidos a la comunión de la iglesia por el bautismo, y que la iglesia participe regularmente en la Cena del Señor. "Todas las veces que comáis este pan y bebáis esta copa", esto es de acuerdo general. La expresión griega en los Evangelios y en 1 Corintios 11:26 significa "regularmente, frecuentemente". Lo hacemos porque el Señor nos dice que lo hagamos.

Así que entendemos lo que las Escrituras explican acerca del simbolismo de los dos ritos. El primer rito, el bautismo, es un lavado, una limpieza simbólica. Apunta a esa unión con Cristo que trae la justificación; y la justificación significa que Dios te ve y te acepta y te trata como si fueras limpio, aunque estés sucio, sucio en el sentido de ser culpable. Pero los artículos anglicanos dicen que los sacramentos son para fortalecer la fe. Y, sí, el bautismo es para fortalecer la fe, y las bendiciones del bautismo no se recibirán sin fe. Hooker es claro en eso, aunque también está preparado para decir que no debemos poner límites a lo que Dios puede hacer a través del rito del bautismo para llevar a la gente a la fe.

Así que es posible, para aquellos que quieran hacerlo, entender a Hooker en términos de regeneración bautismal, aunque él nunca va tan lejos. "En el camino de la regeneración" es todo lo que puede hacer. Él es muy fuerte en la preveniencia de la gracia: Dios obra en el corazón humano antes de cualquier respuesta del

corazón humano, que es lo que es la gracia preveniente: la gracia que viene primero.

Volviendo a la Cena del Señor, Hooker explica el simbolismo. Una vez más, esencialmente dice: "Lo que sé acerca de la forma en que Dios obra a través de la Santa Cena, lo que está claro en las Escrituras, es que tiene la intención de fortalecer y confirmar la fe. Lo que no sé es cuánto, de qué clase y de qué manera Dios puede obrar en el corazón humano a través de esa fe". Hooker básicamente dice: "No necesito saber eso". Lo que sí sabe, y dice, es esto: "¡Oh Dios mío!

Dios, Tú eres verdadero. Oh alma mía, Tú eres feliz".[17]

Me parece que aquí de nuevo Hooker está tocando la campana correcta, teológicamente hablando. Logra el equilibrio justo entre la afirmación positiva sobre el bautismo y la Cena del Señor y la apertura a lo que no sabemos sobre Dios y los sacramentos. No es una apertura lo que debería molestarnos, porque él no está enseñando la plenitud de la regeneración sin fe. Hooker no dice nada de eso. En el caso de la Cena del Señor, no es la plenitud de la gracia, la gracia fortalecedora, comunicada sin fe. No, la fe es parte integral de que Dios haga todo lo que haga a través de los sacramentos, y lo primero que hacen los sacramentos es evocar la fe.

Hooker no lo dice del todo, y ningún otro teólogo anglicano lo dice del todo de la manera excelente en que se dijo en el Catecismo de Heidelberg, un documento reformado que data de 1563:

Primero, así como veo con mis ojos el
pan del Señor partido por mí y la
copa que me fue dada, así también su
cuerpo fue ofrecido por mí y su
sangre derramada por mí en la cruz.
Segundo
así como recibo de la mano del ministro
y pruebo con mi boca el pan y la copa
del Señor como signos seguros del
cuerpo y la sangre de Cristo, así
también él mismo lo hace
nutre y refresca mi alma para
la vida eterna
con su cuerpo crucificado y sangre derramada.[18]

En otras palabras, no dudo de mis sentidos, tan seguro está de que Jesucristo es real, que las promesas son verdaderas y que las bendiciones del Evangelio son lo que Jesús dice que son. Existe tal cosa como la nueva vida en Cristo que nos pone ante el trono de Dios como si fuéramos perfectamente justos y ciertamente limpios de todo pecado. Existe tal cosa como una unión vital continua entre nosotros y Cristo, por medio de la cual se nos da fuerza espiritual en la forma en que la comida, el pan y el vino, fortalecen el cuerpo. El simbolismo apunta a ello. Tan cierto como yo veo, siento y saboreo, así de ciertas son las realidades espirituales de las cuales los sacramentos son sellos.

Así que la conclusión de la teología sacramental es, en verdad, ver para creer. Ese dicho aclara las cosas una vez que entiendes lo que significa "ver" y "creer". Hooker mira hacia esto cuando

insiste en que los sacramentos confirman las realidades de la gracia, y los sacramentos también se convierten en medios de gracia al convertirse en medios de fe y medios para la fe; Y lo que otorgan como medio de gracia es más de lo que podemos saber.

Esa es la teología sacramental de Hooker. Es más alto que la teología sacramental de algunas Iglesias Libres, pero no más alto, me parece, que lo que el Nuevo Testamento establece directamente.

Los detalles de sus discusiones con los puritanos son secundarios y triviales, y no me extenderé sobre ellos; mi preocupación es mostrar cómo su argumento flanquea a los puritanos en este asunto del orden eclesiástico.

En el libro 5 de *Las Leyes de la Política Eclesiástica,* Hooker repasa todo lo que hay en el Libro de Oración, vindicando en los términos de los que he estado hablando. Esto contribuye a los objetivos que el principio de derecho nos exige que persigamos. Para ver en detalle cómo defiende elementos particulares en el Libro de Oración, profundice en el libro 5.

Jurisdicción en la Iglesia

La jurisdicción en la iglesia tiene que ver con la ley de la iglesia. El derecho canónico exige el asentimiento una vez que se hace, pero es mutable; La Iglesia, viendo que la ley necesita ser cambiada para que la Iglesia logre su propio objetivo, tiene derecho a cambiarla. Los Treinta y Nueve Artículos explican esto. La iglesia tendrá sus propios tribunales para administrar la jurisdicción que se legisle.

El papel del monarca de Inglaterra en la iglesia, tratado en el libro 8, es el del primer laico, que asume en la iglesia sus responsabilidades como líder de su pueblo. Esta responsabilidad no es legislar doctrina ni legislar disciplina. Ninguna forma de absolutismo real debe entrar en la iglesia.

Aquí fue donde los albaceas de Hooker reconocieron más tarde que su libro 8, si se publicaba, chocaría con lo que el rey Jacobo estaba diciendo, y lo que el rey Carlos iba a decir después de él, sobre el derecho divino de los reyes. Fueron mucho más lejos que Hooker. Pero, dice Hooker, cuando la iglesia ha legislado para sí misma bajo Dios
—y en Inglaterra eso significa el monarca en el Parlamento—
Hooker lo ve perfectamente racional.

Hooker trabaja con el concepto del monarca en el Parlamento, no con el concepto de Parlamento sin el monarca o el concepto del monarca sin el Parlamento. Cree que una aplicación adecuada del principio de la ley teleológica en la comunidad política de Inglaterra ha dado lugar a lo que es mejor, a saber, el monarca en el Parlamento como órgano de jurisdicción en la iglesia y el monarca como cabeza de la jurisdicción. El monarca no es cabeza de nada cuando se trata de que la iglesia legisle la doctrina para sí misma, sino cabeza de la administración de lo que la iglesia ha legislado para sí misma.

Por supuesto, estamos muy lejos de esto, no vivimos en el siglo XVI. Si bien los principios de Hooker son sólidos, tienen que ser totalmente repensados en términos de la situación que enfrentamos hoy, donde ninguna de nuestras iglesias denominacionales protestantes se parece en nada a la iglesia de

una nación en la forma en que lo era la Iglesia de Inglaterra en ese entonces. Las realidades políticas han cambiado totalmente. En las naciones del mundo de hoy, el cuerpo político que se elige no representa a la iglesia de la manera en que el Parlamento lo hizo para Inglaterra en los días de Hooker. Los parlamentos dirigen el orden civil en las naciones modernas, y las iglesias dentro de los reinos tienen sus propias reuniones para sus propios propósitos de legislación y jurisdicción eclesiástica.

Confrontado con la situación de la iglesia moderna, Hooker diría: "Claramente tenemos que repensar esto. ¿Qué asamblea representativa tiene la iglesia para legislar el derecho canónico por sí misma? ¿Qué patrón jurisdiccional puede legislar y administrar la iglesia sin entrar en conflicto con el orden civil? ¿Qué ministerio en la Iglesia son libres de hacer los obispos en la configuración actual?" Así que lo pensaría todo en términos de sus propios principios básicos reaplicados y ajustados a una situación cambiada.

Pero lo que queda es el marco de referencia de Hooker, que comienza con la ley teleológica como la tetera, el recipiente, el concepto controlador en términos del cual todo está pensado, tanto en relación con Dios —lo que es, lo que hace— como en relación con la iglesia —lo que es y lo que hace—.

Algunos teólogos anglicanos (me incluyo) todavía ven una gran sabiduría, de hecho brillante, en la forma en que Hooker ha reunido todas estas cosas, y todavía hacen su pensamiento básico en estos términos, incluyendo su exégesis de las Escrituras. Reconocen que las Escrituras, como material escrito, están unidas de muchas maneras, y una de esas maneras es que

todas apuntan a lo mismo, la gloria de Dios a través de hacer su voluntad. Esta es la meta de Dios en relación con la ley teleológica de su naturaleza, que lo impulsa, porque es Dios, a buscar su propia gloria de esta manera.

La exégesis hookeriana de las Escrituras siempre se hará desde ese punto de vista. Los exégetas hookerianos siempre tendrán problemas con las personas que escogen textos aislados, sacándolos de contexto, para demostrar un punto. No puedes manejar la Biblia de esa manera. Tienes que manejarlo orgánicamente. La forma orgánica de ver todo en relación con todo lo demás es la clave para pensar correctamente y hacer lo correcto en todas las cosas.

El párroco rural, *de George Herbert,* encarna los ideales pastorales anglicanos pensados en términos hookerianos, pero expresados de una manera no técnica. Herbert escribió este pequeño libro para sí mismo, antes de ser ordenado, como una especie de punto de referencia para el ministerio que se le estaba confiando. Escribirte una carta a ti mismo para que la releas en diferentes intervalos de tu vida puede ser un ejercicio bastante revelador. Estoy seguro de que releer *The Country Parson* fue un ejercicio revelador para George Herbert.

---

1 John Milton, The Poetical Works of John Milton*, ed. H. J. Todd, vol. 5 (Londres: Rivington, 1826), 106.*

2 Richard Hooker, *Las leyes de la política eclesiástica*, 8 vols. (Londres: Routledge, 1888), 1:115.

3 Philip Hughes, ed., *Fe y Obras: Cranmer y Hooker sobre la Justificación* (Wilton, CT: Morehouse-Barlow, 1982), 44.

4 Richard Hooker, *A Learned Discourse of Justification, Works, and How the Foundation of Faith Is Overthrow* (Londres, 1612), pág. 3. Esta obra está disponible en línea en Google Books, así como en Hughes, *Faith and Works*.

5 Hooker, *Discurso erudito*, 4.

6 Hughes*, Fe y obras*, págs. 44–47.

7 Hooker, *Discurso erudito*, 6.

8 Hooker, *Discurso erudito*, 6.

9 Hooker, *Discurso erudito*, 6.

10 Nigel Atkinson, *Richard Hooker y la Autoridad de las Escrituras, la Tradición y la Razón* (Vancouver, BC: Regent College Publishing, 2005).

11 Se puede encontrar más información sobre el método teológico de Hooker a través del índice de PhilipEdgcumbe Hughes*, Theology of the English Reformers* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1966), entre los subtemas bajo el nombre de Hooker. También, para un muy buen capítulo sobre Hooker, ver Henry McAdoo, "Richard Hooker", en *The English Religious Tradition and the Genius of Anglicanism,* ed. Geoffrey Rowell (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2009). McAdoo es excelente en el método teológico concebido en términos del concepto de ley de Hooker.

12 McAdoo, "Richard Hooker", pág. 111.

13 McAdoo, "Richard Hooker", 120.14 McAdoo, "Richard Hooker", 120.

15 McAdoo, "Richard Hooker", págs. 120–21.

16 McAdoo, "Richard Hooker", pág. 121.

17 Hooker, *Leyes de la política eclesiástica*, 5:13.

18 Catecismo de Heidelberg, Día del Señor 28, q. 75, consultado el 5/11/20, http://www.heidelbergcatechism.com/en/lords-days/28.html.

5

Los Divinos de Caroline

Definiendo la divinidad anglicana

Cuando hablamos de los teólogos carolinos, esa palabra *carolina* proviene de *carolus*, que en latín significa Carlos. Se refiere a las personas que hicieron su trabajo en la época de Carlos I y Carlos II, aunque Lancelot Andrewes (m. 1626), al igual que otras figuras anteriores, surgió durante el reinado de Jacobo I, pero generalmente se incluye entre las Carolinas.

Permítanme presentarles a los teólogos carolineros, en primer lugar, citando extensamente a John Booty, uno de los editores de *The Study of Anglicanism*, e intercalando comentarios. Booty está generalizando acerca de los teólogos anglicanos como un género, una marca de teólogos o teólogos dentro de la cristiandad. Luego quiero recordarles el legado de Richard Hooker, que eclipsa el trabajo de los teólogos carolinos.

Citaré lo que es un largo párrafo en Booty para que su noción general de un teólogo anglicano pueda ser clara en sus propias mentes y precisa en los bordes. Comienza:

> ¿Qué constituye un teólogo anglicano? Examinando algunos de los más prominentes de los siglos XVI y XVII, cuando el anglicanismo moderno estaba en proceso de desarrollo, podemos comenzar observando que un teólogo anglicano es un obispo o sacerdote de la Iglesia de Inglaterra, un teólogo erudito que ha legado a la posteridad un cuerpo de escritos. Este corpus suele incluir una amplia gama de materiales: tratados teológicos, tratados polémicos o apologéticos, obras catequéticas destinadas a la instrucción de los comulgantes, libros y ensayos destinados a aconsejar a los fieles en la toma de decisiones ético-morales, sermones, formas litúrgicas, oraciones y meditaciones para devociones personales.[1]

Esa es la amplitud de interés que los teólogos anglicanos consideran cubrir. Eso les da, puedo decir de inmediato, más amplitud de la que han mostrado algunos de los principales escritores de corrientes no anglicanas del cristianismo. Booty continúa: "Los teólogos anglicanos son personas comprometidas

con la fe tal como se transmite en las Escrituras y los Credos y se encarna en el Libro de lo Común
Oración".número arábigo

No se puede sobreestimar eso. Los anglicanos, para bien o para mal, consideran el Libro de Oración Común como un estándar. El Libro de Oración, por supuesto, existe en varias formas, pero esencialmente el Libro de Oración
Aquí se hace referencia al Libro de Oración Común de 1662. El Libro Canadiense de Oración Común es la versión de 1662 ligeramente revisada. La versión de 1662 sigue siendo el Libro de Oración estándar para todas las iglesias de la Comunión Anglicana en todo el mundo, excepto para la Iglesia Episcopal en los Estados Unidos, que ceremonialmente —y creo que inadvertidamente— prohibió el uso del Libro de Oración Común cuando introdujo su propio Libro de Oración Común, una composición ratificada en 1979. Prohibir el antiguo Libro de Oración como un estándar de fe y adoración fue, creo, muy imprudente, y una gran cantidad de personas en Estados Unidos lamentan esta acción.

Así que el Libro de Oración Común de 1662 es un punto de referencia para los teólogos anglicanos. Leemos en Booty: "Por lo tanto, consideran la teología y la oración como un todo, siguiendo el ejemplo de los antiguos Padres griegos de la Iglesia".[3] Padres latinos, también, podría haber dicho; Agustín es tan fuerte en la unidad de la teología y la oración como Basilio de Cesarea o Gregorio de Nisa. Booty añade:

> Los teólogos anglicanos están comprometidos con la Iglesia una, santa, católica y apostólica encarnada en la Iglesia de Inglaterra [y, diríamos ahora, en la Comunión Anglicana] y defienden a esa Iglesia y a sus hijas e hijos contra sus detractores a la derecha y a la izquierda. Tales personas se adhieren *a un via media* [un camino medio] que no es una cuestión de compromiso, sino una posición positiva, dando testimonio del misterio y la universalidad de Dios y del reino de Dios que actúa a través de la ecclesia falible y terrenal *Anglicana [Iglesia Anglicana].* [4]

Si no consideraran que la herencia anglicana tiene esta excelencia superior, no habrían sido teólogos anglicanos. Y continúa:

> Los teólogos anglicanos consideran en general las Escrituras interpretadas a través de la tradición y la razón como autoritativas en asuntos concernientes a la salvación. Creen que la Escritura presupone la existencia y la actividad de la tradición y la razón y, por lo tanto, la cooperación entre Dios y la naturaleza, Dios y la humanidad, lo sagrado y lo secular. Por lo tanto, la autoridad para la doctrina y la vida cristiana no se interpreta de manera restrictiva, sino más bien como dispersa.[5]

Esto significa que en cada sección de la iglesia y en cada área de su vida, los anglicanos prestan atención a lo que la gente, en sus contextos, está diciendo, proponiendo, prefiriendo, afirmando, siempre que, por supuesto, lo que se está proponiendo no rompa los límites establecidos por la Biblia y el Libro de Oración. Los anglicanos, en todo el mundo, tratan de tener en cuenta las alternativas permitidas y, por lo tanto, reconocen que, por ejemplo, la Iglesia de Inglaterra hace las cosas de una manera,

pero los anglicanos en Uganda las hacen de otra manera, y eso en principio es perfectamente legítimo porque refleja las diversas culturas del mundo.

El pensamiento teológico anglicano en el siglo XX hizo mucho hincapié en el reconocimiento de la autoridad dispersa, es decir, la autoridad localizada, dentro del marco de la estructura de autoridad que se aplica a toda la Comunión. Booty explica:

> La distinción entre las cosas esenciales para la salvación y las cosas que no lo son (*adiáfora*) se hace con frecuencia. Hay una grandeza en su comprensión, un impulso constante de llegar a todas las personas y a toda la naturaleza en la realización del gobierno universal de Dios, como Creador, Redentor y Santificador, el Alfa y la Omega. Una investigación minuciosa revela una devoción constante a Cristo, un énfasis en la encarnación vista desde la perspectiva de la crucifixión. Una y otra vez en sus escritos ellos [los teólogos anglicanos] enfatizan la doctrina del sacrificio, de la ofrenda de Dios en Cristo [que tiene dos niveles, por supuesto: el Hijo se ofreció a sí mismo al Padre para quitar nuestros pecados, y Dios el Padre ofrece a Cristo al mundo para que sea nuestro Salvador] inspirando a los cristianos a ofrecerse a sí mismos, sus almas y cuerpos, como un sacrificio vivo y razonable. Esta profunda doctrina teológica está arraigada tanto en las Escrituras como en la liturgia del Libro de Oración, y ayuda a enfatizar la Eucaristía, la devoción eucarística y la vida eucarística en la Iglesia [porque el sacrificio de Dios, ambos niveles, está presente en la liturgia eucarística, la Cena del Señor].[6]

Respondemos entregándonos al Señor según el modelo de la entrega de Cristo por nosotros, para ser siervos de Dios en el

mundo, entregándonos a nosotros mismos para el beneficio de los demás.

Booty está totalmente justificado al decir que los teólogos anglicanos siguen escribiendo sobre este tema y siguen girando en torno a él. Es un enfoque central en la teología anglicana. Esto no socava la fe, por supuesto, que es pasiva en el sentido de que simplemente recibe. Esta vida sacrificial, esta vida de devoción, es el fruto de la fe. Los teólogos anglicanos saben y dicen, aunque desearía que Booty lo hubiera dicho aquí, que de acuerdo con el Libro de Oración, como en la Biblia, la vida cristiana comienza con la recepción, y toda la entrega de sí mismo es receptiva. La recepción, por supuesto, está en el corazón de la doctrina de la justificación por la fe, que es la doctrina que recorre todo el Libro de Oración, dando forma a la devoción. Todo esto es devoción que responde a la realidad del perdón de los pecados, para lo cual la justificación por la fe es otro nombre.

Pero Booty no dice eso, y es una debilidad en su párrafo. En cambio, concluye diciendo: "Tales son algunos de los elementos en una definición de teólogos anglicanos. Seguramente hay otros y hay otras formas de definir el término".[7]

Sí, eso es cierto. Acabo de mencionar uno de ellos.

Imagino que las palabras de Booty simplemente se enfocan de una manera aguda en las cosas que has estado recogiendo a lo largo de este libro hasta ahora. Como descripción genérica de los teólogos anglicanos, y por lo tanto de la teología anglicana, lo que dice Booty es cierto.

A la sombra de Hooker

Llegamos a la segunda verdad preliminar a modo de introducción a los teólogos carolineros, quienes, como verán, estaban en el centro de la descripción de Booty. Esta segunda verdad —que, de nuevo, Booty no menciona de la manera en que lo haré ahora— es el hecho de que la sombra de Hooker descansa sobre todos los teólogos carolinas cuya obra estamos revisando, tal como debería descansar sobre todos los teólogos anglicanos en todas partes.

Recordemos el concepto básico en términos del cual Hooker da su explicación de Dios y del mundo de Dios, de la creación y la redención, de todo en relación con todo lo demás. Es el concepto de derecho. La ley en Hooker es una idea genérica capaz de muchas aplicaciones, y la esencia de la idea es la regularidad y la coherencia con la teleología y el propósito.

Así que Hooker comienza el primer libro *de la Política Eclesiástica* diciendo que nuestro punto de partida debe ser un reconocimiento de la ley en Dios, o de la ley como la cualidad característica que se ejemplifica en cada cosa verdadera que uno dice acerca de Dios. Todas las cosas que uno realmente dice acerca de Dios son ejemplos de ley, ejemplos del hecho de que Dios es coherente consigo mismo y no cambia. Su carácter se expresa en todo lo que hace. Trabaja siempre para alcanzar metas. Ninguna de las acciones de Dios carece de propósito. El propósito es parte del ser de Dios y, por lo tanto, el propósito se expresa en todo lo que Dios hace.

Ese es el tipo de ser que Dios es y siempre será. Por lo tanto, se puede decir con justicia que Dios es, él mismo, la ley encarnada (por supuesto, encarnado es la palabra incorrecta para usar

cuando se habla de Dios instigando algo). La ley como realidad divina se expresa en todo lo que Dios hace.

Con ese punto de partida, Hooker continúa diciendo que la creación expresa la ley. Hay una ley en la creación. Empezaré desde abajo con todo lo que tiene una naturaleza propia, y la naturaleza es lo que es. No cambia. Todo tiene su propia teleología. Todos los seres vivos aspiran a su propio estado más perfecto o más maduro, y esto se puede ilustrar con todas las plantas, todas las flores, todos los árboles, todas las criaturas animadas y el hombre a la cabeza de la línea, por así decirlo. Esto se aplica tanto a la naturaleza humana como a la naturaleza de cualquier otra cosa. Está incorporado en nosotros que debemos crecer y desarrollarnos hacia la madurez.

El pecado ha echado a perder eso. El pecado hace que los seres humanos se comporten en contra de la ley de su propio ser, de su propia creación. Si piensas, como en realidad lo hizo Hooker, que la creación había sido maldecida en ciertos aspectos y por lo tanto estropeada de su gloria y belleza originales como parte de la reacción de Dios a la caída, entonces dirás que en ciertos puntos la ley inmanente en el orden creado no está operando idealmente, como lo sería si el pecado no hubiera entrado en el mundo para perturbar las cosas.

Los seres humanos no sólo son una ley para sí mismos en términos de su propia naturaleza, sino que bajo Dios hay una ley para ellos, que Dios promulga. Él lo revela. Es una ley que dice cómo deben comportarse. Esta ley, en parte, está escrita en sus conciencias. Todo esto, incluyendo lo que está escrito en las conciencias, se repite verbalmente en la enseñanza de Dios acerca

de la vida piadosa. Esto no es ley en oposición al evangelio; esta es la ley simplemente en términos de una regularidad que es la intención del Creador y que es teleológica en su naturaleza, porque lleva a aquellos que viven de acuerdo con la ley de Dios hacia la meta para la cual Dios los creó. Así que Hooker va directo a la idea de la revelación inscrita. La Biblia, por lo tanto, es la palabra de Dios y es la autoridad suprema. Recordarás que Hooker era muy fuerte en eso.

Cuando Hooker habla de la tradición, la ve como el proceso de estudiar y transmitir los frutos del estudio en la iglesia. La tradición es un legado que nos ayuda a ver cuál es el significado de la revelación de Dios punto tras punto y cómo se aplica mejor a la vida. Donde hay lagunas en lo que la tradición puede decirnos, entra la razón, en primer lugar para recibir la revelación de Dios. He enfatizado el punto de que Hooker cree en la razón como un receptor más que como un gobernante. Entonces la razón, habiendo recibido lo que se revela en las Escrituras, determina la manera más adecuada de aplicar lo que está escrito a la vida. Esto será de acuerdo a la sabiduría que la palabra revelada da a la razón, para que la razón pueda obrar con ella.

Parte de la revelación en las Escrituras es que Dios a través de Cristo, sobre la base de la redención, ha formado y está sosteniendo una iglesia, la comunidad de creyentes llamados a vivir de acuerdo con la realidad de la redención, llamados primero a recibirla y luego a vivirla. Esa es la vida en Cristo. Cristo es la cabeza de la iglesia, y hay una ley para la iglesia en las Escrituras. La iglesia recibe esto y lo promulga a través de sus propios agentes representativos como derecho canónico, la ley de

la iglesia para sí misma. El derecho canónico prescribe regularidades y lo hace con un fin en mente. La teleología de esto es que la iglesia puede ser santa para el Señor y agradar al Señor en todo, y que cada cristiano en la iglesia puede hollar fielmente el camino de la fe y la obediencia, que conduce a la gloria. Hooker no dice que se trata de dos tipos de ley: la ley verbalizada para la obediencia y la ley incorporada a la naturaleza de las cosas, que opera simplemente porque está ahí en la naturaleza de las cosas (como la ley del crecimiento humano, la ley de los árboles que dan fruto, etc.). Lo que dice Hooker es que la realidad de la ley se ejemplifica en ambos casos porque ambos muestran regularidad. La regularidad prescrita es una distinción secundaria más que primaria; Es una distinción secundaria dentro de la realidad universal del derecho, que puede ser prescriptiva o descriptiva.

Probablemente diríamos que, si ofreciéramos nuestra propia explicación, diríamos que hay dos tipos de leyes. Sin embargo, Hooker no dice eso. Dice que hay un tipo de ley, el género de la realidad, en el que la regularidad, el proceso y el propósito de la madurez o perfección se unen, y tanto la ley prescriptiva como la ley descriptiva se ajustan a esa descripción, y por lo tanto pertenecen juntas.

Sobre esa base, por supuesto, se puede construir una teología amplia y abarcadora de la cultura. Hooker no dice mucho al respecto, aunque las pistas generales están ahí. Es claramente parte de su pensamiento. La cultura utiliza, desarrolla, manipula o aprovecha el orden creado en términos de la ley de su propio ser para la gloria de Dios como el propósito*, el telos*, de la habilidad particular, la regularidad particular de la habilidad que

se está utilizando en el proceso cultural que estamos imaginando. Tal vez sea un artista creando su tipo particular de obra de arte. Tal vez sea un legislador que elabora leyes para la sociedad. Tal vez sea un músico componiendo canciones.

Esto abarca tanto las artes útiles como las bellas artes, y abarca todas las actividades que componen la cultura general, así como la gama más estrecha de actividades que componen lo que llamamos cultura artística o estética. Todo, si se hace correctamente, se hará de una manera que pueda ser analizada y revisada y mostrada como agentes que operan de acuerdo con la ley de y para las realidades con las que están tratando.

Esta es la manera anglicana de llegar al concepto que, en los círculos reformados, se llama gracia común. No creo que se llamara así antes de mediados del siglo XIX. La forma anglicana de referirse a toda esta esfera de actividad y producción es hablar de usar o desarrollar el mundo, o desarrollar la cultura, algo así. Sin tener una etiqueta como *la gracia común*, los anglicanos se han dedicado a ella. Los anglicanos han hecho mucho en la esfera de la cultura general, en todas las artes, todas las ciencias, todos los oficios, todos los campos de la actividad creada, a lo largo de los siglos desde la Reforma. Eso es parte de la perspectiva anglicana.

La mayoría de los anglicanos, cuando se les preguntaba acerca de esto, decían: "Bueno, en realidad es a Platón a quien estamos siguiendo aquí, a Platón que creía que todas las cosas que existen a nuestro alrededor apuntan de una manera u otra a las cualidades que son supremas, y que, como dijo Platón en algunos

de sus estados de ánimo, se encuentran en algún tipo de dios en alguna parte: es decir, de la bondad, la verdad y la belleza".

A partir de la visión del mundo que nos da Hooker, la visión del mundo construida a partir del concepto de ley tal como Hooker lo concibe, se obtiene una base para considerar la cultura general de esta manera.

Un punto adicional y final: En la iglesia, alguna ley prescriptiva —tomada directamente de las Escrituras— es inmutable, porque los ideales y normas de Dios son inmutables. Algunas leyes en la iglesia, sin embargo, pueden ser cambiadas porque no incorporan prescripciones específicas en las Escrituras, y hay diferentes maneras de hacer lo correcto —la cosa, la actividad de la que se trata la ley— en diferentes situaciones culturales en toda la iglesia mundial. Hay diferentes maneras de adorar el derecho. La obligación, la ley inmutable es que el pueblo de Dios debe adorar a Dios en espíritu y en verdad, pero hay diferentes maneras de hacerlo, así como hay diferentes maneras de componer buena música, diferentes idiomas, etc.

De manera similar, con la disciplina de la iglesia hay más de una manera de proteger la pureza de la iglesia. Las Escrituras son claras en cuanto a que, en un sentido amplio, debe haber disciplina. Y la disciplina en las Escrituras es un concepto mucho más amplio que los simples procesos judiciales para la condenación de los herejes, aunque eso es lo que viene a la mente cuando la mayoría de la gente escucha la palabra disciplina en relación con la iglesia. Pero el concepto bíblico de disciplina es el de la crianza. Todas las actividades nutritivas que traen crecimiento y madurez en la vida de las personas están cubiertas

cuando se habla de disciplina en el sentido bíblico. «El Señor disciplina al que ama» —allí se usa el verbo *paideuō*— «y castiga a todo el hijo que recibe» (Hb 12,6; cf. Prov. 3,12). Eso es crianza; Eso no es simplemente justicia retributiva. Ese es el tipo de disciplina que lleva a las personas a una mayor madurez moral de la que tenían antes.

En el ámbito de la disciplina, Hooker dice que las leyes son mutables. Diferentes iglesias en diferentes lugares, tanto iglesias federadas con muchas congregaciones unidas entre sí como congregaciones individuales también, pueden ordenar su nutrición, estableciendo reglas internas para mantener a la iglesia pura y a los miembros creciendo, de diferentes maneras. Así ha sido históricamente, y así será de nuevo, dice Hooker. Defiende el orden anglicano de las cosas que heredó en términos de que es apropiado y apropiado para la época.

Esa es una distinción bastante importante. Se enfrentó a personas que creían que las Escrituras habían establecido un orden eclesiástico particular de manera inmutable, y que debía seguirse en todo momento en todas las congregaciones. Su queja acerca de la Iglesia de Inglaterra era que esta orden prescrita (una orden presbiteriana) no estaba siendo seguida.

La orden presbiteriana tiene una jerarquía de tribunales que comienza con la reunión de los ancianos, llamada sesión, en la congregación local. El consistorio es responsable de todo lo relacionado con el buen orden, santificar la vida congregacional y nutrir a las personas que componen la comunidad. Si sucede algo perturbador y el consistorio no puede resolverlo, apelan al siguiente tribunal, que es el presbiterio. También puede haber

tribunales intermedios, pero finalmente se llega a la asamblea general, que es el tribunal de apelación más alto tanto para la legislación como para resolver cuestiones sobre los patrones de crianza y disciplina de la congregación local. Las cuestiones que no pueden resolverse más abajo en la jerarquía de los tribunales terminan de alguna forma ante la asamblea general.

Los puritanos pensaron que veían que eso sucedía en Hechos 15, con el concilio de Jerusalén como la primera asamblea general del mundo. Puede parecernos una idea bastante extraña; Debo confesar que me parece extraño. Es menos extraño cuando se dice que fue el primer concilio general de la iglesia. Pero en realidad tampoco era eso, porque era una consulta entre apóstoles y otros líderes para producir consejos sobre un asunto en particular para dar a las congregaciones gentiles que estaban naciendo. No tenía la parafernalia de un concilio eclesiástico. Fue una consulta que resultó en asesoramiento.

Después de la época de Hooker, los congregacionalistas y los independientes vendrían y dirían, en efecto: "El concilio de Jerusalén ilustra la única razón por la que tenemos asambleas centrales: consultamos, damos consejos y celebramos la fe que todos compartimos juntos". Ese es el fundamento teológico de las asambleas generales entre congregacionalistas y bautistas. Sin embargo, los bautistas en particular le dirán que debido a que hay un nexo de efectivo tan fuerte entre la congregación local y el cuerpo central que se reúne regularmente, tanto manejo de dinero del centro y tanto que se espera de las contribuciones de cada congregación al centro, el cuerpo central se encuentra legislando, al menos en asuntos de finanzas, sobre la marcha.

Así que en ninguna parte del mundo, hasta donde puedo ver, hay un ejemplo puro de la clase de asamblea que los Bautistas e Independientes originalmente consideraron que era el concilio en Jerusalén. Debes formarte tu propio juicio al respecto.

No creo que el orden de la iglesia presbiteriana esté ejemplificado en las Escrituras de una manera completa, ciertamente no una prescrita para todas las iglesias. Hooker tampoco lo creía. Pensaba que, bien administrado, el orden de la iglesia episcopal era racional y adecuado para la Iglesia de Inglaterra de su época, del mismo modo que pensaba que el Libro de Oración de Isabel era racional, adecuado, defendible y mejor que cualquier alternativa propuesta para las iglesias parroquiales de su época.

Sin prejuzgar la cuestión de si no sería deseable cambiar estos patrones algún día, Hooker dijo que era lo correcto para su tiempo, y que los puritanos que se quejaban de ello no tenían argumentos sólidos en contra.

Esta es la sombra de Hooker sobre los teólogos carolineros. Es una gran sombra, como puedes ver. El trabajo de los teólogos de Caroline específicamente se hizo bajo la sombra de Hooker y en términos del punto de vista general que Hooker articuló. Independientemente de que los teólogos carolineros, uno por uno, usaran o no su concepto de la ley —de hecho, ninguno de ellos lo hizo tanto como él—, todos estaban pensando en Dios, en su mundo y en su iglesia a la manera hookeriana.

Preocupaciones ceremoniales

Los teólogos carolineros, un grupo capaz, eran establecimientos para un hombre. Es decir, eran leales a la Iglesia establecida de Inglaterra, y todo lo que decían e hacían tenía la intención de exhibir esta lealtad en detalle. Todos ellos defendieron el orden anglicano establecido.

Operaron principalmente bajo los Estuardo, Jacobo I y Carlos I, que reinaron desde 1603, cuando Jacobo se convirtió en rey de Inglaterra, hasta 1649, cuando Carlos I fue ejecutado por traición contra su propio pueblo. Algunos de ellos vivieron hasta la Restauración y ejercieron sus ministerios bajo Carlos II. Todos ellos estuvieron de acuerdo con la alta afirmación que hicieron Jacobo y Carlos I y que Carlos II montó a lomos de ella, a saber, que el rey es el "gobernador supremo" de la iglesia, como Dios quiere, y lo que el monarca quiere que sea la iglesia es lo que el liderazgo de la iglesia (sus obispos y otros dignatarios) debe tratar de hacer. Todas las Carolinas eran monárquicas acérrimas.

Además, todos eran idealistas que pensaban que era necesario recuperar ciertos rasgos de la rica vida eclesiástica que habían sido imprudentemente rechazados en la Reforma. Las características descartadas incluían estas: (1) que el obispo está, de hecho, divinamente instituido en su ministerio tanto como el presbítero y el diácono; (2) que el derecho divino de los reyes y el derecho divino del episcopado van juntos; y, además, (3) que alguna forma de doctrina "realista" del bautismo y la Cena del Señor —tal como, según sostenían, habían sostenido todas las comunidades cristianas desde la era apostólica hasta la Reforma— debía ser verdadera. Una doctrina "realista" del

bautismo y la Cena del Señor es la doctrina de que a través de la administración de ambos sacramentos, los buenos dones y beneficios que significan se comunican realmente.

La forma en que la Reforma entendía esta "comunicación" era la siguiente: los beneficios en cuestión se dan a la fe receptiva, y eso significa que no siempre se dan en el momento de recibir el signo externo. A los niños bautizados en la infancia se les debe enseñar cómo recibir a Jesucristo y una nueva vida en él por fe, y eso significa que normalmente lo harán años después. Y las personas que vienen a la Mesa del Señor pueden, por desgracia, darse cuenta (después de haber dejado el servicio de la iglesia) de que estuvieron soñando todo el tiempo, que no han ejercido la fe en absoluto. Y si saben lo que significa ser cristiano, comenzarán a arrepentirse de su falta de fe, y comenzarán a ejercer la fe que deberían haber ejercido cuando llegaron a la Mesa; y así renovarán su alianza con el Señor, quien en la señal sacramental renovó su alianza con ellos, y al renovar su alianza buscarán en el Señor la fuerza para vivir una vida cristiana fiel, santa, piadosa, sabia y madura, y se les dará lo que buscan. Todo esto les llega después de recibir, y no *como* reciben, el signo sacramental mismo.

Esta idea de la Reforma, que Cranmer expone y que es la lógica teológica de sus servicios sacramentales, esto, decían las Carolinas, no va lo suficientemente lejos. Aunque lo que dice Cranmer, por supuesto, es bueno, hay que añadirle que, tanto si creéis activamente como si no, en el momento en que se recibe el sacramento, algo de la realidad significada se manifiesta en el simple hecho de que se está recibiendo.

De modo que las Carolinas hablaban alegremente de la regeneración bautismal, aunque no negaban la necesidad de la fe a medida que el niño crecía; y hablaban alegremente de la presencia real de Cristo en el pan y el vino que beneficiaba al receptor, aunque no negaban que el beneficio completo de la Cena del Señor viene sólo a aquellos que ejercen fe en relación con recibir el pan y el vino de la manera en que Cranmer Explicado. Es la forma de pensar "así": *tan cierto como es que estoy recibiendo pan y vino como la señal de la muerte de* Cristo para mí, tan seguro es que este Cristo es real, este Cristo está aquí para bendecirme, y este Cristo me está bendiciendo ahora. Esa es la forma en que los anglicanos bien instruidos razonan y meditan cuando se acercan a la Mesa y reciben el pan y el vino. Entonces pueden decir: "Gracias, Señor; Yo te he conocido, y tú me has conocido a mí; Vuelvo a mi asiento más fuerte, con el mismo pan de vida haciendo más por mí, dándome energía y acelerando mi respuesta a ti, de lo que era el caso antes".

Las Carolinas fueron aún más lejos y dijeron que en la misma administración del signo, se da algo de la bendición. No fueron muy específicos al respecto; Dijeron que no se puede ser específico al respecto; Esto es un misterio. Pero, ciertamente, la Santa Cena transmite algo del beneficio simplemente en virtud de ser administrada.

Aunque no hay nada supersticioso en esto, personalmente creo que va más allá de lo que la Biblia te lleva. Creo que Cranmer dijo todo lo que es apropiado decir sobre esto, pero las Carolinas pensaron: *No, la Biblia con su lenguaje realista está apuntando a algo más; el recibir la señal transmite algo de las bendiciones*

solo en virtud de ser la señal que es. Todos ellos estuvieron de acuerdo en que la doctrina sacramental anglicana debería llevarnos en esta dirección.

Todos creían que toda una serie de ceremonias, que añadían dignidad y lo que yo llamaría dignidad a las cosas que hacemos en los servicios de adoración, necesitaban ser recuperadas. Esas cosas habían sido abandonadas en la Reforma y no debieron haberlo sido, según dijeron. Algunas ceremonias dignas de Dios en la iglesia antes de la Reforma se habían mantenido, pero no todas.

Así que las Carolinas no solo le dieron la espalda a los puritanos que decían que no hay lugar para ceremonias no bíblicas en la adoración cristiana, sino que dijeron, por el contrario, que hay cosas ceremoniales que faltan en el Libro de Oración que requiere una adoración digna de Dios.

Al mencionar estas cosas ceremoniales, me estoy enfocando en el punto de vista de William Laud, quien como arzobispo de Canterbury trató de implementar muchas de ellas. Una era que la Mesa del Señor debía estar en el extremo este de la iglesia. ¿Por qué? Porque cuando miras hacia el este, estás mirando hacia la resurrección, y esa es la posición ventajosa desde la cual tus ojos deben posarse en la Mesa del Señor.

Esto es algo que los primeros cristianos sabían. Siempre que pudieron, construyeron sus iglesias con una orientación hacia el este. La gente entraba por el extremo oeste y se reunía alrededor de la pila bautismal en el extremo oeste para el bautismo. Por lo tanto, el extremo este era donde miraban todo el tiempo. La forma medieval de construir iglesias era como oblongas, con un

coro, así llamado, en el extremo este, construido con una pequeña habitación por su cuenta, más una nave, como se le llamaba, donde la congregación se reunía para el culto. Entras en un edificio de este tipo en el extremo oeste y miras hacia el este todo el tiempo, donde ves la Mesa del Señor.

Así que, de acuerdo con su pensamiento, la Mesa debe ir al extremo este y ser desbaratada. La barandilla evitaría situaciones tan indecorosas como cuando los perros (habiendo entrado en la iglesia) podrían hacer mal uso de las patas de la Mesa del Señor, como tenderían a hacer los perros. Este mal uso ocurriría cuando, en tiempos anteriores, la Mesa del Señor se dejara en el centro del edificio de la iglesia.

Otra preocupación entre las Carolinas era que no parecía haber una tradición continua de mantener los edificios de la iglesia en buen estado. En la época de la Reforma y durante la Guerra Civil Inglesa, muchas estatuas y decoraciones de la iglesia fueron destruidas porque se suponía que eran supersticiosas (invitaban a la adoración de las estatuas).

Se ha sugerido que después de la Reforma, los edificios de las iglesias se habían deteriorado, y que bajo Isabel nadie se preocupaba realmente por su condición. El pensamiento puede haber sido (aunque no puedo probar esto) que dado que la adoración cristiana es espiritual, no necesitas un gran edificio, y si tienes un gran edificio, como el templo del Antiguo Testamento, la gente estará mirando y pensando en el edificio en lugar del Señor; La adoración será obstaculizada en lugar de ayudada.

La estructura principal de los edificios de la iglesia en ese momento era de piedra, por lo que, setenta años después de la Reforma isabelina, en la década de 1630, cuando Laud se convirtió en arzobispo de Canterbury, esos viejos edificios seguían en pie. Pero algunos de ellos tenían agujeros en sus techos y estaban en mal estado, a pesar de los esfuerzos de filántropos individuales en algunos lugares para mantenerlos. Laud estaba diciendo, razonablemente: "Esto no es lo suficientemente bueno; antes de la Reforma, nuestras iglesias se mantenían en buen estado, y tenemos que volver a eso".

Así que la preocupación de Caroline no era solo una cuestión de reubicar la Mesa del Señor y despotricar. Se trataba de mantener la estructura de la iglesia y de tener, por ejemplo, lo que se llama luces de altar —velas— encendidas sobre la Mesa como emblemas de la presencia de Dios. Estos ejemplos ilustran la mentalidad de las Carolinas en su deseo de hacer que la adoración externa de la iglesia sea decente, ordenada, digna y digna de Dios.

Una mentalidad diferente

Detrás de este énfasis había una diferencia de perspectiva que debe ser resaltada, y aquí hablo con mi sombrero de teólogo evangélico. Antes de la Reforma, y entre las Carolinas, se pensaba que si las formas externas de adoración de la iglesia se mantenían decentes y dignas de Dios, entonces la realidad interna de la devoción seguiría por sí misma.

Desde Lutero en adelante, el pensamiento reformador había sido (y el pensamiento evangélico sigue siendo) que la forma en que Dios obra en la iglesia y en el cristiano es de adentro hacia

afuera, es decir, se comienza por llevar el evangelio a la cabeza y a través de la cabeza al corazón, y se busca llevar a las personas a la conversión personal. Luego, de la conversión personal surge una vida de discipulado fiel, parte de la cual es la participación fiel en la vida de la iglesia. Ese es el camino evangélico: de adentro hacia afuera.

Los puritanos, que en su ministerio pastoral enfatizaron el evangelio y la necesidad de la conversión personal, fueron así evangélicos pioneros. Las Carolinas, sin embargo, eran institucionalistas que creían que el camino de Dios es conseguir el orden externo correcto de la iglesia, y entonces habría un crecimiento espontáneo en la fe y la devoción, la fe y el arrepentimiento, la fe y la adoración, la fe y el amor a Dios. Si le plantearas el tema de la conversión a un teólogo carolino, él diría: "Sabemos que los cristianos individuales han cambiado repentinamente, y lo llaman conversión; No tenemos nada que decir en contra de eso. Pero no creemos que sea la corriente principal y, por lo tanto, no creemos que nos concierne. Creemos que la gente *crece* en una devoción fiel, como lo hicimos nosotros mismos". También dirían: "Estamos seguros de que la próxima generación llegará a la fe de la misma manera: expóngalos a la comunión y adoración cristianas, a las cosas correctas que suceden en la iglesia, y el mensaje penetrará en sus corazones".

Por lo tanto, en lo que describiríamos como la estrategia de evangelismo y discipulado de las Carolinas, era crucial que todos asistieran a la iglesia, donde, domingo tras domingo, estarían expuestos e involucrados en la adoración digna de Dios: la Cena

del Señor y los servicios bíblicos, junto con la oración matutina y vespertina.

Esa es una diferencia muy profunda en la mentalidad pastoral. Aunque hay mucho en los teólogos carolinas que valoro, en este punto creo que estaban tristemente equivocados, y creo que los puritanos y los evangélicos posteriores tenían gloriosamente razón. Todavía hoy en día, en la iglesia, muchos clérigos creen que si el orden externo de las cosas en la adoración de la iglesia es decente, entonces la devoción seguirá. Por lo tanto, nunca enfocan ninguna enseñanza en particular en la fe, el arrepentimiento y la conversión. Dan por sentado que las personas crecerán naturalmente en esas realidades.

Si te has movido mucho por el mundo del "viejo oeste" El anglicanismo —inglés, estadounidense, canadiense o australasiático— habrás conocido a muchos que tienen ese punto de vista. Si nunca te has movido por el mundo anglicano, tendrás que creer en mi palabra.

Los evangélicos están perennemente perplejos por los ministros y congregaciones que nunca llegan a enseñar los conceptos básicos sobre la fe y la conversión. La perspectiva carolina es que la fe, la conversión y la devoción se cuidarán a sí mismas si la forma de la adoración es digna de Dios; Por lo tanto, atraerá la devoción de las personas que están allí.

A medida que la cultura se aleja rápidamente del cristianismo, las únicas personas que vienen a la iglesia, especialmente entre los jóvenes, son aquellos que se toman en serio la fe y la conversión y quieren hablar de ello y aprender más sobre ello. Por lo tanto, en las iglesias anglo-católicas y otras congregaciones

que no se llamarían a sí mismas evangélicas, estas cosas se están reconociendo cada vez más como fundamentales. Las personas deben ser llevadas a través de las realidades de la fe, el arrepentimiento, la conversión y un compromiso personal con Cristo.

Como resultado, los anglicanos de todas las escuelas de pensamiento hacen evangelismo a través del curso Alpha y otras herramientas catequéticas. La catequesis, que es lo que es el curso Alpha, enseña los conceptos básicos del cristianismo de una manera paso a paso que anima a la gente a comenzar a vivir de acuerdo con ellos. Pero algunos clérigos no tienen idea de cómo seguirlo porque, de hecho, está expresando una mentalidad diferente a la suya. Sin embargo, no pueden negar que todas las cosas contenidas en el curso Alfa son buenas en sí mismas. Lo que realmente necesitan, después de comprometerse con Alpha y antes de que se lleve a cabo el curso, es un curso para el clero sobre la mentalidad evangélica, que era la mentalidad puritana de finales del siglo XVI y XVII y es radicalmente diferente de la mentalidad que han heredado.

Me detengo un poco en este punto porque creo que es muy importante. No debemos pensar que los teólogos carolinas tenían todo lo que necesitamos. La necesidad de la educación evangélica se reconoce incluso entre partes de la Iglesia Católica Romana de una manera que es infinitamente mejor que cuando yo era joven, cuando los sacerdotes se habrían sorprendido profundamente al pensar que se les pedía que enseñaran a la gente los conceptos básicos de la fe, el arrepentimiento y la conversión. Habrían dicho: "Estas personas son cristianas, han sido bautizadas, y mi

papel es mantenerlas disfrutando de los beneficios del sistema sacramental. La iglesia los está cuidando y los llevará a la gloria; Enseñar la devoción personal no es de mi agrado". Pero hoy en día bastantes sacerdotes católicos romanos dirigen sus ministerios de manera muy parecida a como lo hacen los evangélicos.

Pero las Carolinas estaban en las garras de la mentalidad equivocada. Creyeron —erróneamente, según creo— que la suya era la auténtica mentalidad patrística. La mayor parte de la literatura que tenemos de la época de los padres fue producida en la iglesia como una empresa en marcha *para* la iglesia como una empresa en marcha. Si bien parte de ella es catequética en el sentido de que explica las cosas por las que vive la gente, prácticamente nada de ella es evangelística en el sentido preciso en que los evangélicos entendemos la palabra, la de buscar llevar a la gente a la conversión. Parte de ella celebra el hecho de que los cristianos son totalmente diferentes de los mundanos, pero todo da por sentado que la conversión ha ocurrido. No hay manuales patrísticos para usar en un curso de estudio evangelístico.

Las Carolinas se veían a sí mismas siguiendo fielmente el camino patrístico. Eran institucionalistas en ese sentido. Eran primitivistas en ese sentido. Ellos definían su catolicismo o catolicidad en ese sentido. Ellos creían que esto era un cristianismo real, católico, mundial, auténtico.

Hemos visto lo que ellos creían acerca de los sacramentos. Cuando se trataba de la educación cristiana, enseñaban penitencias a la gente. Les enseñaron disciplinas tal como se sabe

que han hecho los sacerdotes católicos romanos: haz esto o aquello una y otra vez, y la devoción florecerá en tu corazón.

Es posible que sepas, incluso por experiencia, que enseñar disciplinas espirituales a personas que aún no se han convertido no los lleva muy lejos, incluso si son religiosos y asumen estas disciplinas, pasando años haciendo las cosas por inercia. Si no se convierten, seguir los movimientos no los convierte.

En mi opinión, lo que es bíblico, lo que es central en los Hechos de los Apóstoles, y lo que debe ser una prioridad de la iglesia si va a cortar el hielo en el mundo, es que evangelizemos. Eso significa enseñar la fe personal, el arrepentimiento, el nuevo nacimiento.

Pero, como ya he dicho, las Carolinas, que miraban hacia atrás con tanto amor a la literatura patrística, pensaban en la iglesia primitiva como
institucionalizadas, y por lo tanto eran institucionales en la forma en que consideraban a la Iglesia de Inglaterra. Eran miembros del establishment. Incluso en su propia época, comenzaron a ser llamados Altos Eclesiásticos, y así fue. Mantener la iglesia, es decir, el patrón y la estructura continua de adoración y unión parroquial y unión diocesana y unión de la iglesia nacional, este patrón de unión institucional, ese era el corazón del cristianismo para ellos.

Cuando los puritanos en el Parlamento Largo prohibieron la Oración

A mediados de la década de 1640, los Carolina perdieron sus posiciones. Pero se unieron, creyendo que la verdadera Iglesia de Inglaterra sería restaurada, y, durante los años en que no se les permitió servir en sus parroquias, resolvieron escribir todo lo que

pudieran en defensa de la Iglesia de Inglaterra y la orden del Libro de Oración. Estaban seguros de que la Iglesia de Inglaterra volvería, porque la orden que estaba reemplazando a la orden episcopal carecía de estabilidad y no podía durar.

Lo que produjeron fue impresionante, y siguieron produciéndolo, al menos aquellos que vivieron los primeros años de la Restauración. Su trabajo ha llegado hasta nosotros como un legado de la Alta Iglesia que los anglicanos heredan junto con el legado evangélico.

Tal vez te preguntes si estos teólogos carolinas se convirtieron realmente; ¿Conocían y amaban realmente al Señor Jesús? Mi respuesta es un sí rotundo. La pregunta que flota en el aire se refiere a cómo, habiendo llegado a la fe ellos mismos, se proponen alimentar la fe en los demás. Ahí es donde creo que faltaron. Como resultado, lo que hicieron nos parece mucho más legalista de lo que pretendían que fuera, porque en ausencia de una enseñanza sólida sobre la fe, el arrepentimiento y la conversión, parecían estar diciendo: "Haz estas cosas, ven a la iglesia regularmente, vive una vida respetable, haz esto, haz aquello, haz lo otro, y llegarás al cielo". Lo cual es legalismo, como todos sabemos. Pero las Carolinas no tenían esa perspectiva.

Cifras principales

Permítanme presentarles a varios de los principales teólogos carolinas.

Lancelot Andrewes

Lancelot Andrewes había comenzado como profesor y luego se convirtió en el maestro del Pembroke College, Cambridge, y eso lo puso en estrecho contacto con el puritanismo de Cambridge. Andrewes, sin embargo, se convirtió en un institucionalista.

Andrewes es recordado por sus sermones, que son muy elocuentes (aunque ciertamente no se comunicaban desde el púlpito), y por sus oraciones, que son un modelo de oración devocional disciplinada y de gran corazón.

En su teología, como todas las Carolinas, Andrewes era un Trinitario. Fue fuerte en la encarnación, en los sacramentos y en cómo el cristiano unido a Cristo está creciendo y siendo transformado a la imagen divina.

Andrewes es tratado extensamente en *The English Religious Tradition and the Genius of Anglicanism de* Geoffrey Rowell, un libro que les presenté anteriormente.[8] Ese es el lugar para leer acerca de Andrewes. Un capítulo sobre Andrewes escrito por A. M. Allchin ofrece la siguiente mirada a su vida de oración.[9]

Las oraciones privadas de Andrewes, publicadas después de su muerte, expresan el esquema de intercesión y devoción que aparentemente siguió semana a semana y mes a mes a lo largo de su vida. Un día se centró en la oración por la iglesia y la alabanza por lo que él llama "la iglesia católica", es decir, la iglesia mundial, incluidos los católicos romanos y los ortodoxos orientales. Su lista de oración dice que oró por "su confirmación y aumento".

Por la iglesia "oriental" (la Iglesia Ortodoxa), oró "por su liberación y unión". Sabía que esta iglesia estaba en manos de los poderes políticos y que estaba dividida internamente entre los cinco patriarcados. No todos los cristianos ingleses sabían o se preocupaban por eso. Andrewes lo sabía, y oró.

Luego enumera la iglesia "occidental": la Iglesia Católica Romana y todas las iglesias nacionales de Occidente que se habían separado de la Iglesia Católica Romana en el siglo anterior. Por esta iglesia oró por "su reajuste y pacificación". *La pacificación* significa que las tensiones internas y las guerras entre protestantes y católicos llegarían a su fin; *El reajuste* significa que, de una manera u otra, la iglesia occidental se reuniría.

Luego Andrewes enumera la iglesia "británica", y por ella oró por "la restauración de lo que falta y el fortalecimiento de lo que queda". Las cosas que faltaban eran las que tenía la iglesia medieval, que la Reforma desechó y que la iglesia británica necesitaba recuperar. Y la oración para que Dios "fortaleciera lo que queda" (Apocalipsis 3:2) fue la mirada intercesora de Andrewes en la campaña puritana para cambiar el orden de la iglesia, la cual campaña fue como sacudir un árbol tan fuerte que podría romperse bajo la presión.

Así es como Andrewes oró por la iglesia: que la iglesia oriental tuviera razón, que la iglesia occidental tuviera razón, que la iglesia británica, la iglesia de Inglaterra, tuviera razón. Por lo tanto, la iglesia católica de alguna forma sería lo que el Señor quiere que sea: una sola comunidad comprometida en alguna forma de intercomunión interna y proclamando el mismo

evangelio al mundo exterior. Como Allchin continúa diciendo: "Es una petición que lo incluye todo, pero es precisa y específica", y también una petición regular, que se repite día a día con ligeras variaciones para cada parte de toda la iglesia. Ese era Andrewes.

Los sermones de Andrewes no habrían sido bien entendidos desde el púlpito porque era fantasioso y le gustaba jugar con las palabras. Predicados a partir de un manuscrito, se basaban en la elocuencia para afirmar la verdad trinitaria y las verdades generales de las doctrinas de la gracia de Dios. Al escucharlos desde el púlpito, podrías confundirte fácilmente.

En el siglo XX, T. S. Eliot, habiéndose convertido al cristianismo, escribió un pequeño libro llamado *For Lancelot Andrewes*, en el que celebraba lo que le gustaba de Andrewes. A Eliot le gustaba que Andrewes exprimiera el significado de las palabras, tanto individualmente como en combinaciones, de la misma manera que el propio Eliot buscaba hacer en su propia poesía. Entender la poesía de Eliot es difícil porque extrajo significado de palabras que otros escritores no habían tenido antes. Así que tienes *que pensar* para entender todo lo que está diciendo. Es un estilo de poesía que se ha convertido en estándar. Eliot consideró que estaba encontrando un precedente no en un poeta, sino en un predicador del siglo XVII: Lancelot Andrewes.

Se puede ver por qué Richard Baxter (décadas después de la muerte de Andrewes), en el prefacio de su *Tratado sobre la conversión*, dice que cuando leía sermones como los del obispo Andrewes, pensaba que estaba leyendo "tonterías orgullosas", porque el ingenio del obispo con las palabras dificultaba la comprensión. En cuanto a sí mismo, Baxter dijo que aspiraba a

ser un "predicador sencillo y apremiante", uno que fuera entendido y "presionara", es decir, que hiciera que sus oyentes escudriñaran su conciencia de una manera aplicativa con toda la verdad que él enseñaba, algo que Andrewes nunca hizo.

George Herbert

George Herbert fue un poeta que murió joven, poco antes de cumplir los cuarenta años. Era el poeta favorito de Richard Baxter, porque se ocupaba de las cosas sagradas del corazón. En otras palabras, estaba tratando con las realidades de la religión personal.

Herbert fue un clérigo ordenado en 1630, tres años antes de su muerte. En el momento de su ordenación, escribió para sí mismo un personaje ideal. Escribir "personajes" era una práctica del siglo XVII. Ya hemos conocido el estudio de Geree sobre *El carácter de un antiguo puritano inglés*. Retratar personajes imaginarios o ideales era, casi podría decirse, el entretenimiento de un hombre culto. Herbert escribió para sí mismo un personaje al que llamó *El Párroco del Campo* como una especie de exhortación extendida a sí mismo para recordarle lo que se suponía que debía hacer todos los días de su ministerio. Es el equivalente de la Alta Iglesia del *Pastor Reformado de Richard Baxter*, un clásico sobre el compromiso del ministro cristiano fiel como lo entendían los puritanos: lo que debe ser como predicador puritano y catequista. Sin embargo, el estado de ánimo de Herbert's *Country Parson* es muy diferente. Es genial. Es tranquilo. Es ordenado. Baxter es apasionado y retórico. Pero

las dos obras son complementarias y merecen estar juntas en la estantería de cualquier clérigo.

Juan Cosin

John Cosin también era un alto eclesiástico. Un ritualista, no solo siguió las instrucciones del arzobispo Laud al colocar la Mesa del Señor en el extremo este de la iglesia; también colocó velas en la mesa y participó en varias otras observancias rituales, lo que generó críticas. Era un pionero de la Alta Iglesia en ese momento. Su contribución al Libro de Oración de 1662 después de la Restauración fue significativa.[10]

Nicolás Ferrar

Nicholas Ferrar era amigo de George Herbert. Aunque se crió como un hombre de negocios y no como teólogo, se sintió atraído por la idea de reintroducir un tipo de vida religiosa que fuera monástica en espíritu, pero con la familia como base, algo que obviamente no era posible entre monjas y monjes célibes. En consecuencia, en 1626, él y su familia, compuesta por su madre, su hermano y su cuñada con sus tres hijos, y su hermana con su esposo y dieciséis hijos, junto con varios sirvientes, abandonaron Londres y se establecieron en la casa solariega de Little Gidding en Huntingdonshire. Eran personas de clase media alta, aristócratas menores y terratenientes. Restauraron la iglesia parroquial del pueblo anexa a la casa solariega, y se dedicaron a una vida de recogimiento religioso y devoción.

La familia se levantó a las cuatro de la mañana. El primer oficio (un orden prescrito de servicio) se decía a las seis en punto. Desde entonces hasta las nueve de la noche, durante todo el día,

los oficios se decían a intervalos frecuentes. Gran parte de la noche fue pasada por uno o más miembros de la comunidad en la vigilia nocturna, cuando se dijo todo el Salterio, los 150 salmos, mientras los participantes permanecían arrodillados.

Además de los oficios, se dedicó mucho tiempo a hacer armonías evangélicas de la misma manera que los monjes se habían dedicado a producir copias ilustradas de varias obras. También se dedicaba tiempo a educar a los niños de la casa y de la comarca, así como a practicar buenas obras entre los enfermos y los pobres. Esta rutina se mantuvo desde 1626 hasta 1637, cuando murió Nicolás Ferrar.

El pequeño Gidding era la Alta Eclesiástica expresada de una manera diferente. Era institucional hasta el último grado y asumía que todo el mundo estaba en el buen camino espiritual. Las cosas que habían estado en el monasterio se adaptaron a las necesidades de la familia.

Jeremy Taylor

Jeremy Taylor fue un elocuente eclesiástico que escribió muchas obras prácticas. *Ductor Dubitantium* (líder de los escépticos) es un compendio muy grande de teología moral, más grande que cualquiera que se haya escrito en la iglesia reformada en Inglaterra hasta ese momento. Justo antes de su muerte, y unos años después de la Restauración, Taylor se convirtió en obispo irlandés. Es recordado principalmente por su obra *Santa Vida y Santa Muerte*, que es una especie de tratamiento de la Alta Iglesia de las disciplinas de la vida cristiana.

Los libros sobre las disciplinas de hoy en día siguen los pasos de

Richard Foster, pero este estilo ya fue iniciado por Jeremy Taylor. Un peligro en cualquier época es que la gente sea persuadida a pensar en la vida cristiana en términos de hacer esto o aquello. La dimensión de la fe y la comunión con el Señor por la fe puede perderse de vista, al igual que la alabanza y la adoración del Dios que salva.

Henry Hammond

Henry Hammond murió en 1660, antes de la Restauración. Destacó la Trinidad, el episcopado, los sacramentos y la dignidad del culto. Hammond era pastor y escribió *A Practical Catechism*, un manual para adultos sobre cómo vivir según las disciplinas cristianas. Richard Baxter, que no era un anglicano de la Alta Iglesia, lo tenía en alta estima.[11]

Herbert Thorndike

Herbert Thorndike fue un teólogo muy erudito de la Alta Iglesia cuyos escritos no son fáciles de leer. Tal vez la contribución más distintiva que hizo Thorndike, aparte de su apoyo a la Alta Iglesia, como otros la habían respaldado, fue la atención que dedicó a los fundamentos del cristianismo, que deben mantenerse en el anglicanismo, como en cualquier otra iglesia.

Los fundamentos son aquellas cosas necesarias para la salvación, y

Thorndike los detalla. Enumera las doctrinas del Credo de los Apóstoles y varios principios sobre la vida de la iglesia. Toda una serie de teólogos anglicanos de la Alta Iglesia siguieron su ejemplo. Presentaron sus relatos de lo que les parecían ser los

fundamentos, y se ha convertido en una distinción duradera en la teología anglicana distinguir entre los fundamentos y los asuntos en los que los cristianos pueden diferir legalmente entre sí. Esto es paralelo a la distinción entre lo esencial *y la adiáfora* en el culto, que fue importante en la época de la Reforma y en los debates con los puritanos isabelinos.

Thorndike le dio a la iglesia, de una manera seria, una discusión elaborada sobre estos fundamentos.[12]

Robert Sanderson

En lo que respecta a los altos eclesiásticos, Robert Sanderson era relativamente apacible, pero era un verdadero institucionalista. Al igual que Jeremy Taylor, se especializó en teología moral, el estudio de la conciencia, el estudio de la verdad bíblica para la educación de la conciencia y el estudio de los problemas de decisión, que deben resolverse en términos de la verdad bíblica que la conciencia ha captado.

Las prioridades de Caroline

Como hemos visto, los teólogos carolinas eran anglicanos en el sentido de Hooker y con los ideales de Laud. Amaban a la Iglesia de Inglaterra de la misma manera que Laud la amaba, y trataron de hacer que su culto fuera digno y digno de Dios, en primer lugar, manteniendo la iglesia en reparación y luego asegurándose de que la dignidad de lo que se hiciera fuera todo lo que pudiera ser, con rituales apropiados y así sucesivamente.

Eran antipuritanos, antirromanos y antiprotestantes. Se oponían a los puritanos, que deseaban cambiar el orden

episcopal. Estaban en contra de los católicos romanos; La primera obra publicada de las Carolinas fue un informe de una serie de intercambios entre el arzobispo Laud y un jesuita llamado Fisher en el que Laud mantiene la rectitud de la constitución anglicana en la separación de la Iglesia de Roma y los continuos errores de Roma, errores que la Reforma dejó atrás y que los romanos contemporáneos
Los católicos también deberían haberse ido atrás.[13]

No había riesgo de que Laud quisiera llevar a la Iglesia de Inglaterra a Roma. Laud era anglicano y antirromano. Pero también era antiprotestante, es decir, estaba en contra de la mentalidad y la forma de teología moldeada por la oposición a la doctrina y la práctica católicas romanas en todo momento y solo quería corregirla.
En relación con esto, todas las Carolinas pensaban que la Iglesia de Inglaterra había sido llamada por Dios a valerse por sí misma y no a teologizar en términos de estar en contra de nada. Reconociendo a qué se oponían, debían teologizar en términos positivos, incorporando en sus enseñanzas y escribiendo un relato constructivo de lo que debía ser la Iglesia de Inglaterra. Por lo tanto, no se involucraron en la controversia en profundidad. Escribieron sobre aspectos del anglicanismo y lo sabios y correctos que eran esos aspectos.

Y, sí, las Carolinas eran leales. Apoyaron al rey en la Guerra Civil, y acogieron con beneplácito el regreso del rey en la Restauración de 1660.

Eran episcopales. Se oponían a todas las propuestas del lado puritano que implicaban la abolición del orden episcopal. Pensaron que era una tragedia sin mezcla cuando la orden episcopal fue abolida a mediados de la década de 1640.

Eran prelatistas; es decir, no consideraron necesaria ninguna infraestructura más allá de la que ya estaba en su lugar, como entre el obispo en la cima de la diócesis y todo el clero de varios cientos de iglesias en las bases de las parroquias de la diócesis. Esto significaba, por supuesto, que en asuntos de disciplina, cuando el clero informaba de problemas al obispo, muy rara vez el obispo intervenía eficazmente. Por lo general, no podía visitar la parroquia para investigar, y no estaba lo suficientemente preparado para legislar para una congregación sin haberla visitado. Así que, por lo general, no pasaba nada.

Las Carolinas no reconocieron ese estado de cosas como problemático. Los puritanos, sin embargo, con su amor por el presbiterianismo, querían que el liderazgo de cada parroquia tuviera el derecho de disciplinar a la gente como parte de su educación. Pero los Caroline no eran en realidad párrocos, aparte de Herbert, que sirvió durante tres años. O tenían nombramientos universitarios o eran dignatarios y decanos, o algo equivalente, en la iglesia. Por lo tanto, no reconocían el mal de la prelatura, es decir, el obispo como dictador en su diócesis, de la manera en que lo hacían los puritanos.

Dentro de su institucionalidad, los que estaban en el ministerio pastoral eran concienzudos. Eso se ve en *El párroco rural de Herbert*.

Todos ellos valoraban enormemente la liturgia anglicana y, como Hooker antes que ellos, la defendían vigorosamente. Ritualmente, como he dicho, pensaban que la iglesia no era lo suficientemente digna de Dios en su adoración a menos que se trajeran de vuelta varios rasgos, cuya elección variaba de un hombre a otro.

También eran institucionalistas de la arquitectura, creyendo que la estructura de la iglesia debía mantenerse en buen estado. Eso era parte de su mentalidad, como hemos visto.

Eran moralistas en el sentido de que consideraban la vida de obediencia a los requisitos morales de Dios como un asunto de gran importancia, y tenían mucho que decir acerca de lo que constituía la moralidad cristiana. Insistieron en eso, cuando personas como los puritanos, evangélicos que trabajaban de adentro hacia afuera, habrían estado machacando las realidades de la conversión y la devoción al Señor Jesús.

Cuando lees los escritos de los teólogos carolinos, te encuentras deseando que su ministerio fuera más equilibrado, con referencias regulares a los beneficios de la muerte de Cristo y a la economía de la gracia hacia los pecadores que Dios ha instituido. Sin embargo, sería erróneo decir que eran legalistas. Sería erróneo decir que no entendieron la gracia. De vez en cuando dicen algo que deja perfectamente claro que lo hicieron.

También eran sacramentalistas. No llamarías sacramentales a los puritanos, porque para ellos los dos sacramentos del evangelio —el bautismo y la Cena del Señor— eran contrafuertes y confirmaciones del evangelio (artículo 25 de los Treinta y Nueve); El evangelio era central. Pero no es exactamente así con

las Carolinas. Por un lado, en lo que respecta a la Eucaristía, las Carolinas no estaban de acuerdo con los católicos sobre la transubstanciación. Consideraban que la bendición transmitida a través de la administración del rito era misteriosa, no estaba sujeta a nuestra explicación. Lo que podemos y debemos hacer, sin embargo, es oponernos a las personas que dicen *que nada* sucede en la Santa Cena a menos que un adulto ejerza la fe. Por lo tanto, de acuerdo con los Treinta y Nueve Artículos y casi todos los teólogos anglicanos, los carolinas rechazaron la transubstanciación.

Por otro lado, las Carolinas esencialmente dijeron (como dirían hoy sus descendientes espirituales): "Aunque no afirmamos la transubstanciación, sí afirmamos que Dios ciertamente hace algo a través del uso prescrito de los elementos en el rito: el agua en un caso y el pan y el vino en el otro; creemos que hay algo de verdad en afirmar que hay una presencia real de Cristo para bendecirnos en el pan y en el vino, pero no sabemos qué clase de realidad es, y no nos atrevemos a decirlo". Se podría decir que estaban dando los primeros pasos en el camino hacia la transubstanciación, pero en sus mentes, habían dado una serie de pasos atrás.

Por último, en lo que respecta a los valores carolinos, fueron grandes estudiosos en particular de los padres griegos. Dejaron a Agustín en manos de otros y exploraron el mundo de Orígenes, Clemente, Atanasio, el
Los padres capadocios, Cirilo, etc. Esta era la teología que ellos consideraban reproducir en su propia enseñanza teológica, y por lo tanto tiene el sabor de los escritos patrísticos griegos. Esto es

menos cierto en el caso de los escritos escolásticos medievales, aunque muchas Carolinas leyeron a los escritores medievales y lo compartieron de su tesoro debido a su valor.

Historia de Caroline

Hasta 1645 (cuando se abolió el Libro de Oración Común), las Carolinas, que habían surgido como grupo al comienzo del reinado de Jacobo I con Lancelot Andrewes como figura central, habían ido en ascenso. Habían ido ganando obispados, decanatos y otros puestos de influencia. Laud se había convertido en arzobispo de Canterbury, y el rey estaba en el bolsillo de Laud. Había un bloque sólido de liderazgo anglicano que era antipuritano, protestante y *a favor de la* adoración con dignidad en la forma en que las Carolinas pensaban que era bueno.

Luego llegó 1645, y se les dijo que no usaran el Libro de Oración, sino que oraran de cualquier otra manera que desearan. El episcopado también fue abolido. Los líderes anglicanos se encontraron de repente sin trabajo; los de las parroquias fueron despedidos como ministros escandalosos que no entendían el ministerio del evangelio y habían estado en el lado equivocado de la Guerra Civil. Así que el partido laudiano se encontró de repente en problemas.

De 1645 a 1660 —o hasta 1662, si se quiere, con el Acta de Uniformidad— estas Carolinas se mantuvieron, algunas de ellas en Inglaterra, otras fuera de Inglaterra. Vivieron vidas tranquilas y retiradas, escribiendo sus reivindicaciones de diferentes aspectos del anglicanismo que fue proscrito temporalmente. Estaban esperando, esperando y orando por la restauración de la

Iglesia de Inglaterra. Y, por supuesto, cuando la Restauración se convirtió en un tema de agenda para Inglaterra, estos hombres surgieron como figuras significativas en el proceso de la Restauración. Varios de ellos se convirtieron inmediatamente en obispos y dignatarios, y mientras vivieron, ocuparon puestos clave.

Sin embargo, desde la Restauración en adelante, desde 1662 hasta 1689, las Carolinas descubrieron que la mayoría de sus compañeros clérigos anglicanos no estaban con ellas. Aquellos que eran eclesiásticos amplios en lugar de eclesiásticos elevados estaban sintonizados con los platónicos de Cambridge y la divinidad racional, de la que hablaré más adelante.
Su fe era ciertamente moralista, y estos defensores de la divinidad racional no tenían una doctrina fuerte de la iglesia. Para ellos, la iglesia era solo una estructura institucional dentro de la cual la gente se reunía los domingos para adorar a Dios. La iglesia mantenía un clérigo por parroquia, y el trabajo del clérigo era dirigir el culto dominical y catequizar a los niños, llevándolos a la confirmación para que hubiera otra generación de anglicanos. Pero no eran altos eclesiásticos, y los altos eclesiásticos pronto se encontraron en minoría.

Llegó un momento en que todos los obispos, dignatarios y clérigos tuvieron que jurar lealtad a Jacobo II, rey de Inglaterra. En aquellos días, todo el clero anglicano tenía que jurar lealtad a cada nuevo monarca. Muchos de estos altos eclesiásticos habían jurado lealtad a Jacobo II cuando subió al trono, y luego se les pidió que cambiaran su lealtad a los nuevos monarcas Guillermo y Jacobo.

María después de la Revolución Gloriosa de 1688. Efectivamente, dijeron: "No podemos hacer eso. Jacobo II, el hombre al que juramos lealtad originalmente, todavía está vivo y, por lo tanto, tiene nuestra lealtad; Sus herederos varones tendrán nuestra lealtad después de él, porque creemos en la realeza hereditaria. Sencillamente, no podemos reconocer este holandés Guillermo, a quien trajiste para ocupar el trono inglés.

Comenzando con siete obispos, uno de los cuales era el arzobispo de Canterbury, más de trescientos clérigos se retiraron de sus nombramientos en la Iglesia de Inglaterra porque no podían jurar lealtad al nuevo monarca con buena conciencia. Esto se convirtió en lo que se conoce como el cisma sin jurado. La raíz latina *jur* como sustantivo significa "juramento" y como verbo significa "jurar".

El cisma no juratorio tardó un siglo en extinguirse. Se veía a sí mismo como el verdadero anglicanismo. Al igual que los pequeños grupos separatistas, fue disminuyendo en número hasta desaparecer. Sin embargo, produjo un teólogo muy distinguido, William Law, de quien oirás hablar más. Cuando John Wesley estaba en camino a la fe evangélica, construyó una relación con Law, pero cuando llegó a la fe evangélica, denunció a Law porque Law no le había dicho el evangelio. Esta respuesta es lo que los anglicanos, muchos de los cuales llegan a la fe fuera del anglicanismo, tienden a sentir acerca de sus mentores anglicanos.

Los no miembros del jurado mantuvieron un principio que denominaron "obediencia pasiva". El principio había sido elaborado por primera vez bajo los Estuardo por algunos de los pioneros de la Alta Iglesia de la clase Carolina. Ahora los teólogos

carolinas comenzaron a resolverlo más. De acuerdo con el sentido exaltado del estatus del rey, los no jurados apreciaban la doctrina del derecho divino de los reyes. No era, por supuesto, política práctica para ellos, porque el rey a quien consideraban la persona adecuada para ejercerla no estaba en el trono inglés. Sin embargo, creían que el rey que poseía el trono debía ser respetado como aquel a quien Dios puso allí para mantener a la iglesia en orden. La obediencia pasiva era la doctrina de que sus súbditos leales debían hacer lo que el rey decía, aprobaba, promulgaba o animaba a sus obispos a exigir, y debían hacerlo con alegre obediencia, les gustara o no lo que se requería. La obediencia alegre en todo momento era un deber cristiano. Le darían al rey su obediencia pasiva como ciudadanos, pero no podrían servir con buena conciencia en la iglesia de la que él era cabeza.

La obediencia pasiva en ese sentido solía ser significativa. Con el tiempo, el cisma no juramentado disminuyó, ya que ya no había un rey que reclamara el derecho divino de poner la iglesia en orden. En el siglo XVIII la iglesia estaba siendo ordenada no por el monarca sino por el primer ministro y por el Parlamento, y así ha sido en Inglaterra hasta el día de hoy. Y donde han surgido iglesias anglicanas más jóvenes, no han sido administradas por un rey en ningún sentido. Así que, como dije, la doctrina de la obediencia pasiva es letra muerta, sin embargo, era algo muy vivo para los no jurados cuando se retiraron.

Teología carolina

Al igual que los teólogos griegos, los carolinas hicieron mucho del libre albedrío humano y razonaron de la misma manera que lo hacen los arminianos. No es que los teólogos carolinas quisieran tomar partido entre los arminianos y los anti-arminianos dentro de la circunscripción reformada. En lo que respecta a las Carolinas, el arminianismo era una rareza que había surgido en Holanda y se quedaría allí. Pero, de hecho, reprodujeron una gran cantidad de

La divinidad arminiana simplemente haciéndose eco de los padres griegos, y así los puritanos, que eran perspicaces en tales cosas, denunciaban constantemente a Laud y a sus colegas por ser arminianos en su teología de la gracia.

La esencia del arminianismo es la idea de que Dios puede obrar en los corazones humanos para llevar a las personas al borde de tomar la decisión correcta, sin embargo, siempre se aparta para ver qué decisión tomará la gente. Cuando deciden por su propia voluntad, Dios no está directamente involucrado. Esa es la forma arminiana pura de pensar acerca de las decisiones humanas, y se aplica en todos los ámbitos.

Los puritanos denunciaron esto, pero los teólogos carolinas pensaron en estos términos. Todos sus relatos de la economía de la gracia son en términos de lo que Dios nos da, a lo que luego tenemos que responder con nuestras propias decisiones. Eso los separa de la herencia calvinista en el anglicanismo, que es la herencia de los Treinta y Nueve Artículos y de la circunscripción evangélica dentro del anglicanismo desde el siglo XVIII en adelante.

Sin embargo, las Carolinas estaban centradas en Cristo y centradas en la iglesia, como dijo Booty. Se especializaron en celebrar la encarnación desde el punto de vista de aquellos que aprecian la cruz. Estaban centrados en la iglesia en el sentido de que creían que la comunión del pueblo de Dios en la tierra es el centro de la preocupación de Dios por lo que sucede en este mundo. La iglesia está ahí para ser objeto de atención universal y para dar gloria a Dios por medio de su adoración y su servicio. Pero las Carolinas contribuyeron menos que Hooker a pensar en la cultura general de una manera cristiana.

Las Carolinas se veían a sí mismas como católicas, es decir, como mantenedoras de la integridad y la plenitud de la fe cristiana. Se veían a sí mismos como ecuménicos, es decir, se preocupaban por la iglesia de todo el mundo, su bienestar y las relaciones más estrechas que podían abarcarse entre las diversas partes de ella. Fuimos testigos de ello en el resumen de las oraciones privadas de Lancelot Andrewes. Esta fue una marca de todos ellos.

También eran fuertes en la Trinidad, la vida moral y la vida devocional. Pero no hablaron de conversión, asumiendo que todos en la iglesia ya eran cristianos. Como he dicho a menudo, si practicas la moralidad y la devoción sin cambiar el corazón, el resultado es el formalismo. Las Carolinas nunca lo reconocieron y nunca tuvieron la intención de que lo que decían fomentara el formalismo, pero creo que lo hizo.

Su énfasis en la devoción personal, sin embargo, no decía nada que otros anglicanos no dijeran, aparte de la forma en que enseñaban la doctrina de los sacramentos.

Ha habido anglicanos desde la Reforma que han creído que, de alguna manera misteriosa pero significativa, Dios comunica en la administración de los ritos sacramentales algo de la bendición que significan los ritos. Alguna bendición nos llega con ellos y a través de ellos. Como he dicho, ese no era el punto de vista de Cranmer, ni el de los puritanos con seguridad, pero era el punto de vista de los carolines, y ellos se consideraban a sí mismos anglicanos convencionales debido a esa comprensión.

Se convirtieron en los ancestros espirituales y teológicos del anglicanismo católico —o anglocatolicismo, como se llamaba a sí mismo—, un movimiento importante dentro del anglicanismo durante el último siglo y medio, aunque ahora, al menos en el viejo Occidente,14 parece estar en declive.

Los anglo-católicos, que se inspiraron en los pioneros del movimiento tractariano de la década de 1830, personas como John Keble, E. B. Pusey y John Henry Newman (quien, por desgracia, se convirtió al catolicismo romano), se veían a sí mismos como herederos de los pioneros carolinos. Se esforzaron por reproducir todos los énfasis de los teólogos carolinos: que el episcopado es un asunto de institución divina y derecho divino, que los sacramentos transmiten la bendición que significan, que la dignidad del culto se realza por cualquier número de ritos externos, y que el Señor Jesús en su trono es el centro de la alabanza y aquel a quien los cristianos deben trabajar para adorar. amar y servir. Los anglo-católicos siempre han sido fuertes en estos asuntos, y también lo fueron las Carolinas antes que ellos. Ninguno de los dos grupos hizo hincapié en la conversión personal.

Los anglo-católicos, en su énfasis, están con las Carolinas, así como las Carolinas, aparte de sus exageraciones sobre los sacramentos, están con los reformadores. El otro asunto en el que los anglo-católicos y los carolinas difieren de los reformadores es su estimación de la importancia de los obispos. Los reformadores, aunque consideraban el episcopado como un valioso vínculo con el pasado de la iglesia y, por lo tanto, un signo de la unidad de la iglesia a través de los siglos, no consideraban al episcopado como una institución divina.
A las iglesias sin episcopado les iría bien sin él. Esa es la posición reformada.

La influencia de los teólogos carolinas vive justo debajo de la superficie en el anglicanismo. Los pensadores y portavoces anglicanos caen muy rápidamente en las perspectivas, actitudes, creencias y procedimientos carolinos. Los evangélicos a veces se entristecen por eso, porque ven muy claramente cómo la fe evangélica, si se hubiera entendido correctamente, habría tomado un camino diferente. Pero el institucionalismo, cuando es expulsado por la puerta principal, se arrastra por la parte de atrás. Si vas a ser anglicano y seguir siendo anglicano, tienes que tener en cuenta eso.

Lo que podemos aprender

¿Qué pueden aprender positivamente los evangélicos de hoy de los teólogos carolinos? Estas cosas, especialmente: Sé siempre trinitario en tu pensamiento. Mantente siempre centrado en Cristo en tu forma de pensar. Tener siempre a Dios en el centro y entender que el llamado de los cristianos gira en torno a Dios y su

gracia. Por lo tanto, evita el tipo de pietismo que hace del "yo" el centro de todo. Tal pensamiento hace que Dios gire a mi alrededor, de modo que, para usar una frase horrible*, uso* a Dios para mi salvación y *uso a Dios* para mi bendición, y sé que en asuntos clave Dios está bailando al son de mi melodía, porque ha prometido hacerlo. Pero en el sentido más fundamental, por supuesto, Dios no ha prometido eso. Él ha prometido, con toda certeza, bendecirte de ciertas maneras, pero solo si, a través de la fe y el arrepentimiento, te vuelves centrado en Dios en tu pensamiento y comprensión de tu vida.

Veo a los evangélicos como demasiado egocéntricos para su salud. Eso es lo más importante que podemos aprender de las Carolinas. Independientemente de lo que no tuvieran, tenían muy claro que el Dios trino, Padre, Hijo y Espíritu, con el Señor encarnado en el trono, está en el centro. Estamos *a favor de ellos*, en el sentido más fundamental. Es cierto que el Padre, el Hijo y el Espíritu están *para nosotros en* un pacto, pero la verdad fundamental es que nosotros estamos para ellos en servicio y alabanza.

En una palabra, se podría decir que es *objetividad*.

---

1 John E. Booty, "Standard Divines", en *The Study of Anglicanism*, ed. Stephen Sykes, John Booty y Jonathan Knight, ed. rev. (Londres: SPCK, 1998), 176.

2 Botín, "Divinos estándar", 176.3 Botín, "Teólogos estándar", 176. 4 Booty, "Standard Divines", pág. 176.

5 Booty, "Standard Divines", págs. 176–77.

6 Booty, "Standard Divines", pág. 177.

7 Booty, "Standard Divines", pág. 177.

8 Geoffrey Rowell, ed., *La tradición religiosa inglesa y el genio del anglicanismo* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2009).

9 A. M. Allchin, "Lancelot Andrewes", en Rowell, *English Religious Tradition*. Los siguientes extractos son de la p. 150.

10 Para saber más sobre Cosin, véase Alister E. McGrath*, The SPCK Handbook of Anglican Theologians* (Londres: SPCK, 1998).

11 Para más información sobre la comprensión de Hammond del anglicanismo de la Alta Iglesia, véase Paul Avis*, Anglicanism and the Christian Church*, ed. rev. (Edimburgo: T&T Clark, 2002), 137–41.

12 Puede obtener más información sobre Thorndike en McGrath, *Manual de teólogos anglicanos*.

13 *Relación de la conferencia entre William Laud y Mr. Fisher el jesuita*.

14 Inglaterra, Estados Unidos, Canadá o Australasia.

6

Divinidad racional

Pasemos ahora a lo que vino a llamarse divinidad racional. Es probable que este estilo de teología anglicana le resulte extraño y poco atractivo para el trato.

Si usted es un producto de la educación evangélica, puede estar fuertemente persuadido de que la teología evangélica es verdad y sabiduría, y que la teología católica —tanto la católica con *c minúscula como la católica con* C *grande*— está descarrilada o rezagada con respecto a la teología evangélica en ciertos puntos, y que la divinidad racional —la teología que maximiza el papel de la razón— es un tercero muy pobre. porque está descarrilado en la mayoría de los puntos. Probablemente no fuiste instruido en los detalles de esos juicios, pero me sorprendería si no te animaran a pensar y sentir de esa manera.

Tenemos que ser críticos con nuestros propios prejuicios, lo que significa, ante todo, que debemos ser conscientes de ellos

para poder ser críticos con ellos. Debemos aprender a alejarnos de ellos y evaluarlos y preguntarnos: *¿Qué justificación hay para estas suposiciones que se nos ha animado a hacer y estas nociones que hemos dado por sentadas durante tanto tiempo?* Eso es lo que tenemos que hacer específicamente a medida que avanzamos en el siguiente material sobre la divinidad racional como un componente en la mezcla teológica anglicana a lo largo de los siglos y heredada hoy.

Si te identificas con la tradición anglicana evangélica, probablemente tenderás a estar desapegado de los otros dos estilos anglicanos de teología, así como a criticarlos. Si planeas continuar como anglicano o como alguien dispuesto a confraternizar con los anglicanos, entonces me gustaría tratar de prepararte para una vida de movimiento entre personas que encarnan la mezcla anglicana. Yo preferiría, por supuesto, adoctrinarlos en el evangelicalismo clásico simple, pero eso sería adoctrinar en lugar de educar. Y al educar y ser educados, tenemos que mirar todos nuestros prejuicios y suposiciones y estar preparados para ajustar algunos de ellos.

Lo único que les pido que ajusten desde el principio, antes de entrar en el meollo de la cuestión, es la noción de que la verdadera teología anglicana es la tradición evangélica protestante sin ningún aporte del mundo de la teología de la Alta Iglesia o del mundo de la divinidad racional. Amigo mío, no es así. Nos gustaría que así fuera; nos gustaría pensar que la teología anglicana no es este tipo de animal híbrido. Nos gustaría pensar que es más simple, más claro y más puro de lo que es. Pero es

este tipo de animal, y aquellos de nosotros que somos anglicanos tenemos que llegar a un acuerdo con eso.

Por lo tanto, dense cuenta de que estoy poniendo en tela de juicio la suposición de que

El evangelicalismo anglicano ya ha dicho la última palabra sobre la verdad de Dios. No lo ha hecho. Estoy poniendo en tela de juicio la suposición de que no hay nada que podamos aprender de la tradición de la divinidad racional. Más adelante, haré el mismo comentario acerca de la tradición anglo-católica desarrollada.

La teología anglicana, para bien o para mal, es una mezcla en la medida en que busca ser guiada por las Escrituras y está constantemente interactuando y dialogando con lo que encuentra en la Biblia y, finalmente, aceptando. Hay esperanza para la herencia anglicana. Pero en la medida en que le da la espalda a la Biblia, se está cortando la garganta y firmando su propia sentencia de muerte, y no durará mucho.

Ambas cosas, seguir las Escrituras y apartarse de ellas, están sucediendo en el amplio mundo de la teología anglicana en la actualidad, y es probable que continúen, creo, hasta que el Señor regrese.

Todo esto nos da perspectiva. Tiene que ver con una mentalidad. Lo digo con el fin de prepararlos para un interés comprensivo en lo que voy a compartir con ustedes, todo lo cual tiene deficiencias, de las cuales van a ser conscientes desde el principio. El pensamiento seguirá surgiendo en su mente: *¿Por qué estos teólogos no pudieron ver las lagunas y las meteduras de pata en su comprensión de estos asuntos?* Cuando surgen tales preguntas, deben recordar que estaban haciendo su teología

de buena fe en diálogo y, por lo tanto, en interacción con una herencia anglicana que ya tenía uno, dos o tres siglos de antigüedad, desde la Reforma, porque vamos a cubrir tres siglos en la historia que les voy a contar. Estaban interactuando con todo eso, y creían que habían visto el camino de la sabiduría.

La simpatía es una virtud cristiana. Todos debemos aprender a simpatizar con las personas que de buena fe piensan que han visto el camino de la sabiduría, cuando en realidad estamos seguros de que simplemente están hablando a través de sus sombreros. Así que con las mentes abiertas para ver lo que realmente es bueno y sabio, así como lo que es tonto e inútil, en esta tradición de divinidad racional dentro de la mezcla anglicana, ahora procedemos a los negocios.

Una tendencia minimalista

Como recordarán, descubrimos que, para Richard Hooker, la razón es la capacidad de la mente para recibir, ordenar, organizar y abarcar toda la extensión de la verdad que está ahí para ser recibida. En teología, la tarea de la razón es elaborar la aplicación de la verdad revelada bíblicamente a la vida de la iglesia, y por paridad de razonamiento (aunque Hooker no entró en esto en detalle), a la vida de los individuos. La razón, en otras palabras, es una capacidad divina, receptiva y aplicativa para aprehender y aplicar.

La lógica en teología es principalmente una cuestión de la disposición del material, y luego de discernir las implicaciones de esta disposición, sacando inferencias de ella. La razón es una sierva, una sierva de Dios y una sierva de cada cristiano

individual que usa la razón para captar y ser captado por la verdad revelada de Dios. Ese es el ideal de Hooker, y se lo recuerdo porque en realidad es un buen lugar para comenzar. Creo que esa es una visión buena y correcta de la razón, y me aferro a ella en todo el pensamiento teológico que hago.

¿Cómo se relaciona esto con la divinidad racional tal como se ha desarrollado a lo largo de tres siglos?

En primer lugar, la divinidad racional ha sufrido un cambio radical en el curso de su desarrollo. El cambio, que prácticamente lo puso patas arriba, tuvo lugar hace unos cincuenta años en el mundo teológico anglicano de habla inglesa: Gran Bretaña, América del Norte y Australasia, principalmente. Antes de eso, la divinidad racional había sido un ejercicio de usar la razón para evaluar la credibilidad relativa de las cosas que se dicen en la Biblia y se afirman en la iglesia en diferentes momentos para ver si estas cosas deben considerarse como parte de la fe dada, la verdad revelada por la que debemos vivir.

A finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, este tipo de investigación se vio fortalecida por las técnicas de la crítica bíblica y la filosofía evolucionista, que decían que todo lo que tiene un origen muy temprano no es probablemente muy sabio o verdadero en su sustancia, mientras que lo que viene después es ciertamente mejor. Con esos dos supuestos, quedó claro que la divinidad racional seguía un camino de minimización, reduciendo el sobrenaturalismo del cristianismo histórico de muchas maneras específicas, poniendo en tela de juicio, para empezar, la doctrina de la Trinidad misma, que siglos anteriores habían abrazado.

La doctrina de la Trinidad fue articulada en los siglos IV y V por los concilios de Nicea, Constantinopla y Calcedonia y por el trabajo expositivo de los padres capadocios, así como por Agustín en su tratado de veinte libros sobre la Trinidad. Después de eso, pasaron siglos sin desarrollos reales. La doctrina de la Trinidad, tal como nos la legó el siglo V, permaneció incuestionablemente dentro del cristianismo en todas sus formas hasta mediados del siglo XIX.

Pero luego, bajo la presión de las preguntas críticas formuladas por los exponentes de la divinidad racional, el unitarismo se infiltró, por defecto, en realidad, porque los teólogos se volvieron cada vez más cautelosos a la hora de afirmar la plena divinidad personal de Jesús y del Espíritu Santo. Dijeron, en efecto: "De lo que estamos seguros los cristianos es de que hay un solo Dios y que él se refleja de manera única, se expresa perfectamente en la vida humana de Jesús; Dios está en Jesús de una manera que nunca estuvo ni estará en ningún otro ser humano; y el Espíritu Santo es un nombre para la influencia activa de Dios que abre nuestros ojos y nos capacita para ver la revelación de Dios en Jesucristo, este hombre maravilloso en quien Dios se hizo tan claro".[1]

De modo que esta degradación de la Trinidad a un unitarismo implícito tuvo lugar. Y en la segunda mitad del siglo XIX, se encuentra en todas partes entre los exponentes anglicanos de la divinidad racional.

Por supuesto, con esta degradación de la divinidad de Jesús vino una marginación de la doctrina de la salvación. La ira de Dios fue disuelta por los ácidos de la crítica evolucionista. "Esa es

una idea primitiva en la que ya no creemos", decían básicamente estos racionalistas. La expiación, por lo tanto, fue disminuida, ya que no había ira de Dios que pudiera ser mitigada. La expiación se convirtió en un ejemplo de sacrificio revelador. Jesús simplemente estaba mostrando cuánto nos amaba al entregarse a sí mismo a la realización de su ministerio, aunque vio que eso iba a significar su muerte; Sus enemigos lo liquidarían por las cosas que predicaba y enseñaba. Sin embargo, debido a que amaba a la raza humana y sabía que esta enseñanza era absolutamente vital para la comunión humana con Dios, continuó enseñándola y predicándola, y luego, a su debido tiempo, *fue* liquidado. En cuanto a su resurrección corporal, el pensamiento de los racionalistas era*: Tal vez sucedió, tal vez no; realmente no lo sabemos.*

Este tipo de pensamiento es el disolvente de la divinidad racional crítica de finales del siglo XIX que minimiza la fe cristiana al devorar aspectos de su sobrenaturalismo. Si tu mente está saltando hacia adelante y estás pensando: *"Eso seguramente va a significar que ellos no estarían muy interesados en la regeneración, la conversión o el arrepentimiento*", tienes toda la razón. No lo eran.

De modo que el cristianismo en manos de la divinidad racional —en la segunda mitad del siglo XIX y durante la primera mitad del XX— se convirtió en una especie de deísmo moralista más que en un teísmo cristiano: Dios está ahí, Dios tiene una ley, Dios tiene normas morales; entonces partimos de donde estamos y vivimos vidas morales guardando el equivalente de Dios a la ley

scout, y ese es nuestro llamado cristiano; eso es a lo que esencialmente equivale el cristianismo.

La teología anglicana no fue totalmente víctima de esta tendencia a la minimización; después de todo, todavía había evangélicos y anglo-católicos alrededor. Pero los anglo-católicos no interactuaron con esta corriente racionalista de la cultura anglicana (y secular), y el evangelicalismo simplemente no produjo teólogos significativos de primera línea entre 1850 y 1950. El evangelicalismo produjo teólogos que cubrieron el viejo terreno, vindicando lo que los reformadores habían dicho y la teología evangélica de la conversión personal y la nueva vida en Cristo que los anglicanos del avivamiento evangélico del siglo XVIII habían desarrollado. Pero no tenían nada más que decir, y no interactuaban directamente ni con la gente de la divinidad racional ni con la gente de la Alta Iglesia.

Tres sucesos

A mediados del siglo XX, cuando, en general, las cosas ya se habían vuelto bastante tristes y la teología anglicana se había debilitado, sucedieron tres cosas significativas.

En primer lugar, la tradición de la Alta Iglesia se agotó. Desde aproximadamente 1950, la teología anglicana de la Alta Iglesia se ha convertido en lo que había sido la teología evangélica anglicana en la segunda mitad del siglo XIX. Ha reafirmado las viejas posiciones. En la prensa, los anglicanos de la Alta Iglesia han investigado elocuentemente su propia tradición, en muchos sentidos bien, pero no han producido nada nuevo en el sentido de encontrarse creativamente con el tiempo y la cultura en los que,

en la providencia de Dios, estaban operando. (Cuando uso un lenguaje como ese, estoy respaldando la tradición de que todos los cristianos están llamados a encontrarse con la cultura que los rodea actualmente). La teología católica-anglicana reciente no ha hecho eso, ciertamente desde mediados del siglo XX.

Lo segundo que sucedió es que la teología evangélica cobró vida como un gigante dormido que ahora despierta de su sueño, estirando los brazos y buscando de manera seria enfrentarse a la cultura. Estoy agradecido de decir que, aunque de hecho no estemos haciendo mucha mella en la cultura en la actualidad, este estado de alerta es el espíritu de la teología anglicana evangélica de hoy, y que siempre sea así. Intentamos, como digo, ser emprendedores en el encuentro con la cultura y hacer un verdadero diálogo con ella.

La tercera cosa que sucedió, y esto es particularmente relevante para nosotros hoy, es la evolución de la tradición liberal (o modernista). El principio más o menos explícito sobre el que siempre había trabajado esta tradición podría expresarse de esta manera: "Mi juicio es el árbitro final de la verdad". Ese es un principio, por supuesto, que se hizo explícito en la Ilustración, ganando fuerza a finales del siglo XVII y cobrando impulso no solo en Inglaterra sino también en el continente en Francia y Alemania a lo largo del siglo XVIII. Ahora le atribuimos la conocida etiqueta de modernidad; Esto es liberalismo, el punto de vista de que la mente humana es el árbitro final de la verdad.

Esa actitud hacia la mente humana se remonta a mediados del siglo XVII. Se encuentra en los platónicos de Cambridge, y ha continuado en todos los desarrollos de la herencia de la divinidad

racional desde ese momento en adelante. Pero a mediados del siglo XX, esa suposición, que se gestó desde que comenzó la tradición de la divinidad racional, se convirtió en la base del cambio radical del que hablé. En términos de la historia del pensamiento, fue Schleiermacher, vestido con ropa moderna, quien llegó al mundo teológico anglicano de habla inglesa a través de la influencia de la
El teólogo alemán Paul Tillich y su profeta inglés, John Macquarrie.

Tres cuartas partes de la mente de Macquarrie estaban canalizando a Tillich. En realidad, había un barrio anglicano de la Alta Iglesia en su mente, y a veces sorprendentemente decía cosas ortodoxas que su posición básica no le daba derecho a decir, pero era principalmente tillichiano. En los días en que Macquarrie se consideraba a sí mismo como un bultmannita, fue una comprensión de Bultmann al estilo de Tillich la que abrazó.

Aunque Tillich era más una voz del pasado que una influencia central en el presente, Macquarrie llevó su influencia hacia adelante. El libro de Macquarrie, *Principios de Teología Cristiana,2* publicado en la década de 1960, se convirtió en el libro de texto para los cursos de teología en los seminarios anglicanos de todo el mundo anglicano de habla inglesa. Las personas que continúan con la tradición de la divinidad racional hoy en día recogieron su versión de esa tradición de la herencia de Tillich-Macquarrie y probablemente del libro de texto de Macquarrie. Es Schleiermacher infundido en el mundo anglicano de habla inglesa. Schleiermacher había dicho que la teología es esencialmente una verbalización de la experiencia religiosa o,

como él dijo, una verbalización del sentido de dependencia de la iglesia de Dios a través de Jesucristo, quienquiera que fuera Jesucristo.

Schleiermacher dijo esto para contrarrestar la filosofía del influyente filósofo alemán Immanuel Kant.
Schleiermacher negó que existiera alguna posibilidad de que Dios Creador, en quien creía el deísta Kant, o cualquier posibilidad de que Dios Creador nos dijera cosas. En otras palabras, no podrías tener revelación verbal. No se podía tener una Biblia inspirada de la manera en que toda la iglesia hasta ese momento había pensado que la Biblia era inspirada. Sea lo que sea la Biblia, no es la palabra de Dios. Pero Schleiermacher dijo que no todo estaba perdido; la Biblia es un registro primario de la auténtica experiencia cristiana. Eso es lo que Pablo y Juan y los evangelistas estaban escribiendo con sus historias de Jesús y todo lo demás, y eso es lo que escribieron los teólogos del Antiguo Testamento: la experiencia religiosa.

En esta forma de pensar, la experiencia religiosa se transmite en la iglesia de la misma manera que se contagia una infección en la familia: a través del contacto cercano. La idea de Schleiermacher era que en la iglesia, la experiencia cristiana se difunde por este tipo de exposición. Te educas en la iglesia, participas en los servicios de adoración de la iglesia, encuentras esa experiencia religiosa, es decir, el sentido de Dios, de tu dependencia de Dios en relación con Jesucristo, quien es el estándar de excelencia para todo, y esto se convierte en realidad para ti. Lo internalizaste, y en tu familia y en la comunión de la iglesia y en tus amistades con otras personas, lo transmitiste. Lo

transmites no tanto hablando de él como teniéndolo; se propaga por contacto.

Por lo tanto, dice Schleiermacher, el trabajo de los teólogos es verbalizar la experiencia religiosa. Eso fue lo que Tillich —y de hecho Bultmann antes que él, y luego Macquarrie como profeta de Tillich— enseñó a hacer a la gente de teología racional en la Comunión Anglicana.

¿Qué significa este enfoque? Significa que todo el material de las Escrituras que pensábamos que provenía de los portavoces de Dios transmitiendo la verdad, dando instrucciones de Dios, todo eso tiene que ser releído. Es una experiencia religiosa, en realidad. Tal vez sepas que Wordsworth y Coleridge, en el prefacio *de Baladas líricas*, su libro de poemas publicado en 1798, dijeron que la poesía "tiene su origen en la emoción recogida en la tranquilidad".[3] Eso es esencialmente lo que Schleiermacher, Tillich y Macquarrie nos dicen que la teología cristiana es. En realidad, es el *sentido de Dios,* la intuición de nuestra dependencia de Dios en todo tipo de formas, lo que los cristianos descubren que tienen. La iglesia es un misticismo histórico continuo; Esa es su fe. Su teología es el trabajo de personas articuladas dentro de la iglesia que verbalizan la experiencia común.

Una de las cosas extrañas en toda esta tradición liberal de teología es que siempre están seguros de que están liderando el mundo cristiano. Pero solo en términos de estadísticas, hay más de dos mil millones de cristianos profesos en el mundo hoy en día. Más de mil millones de ellos son católicos romanos, y

alrededor de trescientos millones son ortodoxos orientales. Algo que se acerca a los quinientos millones son evangélicos de un tipo u otro, juzgados por su insistencia en la misión y la conversión a Cristo y su insistencia en la autoridad de las Escrituras y en la cruz como el lugar donde se apagó la ira de Dios y se abrió la puerta de la vida para que pudiéramos entrar.

¿Dónde entran los liberales? Una estimación alta sería de cien millones. Están dispersos a través de las iglesias protestantes liberales del mundo: luteranos liberales, reformados liberales, presbiterianos liberales, metodistas liberales, bautistas liberales, etc. Esos cien millones representan solo el 5 por ciento del total de dos mil millones de cristianos en el mundo, un 5 por ciento y disminuyendo. Sus seminarios son cada vez más pequeños y el número de miembros de la iglesia se está reduciendo. Dentro de la tradición de la divinidad racional las cosas están disminuyendo. Los liberales honestos reconocen que, aunque creen que tienen la llave del futuro, el territorio de los liberales se reduce cada día. Sin embargo, básicamente dicen: "Parece que el barco se está hundiendo; Nosotros, por supuesto, nos hundiremos con el barco porque, ya sea que se mantenga a flote o se hunda, nosotros tenemos razón y todos los demás están equivocados". Es una perspectiva patética, pero eso es lo que dirán la mayoría de los liberales reflexivos, cuando se les cuestiona con el hecho de que sus iglesias se están reduciendo.

Permítanme agregar que si usted está en la tradición teológica liberal/de la divinidad racional —la tradición de la modernidad— en la que su propio juicio es el árbitro final de la apelación, usted es ineludiblemente la víctima de su propia cultura secular. Es una

cultura atravesada por el escepticismo, atravesada por la disonancia cognitiva, atravesada por el materialismo, atravesada por todo tipo de antropologías infrahumanas (ideas de lo que constituye la vida humana). Usted es la víctima de todo eso, y debido a que hace que su propia sentencia sea el tribunal de apelación final, no tiene forma de escapar de su condición de víctima. No hay nada fuera de tu propia cultura (que te está moldeando todo el tiempo) a lo que puedas apelar.

Este es el punto de C. S. Lewis. Es por eso que dijo que por cada libro nuevo que leas, también debes leer uno viejo. Muy sabia y mordazmente, dijo que necesitamos un anclaje intelectual fuera de nuestro propio mundo y nuestra propia cultura para que podamos ver nuestro propio mundo y cultura por lo que es. Creía que la fe cristiana histórica, la fe de los credos en los que el 95 por ciento de la cristiandad ha estado de acuerdo, es el anclaje que todos necesitamos. ¡Ay de la gente que se suelta y se aleja de ese fondeadero!

Hay muy pocas esperanzas para los liberales, simplemente porque cuando piensan que toda su fuerza está intelectualmente, son las víctimas reales de la cultura secular de la que forman parte, y no hay nada que pueda permitirles trascender esa cultura.

Todo esto es introductorio a nuestro estudio de la divinidad racional como realidad histórica. Lo ofrezco con el fin de sintonizar su mente con esta tradición, que es parte de la mezcla anglicana que presenta problemas tan enormes. Esta tradición es algo que, en el fondo, es erróneo. Y, sin embargo, en sus primeras etapas llegó a tener todo tipo de sabiduría relativa, fragmentos de

perspicacia real, de los que los estudiantes perspicaces de la tradición anglicana deben al menos ser conscientes.

Reseña histórica: 1650-1850

La Iglesia de Inglaterra, restablecida en 1662, estaba arraigada en las universidades, de las cuales solo había dos en Inglaterra al principio (Oxford y Cambridge), hasta la fundación de la Universidad de Durham en la década de 1830. Estas universidades exigieron la lealtad de la Iglesia de Inglaterra de sus maestros y la conformidad de la Iglesia de Inglaterra de todos sus estudiantes hasta la fundación de la Universidad de Londres a mediados del siglo XIX. Luego, en la segunda mitad del siglo XIX, se fundaron un buen número de universidades en Inglaterra que no estaban comprometidas con la Iglesia de Inglaterra. Y, por supuesto, fuera de Inglaterra era una historia diferente.

Durante los doscientos años transcurridos entre 1650 y 1850, los propietarios administraban los derechos de presentación; es decir, estaban nominando a las personas que se convertían en rectores de las iglesias parroquiales. Esto habla de conservadurismo desde el principio. No se espera que los propietarios sean radicales; Uno espera que sean conservadores, y así fue. Nombraron a personas buenas y fieles de la Iglesia de Inglaterra, que no agitarían el barco.

Así que la Iglesia de Inglaterra en 1850 era una institución muy conservadora. Se había mantenido así durante dos siglos. Con los veintiséis obispos en la Cámara de los Lores, algunos de los cuales se convirtieron en burócratas arribistas, la Iglesia de Inglaterra era un elemento fijo de la vida nacional bajo el control

real y parlamentario. "Real" significa que, nominalmente, el monarca seguía siendo el primer laico y responsable del orden en la iglesia de acuerdo con su fe y práctica establecidas, que no le correspondía al monarca determinar, sino mantener. A efectos prácticos, eso significó cada vez menos durante estos doscientos años. En la práctica, el Parlamento, y muy específicamente el primer ministro por el momento, tenía el control de todos los nombramientos episcopales y todos los nombramientos de cargos de dignatarios en las diversas diócesis, decanos de catedrales, cancilleres de la diócesis, etc. Aquí también, en general, había una fuerza conservadora en la vida externa de la Iglesia de Inglaterra simplemente porque la mayor parte del tiempo, el gobierno estaba en manos de conservadores en lugar de personas que querían un cambio radical.

El Parlamento británico, a principios del siglo XVIII, vio el surgimiento de los whigs, a diferencia de los tories. Los whigs eran el partido político que representaba a los industriales. Una novedad en Inglaterra en el siglo XVIII fue que los hombres estaban construyendo y abriendo fábricas para fabricar toda clase de cosas y estaban ganando mucho dinero con ello.

El electorado de "pueblerinos" no rurales, es decir, personas que vivían en las ciudades y trabajaban en las fábricas, estaba creciendo. Casi se podría decir que había dos Inglaterras: la Inglaterra urbana de los whigs y la Inglaterra rural de los tories. La iglesia durante este período estaba en gran medida en manos de los conservadores, los conservadores, a diferencia de los reformistas whig, y los conservadores no querían ningún cambio en el orden establecido de las cosas en la iglesia.

El siglo XVIII y principios del XIX fueron testigos del renacimiento de una idea aceptada un siglo antes de la Reforma en las últimas décadas de la era medieval. Era la idea de que el primer trabajo de un obispo era trabajar mano a mano con el estado, es decir, con el poder político (que, antes de la era de la Reforma, era el rey), para mantener la estabilidad en el reino y garantizar que la gente de la iglesia apoyara lealmente al gobierno. Los obispos del siglo XVIII se consideraban a sí mismos como personas cuyo deber de "primero entre iguales" era su deber en la Cámara de los Lores y en el ordenamiento político de la vida inglesa; Este era también un deber de "primero entre iguales" en sus funciones como principales oficiales disciplinarios de sus diócesis. No había idea de que los obispos iniciaran nada; Nadie esperaba que los obispos fueran proactivos. Eran simplemente funcionarios disciplinarios del Estado.

Una de las cosas que los anglo-católicos iban a revivir era la idea de los obispos como líderes espirituales. Los evangélicos, como cuestión de historia, se mostraron contentos con que los obispos fueran oficiales disciplinarios y servidores del estado. Lo único que pedían era que los obispos les permitieran continuar con su obra de evangelizar Inglaterra.

Un problema en esta época eran los obispos arribistas. Un obispo arribista llamado Benjamín Hoadly fue sucesivamente obispo de Bangor, Hereford, Salisbury y Winchester. El obispado de Bangor valía quinientas libras esterlinas al año, y eso no era suficiente para él, así que se inclinó y rascó las espaldas y movió los hilos hasta que fue obispo de Winchester, donde los ingresos anuales eran de cinco mil libras esterlinas al año, un aumento de

diez veces. La doctrina de Hoadly era distintivamente la divinidad racional. Lo único que importaba era la sinceridad. Publicó un libro y lo siguió con un poderoso sermón en la Capilla Real: "Sobre la naturaleza del Reino o Iglesia de Cristo".

Como escribe J. R. H. Moorman en *A History of the Church in England*: "Hoadly no vio la necesidad de una Iglesia visible en absoluto. No tenía ninguna concepción de la religión sacramental, ni de la Iglesia como Cuerpo de Cristo y continuación de la Encarnación".[4] Hoadly veía a Inglaterra como el reino de Cristo; puesto que todos los ingleses profesan el cristianismo, esa era toda la iglesia que se necesitaba. No necesitaban una organización separada y visible llamada iglesia.

(La frase de Moorman "la continuación de la Encarnación" muestra que Moorman era un anglo-católico. Los católicos anglicanos siempre han afirmado, como lo hacen los católicos romanos, que la iglesia es la continuación de la encarnación. Si dijeran que la iglesia es la continuación de la resurrección, estarían hablando bíblicamente; cuando dicen que es la continuación de la encarnación, no están hablando bíblicamente, y los invito a que lo tomen en serio). Moorman comenta además la perspectiva de Hoadly:

> La Iglesia no era más que "la bendita compañía de todos los fieles" y, por lo tanto, no tenía necesidad de credos, órdenes o disciplina. Tan impactante fue esto para los principios de la Alta Iglesia que condujo a una disputa en la Convocación tan tormentosa que resultó en el cierre de las Convocaciones durante muchos años.[5]

En la tradición de la divinidad racional, en el ala izquierda del anglicanismo, ese es el tipo de cosas que surgieron en el siglo XVIII. Hoadly, el burócrata arribista de la iglesia, es un ejemplo de hacia dónde puede conducir la divinidad racional.

Los años 1700-1775 fueron una época de racionalización. En el mundo del pensamiento, todo estaba siendo recortado a sus simples elementos esenciales. Ese era el temperamento y la dirección del pensamiento sobre todos los temas: simplificar, aclarar, reducirlo. Había una cierta cantidad de eso, por cierto, en el pensamiento de Juan Wesley, reduciendo el cristianismo evangélico para que los que antes no habían sido instruidos pudieran captarlo de inmediato.

Después, de 1775 a 1850, llegó una época de sensibilidad romántica. El movimiento romántico en la cultura occidental, no sólo en Gran Bretaña y América del Norte, sino también en toda Europa, consideraba que los sentimientos y las sensibilidades (llamados "sensibilidad") eran más importantes en la composición de las buenas personas que las nociones intelectuales. Si tus sentimientos son correctos, eres real y eres bueno. Si todo lo que tienes son ideas dando vueltas en tu cabeza y no tienes sensibilidades en las relaciones y en relación con la belleza de los paisajes y cosas por el estilo, puedes ser inteligente, pero no eres una gran persona.

Estos fueron los movimientos que tuvieron lugar en la cultura. Hoy hemos heredado esa sensibilidad romántica, pero junto a ella también hemos heredado —tanto en la cultura general, de una manera, como en el mundo evangélico, de otra- la obligación de ser racionales, y así luchamos por encajar lo romántico con lo

racional. Una vez más, la disonancia cognitiva en este punto es una marca de nuestra cultura. En un momento, las personas se guían por sus sentimientos, como si los sentimientos lo fueran todo (piense en los cantantes pop que proyectan sus sentimientos en canciones como demasiado maravillosos para negarlos). Estas mismas personas persiguen teorías intelectuales que no proporcionan un marco para procesar los sentimientos de personalidad, dignidad humana y valores éticos. Disonancia cognitiva. Esa es una de las ironías de nuestro mundo moderno o posmoderno.

Después de 1850, la sensibilidad romántica y la racionalidad comenzaron a mezclarse en la iglesia, y así surgió un nuevo espectro teológico. Algunos teólogos eran mucho más románticos que racionales, y algunos eran mucho más racionales que románticos. Eso, creo, sigue siendo cierto hoy en día, de modo que algunos teólogos están verbalizando principalmente los sentimientos, a veces bellamente, mientras que otros minimizan los sentimientos.

Pensemos en las teólogas feministas. Puedo respetar a una pensadora feminista responsable, pero me resulta difícil respetar a la pensadora con la que la exposición es toda emoción que surge del dolor, incluso del dolor que es real, de ser maltratado. Un escritor teológico puede identificarse con esos malos sentimientos, pero luego proyectarlos en lo que se ofrece como análisis racional y teología racional. Me parece poco convincente ese tipo de literatura. Sin embargo, hay feministas que no están motivadas por sentimientos heridos, ya sean propios o de personas cercanas a ellas. Lo que les agobia es la sensación de

que, bíblicamente, dar a las mujeres el lugar que les corresponde en la iglesia y usar sus dones ministeriales al máximo en la vida de la iglesia, esto es algo que se ha descuidado todos estos siglos, y no debería serlo.

Necesitamos recordar que los teólogos que observamos de los siglos XVIII y XIX estaban operando como hijos de su propia cultura. Eran partidarios de la divinidad racional, y eso significa, por lo menos, que estaban trabajando en términos de una noción de la razón y su papel aceptado en toda la cultura, no sólo en la iglesia, de modo que cuando hablaban racionalmente (como creían que lo hacían), pensaban que estaban hablando a toda la cultura. Y estos eran los días en que Inglaterra era un país cristiano por profesión formal (muy diferente de nuestras naciones occidentales de hoy).

En las filas de la divinidad racional no se encuentran ni los restos del inconformismo perseguido ni lo que se llamaba el "entusiasmo" de los evangélicos. Esa palabra *entusiasmo* no fue usada por los evangélicos mismos, sino por el resto de la iglesia, de hecho por el resto de la cultura, para menospreciarlos. En boca de estos críticos, la palabra significaba fanatismo: a la gente se le mete un sentimiento o una idea en la cabeza y se pasa de la raya. Esa fue la visión general del liderazgo evangélico durante cincuenta años, desde la década de 1730 (cuando comenzó el avivamiento evangélico) hasta la década de 1780, cuando personas como William Wilberforce saltaron a la fama. Wilberforce era amigo del primer ministro, y un hombre encantador e influyente, un hombre con varios amigos muy acomodados que financiaban buenas causas. Por lo tanto,

Wilberforce estaba en una buena posición para proyectar una imagen diferente de los evangélicos. Así lo hizo, pero no hasta la década de 1780, y continuó hasta su muerte a principios de la década de 1830.

Pero ni los remanentes de la inconformidad perseguida en las pequeñas Iglesias Libres de los bosques —bautistas, congregacionales, independientes, etc.— ni el entusiasmo del avivamiento evangélico y sus líderes impactaron en el anglicanismo tradicional. A lo sumo, el movimiento evangélico era una rareza tolerada. En el peor de los casos, era una rareza que la iglesia que la rodeaba no quería tolerar y realmente deseaba que no estuviera allí. Me ocuparé más de eso cuando lleguemos al avivamiento evangélico y su teología.

Tractarianismo

El tractarianismo fue un movimiento en la iglesia que tuvo repercusiones en el gobierno nacional inglés. Por un lado, el tractarianismo influyó en William Ewart Gladstone, el político más prominente de Inglaterra en la segunda mitad del siglo XIX (y franco eclesiástico). Por otro lado, el tractarianismo promovió una idea diferente sobre los obispos. A los obispos de la Cámara de los Lores se les reconocía el llamado a ser líderes espirituales allí, al igual que en sus diócesis. Se les pidió que hicieran olas. Los tractarianos se adhirieron a este punto de vista, y los movimientos anglocatólicos continuaron apoyándolo.

Esto dio a los obispos una exposición y un desafío que no habían tenido en los casi dos siglos anteriores. Era una parte nueva del paisaje.

La teología anglicana ya no era una reivindicación del anglicanismo contra Roma y contra los reformados, sino una respuesta a las presiones pastorales y organizativas desde dentro de la iglesia como una empresa en marcha. La iglesia fue claramente una empresa en marcha durante los doscientos años posteriores a 1660 y la Restauración. Por todo tipo de razones, la vida pública y política británica era tal —y supongo que la influencia de los terratenientes era tal— que todo el mundo quería preservar la iglesia como una empresa en marcha. No importaba lo que sucediera en su interior. Lo ideal sería que las iglesias parroquiales estuvieran bien atendidas cada domingo, ya que la gente se tomaba en serio la expectativa de asistir a la iglesia y compartir el culto. La ética anglicana se convirtió en el estándar público de apelación para asuntos éticos. Todo esto era algo que todo el mundo quería mantener.

Dentro de la iglesia, las cosas se habían puesto muy mal espiritualmente, y el avivamiento evangélico era, desde un punto de vista, un movimiento dedicado a despertar a la iglesia. El movimiento tractariano se dedicó a despertar a la iglesia de una manera más directa de lo que lo habían hecho los evangélicos. Y la iglesia necesitaba ser despertada.

Sin embargo, todo el mundo quería que la iglesia estuviera allí. Eso fue parte de la mentalidad británica desde 1660 en adelante. La teología anglicana, como dije, tenía como objetivo mantener a la iglesia en marcha a través de cualquier idea o cambio administrativo que se considerara necesario.

Las marcas de la divinidad racional

La divinidad racional se caracterizó por la forma en que utilizó la razón no para especular o innovar, sino para llegar a la verdad. Esta fue la razón al principio más receptiva que como gobernante. Pero, de hecho, muy pronto en el desarrollo del movimiento de la divinidad racional, la razón se convirtió en gobernante sin que nadie se diera cuenta. Los teólogos racionales pensaron que estaban recibiendo y arreglando racionalmente la esencia del cristianismo, y no se dieron cuenta de que estaban haciendo nada más que eso hasta el siglo diecinueve.

¿Por qué no se dieron cuenta? Una respuesta corta es que a principios del siglo XVII y en los primeros años del XVIII, surgió un movimiento que buscaba capturar la mente de la iglesia, pero que fue juzgado herético. Se llamaba deísmo. Los deístas insistían en que *ellos* eran los racionales, en lugar de la corriente principal de la iglesia a la que estaban desafiando. Y argumentaron que la aceptación de su comprensión racional de la verdadera religión significaba que la iglesia tendría que cambiar. Aunque se consideraba herético, el deísmo afirmaba ser el destino lógico de la forma de pensar sobre la fe llamada divinidad racional.

La hostilidad hacia el deísmo en toda la iglesia se convirtió en una fuerza muy poderosa para mantener todo exactamente como estaba. La gente argumentaba que la iglesia no quería ser cambiada, y que la iglesia no necesitaba ser cambiada. No eran sólo los terratenientes y demás los que pensaban esto; La gente dentro de la iglesia asociaba el cambio con el deísmo, y no querían nada de eso. Esta actitud persistió hasta finales del siglo XVIII.

Otra marca de la divinidad racional fue que usó la razón no para especular o innovar, sino para mostrar coherencia, para captar hechos, para discernir la idoneidad de las cosas y para reivindicar el statu quo política, social y eclesiásticamente. Así se mantuvo hasta el siglo XIX.

Cifras principales

Dentro del movimiento de la divinidad racional, los líderes individuales eran ellos mismos productos de él. Durante este período, al menos, el movimiento tuvo el efecto de disminuir la plenitud de la fe. En lugar de ofrecer al pueblo de Dios ideas o percepciones novedosas que se habían perdido, los líderes del movimiento reforzaron la cultura que los rodeaba, lo que también reforzó los prejuicios contra ciertos detalles de la fe que heredaron.

Los defensores de la divinidad racional pensaban que estaban fortaleciendo a la iglesia al alinearla con la sabiduría de la cultura. Estaban trabajando, y todavía lo están, bajo el principio de que el mundo tiene la sabiduría y la iglesia debe ponerse al día.

Mencionaré media docena de actores importantes en el movimiento de la racionalidad, todos los cuales eran, en su propia estimación, fieles anglicanos. Algunos eran laicos, otros eran clérigos, pero todos creían que estaban ayudando al anglicanismo.

John Locke

John Locke fue una mente prominente en Inglaterra durante el último tercio del siglo XVII. Fue miembro de Christ Church, Oxford. Filósofo de profesión, buscó simplificar la teoría del conocimiento, lo que sabemos y cómo lo sabemos, y como laico anglicano, quería simplificar la fe cristiana para que fuera más fácil de aceptar para los escépticos y los indagadores. En política, afirmó la sabiduría de la tolerancia: que toleramos las opiniones con las que no estamos de acuerdo y, por lo tanto, reconocemos que incluso el error debe ser escuchado.

Locke escribió *La razonabilidad del cristianismo* en 1695 para sostener que la esencia del cristianismo no es la verdad de la Trinidad, sino el hecho de que creyéndonos criaturas de Dios, y creyendo que la Biblia es sabiduría de Dios, debemos reconocer a Jesús, la figura histórica, como el Mesías, es decir, el gobernante a quien la profecía del Antiguo Testamento esperaba, y debemos vivir según los estándares morales que Jesús enseñó. Esa es la esencia del cristianismo, dijo Locke.

En 1697 trató de confirmar esto en un segundo libro, *El segundo Vindicación de la razonabilidad del cristianismo*. Este era Locke, el laico, el filósofo, no teológicamente entrenado de ninguna manera profunda, ofreciendo lo que le parecía ser la explicación de sentido común de lo que es esencial para el cristianismo. A pesar de su error, fue muy influyente, la voz principal de la filosofía británica en el último tercio del siglo XVII.

Samuel Clarke

Un contemporáneo más joven de Locke fue Samuel Clarke, un hombre ordenado pero arriano. Buscó simplificar la doctrina de la Trinidad eliminando de ella el elemento de misterio que insisto en que es parte integral de ella. La realidad es que no sabemos cómo las tres personalidades son inherentes a la única esencia divina; Sinceramente, no sabemos muy bien a qué nos referimos con eso. Es una fórmula defensiva que abrazamos y afirmamos para mantenernos alejados del triteísmo (la creencia en tres dioses separados), por un lado, y del arrianismo (la negación de la divinidad del Hijo y del Espíritu) por el otro. La Biblia no nos permite negar la divinidad del Hijo y del Espíritu.

Pero Samuel Clarke, al igual que los arrianos de finales de los siglos III y IV, pensaba que la Biblia no requería que afirmáramos la divinidad personal del Hijo y del Espíritu. Escribió *La Doctrina Bíblica de la Trinidad* en 1712 para demostrar su punto de vista. No convenció a mucha gente, pero el libro se convirtió en el centro de mucha discusión. Su intento de ser razonable acerca de la Trinidad y eliminar el factor del misterio fue un proyecto que se recomendó mucho a la gente de la iglesia durante esa era de divinidad racional.

José Mayordomo

Joseph Butler fue obispo de Bristol en las décadas de 1730 y 1740, y luego obispo de Durham durante una década, antes de su muerte. Butler se hizo un nombre por su libro *La analogía de la religión, natural y revelada, con la constitución y el curso de la naturaleza*.

Por lo general, se hace referencia a la obra simplemente como la *Analogía de Butler de Religión*. Pero el título completo nos da una pista sobre el argumento del libro. Butler se enfrentaba al deísmo, sobre el que diré más antes de volver a su caso en su contra.

El deísmo surgió en el seno de la Iglesia a finales del siglo XVII. John Toland y Matthew Tindal fueron sus dos principales portavoces literarios. Toland, en 1696, publicó el libro *Christianity Not Mysterious*, con el cual, escribe Moorman en *A History of the Church in England*, "la controversia deísta comenzó en serio. La idea de Toland era tomar del cristianismo todo lo que era misterioso y sobrenatural y reducirlo a lo que era natural y razonable".[6]

Esto fue seguido en 1730 por el cristianismo de Matthew Tindal *como Antigua como la Creación*, un libro a veces conocido como "la Biblia del deísta". Moorman escribe:

> Tindal puso gran énfasis en la armonía de la naturaleza y la ley moral. Toda verdad se encuentra en la religión natural basada en la razón. Por lo tanto, no podía haber una nueva revelación de la voluntad divina y, por lo tanto, no había necesidad de una Encarnación. No había nada nuevo en el cristianismo, o si lo había, era falso. El deísmo, por lo tanto, aunque asumió la máscara cristiana, era panteísta y unitario.[7]

A todo esto se enfrentaba Joseph Butler. Además, los deístas Toland y Tindal afirmaron positivamente que el cristianismo consiste en las cinco verdades que Edward Herbert, más conocido como Lord Herbert de Cherbury, había aislado en la

década de 1640 como la esencia del cristianismo. Herbert escribió (en latín) sobre estos cinco elementos esenciales en una obra publicada que no fue influyente en su propia época. Pero Herbert fue el hombre del que emanó el deísmo inglés. Si Toland y Tindal eran el arroyo que fluía, Edward Herbert era el manantial.

En cuanto a esos cinco elementos esenciales, Herbert dijo que (1) Dios nos creó; (2) La ley moral de Dios por la cual debemos vivir está escrita en nuestras conciencias; (3) hay una vida futura en la que recibiremos de Dios lo que hemos merecido por lo que hemos hecho con la revelación de su ley en nuestras conciencias; (4) la comunidad humana en todas partes debe basarse en el reconocimiento común de la ley de Dios; y (5) el Dios que nos hizo debe ser adorado.

Esto es deísmo. Jesucristo sirve sólo como maestro de la ley de la naturaleza. Sí, fue un maravilloso maestro moral, pero la ley que enseñó era simplemente la ley de la naturaleza, que dice que las personas deben tratarse adecuadamente con amor y justicia. Este punto y el punto de que Dios debe ser adorado eran las únicas dimensiones de la enseñanza moral que los deístas encontraron en la enseñanza de Jesús.

Esa es la totalidad del deísmo. Visto en el contexto de este movimiento de pensamiento más amplio de la divinidad racional, el deísmo es solo otro intento de simplificar el cristianismo. Es la comprensión de Locke del cristianismo llevada un par de pasos más allá. La suposición es que la iglesia se irá mejor si adelgaza la fe de esta manera.

Joseph Butler desafía toda esa perspectiva. Supongamos que se toma la religión revelada con sus misterios, sus problemas no resueltos, y luego se afirma la tesis deísta (limitándose a esos cinco elementos esenciales como representantes de la totalidad del cristianismo); ¿Desaparecerían todos los problemas? No, dice Butler. Los problemas surgen de la forma en que es la naturaleza. Hay crueldad, hay terremotos y vemos todo tipo de injusticias aparentes. Algunas personas nacen deformes; algunos se deforman por accidentes; Algunas personas sufren de otras maneras. Si el mundo es la creación de un Dios bueno, tenemos un problema que el deísmo no resuelve.

Butler continúa argumentando que los problemas de los deístas con el mundo tal como es, en el contexto de su fe en un Dios que es bueno, es amable y ama a la gente, son tan grandes como los problemas que los deístas dicen que tienen los cristianos cuando afirman la Trinidad, la encarnación y todo el plan de redención. junto con la doctrina de la providencia. De hecho, la tesis de Butler es que las desigualdades de la providencia se vuelven más difíciles si eliminas de tu teología cualquier creencia en el pecado, la creencia en un universo estropeado, la creencia en un plan redentor que llevará a todo el pueblo fiel de Dios a una gloria más allá de lo que podamos concebir aquí. Te lo pones más difícil a ti mismo en lugar de menos. Los problemas de lo que parece ser una providencia cruel son más grandes de lo que son en el esquema cristiano convencional por el cual el pecado ha entrado en el mundo y ha estropeado a la humanidad, y el mundo entero ha quedado sujeto a la imperfección como parte de la tragedia general que tiene la caída en su centro.

Butler argumentó ese caso y lo hizo de manera convincente; se le consideraba el gran vindicador de la verdad cristiana contra los deístas. Podemos concederle ese honor. Lo que no podemos darle, sin embargo, es ningún lugar en el renacimiento de la verdadera religión en Inglaterra; Fueron los evangélicos los que encendieron eso. Nadie, al parecer, se convirtió como resultado de la lectura de *la Analogía de la religión de Butler*. Pero Butler representaba la divinidad racional en su mejor momento, refutando a los deístas mediante la reflexión racional, es decir, mostrando que tenían un caso más débil, de hecho, que el que tienen los cristianos ortodoxos históricos.

Daniel Waterland

Entrando en el siglo XVIII, nos encontramos con Daniel Waterland, quien vindicó la Trinidad al vindicar la divinidad de Cristo (en 1719), luego, en contra de Samuel Clarke, vindicó los fundamentos de los credos en su *Discurso de los Fundamentos de 1735 y* también vindicó la doctrina anglicana de la Eucaristía como la afirmaron los reformadores y como el Libro de Oración la encarna.

Waterland sostenía que aunque el pan y el vino en la Eucaristía siguen siendo pan y vino, al igual que el agua en el rito del bautismo sigue siendo agua, sin embargo, cuando hay fe, Cristo bendice a su pueblo, y lo que significan el pan y el vino —nueva vida y nueva fuerza del Señor— es recibido. En el bautismo, donde hay fe en las promesas, entonces se recibe a Cristo, que limpia el corazón y perdona los pecados y te pone en el camino que conduce al cielo.

Waterland era un teólogo ortodoxo, pero sus escritos argumentan no principalmente por exégesis o principalmente apelando a la tradición, sino a la manera de un teólogo racional. Argumenta en todo momento que la negación de lo que está afirmando plantea más problemas que su propia afirmación. Es un teólogo racional, aunque muy bueno.

William Paley

Lo mismo puede decirse de William Paley, quien escribió *Evidencias del Cristianismo*, así como *Teología Natural*. Esos libros, dicho sea de paso, fueron libros de texto teológicos en Oxford y Cambridge durante unos cien años y se consideraban muy buenos. Lo que ofrecían era una apologética racional popular. No hay duda de que hacemos apologética mejor en estos días que Paley; sin embargo, si lees a Paley, te das cuenta de que este hombre tenía perspicacia; Sabía cómo armar un argumento. Argumentó a la manera de la divinidad racional que cualquier negación de sus afirmaciones es menos razonable, menos convincente, que la afirmación de ellas, incluso si la afirmación conlleva sus propios problemas.

Samuel Taylor Coleridge

Samuel Taylor Coleridge es conocido como el poeta que escribió *The Rime of the Ancient Mariner*. Era un hombre brillante cuya promesa intelectual nunca se cumplió del todo.

Coleridge vivió de 1772 a 1834. Alister McGrath lo describe de esta manera en *The SPCK Handbook of Anglican Theologians*: "poeta, teólogo, filósofo; nunca fue ordenado ni ocupó una cátedra universitaria. . . . Decimocuarto hijo de un sacerdote. Se

fue de Cambridge sin su título".[8] Luego esto: "Su adicción al opio, que primero se le recetó como medicamento, frustró la finalización de muchos proyectos que planeó".[9] Sí, eso es cierto. Coleridge no escribió ni la mitad de buena poesía de la que podría haber escrito, y su prosa se limita a *Sobre la Constitución de la Iglesia y el Estado*, terminada en 1830, que se lee como una obra inacabada.

McGrath's *Handbook* habla de la "grandeza de Coleridge como poeta seminal" y destaca *The Rime of the Ancient Mariner como una* "obra maestra" y "una compleja parábola del pecado y la redención".[10] Sí, excepto que la redención en *La Rima de la Ancient Mariner* no es todo lo que los evangélicos creen que implica la redención divina.

El *Manual* continúa: "La lectura omnívora y la conversación incesante encendieron la imaginación de Coleridge. Al igual que su contemporáneo Schleiermacher, Coleridge hizo de la amistad un constructo esencial para la autorrealización.[11] En el siguiente párrafo se explica que usted se centra en la experiencia, la experiencia, en su caso, de la percepción tanto filosófica como estética (Coleridge, recordemos, es a la vez filósofo y poeta). Te alias con otras personas que tienen el mismo interés. Coleridge es un hijo del movimiento romántico, así como de la herencia filosófica de la divinidad racional más antigua.

McGrath continúa:

> Hizo caso omiso de la razón pura y práctica de Kant, para definir la razón como la facultad de ordenar los datos de la experiencia. Muchos sacerdotes jóvenes, Bushnell, los trascendentalistas y el

anglicanismo de la Iglesia Amplia se apropiaron de su filosofía continuamente provocadora.

Las complejidades del yo [el yo personal, la vida interior] consumían a Coleridge. Dieciséis cuadernos, escritos a lo largo de cuarenta años, entre 1796 y 1834, destilan la esencia de su yo en evolución. Los cuadernos revelan una serie de cosas, incluidas notas sobre teología, ciencia y arte, que presentan un desafío para la psicología religiosa y la teología incluso hoy en día. Un conjunto de notas que se publicaron bajo el título *Confesiones de un espíritu inquisitivo* desarrollan un argumento para leer las Escrituras como símbolo.[12]

Coleridge, como vemos aquí, es como Tillich y como Schleiermacher; leer las Escrituras como experiencia verbalizada es casi lo mismo que leerlas como símbolo. ¿Símbolo de qué? Símbolo de la experiencia. Tillich hablaba de la teología como símbolo; Coleridge a principios del siglo XIX es una figura aislada que opera en la misma vía.

El artículo del *Manual* continúa:

El estudio de la relación entre Dios y la creación llevó a Coleridge lejos del panteísmo incipiente y el unitarismo [en el que incursionó durante gran parte de su vida] a la doctrina de la Trinidad, que ocupó la última década de su vida. Su epistemología sigue siendo muy sugestiva para los anglicanos que estudian la Trinidad y el credo.[13]

Creo que es justo, aunque el autor de este artículo (el profesor Walter Eversley, entonces del Seminario Teológico de Virginia) está claramente mucho más de acuerdo con las conclusiones de Coleridge que yo. La doctrina de Coleridge sobre la Trinidad no

es enteramente ortodoxa, pero es una doctrina de tres personas en un solo Dios.

La percepción para Coleridge no es sólo intelectual, como cuando se discierne una inferencia o se ven dos líneas paralelas en un diagrama geométrico y se infiere que si se proyectaran infinitamente nunca se encontrarían; La percepción también es estética: la percepción de la belleza, la percepción de la aptitud, la percepción de lo asombroso, que ocupaban un lugar destacado entre los románticos. Por lo tanto, Coleridge creía que la percepción es una unidad tanto de inferencia como de pensamiento imaginativo. Coleridge ha sido y sigue siendo un estímulo para las personas en la tradición de la divinidad racional que quieren encontrar una manera de expresar esa unidad, que para ellos es la verdad básica sobre la razón. Esta es la razón menos como receptor que como gobernante, porque tu razón decide lo que estás percibiendo.

Coleridge es un filósofo centrado en la conciencia que ofrece una conciencia religiosa más profunda. No ayuda a los evangélicos a ser evangélicos, pero sí ayuda a las personas en la tradición de la divinidad racional a tener sentimientos religiosos profundos. Algo de lo que dijo puede ayudarnos si se reinterpreta. Un ejemplo es la siguiente máxima *de Confesiones de un Espíritu Indagador*: "Todo lo que me encuentra da testimonio de que ha procedido de un Espíritu Santo".[14] Es mucho menos que una afirmación cristiana ortodoxa. Pero existe una realidad como un discernimiento dado por Dios de que la Biblia nos llega con un sabor intelectual, dejándonos incapaces de dudar de que esta es la palabra de Dios. Tiene un sabor, y con ese

sabor una autoridad que otra literatura simplemente no tiene. Leer *El Progreso del Peregrino* de Bunyan es maravilloso, pero cuando lees los cuatro Evangelios o Romanos, te das cuenta de que aquí hay algo aún más maravilloso. Esta percepción es una experiencia cristiana universal.

A principios del siglo XX, uno o dos teólogos anglicanos en la tradición de la divinidad racional dijeron que seguramente el canon de las Escrituras debería considerarse abierto, y seguramente libros como *El Progreso del Peregrino* deberían agregarse a él. Se creían en la cúspide de la sabiduría. Sin embargo, nadie aceptó su punto de vista, y fueron aullados por desviarse de la percepción cristiana universal.

Coleridge fue y sigue siendo una figura fascinante que ha estimulado a muchas personas, algunas cristianas, otras no, en lo que ahora llamo la tradición subjetivista, la tradición que mira hacia adentro, a las percepciones de la propia mente y corazón, y sigue esas percepciones, sin apelar a ningún criterio de verdad fuera de ellas. Coleridge ha sido un estímulo continuo para las personas que hacen teología de esa manera.

Principales movimientos

En relación con la tradición de la divinidad racional, se debe decir un poco más sobre ciertos movimientos, algunos de los cuales incluían a las personas mencionadas anteriormente, y otros no. Distinguir estos movimientos es importante para contar la historia de la línea de pensamiento de la divinidad racional de 1650 a 1850.

Durante el período de la Commonwealth, la década de 1650, se desarrolló en Cambridge una escuela de pensamiento conocida como los platónicos de Cambridge. Los llamo los Latitudinarios de Cambridge, porque a finales de siglo a la gente de esta tradición se le llamaba Latitudinarios, y adoptaron ese nombre, así como los Hombres de Latitud. La palabra *latitud* expresa en gran medida su mentalidad. La latitud es amplitud. Sostenían que la teología católica romana, la teología puritana, la teología de la Alta Iglesia de los laudianos, el tipo carolinero, todo esto no era lo suficientemente amplio. Todos necesitaban abrazar la sabiduría de la tradición platónica en la filosofía occidental, que todos estaban descuidando.

Tal sabiduría dice que las únicas cosas de las que podemos estar seguros son los absolutos de la verdad, la belleza y la bondad. Esos absolutos de valor son inherentes, de alguna manera, a la realidad ontológica que llamamos Dios. Lleve esa convicción a la lectura de la Biblia y encontrará que una gran cantidad de doctrina sobre la que la iglesia ha discutido durante mil seiscientos años no es esencial; No tiene nada que ver con la bondad o la belleza y, por lo tanto, no es parte de la verdad por la que la Iglesia está llamada a vivir. La bondad a la vista es la bondad moral, y la prueba para la doctrina es si te ayuda a ser moralmente bueno en el sentido de guardar la ley de Cristo. Pero gran parte de esa doctrina, que se hace pasar por verdad, es algo que podemos dejar a un lado.

Sin embargo, los platónicos de Cambridge no eran irreverentes. Decían, en esencia: "No queremos abolir los credos; No queremos impedir que la Iglesia reconozca la continuidad de la fe con los

Credos. Pero entendemos que los credos son un intento de articular misterios que están por encima de nosotros, como han dicho tanto los puritanos como los altos anglicanos. No entendemos estos misterios. Por lo tanto, cuando decimos el credo, no pretendemos entender aquello a lo que estamos declarando un compromiso; Estamos comprometidos con la comunidad que dice estas cosas como el principio de su propia unión".

Aun así, esta es una muy mala noticia. Pero era lo que pensaban los platónicos de Cambridge y los hombres de la latitud, y probablemente eran mayoría entre el clero anglicano pensante y escritor en el último tercio del siglo XVII.

De acuerdo con los Hombres de Latitud, se había debatido demasiado sobre cosas que no podemos saber o conocer correctamente. Tanto los puritanos como los altos eclesiásticos eran culpables de esto. La iglesia había estado discutiendo sobre estas cosas durante más de medio siglo y necesitaba parar. La bondad es lo importante: la vida moral. Debemos limitar nuestro interés a lo que promueve la vida moral. Lo hacemos sobre la base de la sabiduría percibida por nuestra razón. La sabiduría de la tradición platónica es aquello a lo que se aferra nuestra razón, como si fuera evidente por sí misma una vez que se propone a la razón. Debemos leer la Biblia a la luz de esta mentalidad y esta convicción, y con la visión de que la razón es la vela del Señor por la cual vemos la luz.

"Candela del Señor", de hecho, se convirtió en el lema de la Los platónicos de Cambridge, en particular Benjamin Whichcote, una especie de abuelo del movimiento. La idea es que, dado que

la razón es la vela del Señor por la cual vemos la luz, simplemente estamos tratando de seguir ese principio a medida que revisamos toda la herencia del cristianismo que se nos ha presentado. Y la razón nos dice que los debates doctrinales han reclamado constantemente el conocimiento de lo que no sabemos, por lo que debemos ser cautelosamente agnósticos sobre los misterios de lo que llamamos la Trinidad, la encarnación, el plan de redención, etc.; Simplemente debemos concentrarnos en las cosas que hacen que se viva bien.

Los platónicos de Cambridge no creían en el pecado original de ninguna manera radical, por lo que no creían en la gracia de ninguna manera radical.
Eran moralistas reaccionarios dentro de la tradición cristiana. Tenían sus seguidores. Su reacción fue recomendada por muchos pensadores dentro de la Iglesia restaurada de Inglaterra, y el latitudinarianismo se convirtió en un poder en la tierra.

Benjamin Hoadly, el burócrata arribista de la iglesia del que hablé antes, estaba en el centro de esto. En reacción, nadie dijo: "Hoadly, eres una sorpresa". El estado de ánimo general de la iglesia era decir: "Hay ventajas en las formas de pensar latitudinarias, y aunque este hombre se inclina hacia la izquierda y se arriesga, está haciendo lo que es apropiado para un pensador cristiano, incluso si ha ido demasiado lejos".

Otro movimiento notable que vale la pena mencionar fue impulsado por un archidiácono llamado Francis Blackburne, quien redactó la Petición de la Taberna de las Plumas a mediados del siglo XVIII para la abolición de la suscripción a los Treinta y

Nueve Artículos. Creía que todo el mundo se beneficiaría si el clero no se comprometiera con la enseñanza de los Artículos.

Otro movimiento fue el erastianismo, siguiendo la idea de Thomas Erastus, un médico holandés que escribió sobre la iglesia y el estado en el siglo XVI y dijo que la iglesia debería estar lista para aceptar cualquier forma de gobierno legislada para ella por el estado. Una versión de la posición erastiana era el punto de vista de Hoadly de que la iglesia debía aceptar la decisión del estado de abolir todas las formas y organizaciones externas de la iglesia. Hoadly no tenía asentimiento, como ya hemos notado, pero estaba apelando a la línea de pensamiento erastiana que sobrevivió dentro de la Iglesia de Inglaterra desde el momento en que Erasto escribió hasta el comienzo del movimiento tractariano.

Fue entonces cuando la iglesia realmente se recompuso y afirmó que la iglesia se gobierna a sí misma bajo Cristo; porque el estado que gobierna su forma y organización externa no es el gobierno de Cristo; La Iglesia y el Estado son dos cosas distintas. Así que, con el debido respeto, la Iglesia reafirmó que para estar sujetos a la
Cristo no podía estar sujeto al Estado. Eso fue
Tractarianismo, y ese ha sido el anglo-catolicismo histórico en Inglaterra y, por supuesto, en América del Norte.

Otro movimiento se centró en los Oriel Noetics, un grupo de discusión entre los dones del Oriel College, Oxford, en la década de 1820. Edward Copleston, Richard Whately y Thomas Arnold estaban entre los líderes del grupo. Los Noéticos estuvieron de acuerdo en dos proposiciones: (1) la Iglesia de Inglaterra debería

mostrar flexibilidad con respecto a los Treinta y Nueve Artículos y los detalles de su orden eclesiástico existente; y (2) sobre la base de esa flexibilidad, la Iglesia de Inglaterra debería invitar a todos los eclesiásticos libres a regresar y unirse a una iglesia integral en la que todos tendrían un lugar. Esto, decían los Noéticos, haría que la re-
La cristianización de Inglaterra, que era lo que todo el mundo quería ver. Pero este movimiento duró poco.

Lo que podemos aprender

William Law, un alto eclesiástico del siglo XVIII que se convirtió, por así decirlo, en la estrella de la mañana del movimiento tractariano del siglo XIX, fue virtualmente el único que declaró que la divinidad racional (del tipo descrito aquí) estaba completamente equivocada. Vale la pena preguntarnos qué podemos aprender de la tradición de la divinidad racional, especialmente en sus formas contemporáneas en el anglicanismo moderno.

Creo que el beneficio de confraternizar y tener discusiones con los exponentes de la divinidad racional en el anglicanismo moderno es simplemente que nos mantiene mentalmente alerta. Todos pensamos mejor cuando nos enfrentamos conscientemente a algo muy diferente a nuestra propia forma de pensar.

Eso es bastante diferente, por supuesto, de decir que creo que la divinidad racional anglicana moderna tiene conocimientos que el resto de nosotros no tenemos, y que debemos sentarnos a los pies de los exponentes de la divinidad racional. Pero, para poner

la perspectiva de la divinidad racional en términos muy generales, en toda nuestra teología somos llamados por Dios no solo a enfrentar a la iglesia para el beneficio de su discipulado, purga y fortalecimiento, sino también a enfrentar al mundo en apologética y evangelismo para el beneficio del compromiso intelectual. Los evangélicos de hoy ya lo han aprendido. El evangelicalismo de hoy reconoce que debemos enfrentar ambos lados en nuestro testimonio evangélico en un mundo donde la cultura se ha separado de la fe cristiana. Hasta ahí llegaría.

Estar en conversación con los defensores de la divinidad racional, que invierten su energía frente al mundo y tratan de causar una impresión en el mundo y hacer que el mundo escuche, esto puede alertarnos sobre nuestra propia necesidad de enfrentar el mundo. Incluso si no podemos esperar que el mundo nos escuche, al menos debemos hacer todo lo posible para declarar la fe de una manera que el mundo, aunque a regañadientes, reconozca que es considerado y cariñoso.

---

1 La influencia del teólogo alemán Albrecht Ritschl sobre los teólogos de habla inglesa fue mucho mayor de lo que debería haber sido en este sentido.

2 John Macquarrie, *Principios de Teología Cristiana* (Londres: SCM, 1966).

3 William Wordsworth, prefacio a *Baladas líricas*, 2ª ed. (Londres: 1800).

4 John R. H. Moorman, *A History of the Church in England,* 3ª ed. (Londres: Adam and Black, 1973), pág. 276.

5 Moorman, *La Iglesia en Inglaterra*, 276.

6 Moorman, *La Iglesia en Inglaterra*, 273.

7 Moorman, *Iglesia en Inglaterra*, 274.

8 Alister E. McGrath, ed.*, The SPCK Handbook of Anglican Theologians* (Londres: SPCK, 1998), 104.

9 McGrath*, Manual de teólogos anglicanos*, 104.

10 McGrath*, Manual de teólogos anglicanos*, 105.

11 McGrath*, Manual de teólogos anglicanos*, 105.

12 McGrath*, Manual de teólogos anglicanos, 105. 13 McGrath, Manual de teólogos anglicanos*, 105.

14 Samuel Taylor Coleridge, *Confesiones de un espíritu inquisitivo*, ed. Henry Nelson Coleridge (Boston: Munroe, 1841), pág. 25.

7

Teología del avivamiento

Ahora nos trasladamos a pastos más agradables, al menos para los evangélicos. Estudiamos la teología del avivamiento evangélico del siglo XVIII a través del pensamiento y la acción de sus líderes.

Hay un riesgo y un deleite en la sensación de que ahora estamos volviendo a casa. Volvemos a casa en el sentido de que la mayoría de los lectores de este libro serán hijos del avivamiento evangélico cuya imagen del anglicanismo ideal se ve más claramente en el avivamiento del siglo XVIII que en cualquier otra época de la vida anglicana, excepto quizás en el siglo XVI. Incluso allí, reflexionando, se puede argumentar que en términos de poder para guiarnos e inspirarnos, el despertar del siglo XVIII en Inglaterra nos da más, y por lo tanto imparte más genes teológicos a nuestra composición, que la Reforma del siglo XVI.

El peligro de sentir que has regresado al lugar de tus ancestros, a la esencia de tu herencia anglicana, es que dejas de ser crítico en el sentido teológico apropiado y piadoso de medir todo por la Biblia. La crítica piadosa no asume simplemente que todo lo que tus antepasados creyeron, dijeron, hicieron, enfatizaron y publicaron era bíblico. Usted y yo tenemos que hacer nuestras propias evaluaciones para saber si tenían razón.

Si dejamos de hacer eso, nos volvemos acríticos. Cuando te vuelves acrítico, te adoctrinas en lugar de educarte.

Lo último que quiero hacer es adoctrinar. Tengo puntos de vista firmes, y aparecen en estas páginas de vez en cuando. Dios me da un buen flujo de lenguaje cuando estoy afirmando algo que creo que es importante. Pero no estoy tratando de adoctrinar. Debes razonar contra mí hasta que veas una razón para ir conmigo. Debes apartarte del énfasis con el que digo las cosas hasta que veas razones suficientes para presentarte y darme lo que podríamos llamar un abrazo teológico, lo cual, por supuesto, simplemente no harías. Soy muy consciente de que estoy profundamente comprometido con el tipo de cristianismo que surgió en Inglaterra en el avivamiento evangélico, y por lo tanto quiero decir aquí: No se dejen llevar por el entusiasmo de este autor; él está tratando de ser crítico dentro del marco de este entusiasmo, y quiere que usted, su lector, sea crítico también dentro del marco de cualquier entusiasmo que pueda tener por el avivamiento evangélico o cualquier otra era o fenómeno en la historia teológica anglicana.

El marco histórico

Para propósitos prácticos, el avivamiento evangélico comenzó en 1735, como mostraré más ampliamente en un momento. Vamos a seguir el avivamiento en los primeros años del siglo diecinueve. Cien años de avivamiento nos llevarían hasta 1835, que es dos años después de que el primero de los *Tracts for the Times* fuera publicado por las personas que más tarde se llamarían a sí mismos anglo-católicos. También es un año antes de la muerte

del hombre que, en cierto sentido, representa el clímax de la formación cristiana y la comunicación y los logros dentro del avivamiento evangélico: Charles Simeon de Cambridge, de quien hablaré extensamente hacia el final de este capítulo.

Tal vez se sorprenda de que nombre a Charles Simeon como el pináculo de la teología del avivamiento anglicano. Hago esto por razones que creo que colocan a Simeón, como uno de los principales contribuyentes a la teología anglicana, por delante incluso del gran George Whitefield. Esto es a pesar del hecho de que Whitefield es el personaje de todas las personalidades del avivamiento evangélico que más me atrae, y con quien habría sido más feliz pasar una noche. Eso no es solo porque fui a la antigua escuela de Whitefield en Gloucester, Inglaterra, aunque lo hice. Es debido al amplio alcance del ministerio y a la gigantesca estatura del ministerio que Whitefield realmente tuvo.

Whitefield fue tomado como modelo en el siglo XIX por personas como Charles Spurgeon, el predicador evangélico número uno de Gran Bretaña, un bautista de Londres que mantuvo unida una congregación de seis mil personas durante cuarenta años, a pesar del hecho de que muchos de ellos fueron enviados a fundar nuevas iglesias bautistas en el sur de Londres. Fundaron cuarenta o cincuenta iglesias, algo así como una por año, durante el curso del ministerio de Spurgeon, sin embargo, siempre había seis mil personas en su iglesia, e innumerables personas llegaron a la fe y luego al discipulado maduro bajo el ministerio de Spurgeon. Spurgeon pensaba en George Whitefield como su modelo a seguir; en la autobiografía de Spurgeon describió a Whitefield como "toda vida, fuego, ala, fuerza", y

luego agregó: "con pasos desiguales debo seguir su gloriosa huella".[1]

Spurgeon no era la única persona que consideraba a Whitefield de esa manera. Martyn Lloyd-Jones tuvo un tremendo ministerio en Inglaterra como el hombre que casi sin ayuda revivió la predicación expositiva y la devoción teológica como el auténtico camino evangélico. A lo largo de toda Gran Bretaña, enriqueció enormemente el evangelicalismo, dándole columna vertebral, madurez y fuerza de una manera que, creo que en retrospectiva, fue histórica. No habría sido posible sin él, y lo considero uno de los grandes hombres de mi tiempo. Lloyd-Jones solía decir más o menos lo mismo de Whitefield.

Pero a pesar de todo eso, si seguimos el hilo del anglicanismo, Simeón ha contado mucho más que Whitefield histórica y teológicamente. Whitefield, a lo largo de su ministerio maduro, se vio a sí mismo como un ministro del evangelio para todas las iglesias. Era, por supuesto, un clérigo anglicano y nunca se avergonzó de ello; vestía la ropa de un clérigo anglicano y siempre predicaba en las iglesias anglicanas dondequiera que lo invitaban. Pero se veía a sí mismo como un hombre para el mundo y no se veía a sí mismo como llamado particularmente a contribuir a la renovación de la teología anglicana, la devoción anglicana y la Iglesia anglicana en su conjunto. Simeón se veía a sí mismo de esa manera.

Así que ahora ves por qué creo que es apropiado definir el período evangélico como lo hago y decir que, en lo que concierne a la teología anglicana, Simeón representa la contribución suprema.

Énfasis en el Nuevo Nacimiento

"Entusiasmo" es la palabra peyorativa y despectiva que los no evangélicos usaban regularmente para justificar su ignorancia del avivamiento evangélico como un contribuyente significativo a la iglesia cristiana. Se podría decir que el avivamiento fue sólo entusiasmo, es decir, fanatismo. Los evangélicos tenían abejas en sus sombreros, nociones fantasiosas que no podían justificarse a partir de la Biblia; apelaban a los sentimientos internos y a los impulsos de lo que llamaban el Espíritu Santo, y no se sabía lo que dirían y harían a continuación. Esa fue la actitud hacia el avivamiento evangélico.

Esa actitud fue consagrada en los puntos de vista de Joseph Butler, el autor de *The Analogy of Religion (La analogía de la religión*), el libro que aplastó el deísmo. Fue obispo de Bristol en la década de 1730 en el momento en que se encendió el despertar evangélico en esa ciudad, con Wesley y Whitefield involucrados. Butler llamó a Wesley y le dijo: "Señor, el pretender revelaciones y dones extraordinarios de

¡El Espíritu Santo de Dios es una cosa horrible, una cosa muy horrible!"número arábigo

Wesley no pudo convencer a Butler de que esto no era, de hecho, de lo que se trataba la teología y la vida evangélicas. Pero Butler estaba seguro de que el tipo de seguridad —seguridad de Dios, seguridad de salvación— de la que los evangélicos del movimiento estaban testificando era un caso de una revelación engañosa y privada de Dios al individuo, no sujeta a ninguna prueba o medida externa. Y, dijo Butler, eso es engañoso y "algo muy horrible".

Eso es lo que la gente que no estaba en el movimiento siguió pensando sobre el movimiento y su calidad de convicción a lo largo de su historia: los avivadores creían que tenían revelaciones privadas de Dios, y eso es algo horrible.

Lo que los evangélicos realmente tenían era algo que los pietistas luteranos en Alemania también tenían, y habían estado cultivando desde finales del siglo XVII, a saber, una experiencia consciente del nuevo nacimiento. La imagen del nuevo nacimiento, por supuesto, proviene de Juan 3 y de varios textos en 1 Juan. No hay nada antibíblico en esta noción. Los grupos pietistas alemanes que abrazaron la doctrina la llamaron *Wiedergeburt*, que significa "nacer de nuevo". Los pietistas alemanes y los evangélicos en Inglaterra explicaron la naturaleza del nuevo nacimiento de la misma manera. Era la doctrina central y la realidad experiencial central en el corazón del avivamiento. Así como la justificación por la fe había sido la doctrina central en la Reforma del siglo XVI, así también el nuevo nacimiento fue la doctrina central en el despertar evangélico.

En el nuevo nacimiento, amanece la convicción de pecado. Es decir, para explicarlo teológicamente de la manera en que lo hacían los evangélicos, el Espíritu Santo te convence de que sin Cristo estás perdido. ¿Por qué? Porque eres un pecador, un pecador por naturaleza, incapaz de vivir una vida que agrada a Dios, y uno que además está en las garras de los malos hábitos en diferentes niveles. A primera vista, esto podría incluir hábitos como la gula o la intemperancia de alguna forma. A un nivel mucho más profundo, es el mal hábito del orgullo, siempre acicalarse o felicitarse por lo bien que lo está haciendo cuando

cree que ha hecho algo bien espiritualmente. Pero en ningún nivel la vida interior del yo avanza libre de modalidades de pecado, ya sean malos hábitos o actitudes impías de alguna forma.

Así que sin Cristo estás perdido. Estás equivocado, completamente equivocado, a los ojos de Dios, y no puedes corregirte.

El arrepentimiento es el reconocimiento de que esto es así. En el corazón del complejo evento llamado el nuevo nacimiento, el arrepentimiento siempre fue crucial para los evangélicos. La vida cristiana, como ellos la detallan, es constantemente una vida de arrepentimiento; Seguimos teniendo faltas y seguimos teniendo que hacerles frente. *La falta* significa para estos evangélicos cualquier cosa que no alcance la perfección. En ese sentido amplio, todos tenemos faltas a lo largo de nuestra vida cristiana, y necesitamos arrepentirnos de ellas y pedir perdón a Dios por ellas.

El Padre Nuestro, decían estos evangélicos, nos enseña a hacer precisamente eso. Después de la petición de nuestro pan de cada día viene esta petición: "Perdónanos nuestras deudas" (Mateo 6:12). Ahora bien, esta no es la petición de alguien fuera de la familia de Dios, que todavía necesita el nuevo nacimiento; es una petición hecha por aquellos que primero se dirigen a Dios como "nuestro Padre que está en los cielos" (Mateo 6:9). Estos son hijos de Dios nacidos de nuevo que se apoyan en su Padre celestial, quien los ha salvado a través del nuevo nacimiento. Sin embargo, sus hijos tienen que reconocer con regularidad que todavía no son perfectos y por eso oran: "Perdónanos nuestras

ofensas, nuestros defectos, nuestras deudas espirituales, así como nosotros perdonamos a otros por sus ofensas contra nosotros".

Eso, sin embargo, es solo un lado del nuevo nacimiento y de la vida del nuevo nacimiento. El otro lado es la fe en Cristo y la seguridad.

Como dije antes, el obispo Butler consideraba que el testimonio evangélico de la certeza no era el ejemplo o el cumplimiento de las cosas que se decían sobre el Espíritu Santo en el Nuevo Testamento, el Espíritu dando testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios y así sucesivamente. En cambio, Butler consideró esta sensación de seguridad como una revelación presumiblemente privada que era "una cosa muy horrible". Pero desde el comienzo del despertar evangélico, tal seguridad fue aceptada como si viniera del Espíritu Santo. Asegura a los creyentes, en primer lugar, que la fe que están tratando de ejercer es una fe real y genuina y, en segundo lugar, que la bendición que están tratando de reclamar por medio de dicha fe —el perdón de los pecados, la aceptación por parte de Dios y un corazón nuevo como se promete en las Escrituras— les será concedida. A los creyentes se les asegura por el Espíritu Santo que sus oraciones por tal bendición han sido contestadas, y que ahora son nuevas personas en Cristo. Así lo explicaron los evangélicos.

Comienza el despertar

Durante el año 1735, que algunos (incluyendo a Martyn LloydJones) han designado como el *annus mirabilis, el* año maravilloso del despertar evangélico, por separado y sin ningún conocimiento mutuo, un número de personas fueron los

receptores de la gracia de Dios que cambió la vida, personas que llegarían a ser significativas en el avivamiento evangélico.

Ese fue el año en que George Whitefield, un estudiante de Oxford, nació de nuevo. Se había convertido en un miembro menor del Club Sagrado de los Wesley y amigo de Charles Wesley, quien le prestó un libro de Henry Scougal, un piadoso clérigo escocés del siglo XVII. El título era *La vida de Dios en el alma del hombre*. La carga del libro es que el verdadero cristianismo es un asunto de un nuevo corazón y una nueva naturaleza.

Si lees a Scougal, puedes sentir, como yo, que no dice lo suficiente acerca de cómo ir a Dios, *cómo* ir a Cristo y buscar la bendición del nuevo corazón por la fe a través de la afirmación de promesas y la súplica de necesidad. Si bien Scougal indica que esto es lo que debe hacer, no le dice tanto como necesita saber sobre cómo hacerlo. La historia de Whitefield ilustra ese hecho. Leyó a Scougal, tomó el punto de vista de Scougal, y decidió que debía tener un corazón nuevo. Así que ayunó y pasó horas orando a Dios, pidiendo el nuevo corazón, pero sin ningún enfoque real en el Señor Jesús. Pasaron las semanas y Whitefield no parecía llegar a ninguna parte.

Luego llegó un día de iluminación espiritual, no porque alguien le haya dado la razón de cómo enfocarse en Cristo cuando le pides a Dios que te dé un corazón nuevo y te haga nuevo, sino porque había estado leyendo las Escrituras. El Espíritu Santo, que dio las Escrituras e interpreta las Escrituras a los fieles, como afirma la teología anglicana y todos los evangélicos saben, abrió los ojos de Whitefield a lo que todo esto significa y lo llevó, sin

que se diera cuenta de lo que estaba sucediendo en ese momento, a una seguridad del tipo que he descrito. Era una garantía de que era una nueva criatura en Cristo, que tenía un corazón nuevo, que sus oraciones habían sido escuchadas, que su fe era real. Estaba en comunión con Dios, que lo había adoptado; se había convertido en hijo de Dios, y Dios era su Padre celestial. Había sucedido.

El tono de esta experiencia sentida de seguridad fue de gran alegría. Whitefield se había agotado físicamente con todo el ayuno. Inmediatamente después de que esto sucediera, tuvo que dejar Oxford por unos meses y regresar a Gloucester, donde se había criado, para recuperar su salud y energía para poder estudiar de nuevo. Pero se fue a casa con una alegría tremenda y exuberante en su corazón.

Whitefield se convirtió en predicador por instinto. Creo que esa es la forma de decirlo. En la escuela, antes de ir a Oxford, había sido un distinguido niño actor. Tenía todas las características de un gran actor. Los actores necesitan *proyectarse*: su comportamiento y su discurso en el escenario atraen y mantienen la atención de la gente. Whitefield tenía un don natural para hacer eso.

Cuando se convirtió en cristiano y el gozo brotó de su corazón, la emoción de saber que todo se había vuelto real, todo lo que tenía que hacer era abrir la boca y saldría de allí, quienquiera que estuviera hablando. Siendo la persona que era, la gente simplemente escuchaba. No podían ignorarlo. Proyectó.

De vuelta en Gloucester, Whitefield inmediatamente comenzó a testificar a sus amigos y a unirlos en el modelo de piedad del Holy

Club de Oxford. De hecho, este patrón se había extendido por todo el país para una minoría de anglicanos que se tomaban en serio su fe durante los cincuenta años anteriores a 1735. Me refiero a las sociedades religiosas. En la década de 1680, un clérigo anglicano de la Alta Iglesia llamado Anthony Horneck había publicado un libro en el que recomendaba reunirse en pequeños grupos durante la semana para realizar más ejercicios espirituales, además de lo que se hace en el culto público los domingos. Instó a los anglicanos a leer buenos libros en voz alta en tales grupos, leer sermones juntos, decir lo que se llama "oficios" (es decir, servicios del Libro de Oración), usar otras formas de oración juntos, animarse unos a otros en el Señor y mostrarse celosos y entusiastas.

El propio Club Sagrado era una sociedad religiosa de ese tipo. Tenía una docena de miembros. John y Charles Wesley lo habían organizado en Oxford. John Wesley era miembro del Lincoln College, un joven clérigo de unos veinte años. El joven Charles era estudiante en Christ Church, una universidad diferente en Oxford. Whitefield, por su parte, estudiaba en el Pembroke College. Todos estos colegios estaban a menos de cinco minutos a pie unos de otros. El Holy Club era el nombre burlón de su sociedad religiosa, la única en Oxford. La palabra *metodista se* acuñó por primera vez para describirlos debido a la forma metódica en que practicaban su devoción supernumeraria, que se reunían semanalmente para perseguir en las habitaciones de John Wesley en Lincoln.

Whitefield, como ya he dicho, se fue a su casa en Gloucester, donde estaba contando a todos sus amigos y conocidos sobre el

nuevo nacimiento y organizándolos en pequeñas sociedades religiosas que harían todas las cosas que el Santo Club había hecho y buscarían la transformación que Whitefield había experimentado. Cuando regresó a Oxford para graduarse, se había convertido en capellán laico oficial de toda una serie de estas pequeñas sociedades religiosas. Él ya tenía claro en su propia mente que el ministerio del evangelio, guiar a las personas a lo que ahora llamamos experiencia evangélica, era su llamado. Fue el primero de los predicadores en convertirse en 1735.

En ese mismo año, Howell Harris de Trefeca en Gales tuvo esta misma experiencia en una iglesia anglicana y comenzó a organizar a la gente en sociedades religiosas. Aunque siguió siendo un laico toda su vida, era un "exhortador" tremendamente poderoso (no se llamaba a sí mismo predicador), y andaba por ahí exhortando en las reuniones de las esquinas al aire libre. (Whitefield también lo hacía. Tal predicación al aire libre fue una especie de innovación en Gran Bretaña. Desde la Restauración no había habido nada parecido.)

Otro galés, un clérigo llamado Daniel Rowland, había estado enseñando un anglicanismo de aspiración, es decir, trabajar para ser bueno, que era el punto de vista de la mayoría de los clérigos anglicanos en ese momento. Pero en 1735 se sintió abrumado por el sentido de su propio pecado y se llenó de alegría con la seguridad de que Cristo recibe a los que confían en él, que Cristo los justifica y que son aceptados por el Padre. Rowland se transformó, al igual que su ministerio.

También en ese maravilloso año de 1735 —de nuevo, sin que se supiera de ello en ningún otro lugar hasta más tarde— vino la

experiencia corporativa en Nueva Inglaterra centrada en Northampton, Massachusetts, sobre la cual Jonathan Edwards escribió más tarde en *A Faithful Narrative of the Sorprendente obra de Dios en la conversión de muchos centenares de almas*. Es una historia de avivamiento, una visitación del Espíritu Santo, a una iglesia local en la que, dice Edwards, el pastor que escribe la historia, juzgó que más de trescientas personas se convirtieron en un período de seis meses.[3] Lo que el Espíritu Santo estaba haciendo en la congregación era bendecir un ministerio que se centraba en la perdición humana en el pecado y en la gracia soberana de Dios que renueva el corazón, genera fe y lleva a las personas a una nueva vida de Dios. aseguramiento.

Edwards no le dio mucha importancia a la noción del nuevo nacimiento, pero si la pones en lenguaje teológico y la llamas regeneración, entonces, sí, Edwards, el teólogo puritano, hizo una gran cantidad de regeneración.

Así, el año de gracia de 1735 fue una especie de año decisivo. A partir de entonces, el mundo protestante de habla inglesa nunca volvió a ser el mismo. La gente comenzó a esperar, orar y trabajar para que se realizaran más visitaciones del Espíritu, como las que Northampton, Massachusetts, había conocido en 1735. Lo que empezaba no se podía parar.

Whitefield, Harris y Rowland fueron así liberados en Gran Bretaña. Casi de la noche a la mañana, una red de compañerismo entre las personas que reconocían entre sí tanto la doctrina como la experiencia del nuevo nacimiento a través de la gracia

soberana de Dios comenzó a hacerse realidad. El deseo de ver este evangelio predicado por toda Gran Bretaña se convirtió en una visión ardiente en los corazones de estos hombres.

¿Y qué hay de John Wesley? Wesley no se convirtió en el pleno sentido evangélico de la palabra, es decir, no entró en la experiencia del nuevo nacimiento, hasta 1738. Para ser precisos teológicamente, el argumento de que Juan Wesley había sido regenerado años antes es muy convincente, porque su corazón tenía la forma más enfáticamente de Scougal. Era un corazón para Dios. La religión de Wesley no era sólo una religión de aspiración, aunque más tarde, cuando miró hacia atrás, le pareció que lo había sido. Pero Wesley escribió mucho, incluyendo diarios y memorias, y es muy difícil leer estos escritos sin sentir que seguramente el corazón de este hombre ya había sido renovado. Tenía un corazón para Dios; Lo que le faltaba era una comprensión clara del Evangelio y una experiencia clara de seguridad.

Sea como fuere, y en realidad se argumenta en ambos sentidos, en 1739, Whitefield (que había sido ordenado al ministerio anglicano, primero como diácono, en 1736) se había convertido en un predicador que atraía a grandes multitudes por su estilo tanto en Londres como en Bristol, las dos ciudades más grandes de Gran Bretaña. La gente comenzó a testificar que bajo el poder del ministerio de Whitefield habían encontrado la experiencia del nuevo nacimiento, la realidad del nuevo nacimiento de la que Whitefield siempre estaba hablando.

Había desarrollado su propia manera de predicar. Su ministerio tenía una amplia gama de temas, enseñando el

cristianismo más allá de lo que hoy en día sería el enfoque de un evangelista en la conversión. Pero a pesar de todo eso, al final de todos sus sermones, Whitefield volvía al nuevo nacimiento. (Billy Graham se convirtió en una especie de paralelo moderno de Whitefield en la forma en que enfocaba el final de todos sus sermones en una búsqueda personal de Cristo y la nueva vida en Cristo). Whitefield, más o menos completamente, más o menos en detalle, siempre terminaba allí (al igual que Spurgeon y Lloyd-Jones, después de haber seguido el ejemplo de lo que Whitefield estaba haciendo desde el principio).

Whitefield, como dije, tenía todos los dones que hacen a un gran actor. También tenía fuertes sentimientos acerca de las realidades de la piedad, y estos eran bastante evidentes. Y tenía una elocuencia dada por Dios, un flujo natural de lenguaje que algunas personas tienen para deletrear lo que está en sus mentes y en sus corazones, nunca se quedan sin palabras.

El patrón de los sermones de Whitefield se estableció justo al comienzo de su ministerio. Normalmente duraban alrededor de una hora, y en el último cuarto de hora, Whitefield hacía todo lo posible cuando, con elocuencia espontánea, emitía una invitación evangelística o un llamado a buscar el nuevo nacimiento, a buscar a Cristo, a buscar la nueva vida, a buscar el conocimiento de los pecados perdonados. Este tema nunca se volvió obsoleto con él (como tampoco se volvió obsoleto con Billy Graham). Whitefield continuó haciendo esto hasta su muerte en 1770. Él estaba estableciendo un estilo, y otras personas estaban empezando a captar la visión y a predicar de esa manera.

Entre ellos estaban Harris y Rowland en Gales. Las multitudes venían no solo porque esto era algo nuevo, el tipo de cosa que nunca habían escuchado antes, sino también porque este tipo de predicación apasionada y enfática tiene (por así decirlo) un gran valor de entretenimiento. La gente les decía a sus vecinos: "Vayan a escuchar a Whitefield; Es fascinante". Y sus vecinos lo hicieron. De modo que no siempre era el interés espiritual lo que los acercaba al sonido de su voz. Sin embargo, era parte del propósito de Whitefield hacerlos serios en la búsqueda de Cristo, incluso si no todos comenzaban con un interés serio.

Este fue el comienzo de una nueva era en la predicación inglesa. Era una predicación oratoria del evangelio. La palabra *oratoria* tal vez sugiera artificialidad, pero no es su intención, porque no había nada artificial en nada de esto. Era Whitefield haciendo aquello para lo que sentía que había nacido (y nacido de nuevo). Era capaz de predicar dos o tres sermones al día, cada uno de una hora o más, mientras lo llevaban consigo. Nadie le dijo nunca cuándo tenía que parar; Siguió hasta que terminó. Cuando su ministerio maduró, predicó durante cerca de una hora y media, a veces incluso durante dos horas.

Era un predicador nato; Tenía lo que se necesitaba. Comunicar las cosas preciosas del Evangelio a su manera, con todo el estilo y los gestos del actor, del orador, era para él delicioso. Debido a que era deleitable, pudo hacer lo que sería imposible para algunos a quienes la predicación no era deleitable.

Esto ilustra un hecho acerca de la vida. Amar lo que haces parece darte energía para seguir haciéndolo. Hacer algo que es una carga te cansa. Con el tiempo, también te cansas de hacer lo

que amas, pero puedes hacer mucho antes de que te quedes sin energía. Como he dicho, Whitefield era un fenómeno, predicando con frecuencia dos o tres sermones al día, o cerca de veinte a la semana.

Estos sermones serían simplemente de bosquejos con los que estaba familiarizado y que había usado antes. Iba de iglesia en iglesia o a varios lugares al aire libre y usaba los mismos esquemas una y otra vez, como lo hizo Spurgeon cuando se estableció en Londres en una época posterior. Durante años, Spurgeon predicó en su propia iglesia los domingos y luego los lunes, martes y miércoles fue a otras estaciones de predicación en todo el país usando el mismo esquema. ¿Y por qué no? La clave para una predicación significativa es que el Espíritu está sobre ti, arrastrándote mientras hablas, y no hay vergüenza en usar los mismos bosquejos repetidamente si no estás predicando a las mismas personas.

El Espíritu estaba regularmente sobre Spurgeon, como en Whitefield, mientras predicaba. Luego, Spurgeon tendría una exposición a mitad de semana y una reunión de oración en su propia iglesia, y luego un par de días tranquilos preparándose para el domingo. Y luego vino el domingo otra vez: dos sermones, y él se fue a los otros púlpitos una vez más. Era un cronograma exigente semana a semana, mes a mes. Pero Spurgeon, cuando predicaba, estaba haciendo lo que sabía que había sido hecho y redimido para hacer. Tenía un lenguaje fluido para lo que quería decir. Tenía una mente aguda para pensar los pensamientos que necesitaban ser deletreados, al igual que tenía las palabras para deletrearlos. Sus sermones, en términos de contenido, tienen más

que cualquiera de los sermones grabados de Whitefield, o cualquiera de los sermones grabados de Martyn Lloyd-Jones, añadiría.

Spurgeon era un buen teólogo, y traía teología de todo el mapa de una manera maravillosamente sugerente a sus sermones. Son, de lejos, los sermones del siglo XIX que más vale la pena leer. Aunque Simeon y J. C. Ryle también publicaron una gran cantidad de sermones, muchos de ellos llenos de excelente contenido, están relativamente ligados a la tierra en comparación con los sermones de Spurgeon. Si exploras la predicación del siglo XIX, creo que estarás de acuerdo con mi estimación sobre la supremacía de Spurgeon.

Pero al principio del avivamiento evangélico fue Whitefield, y luego

Harris y Rowland en Gales, junto con varias otras personas en Inglaterra que estaban viendo la luz. Habían estado fortalecidos durante dos años cuando John Wesley entró en la experiencia evangélica en mayo de 1738. Estaba en Londres, en una reunión a mitad de semana de una sociedad religiosa morava en Aldersgate Street. Su ánimo estaba decaído porque acababa de regresar de la obra misionera en Georgia, donde había sido capellán, y se había metido en tantos problemas por sus intentos de aplicar la disciplina religiosa del tipo del Santo Club que tuvo que escapar de la colonia por la noche; Cuando todos se despertaron al día siguiente, descubrieron simplemente que se había ido, después de haber sido amenazado con ser arrestado.

Baste decir que Wesley había regresado a Inglaterra descorazonado. Era un misionero fracasado, que vacilaba

espiritualmente a diario, sobre lo cual escribía fielmente en su diario. Pero luego asistió a la reunión de Moravia —"muy de mala gana", dice su diario— y escuchó mientras se leía un buen libro: una traducción al inglés del prefacio de Martín Lutero a la epístola a los Romanos (tal vez la traducción de William Tyndale, que mencioné en el capítulo 2, sobre la Reforma inglesa). En el diario de Wesley, describe lo que sucedió: "Sentí que mi corazón se calentaba extrañamente. Sentí que confiaba en Cristo, solo en Cristo para la salvación, y se me dio la seguridad de que él había quitado mis pecados, incluso los míos, y me había salvado de la ley del pecado y de la muerte".[4] Ahora bien, esa es la seguridad evangélica.

Wesley continúa diciendo que comenzó a orar por las personas que lo habían tratado mal, de una forma u otra, a lo largo de los años. Wesley se había codeado con los pietistas moravos desde la época de su servicio misionero, y sabía por ellos que el nuevo nacimiento que cambia los corazones de la gente —del que estos pietistas alemanes, como digo, sabían todo— te permite amar a tus enemigos. Así que mientras la lectura de Romanos continuaba, Wesley oró por aquellos que lo habían tratado mal, y descubrió que su corazón había sido cambiado para que él pudiera hacerlo.

Esa es la historia de la entrada de Wesley en la seguridad evangélica, y algunos dirían que su conversión. No voy a discutir eso, porque cualquiera que sea el punto de vista que se adopte sobre la cuestión no altera la historia. Habiendo tenido esa experiencia, Wesley inmediatamente apreció que Whitefield estaba en el camino correcto. Whitefield había llegado allí antes

que él, pero ahora tenían la misma opinión espiritual. Así que Wesley salió a predicar y enseñar el nuevo nacimiento.

Sin embargo, las relaciones entre Wesley y Whitefield eran un poco tensas. John Wesley había sido —y seguía siendo, técnicamente— miembro del Lincoln College de Oxford y organizador del Holy Club, mientras que George Whitefield, cuando Wesley lo vio por última vez, había sido un humilde estudiante universitario que leía a Scougal y apreciaba mucho el liderazgo de Wesley en el Holy Club. Wesley tenía que relacionarse ahora con Whitefield como el hombre que ya había estado "en la vida" —como lo expresan mis amigos galeses— durante unos pocos años, y además se había convertido en el predicador más conocido de Inglaterra, atrayendo multitudes de diez mil personas o incluso más. Whitefield había dominado el arte de dirigirse a grandes audiencias.[5]

Así que este ministerio a las multitudes ya estaba ocurriendo por cuatro años cuando Juan Wesley entró en él. Aun así, quería ser el profesor de Oxford, enseñando y dirigiendo Whitefield, lo cual es bastante cómico cuando lo piensas. Pero ese era John Wesley; Estaba tan hecho que quería ser el líder.

Cuando Wesley comenzó a organizar su red nacional de sociedades religiosas evangélicas, Whitefield ya tenía una red de este tipo a la que él mismo estaba sirviendo. En aras de la unidad y el compañerismo, Whitefield dijo, en efecto: "Ya no organizaré sociedades. Todas las sociedades deben ser sociedades metodistas bajo el liderazgo de mi admirado colega John Wesley, y me mantendré libre simplemente para recorrer el mundo predicando por invitación dondequiera que se me dé la

oportunidad". Esto lo hizo durante la mayor parte de su ministerio.

Pero Charles Wesley, el hermano de Juan, fue otro ejemplo de predicación oratoria del evangelio. Carlos había llegado a la seguridad evangélica sólo tres días antes que Juan Wesley, y de forma bastante independiente. Sus historias nos muestran una vez más que en el asunto de reavivar su obra, el Espíritu Santo es muy soberano. Y Charles adoptó la forma de predicar de Whitefield lo más fielmente que pudo. Charles tenía una gran voz y unos modales dramáticos, y podía igualar a Whitefield bastante de cerca. Juan no fue capaz de hacer eso, aunque lo intentó, pero tenía una manera muy clara de decir las cosas. Con una voz clara, si no una gran voz, contaba historias y sabía cómo hacer que su material fuera fácil de escuchar.

Por cierto, en los sermones publicados de John Wesley, todas las ilustraciones e historias han sido recortadas. Así que uno tiene la impresión de que debe haber sido un predicador pesado. Pero los que informaron sobre su predicación dijeron que era muy interesante debido a las historias que contaba para ilustrar sus puntos.

El estilo Whitefield puede describirse como uno que denuncia tanto el formalismo como la complacencia. El formalismo y la complacencia habían sido lo mejor que los anglicanos que asistían a la iglesia habían conocido antes del avivamiento evangélico. El formalismo dictaba que debías vivir una vida temerosa de Dios haciendo los movimientos correctos y haciendo las cosas correctas. La complacencia era la falsa seguridad

alentada por el clero que decía que seguramente si pasabas tu vida buscando a Dios, al final él te aceptaría.
En otras palabras, llegarás al cielo por tus obras.

Los evangélicos decían que la justificación por obras es el nombre propio de esta enseñanza, y que los reformadores la denunciaban, al igual que el mismo Pablo en sus cartas. La justificación es solo por fe, y el nuevo nacimiento es por fe en Cristo y solo por su gracia; No contribuyes a ello excepto a tu propia necesidad.

La gracia fue celebrada. A la gente se le aseguraba su propia pecaminosidad y se le decía que debía buscar a Cristo. En ese momento no había salas de investigación ni arreglos de asesoramiento. Whitefield pedía a las personas que estaban bajo convicción, que buscaban a Cristo y necesitaban oración, que se fueran y oraran por sí mismas en sus armarios. También los animó a enviar notas con sus nombres y una oración cada uno sobre sus necesidades espirituales sentidas. Estas notas llegaron al predicador y a sus pocos amigos en el frente, quienes tendrían una sesión de oración por estas personas después de que terminara la predicación.

Estos predicadores evangélicos esperaban que Dios mismo hiciera en la vida de sus oyentes lo que él había hecho en la suya: que buscaran, con un sentido abrumador de su necesidad, y luego, en el momento que él mismo eligiera, hiciera brillar la luz de la seguridad del evangelio en sus corazones. Estos predicadores le rogaban a Cristo que tuviera misericordia de la gente. La luz de la seguridad fue la respuesta a esa oración.

Así que, como ven, no es exactamente lo que hacemos hoy en día. Espero que estés notando la diferencia. Su método consistía en orar hasta que amaneciera la luz de la seguridad; que en realidad estaba muy en consonancia con el cuidado pastoral de Lutero y Calvino y la Reforma, pero no tanto con los puritanos, que separaron la búsqueda de la seguridad del ejercicio de la fe salvadora en Cristo. Los puritanos enfatizaban que uno podía engañarse a sí mismo acerca de la seguridad. Las realidades pastorales les decían que muchas personas dicen que han puesto su fe en Cristo, y sin embargo sus vidas no han cambiado; Reclaman seguridad, pero no tienen derecho a ella.

Pero no había nada contradictorio con lo que los predicadores metodistas del avivamiento estaban diciendo al respecto. En realidad, estaban volviendo a la forma en que la fe fue presentada por los reformadores en Inglaterra, así como en Alemania y Ginebra.

Whitefield fue muy fuerte en la aplicación evangelística del mensaje. "Venid a Cristo" era su manera de concebir la invitación evangélica y, por tanto, de verbalizar esa invitación. Jesús, en los días de su carne, había dicho: "Venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados, y yo os haré descansar. Llevad mi yugo sobre vosotros, y aprended de mí, . . . y hallaréis descanso para vuestras almas" (Mateo 11:28-29). Ese es el Cristo que Whitefield predicó, un Cristo que es real, un Cristo que está allí, un Cristo que está aquí invitando a los pecadores a venir a él.

La pregunta, decían estos predicadores, es si con todo tu corazón vienes a él. Ora hasta que sepas que vienes a él con todo tu corazón y todo tu deseo. Ora para que te abras camino hacia la

sinceridad al buscarlo, y en el momento que Él escoja Él hará brillar la luz en tu corazón y te convencerá de que, sí, Él ha escuchado tu oración y has nacido de nuevo como una nueva criatura en Cristo.

Así que "Venid a Cristo" fue la forma en que el evangelio fue proyectado característicamente por estos predicadores de avivamiento. El Espíritu Santo los ungió para su ministerio, la gente se convirtió y el número de personas que se unieron a las sociedades creció a pasos agigantados en toda Inglaterra.

Sociedades pietistas y pequeños grupos

Se organizaron sociedades pietistas y pequeños grupos dondequiera que la gente fuera impactada por el ministerio de los Wesley. John Wesley era un genio de la organización, incansable en la gestión de sus sociedades y en conocer a todas las personas de todas las sociedades de pueblo en pueblo. Conocía a miles de personas y estaba tan entusiasmado para hacerlo como Whitefield para predicar sermón tras sermón.

Esta es una de las cosas que repetidamente marcan el ministerio de avivamiento o las condiciones de avivamiento. A los líderes, las personas de importancia clave como pararrayos de Dios en lo que está sucediendo, se les da una energía fantástica para el trabajo particular que están llamados a hacer. Trabajar con las sociedades era realmente el corazón mismo del ministerio de avivamiento de Wesley.

Wesley publicó todo lo que pensó que la gente necesitaba saber sobre el movimiento metodista. Las sociedades —sociedades unidas, como se las llamaba— estaban completamente descritas

en su relato. Dijo que estas sociedades eran "una compañía de hombres que tenían la forma y buscaban el poder de la piedad, unidos para orar juntos, para recibir la palabra de exhortación y para cuidarse unos a otros en amor, a fin de que se ayuden mutuamente a obrar su salvación".[6] No dijo que las sociedades eran para personas que ya habían entrado en la seguridad evangélica; más bien eran para personas que "buscaban el poder de la piedad." Todo lo que se pedía para ser miembro era que uno buscara el poder de la piedad en su vida.

Las sociedades dejaron muy pronto de ser pequeños grupos. Docenas y luego cientos de personas se unieron a las sociedades de Londres, Bristol y muchos otros lugares. Wesley, con su habilidad en la organización, subdividió las sociedades en clases que se reunían semanalmente en el ministerio de la palabra, o tan semanalmente como podían manejar. Las clases eran grupos de doce personas, cada una con un líder, cuya tarea consistía en cobrar un centavo a la semana de los miembros, y el dinero se colocaba en un fondo reservado para buenas obras. Wesley insistió desde el principio en que las sociedades debían tener un pequeño tesoro con fines filantrópicos. Así que todo el mundo contribuía con un centavo a la semana, que era mucho dinero en aquellos días.

El líder de la clase recogía los centavos y luego ministraba dentro de los límites establecidos en la reseña de Wesley de la responsabilidad del líder de la clase:

(1.) Ver a cada persona de su clase por lo menos una vez a la semana, con el fin de indagar cómo prosperan sus almas; aconsejar, reprender, consolar o exhortar según lo requiera la

ocasión; recibir lo que estén dispuestos a dar para el alivio de los pobres.[7]

Por supuesto, si estas personas querían y podían dar más de un centavo, eso era recibido con gusto.

(2.) Reunirse con el ministro y los mayordomos de la sociedad una vez a la semana; para informar al ministro de cualquiera que esté enfermo, o de cualquiera que camine desordenadamente, y no sea reprendido; para pagar a los mayordomos lo que hayan recibido de sus varias clases en la semana anterior; y para mostrar su cuenta de lo que cada persona ha contribuido.[8]

El ministro al que se refería aquí era el clérigo que tenía la supervisión general de la sociedad, siempre tenía que haber uno. Y los mayordomos eran las personas que organizaban y dirigían la sociedad en su conjunto, a diferencia de las clases, los pequeños grupos que la componían.

El esquema añade:

Sólo hay una condición previamente requerida en aquellos que desean ser admitidos en estas sociedades, [a saber,] un deseo de "huir de la ira venidera, para ser salvos de sus pecados". . . . Por lo tanto, se espera de todos los que continúan [en las sociedades], que continúen evidenciando su deseo de salvación, primero, no haciendo daño. . . .

En segundo lugar, haciendo el bien, siendo misericordiosos en toda clase según su poder. . . .

En tercer lugar, [continuando evidenciando su deseo de salvación] atendiendo a todas las ordenanzas de Dios. Tales son los cultos públicos de Dios; el ministerio de la palabra . . . ; la

cena del Señor; la oración familiar y privada; escudriñar las Escrituras; y el ayuno o abstinencia.[9]

Se esperaba que todos en la sociedad cumplieran. "Estas son las reglas generales de las sociedades; todo lo cual Dios nos enseña a observar, aun en su palabra escrita".[10]

Si bien todos los miembros se subdividieron en clases, una estructura adicional voluntaria incluía lo que Wesley llamó "las bandas". Estas bandas formaban a las personas realmente serias de las sociedades, y se reunían semanalmente en grupos de entre cuatro y diez. Tenían su propio conjunto de reglas para buscar a Dios con total seriedad, pasión e insistencia.

A continuación se encuentran las "Reglas de las Sociedades de Bandas", que Wesley también publicó:

> El propósito de nuestra reunión es obedecer el mandamiento de Dios: "Confesaos vuestras faltas los unos a los otros, y orad los unos por los otros, para que seáis sanados".
>
> Con este fin, nos proponemos:
>
> 1. Reunirse una vez a la semana, como mínimo.
> 2. Venir puntualmente. . . .
> 3. Comenzar... exactamente a la hora, con canto u oración.
> 4. Hablar a cada uno de nosotros en orden, libre y claramente, del verdadero estado de nuestras almas, de las faltas que hemos cometido en pensamiento, palabra u obra, y de las tentaciones que hemos sentido desde nuestro último encuentro.
> 5. Terminar cada encuentro con una oración, adecuada al estado de cada uno de los presentes.

6. Desear que alguna persona entre nosotros hable primero de su propio estado, y luego hacer a los demás, en orden, tantas preguntas como sea posible, acerca de su estado, pecados y tentaciones.

Algunas de las preguntas . . . puede ser en este sentido:

1. ¿Tienes el perdón de tus pecados?
2. ¿Tenéis paz con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo?
3. ¿Tienes el testimonio del Espíritu de Dios con tu espíritu, de que eres un hijo de Dios?
4. ¿Está el amor de Dios derramado en tu corazón?
5. ¿No tiene ningún pecado, interno o externo, dominio sobre ti?
6. ¿Deseas que te digan tus faltas?
7. ¿Deseas que te digan todas tus faltas, y que sean sencillas y sencillas?
8. ¿Deseas que cada uno de nosotros te diga, de vez en cuando, lo que hay en su corazón acerca de ti?
9. ¡Considerar! ¿Queréis que os digamos todo lo que pensamos, todo lo que tememos, todo lo que oímos acerca de vosotros?
10. ¿Deseas que, al hacer esto, nos acerquemos lo más posible, que vayamos a lo vivo y escudriñemos tu corazón hasta el fondo?
11. ¿Es tu deseo y tu designio estar en esta y en todas las demás ocasiones enteramente abierto, para hablar de todo lo que está en tu corazón sin excepción, sin disfraz y sin reservas?[11]

Si no eras tan serio como eso, Wesley estaba diciendo, no eras apto para unirte a una banda. Si te unías a una banda, estas eran

las reglas de intimidad en Cristo que seguían las bandas para que cada miembro pudiera ser ayudado espiritualmente.

¿Te quita el aliento leer todo eso? Va mucho más allá de lo que hoy en día se suele hablar en pequeños grupos. Esta gente hablaba en serio. Wesley reconoce que en cualquiera de sus sociedades, sólo una parte de la gente, probablemente una minoría, será tan seria. Pero él estaba comprometido a tener un patrón de ministerio para las personas que eran así de serias.

Por lo general, la banda no contaba con más de cuatro miembros. Cada banda tenía un líder informal, aunque el líder de la banda era un miembro del grupo y estaba sujeto a las mismas reglas.

Esta era la estructura de una sociedad metodista. Si querías más de Dios en tu vida, decían los metodistas, te unías a la sociedad. Habría reuniones regulares para el ministerio para ayudarte a avanzar. Para los especialmente serios existía la opción de unirse a una banda dentro de la sociedad. Pero en cualquier caso, se requería unirse a una clase dentro de la sociedad, y el líder de la clase hacía en cada reunión de clase lo que creía mejor para ayudar a las personas a avanzar y animarlas en su búsqueda de Dios en cualquier etapa en la que se encontraran.

Estas sociedades metodistas fueron la estructura vital del avivamiento evangélico. La clave no fue la predicación en sí misma, aunque la gente suele decir que lo fue. La clave era la infraestructura de las sociedades dondequiera que se predicaba. Aunque Whitefield renunció a dirigir sociedades, no tenía

ninguna duda de que las sociedades necesitaban ser dirigidas. Wesley hizo todo el trabajo de organizarlos y supervisarlos. Después de sesenta años y más, las sociedades finalmente se convirtieron en el
Iglesia Metodista, después de la muerte de Wesley. Pero sí lo habían hecho
ya ha sido una estructura paraeclesiástica de importancia espiritual, como se puede ver, durante esos sesenta años dentro de la Iglesia Anglicana.

Las sociedades metodistas eran pietistas. En Alemania, *Pietismus* se convirtió en la palabra de los pietistas luteranos desde la década de 1670 en adelante para describir a las personas que creían que su relación con Dios es lo más importante en su vida. Enderezar esa relación y mantenerla recta es una forma sencilla de definir el ethos pietista. Según ese criterio, todos deberíamos ser pietistas.

El modelo de los predicadores metodistas, incluyendo a Whitefield y los dos Wesleys, y muy pronto su número incluyó a un puñado de otros clérigos y predicadores laicos; Wesley organizó un buen número de predicadores laicos, se movió entre las sociedades, predicando para sus servicios de mitad de semana.

Las sociedades mantenían contacto entre sí. Había un sistema postal —correo en mula, a caballo o en carreta— y las cartas tardaban mucho tiempo en llegar, pero había un patrón de comunicación entre un centro y otro en Inglaterra, y también en Nueva Inglaterra y en todas las colonias de América del Norte. De modo que se podían enviar avisos de las giras de predicación

planeadas por los predicadores, dónde estarían en un día en particular y cuándo. Estos eventos publicitados se habrían organizado de antemano con personal de apoyo que estaba encantado de recibir a los predicadores en las diferentes ciudades.

Whitefield inventó toda esta publicidad. Fue un pionero en casi todos los aspectos del avivamiento metodista. Toda su vida, Whitefield dependió de la publicidad a medida que circulaban noticias antes de sus giras de predicación. Sus compromisos de predicación fueron publicitados, como lo son los de los predicadores viajantes de hoy, y la multitud se reunió para escuchar sus sermones. Pero, como he dicho, las sociedades eran la infraestructura sólida que mantenía al metodismo en marcha.

En la mayoría de los casos, las parroquias locales no se interesaron en estas sociedades metodistas. A muy pocos clérigos anglicanos les importaba. Si ningún ministro local tomaba las sociedades bajo su protección, Wesley las encomendaba a los ministros simpatizantes más cercanos que conocía, quienes de vez en cuando las visitaban y predicaban en ellas, clérigos como Henry Venn y John Berridge. Servían en sus propias parroquias, pero hacían giras para hacer este ministerio adicional. Cuando el clero no estaba disponible para llevar a cabo servicios en las sociedades metodistas, Wesley formó su grupo de predicadores laicos que estuvieron a la altura de las circunstancias. Pero en su mayor parte, la Iglesia de Inglaterra dio la espalda a todo este movimiento hasta finales del siglo XVIII. Esa es la triste realidad.

Mientras tanto, George Whitefield ministró tanto en América del Norte como en Inglaterra. Y cuando estuvo en Inglaterra,

ministró tanto fuera de la Iglesia de Inglaterra como dentro. Pero estamos siguiendo las dimensiones anglicanas del avivamiento para ver qué significado tuvo para la teología anglicana. Se podría decir que ambos Wesley eran, con justicia, apasionados clérigos anglicanos para quienes la deslealtad al sistema anglicano tal como lo consideraban no era su intención. Gastaron mucha energía, particularmente John, insistiendo en que nada de lo que estaban haciendo era contrario a la estructura anglicana tal como la encontraron. Sin embargo, en la red que creció dentro del movimiento, Wesley tenía su círculo, y Whitefield tenía el suyo. El círculo de Wesley era todo anglicano, pero el círculo de Whitefield incluía
Los creyentes galeses, como el laico Howell Harris, que no eran Anglicano. Luego estaba la condesa de Huntingdon. El Señor se apoderó de esta aristócrata, y toda su pasión y toda su riqueza se canalizaron hacia el avance del evangelio en Gran Bretaña, tanto en Inglaterra como en Gales.

Mientras que la Iglesia de Inglaterra se benefició del avivamiento evangélico, la Iglesia Metodista Calvinista se separó del anglicanismo en Gales y se convirtió en una denominación con su propia infraestructura y edificios eclesiásticos. Y siempre hubo, al borde del avivamiento en Londres, un pequeño movimiento moravo en Inglaterra, ejemplificando el pietismo alemán con un sabor luterano. He mencionado que Wesley había visto por primera vez lo que significa vivir en el poder del nuevo nacimiento a través de su contacto con los moravos cuando era misionero. Además, cuando se desató una tormenta mientras Wesley cruzaba el Atlántico y el barco estaba siendo zarandeado,

aterrorizando a todos los demás a bordo, los moravos eran las personas que oraban y cantaban himnos y mantenían la calma, y esto convenció a Wesley de que poseían algo que él no tenía.

Los moravos nunca fueron un cuerpo significativo en Inglaterra, pero había unas pocas iglesias con ministros que habían sido ordenados en los círculos moravos y predicaban el evangelio de la manera en que lo hacían los evangélicos anglicanos.

La Iglesia Metodista Wesleyana no nació en el sentido pleno hasta después de la muerte de Wesley en 1791; Los metodistas ingleses se constituyeron efectivamente como denominación en 1795.

Durante los últimos veinte años de la vida de Wesley, muchos de sus predicadores laicos y partidarios laicos se sintieron frustrados porque la Iglesia oficial de Inglaterra había ignorado el avivamiento evangélico. Cuando iban a sus iglesias parroquiales el domingo para el culto, se les permitía la entrada pero no se les daba la bienvenida, y nadie estaba interesado en lo que Dios estaba haciendo a través del movimiento metodista. Algunos predicadores metodistas querían que Wesley cortara la conexión con la Iglesia Anglicana. Wesley, sin embargo, se negó a contemplar cualquier forma de secesión de la Iglesia de Inglaterra, y se convenció a sí mismo de que incluso cuando comenzó a ordenar presbíteros para el ministerio fuera de Inglaterra (en Escocia) y luego ordenó obispos para el ministerio en América del Norte, no estaba haciendo nada que no fuera anglicano. Ese era el juego teológico privado de John Wesley consigo mismo; estaba, por supuesto, haciendo algo poco

anglicano, pero siendo una figura muy venerable para entonces, se salió con la suya. Nadie pensó que era lo correcto para él, excepto aquellos a quienes encargaba.

Desde el principio, las sociedades de Wesley se comprometieron con el alivio de los pobres y la mejora social general dondequiera que los miembros de la sociedad tuvieran influencia, comenzando con sus propios hogares. Wesley era un hombre práctico, y dijo que la piedad comienza en casa; Por lo tanto, si alguien nunca ha jugado limpio con su cónyuge, si nunca ha asumido la responsabilidad de sus hijos, debe comenzar. Wesley parecía ser la única persona en Inglaterra que decía esas cosas con énfasis en el siglo XVIII. Fue una de sus mayores contribuciones. Nadie podría afirmar que el movimiento metodista fue solo una excitación religiosa sin ningún impacto ético, moral o social.

Publicaciones Evangélicas

Cualquier movimiento que vaya a tener un impacto a largo plazo debe producir literatura. Esto fue ciertamente cierto en el caso del avivamiento evangélico, que produjo varios tipos de literatura. La literatura del movimiento de avivamiento respaldó por escrito todas las cosas que el movimiento estaba haciendo en persona.

Los avivadores tenían su revista. Una vez más, George Whitefield fue el pionero. Comenzó la *Historia* Semanal, que era una narración del ministerio de avivamiento en ambos lados del Atlántico. La revista no duró mucho, pero impulsó a Wesley, que se consideraba a sí mismo como un arminiano teológicamente, a

fundar la *Revista Arminiana*, que se esperaba que leyeran los miembros de todas las sociedades. La *Revista Arminiana* tuvo una vida más larga que la *Historia Semanal.*

Whitefield también fue pionero en la publicación de sus diarios de ministerio, comenzando en el primer diario con un testimonio de su vida antes de convertirse en cristiano y la diferencia que hizo su conversión. Wesley también había estado llevando un diario, y después de tener una experiencia evangélica, también comenzó a publicar su diario, lo que continuó haciendo volumen tras volumen a lo largo de su vida. Esos diarios son una fuente primordial para la historia espiritual de la Inglaterra de mediados del siglo XVIII.

Charles Wesley tenía un don poético asombroso, y es el gran poeta de la experiencia evangélica, es decir, de la seguridad, el amor a Dios, el amor a los cristianos, la esperanza de gloria y la confianza en los problemas. Todas esas dimensiones de la experiencia evangélica están presentes en los himnos de Charles Wesley, que son rapsódicos hasta cierto punto, y son compañeros maravillosos con los que vivir. De hecho, tan pronto como Charles Wesley vino "a la vida" (como les dije que mis amigos galeses lo expresan), comenzó a escribir himnos. Su himno "¿Y puede ser que gane?" fue escrito muy poco después de su conversión, al igual que muchos otros himnos suyos que se han convertido en parte de nuestra herencia.

Charles y John Wesley muy pronto publicaron himnarios para uso de los metodistas. Las sociedades cantaban himnarios de Wesley, y se animaba a los miembros a comprar sus propios himnarios y cantar himnos de Wesley en casa. Los primeros

himnarios de Wesley no estaban organizados en torno al año de la iglesia, sino en torno a las doctrinas de la fe: Dios, Cristo, la cruz, la resurrección, el reinado, el regreso del Señor, los cristianos que buscaban la conversión (con una gran cantidad de himnos que expresaban ese estado del corazón), la seguridad cristiana, la realidad de la fe, la realidad del arrepentimiento, la esperanza del cielo y la búsqueda de la perfección (tanto Juan como Carlos Wesley tenían una doctrina de la perfección). Todos estos temas tenían himnos escritos para expresarlos.

Carlos estaba cubriendo deliberadamente todo el cuerpo de la divinidad en la medida en que afectaba la fe personal de los cristianos que se reunían para adorar y cantar himnos. Sus obras poéticas ocupan doce volúmenes. Sorprendentemente, producía dos o tres al día, y todos son buenos, como mínimo. Nunca se quedó en un simple doggerel, y hay más himnos de Wesley que vale la pena cantar que cualquiera de nosotros haya cantado jamás. Los himnos fueron muy eficaces para promover, avanzar y establecer la fe y la experiencia evangélicas.

El movimiento también dio lugar a tratados y libros. Hannah More, una dama de clase alta de Somerset, Inglaterra, y amiga de William Wilberforce, tenía un don con las palabras y escribió libros y tratados que se distribuyeron muy ampliamente para el avance de la doctrina evangélica del nuevo nacimiento y la vida transformada que surgió de él. La publicación de tratados religiosos se convirtió en una importante contribución a la vida evangélica en Inglaterra hacia finales del siglo XVIII.

Además de Wesley y Whitefield con sus revistas, otros en el movimiento publicaron libros. Entre ellos estaba William

Wilberforce, el principal laico evangélico a medida que el siglo XVIII se convertía en el XIX. Wilberforce publicó un libro muy influyente con el título completo *A Practical View of the Prevailing Religious System of Professed Christians in the the Practical View of the Prevalenting Religious System of Professed Christians in the the*
Las clases altas y medias de este país, en contraste con el cristianismo real. El libro pasó por muchas ediciones y aún merece una lectura completa. Wilberforce era un escritor espacioso que exponía sus ideas de una manera que les daba un peso real. *Un punto de vista práctico* es un libro poderoso y muy probablemente tuvo una influencia significativa.

Wilberforce nació con una cuchara de plata en la boca. Era rico, encantador, amigo de William Pitt el Joven (que se convirtió en primer ministro), miembro del Parlamento, un orador muy elocuente y atractivo, y un evangélico robusto. La llamada Secta Clapham, que se organizó en sociedad con Wilberforce, era una compañía de laicos ricos que apoyaban el progreso social para la gloria de Dios. Hicieron campaña por la abolición de la trata de esclavos. También organizaron una sociedad para la reforma de las costumbres (o de la moralidad), queriendo que la gente aprendiera a comportarse decentemente en sociedad, algo que muchos ingleses no parecían saber hacer. Pusieron dinero en las primeras sociedades misioneras evangélicas: la Sociedad Misionera de Londres, la Sociedad Misionera de la Iglesia, etc. Eran enfáticamente una bendición para las buenas causas.

Los evangélicos también publicaron sermones. Wesley fue el gran editor de sermones. Publicó un número propio como

introducción a la doctrina metodista. A su debido tiempo, después de la muerte de Wesley, cuarenta y cuatro de sus sermones fueron seleccionados para ser el estándar doctrinal de la recién formada Iglesia Metodista.

Otras publicaciones notables fueron las de James Hervey, otro miembro del Holy Club original que entró en una experiencia evangélica. Sus libros hicieron sonar la campana comunicando el evangelio a las clases altas desde la década de 1750 hasta la década de 1770, antes de que llegara Wilberforce. La obra más conocida de Hervey, que se vendió de manera constante, fue *Theron y Aspasio*, en la que dos personas mantienen un diálogo forzado que presenta el evangelio. Hoy en día, los libros de Hervey son casi ilegibles, pero en su momento ayudaron a que la fe y la vida evangélicas fueran conocidas y apreciadas por la clase alta inglesa.

Teología Evangélica

El avivamiento evangélico en Inglaterra a menudo es visto como un movimiento dividido en dos por un debate de larga data entre calvinistas evangélicos y arminianos evangélicos. Juan Wesley se veía a sí mismo como un arminiano evangélico y predicaba y enseñaba el cristianismo en esos términos. Por otro lado, George Whitefield no dedicó mucho tiempo a debatir sobre este tema en particular. Publicó un tratado sobre la gracia soberana de Dios, que lo metió en una miserable disputa con Juan Wesley, y Whitefield no volvió a escribir sobre el tema.

En el lado anglicano reformado estaba Augustus Toplady, quien creía que una cosa central que Dios lo había llamado a hacer era

vindicar el calvinismo contra el arminianismo wesleyano. Publicó una gran cantidad de material incendiario contra Wesley y los arminianos. El colega de Wesley, John Fletcher, mordió el anzuelo y respondió a Toplady. Toplady escribía con un espíritu arrogante, como si cualquiera que sostuviera una teología inadecuada fuera una mala persona. Fletcher escribió con un espíritu irénico, como si las personas que sostenían lo que él consideraba una doctrina equivocada deban ser reconocidas en el amor cristiano como personas buenas y piadosas. Se puede decir sin ninguna duda que el enfoque de Fletcher era correcto y el de Toplady era incorrecto.

Toplady era un hombre joven, de unos treinta años, cuando John Wesley tenía unos setenta años. El joven crítico de Wesley publicó un libro con el título An *Old Fox Tarred and Feathered*, una forma lamentable de referirse al veterano que le doblaba la edad. Pero Toplady avivó la controversia, y hubo otras personas en la segunda fila en ambos lados que la mantuvieron.

Debo enfatizar, sin embargo, que esta controversia no fue central para la teología evangélica. Las cosas verdaderamente importantes en la teología evangélica eran estas:

1. La verdad y la autoridad de la Biblia como fuente para entender el evangelio.
2. Justificación por la sola fe, entendida como en los Treinta y Nueve Artículos y como enseñada por los Reformadores.
3. La realidad del pecado original.
4. El nuevo nacimiento (la pieza central), como lo experimentaron Whitefield y los Wesley y como se describe en un sermón tras otro, especialmente un sermón de John

> Wesley, "Marcas del Nuevo Nacimiento". Aquí, casi todo lo que los evangélicos tenían que decir y compartir con respecto al nuevo nacimiento está explicado de una manera que George Whitefield habría respaldado con el mismo entusiasmo con el que Juan Wesley lo afirmó.

Todo esto era la esencia de la teología evangélica: la autoridad bíblica, la justificación por la fe, el pecado original y el nuevo nacimiento con la regeneración como el lado divino del nuevo nacimiento.

Quizás te preguntes, ¿qué pasa con la iglesia? La respuesta puede sorprenderle: los evangélicos no dijeron nada con mucho cuidado acerca de la iglesia, excepto que la Iglesia Católica Romana está equivocada acerca de la Misa, acerca de la sucesión apostólica del clero, y acerca de la autoridad del obispo de Roma como el principal oficial disciplinario de la cristiandad. Más allá de eso, lo que Wesley y Whitefield querían decir a los católicos romanos era esto: justo en el corazón de la vida cristiana personal estamos juntos en la fe, en el reconocimiento de la gracia de Dios, y en confiar en Jesucristo como nuestro Salvador y buscar su ayuda y fortaleza como aquellos que están reconciliados con Dios, vivir para Dios aquí y ahora diariamente a través del Espíritu Santo.

Wesley, en particular, hizo todo lo posible para hacer propuestas afirmativas a los católicos romanos en esos términos. Publicó *Carta a un católico romano*, que explica en detalle la posición que acabo de exponer. Lo hace con gran amor y respeto por los católicos. No aporta nada sobre los puntos en los que los evangélicos creían que la iglesia romana estaba equivocada, pero

muestra buena voluntad hacia los católicos romanos de una manera que la mayoría de los anglicanos no tendrían.

Esta apertura amistosa aclaró cuáles eran las cosas centrales para la teología evangélica: la autoridad bíblica, la justificación por la fe, el pecado original y el nuevo nacimiento, al tiempo que mostraba que los evangélicos no estaban especialmente interesados en la doctrina de la iglesia. Puede parecer algo denigrante, pero es cierto. Lo que les interesaba a los evangélicos era el compañerismo y el ministerio dentro de la comunión en grupos pequeños y en los grupos más grandes que se reunían para la predicación de la palabra. Y, sí, por supuesto, asistir regularmente a la Cena del Señor, porque el Señor nos dijo que lo hiciéramos a menudo. Pero ninguno de estos evangélicos en el siglo XVIII produjo ningún escrito significativo sobre la iglesia o la Cena del Señor. La iglesia no era su foco.

Cuando llegaron los tractarianos en el siglo siguiente, observaron que toda la vitalidad de la iglesia se encontraba entre los evangélicos, y sin embargo, la teología de los evangélicos era lamentablemente deficiente por no enfatizar la centralidad de la iglesia en el plan de Dios de la manera en que lo hace el Nuevo Testamento. Así que los tractarianos enfatizaron la centralidad de la iglesia tanto por una reacción contra los evangélicos como por verla como un énfasis central en el Nuevo Testamento y en la tradición cristiana más antigua.

Los evangélicos aceptaron la constitución de la Iglesia Anglicana y la fe de los tres credos ecuménicos respaldados por los Treinta y Nueve Artículos, que nos dicen que esos credos deben ser aceptados porque pueden ser probados por ciertas

garantías de las Sagradas Escrituras. Ese es el marco dentro del cual los evangélicos buscaron promover la piedad personal.

Sigue siendo un hecho que aquellos que se preocupan por la grande y gloriosa tarea de promover la piedad personal tienden naturalmente a dejar la preocupación por la iglesia y sus estructuras a otros. Mencioné anteriormente el curso Alfa, y es muy obvio que la gente Alfa no considera la vida de la iglesia como su negocio. Están decididos a salvar almas. Y, por supuesto, están interesados en las congregaciones locales donde se lleva a cabo el compañerismo y el ministerio mutuo, pero eso es todo lo que les interesa. Es por eso que, aunque comenzó como una realidad evangélica protestante, el curso Alpha puede recomendarse y se recomienda a sí mismo como una herramienta para los católicos romanos. Muchas iglesias católicas romanas de todo el mundo lo utilizan.

Permítanme profundizar más en el énfasis evangélico en la santidad personal. En lo que concierne a Juan Wesley —y nunca se apartó de esto—, la santidad personal era el propósito divino por el cual todo el movimiento metodista, según él pensaba, había sido levantado. A lo largo de su vida diría que Dios levantó el metodismo "para difundir la santidad bíblica por toda la tierra". Al decir eso, estaba afirmando que las sociedades metodistas, el movimiento metodista, estaban en continuidad con las sociedades religiosas de los días pre-evangélicos, en las que, por supuesto, él mismo se había nutrido, y una de las cuales sirvió como líder antes de ir a América, a saber, el Holy Club de Oxford. Era importante para Juan Wesley afirmar la continuidad en ese momento: su preocupación era la santidad.

Otros evangélicos también tenían ese énfasis, pero claramente la noción de santidad como la preocupación central del movimiento metodista se cernía más en la mente de John Wesley que en la mente de cualquiera de los otros que estaban trabajando para traer a las personas una por una al reino. Fue Wesley, en y a través de sus sociedades, quien enfatizó que el evangelio debe tener un impacto social. Debe cambiar la vida de las personas en sus familias y en la forma en que hacen su trabajo asalariado en el mundo, así como la forma en que se relacionan con otras personas, mostrando a los metodistas como hombres y mujeres honestos de palabra, en quienes se puede confiar en los asuntos comerciales y similares.

Otros en el movimiento evangélico, por supuesto, estaban felices de que Wesley hiciera esos énfasis, pero nadie más aparte de él los estaba haciendo. Wesley escribió tratados y predicó sermones sobre ellos, insistiendo en que en las sociedades metodistas estas preocupaciones nunca debían perderse de vista. Enfatizó la santidad a través del nuevo nacimiento, además, la santidad y las buenas obras en todas las relaciones, evitando el mal y no haciendo daño. Tal santidad implica la separación del mundo. Todos los pietistas eran firmes en esto, especialmente los pietistas luteranos durante el medio siglo anterior a 1735. Los metodistas en las sociedades de Wesley eran igualmente fuertes al respecto.

¿Qué significaba la separación del mundo? El *mundo* es el nombre bíblico para toda la red de actividades y comportamientos aparte del Señor, ya sea en las naciones o incluso en las iglesias. El mundo es una sociedad organizada sin

Dios. Separarse de ella significaba, para Wesley, que no te embriagarías. No te dedicaste al juego. No te dedicabas a leer novelas, muchas de las cuales trataban temas sexualmente lascivos (como en las obras de novelistas pioneros como Samuel Richardson); De hecho, no leíste novelas en absoluto. ¿De qué manera la lectura de novelas puede ayudarte a vivir una vida piadosa en el día a día? Los evangélicos modernos matizarían eso un poco, pero para los primeros metodistas, era una cosa en blanco y negro: eran serios en su piedad, y las novelas no los ayudaban; Así que las novelas eran del mundo.

La seriedad como estilo de vida era su espíritu. A finales del siglo XVIII, *serio* se convirtió casi en una palabra clave en los círculos evangélicos. "¿Habla en serio?" significaba "¿Es un cristiano convertido?" y "¿Está viviendo una vida cristiana consistente?" Esa palabra tuvo ese sentido desde la década de 1790 hasta mediados del siglo XIX. La gente fuera del mundo evangélico no lo usaba como una palabra clave, pero los evangélicos sí lo hacían al hablar o escribirse cartas entre sí. Las cartas de Hannah More a William Wilberforce, por ejemplo, usan la palabra de esa manera muy libremente.

Los metodistas también enfatizaron el ajetreo en las buenas causas. Esto fue ejemplificado por la Secta Clapham, una vez más, y todo lo correspondiente a su trabajo en situaciones locales. Lo llamamos testimonio social o trabajo misionero transcultural o misiones en el hogar. Todas estas preocupaciones se encontraban entre las buenas obras en las que se animaba a los evangélicos del movimiento a poner sus corazones, orar por ellas, dar dinero y ayudar.

Los metodistas fundaron sociedades misioneras, como he mencionado. Tenían varios modos de misión en el hogar, que se les animaba a apoyar. Vimos anteriormente que los metodistas wesleyanos en particular estaban muy preocupados de que las familias fueran piadosas, y que los hombres de negocios y obreros fueran piadosos, hombres confiables de palabra, que hicieran un día de trabajo justo por un salario justo y evitaran la pereza; debían hacer una buena obra para la gloria de Dios.

Dios bendijo el movimiento en todos los niveles. La predicación producía constantemente la convicción del pecado y la conversión del corazón. Dios estuvo activo en Inglaterra durante estos años, desde 1735 hasta el primer tercio del siglo diecinueve. La gente estaba aprendiendo a vivir vidas reformadas para que se estableciera un nuevo tono moral en la sociedad inglesa.

Un libro de John Wesley Bready titulado *England, Before and After Wesley: The Evangelical Revival and Social Reform*, publicado en 1938, fue popular cuando yo estudiaba teología. Examinó las formas en que la vida de la sociedad cambió para mejor a través del impacto de todo el movimiento evangélico/metodista. El relato de Bready fue criticado sólo por una cosa, a saber, atribuir todo el movimiento a la influencia de John Wesley. Bready escribió en términos de blanco y negro, como si Wesley lo hubiera hecho todo. Bready era vulnerable a esas críticas.

Sin embargo, Wesley hizo mucho más que nadie por su enseñanza social, por sus publicaciones sobre asuntos prácticos, y por su predicación y enseñanza acerca de la familia y de ser un

hombre de palabra en la sociedad. Wesley hizo más que nadie para fomentar este cambio de tono social.

Cuando comenzó el movimiento metodista, Inglaterra estaba bastante libertina. A principios del siglo XIX, Inglaterra se había convertido en un país relativamente respetable en términos morales. Así continuó hasta 1835. El movimiento evangélico alargó las cuerdas y fortaleció las estacas. Cada vez más clérigos evangélicos ocupaban puestos ministeriales en la Iglesia de Inglaterra. El primer obispo evangélico, Henry Ryder, obispo de Gloucester, fue nombrado en 1815. Lenta pero seguramente, el evangelicalismo se estaba abriendo camino en el anglicanismo, y la consideración dada a los evangélicos estaba comenzando a reflejar ese hecho. La gente todavía a veces se burlaba de ellos por ser súper serios, pero eran respetados. Antes de 1780 no lo habían sido.

Así es como la teología del avivamiento se expresó en el cambio de vida que el movimiento evangélico apreciaba. Aunque decía poco acerca de la iglesia, decía mucho acerca de la comunión con Cristo en amor, gozo y paz. Podemos regocijarnos de que aquellos primeros evangélicos fueran como los puritanos antes que ellos: personas que ponían el corazón en primer lugar. Eso es lo que debes hacer en el ministerio: llegar al corazón de las personas. Ese es el ámbito de la motivación y la actitud, y tienes que dejar claro que el evangelio cristiano se trata de un cambio allí, un cambio a nivel del corazón, un cambio que a través de la fe te lleva a la comunión con el Señor Jesucristo en amor, gozo y paz, porque lo conoces como tu Salvador y lo sirves como tu Señor.

Finalmente, unas palabras más sobre el arminianismo de Wesley. Cuando se trataba de predicar el evangelio, el arminianismo, tal como se encuentra en Wesley, no era como lo es hoy en día en los círculos profesamente arminianos en los que algunos de nosotros nos movemos. Hoy en día, los arminianos a menudo suponen que los calvinistas no pueden llamar a la gente a la fe en Cristo de la manera en que lo hacen los arminianos, porque los arminianos saben que los calvinistas creen que la iniciativa de Dios en la gracia soberana renueva el corazón, y la fe sale del corazón renovado. Sin embargo, basta con mirar los ministerios de George Whitefield, Charles Spurgeon y Martyn Lloyd-Jones, por nombrar sólo tres, para darse cuenta de que eso es una tontería. Todos ellos llamaron a hombres y mujeres a venir a Cristo tan enfáticamente, tan apasionadamente, como lo ha hecho Juan Wesley o cualquier otro autoproclamado arminiano. La diferencia era simplemente que los calvinistas enseñaban que cuando uno había entrado en la experiencia de la seguridad, debía reconocer que la gracia de Dios lo había traído allí; debes agradecer a Dios por tu conversión de la misma manera que le das gracias a Dios por el Salvador.

Cuando Wesley el Arminiano predicaba el evangelio, esencialmente decía (como también dicen los arminianos de hoy): "Sí, debes tomar una decisión, debes buscar al Señor, debes comprometerte con Cristo, debes venir a él por gracia, y Dios ciertamente te encontrará si haces eso". Pero junto a esa insistencia, Wesley añadiría lo que los arminianos modernos no añaden: "No se puede hacer nada de eso sin la ayuda de Dios; por lo tanto, pídele a Dios que te ayude a venir a Cristo". Ese es un

tipo de arminianismo al que no estamos acostumbrados hoy en día. Si eso es lo que Wesley dijo cuando estaba haciendo una apelación evangelística, y si lo que acabo de verbalizar es lo que los calvinistas dijeron cuando Whitefield y sus amigos estaban haciendo una apelación evangelística, entonces, para propósitos prácticos, estos eran hermanos en el evangelismo. Podrían trabajar juntos.

Y trabajaron juntos. Whitefield tenía a Wesley predicando de vez en cuando en la casa de predicación construida en Londres, cerca de Tottenham Court Road. Y Whitefield predicó en las reuniones de algunas de las sociedades metodistas más grandes de Wesley. Esta cooperación demostró que los dos estaban juntos en las cosas que más importaban.

Después de Wesley

¿Cuánto quedó del evangelicalismo en la Iglesia de Inglaterra después de que las sociedades metodistas se convirtieran en la Iglesia Metodista, después de la muerte de Wesley?

La respuesta corta es: "Más de lo que piensas". En la década de 1790, aunque el número de clérigos evangélicos era todavía relativamente pequeño, el número de laicos evangélicos que habían tenido más o menos contacto con el movimiento era muy grande. Había líderes laicos evangélicos en casi todos los oficios, profesiones y ámbitos de la vida. Debido a esto, el evangelicalismo se había vuelto respetable. Cuando los jóvenes querían ordenaciones, cuando sentían un llamado al ministerio pastoral de tiempo completo de esa manera, podían encontrar fácilmente un obispo que los ordenara. Puede que no estuviera de

acuerdo con todas sus convicciones, pero no les cerraría la puerta de la manera en que se cerraba regularmente a los predicadores laicos de Wesley antes de 1780. Así que más y más clérigos evangélicos fueron ordenados.

Después de 1780, el liderazgo oficial anglicano, que todavía no era positivo hacia el evangelicalismo, cambió en el sentido de que ya no quería detener el evangelicalismo. Anteriormente, los líderes anglicanos pensaban que los evangélicos eran todos fanáticos que merecían la desaprobación y el desaliento. Pero el evangelicalismo había ganado sus espuelas, por así decirlo, en la década de 1780, al menos a los ojos de los anglicanos. Ya no se oponían a ella, aunque no quisieran identificarse con ella. Así, a principios del siglo XIX, el número de clérigos evangélicos y laicos aumentó constantemente.

El ministerio de Carlos Simeón es un índice de esto. Simeón comenzó su ministerio en la década de 1780 como un evangélico robusto. Tenía conexiones con obispos y demás. Así que fue ordenado y de inmediato fue nombrado vicario de la iglesia de la Santísima Trinidad en Cambridge. Los guardianes de la iglesia y la congregación fueron extremadamente fríos con él; No apreciaban su evangelicalismo. De hecho, lo desaprobaron y trataron de varias maneras de bloquear o descarrilar su ministerio.

Sin embargo, Simeón persistió, y a su muerte en 1836, fue descrito por un contemporáneo como el hombre más influyente de la Iglesia de Inglaterra, porque se había convertido en el centro de un grupo de líderes laicos evangélicos, que a su vez dirigían al clero local en todos los lugares donde estaban

anclados. Estos líderes laicos se reunían normalmente en Londres o en Cambridge, y Simeón era considerado como el patriarca dentro de ese círculo.

Simeón fue el centro del ministerio clerical evangélico anglicano. Había creado un fideicomiso financiero que compraba los derechos de presentación, es decir, el poder de nombrar clérigos para llenar las iglesias vacantes. En la legislación inglesa, de forma única, los derechos de presentación siempre han sido una entidad legal, es decir, algo que se puede comprar y vender. Eso había comenzado en la Edad Media, mucho antes de la Reforma; Cuando el señor de la mansión construyó una iglesia en su propia tierra, se reservó el derecho de nombrar a su sacerdote. Pero a veces el señor de la mansión estaba corto de fondos y vendía los derechos de presentación.

Esta compra y venta de derechos de presentación todavía estaba en marcha a principios del siglo XIX, por lo que Simeón recaudó dinero para comprar los derechos de presentación. Hasta el día de hoy existe en Inglaterra el llamado Fideicomiso Simeón, que administra los derechos de presentación en más de 160 "vivos", como se les llama, asignaciones pastorales para las cuales el fideicomiso tiene los derechos de presentación.

Simeón también fue el espíritu que movió a los misioneros de la Iglesia

sociedad, así como para la Sociedad de Londres para la Promoción

El cristianismo entre los judíos. Era enormemente respetado. Se había ganado el respeto a lo largo de cincuenta años de ministerio

fiel, así como Juan Wesley había ganado más de cincuenta años de fiel ministerio evangélico.

La teología de Simeón no iba más allá de los principios teológicos que los evangélicos anglicanos sostenían en el centro. Amplió esta agenda teológica sólo en la forma en que el Libro de Oración expresa estas doctrinas. John Wesley había citado el Libro de Oración con fines controvertidos; Simeón lo citó con fines didácticos. Él estaba ministrando a las personas a quienes quería ver usando el Libro de Oración con pleno aprecio de su contenido. Pero eso no estaba extendiendo el área de interés teológico. Simplemente se centraba en la forma en que la herencia anglicana ya encarnaba las preocupaciones teológicas de Wesley y Whitefield.

Una biografía de Charles Simeon publicada en 1892 fue escrita por Handley Moule, un evangélico y obispo de Durham. Una biografía de Simeón de 1977 es escrita por Hugh Evan Hopkins. Estos libros cuentan cómo Simeón, a través de años de fiel trabajo como vicario de la Santísima Trinidad de Cambridge, se ganó un gran respeto en la universidad y en la ciudad, y finalmente en todo el país, de modo que, al parecer, todos los anglicanos evangélicos conocían y aplaudían a Simeón.

Simeón publicó muchos volúmenes de sermones expositivos. En su alcance temático no van más allá de los principales principios teológicos generalmente abrazados por los evangélicos, pero muestran un ingenio infinito al dar forma a los sermones como exposiciones de textos con el fin de poner todas estas verdades sobre la mesa y mostrar que los textos mismos apuntan, texto tras texto, a estas verdades como su carga central.

La Biblia enseña la fe evangélica; la fe evangélica debía ser expuesta desde la Biblia, esa era la perspectiva de Simeón.

---

1 *La Autobiografía de Charles H. Spurgeon,* compilada a partir de su diario, cartas y registros de su esposa y su secretario privado, vol. 2 (Nueva York: Revell, 1899), pág. 66.

2 John Wesley, The Works of the Reverend John Wesley*, vol. 7 (Nueva York: Waugh and Mason, 1835), pág. 479.*

3 Jonathan Edwards, The Works of Jonathan Edwards*, vol. 1 (Londres, 1840), pág. 350.*

4 Entrada en el diario del 24 de mayo de 1738.

5 Dios le había dado a Whitefield una voz maravillosa y retumbante. Benjamín Franklin, un amigo personal de Whitefield, aunque no creía en el evangelio que Whitefield predicaba, calculó una vez que treinta mil personas, naturalmente dispuestas alrededor del predicador en un semicírculo, podían oír a Whitefield cuando no había un viento desfavorable y su voz era libre de transmitir.

6 John Wesley y Charles Wesley, "La Naturaleza, el Diseño y las Reglas Generales de las Sociedades Unidas", en *Las Obras del Reverendo John Wesley,* vol. 5 (Nueva York: Waugh y Mason, 1835), 190.

7 Wesley y Wesley, "Reglas generales de las Sociedades Unidas", págs. 190–91.

8 Wesley y Wesley, "Reglas Generales de las Sociedades Unidas", pág. 191.

9 Wesley y Wesley, "Reglas generales de las Sociedades Unidas", págs. 191–1992.

10 Wesley y Wesley, "Reglas Generales de las Sociedades Unidas", pág. 192.

11 John Wesley, "Rules of the Band Societies", en *Works of John Wesley*, 5:192–93.

8

El Movimiento de Oxford y el AngloCatolicismo

Nos estamos acercando a la etapa en la evolución de la teología anglicana en la que los teólogos comenzaron a reconocer que Inglaterra es sólo una parte del mundo y a pensar en términos que son esencialmente globales. A los teólogos anglicanos, puedo decir, les tomó bastante tiempo ponerse al día con esa idea. Pero

los evangélicos comenzaron a fundar sociedades misioneras, y del trabajo misionero transcultural surgió, cada vez más, una conciencia de la necesidad de expresar el anglicanismo en términos globales.

En este capítulo, sin embargo, todavía estamos en Inglaterra, porque estamos sólo a principios del siglo XIX, que es antes de que los anglicanos hicieran cualquier tipo de teología creativa o crítica fuera de Inglaterra.

Hemos llegado al movimiento de Oxford, cuya historia se desarrolla en el medio del lento movimiento de reforma de la iglesia en Inglaterra. Mi misión en este capítulo es asegurarme de que simpatizas tanto con los líderes del movimiento de Oxford y el avivamiento católico dentro del anglicanismo como lo eres con los evangélicos. No quiero decir con "comprensivo" que debas estar de acuerdo con ellos tan rotundamente.
Pero eran hombres completamente sinceros en su búsqueda de agradar a Dios, servir a Dios y proclamar lo que consideraban la verdad de Dios.

Si lees a escritores evangélicos como J. C. Ryle, bueno, grande y merecidamente famoso como es, encontrarás que debido a que Ryle está convencido de que todas las formas de Alta Iglesia están a medio camino de Roma, es muy crítico con todos los líderes del movimiento de Oxford, así como con los ritualistas de su época. Los trata como personas que eran espiritualmente estúpidas. Espiritualmente, estos hombres pueden haber sido limitados, y creo que lo estaban. Teológicamente, es posible que hayan creído algunas cosas que eran incorrectas, como la doctrina de la sucesión apostólica como se enseña en la Iglesia de Roma. Pero

estúpidos no lo eran. Rígidos, intransigentes de una manera incómoda, sí, se pueden decir esas cosas de ellos. Disruptivos porque plantearon temas para el debate e insistieron en presionar esos temas de una manera que perturbó la ecuanimidad de la Iglesia de Inglaterra, también se puede decir eso.

Los evangélicos no habían sido disruptivos. Al verse a sí mismos como anglicanos fieles, habían aumentado el ministerio anglicano a través de su patrón de predicación, enseñanza, discipulado y formación, particularmente a través de los esfuerzos de Wesley, de sociedades religiosas. Setenta mil personas estaban inscritas en las sociedades de Wesley en el momento de su muerte. Ningún otro líder anglicano gozaba de la confianza y el respeto directo de setenta mil personas que lo consideraban su pastor principal. Sólo Wesley tenía esa distinción.

Pero mientras que los evangélicos enfatizaban las doctrinas de la salvación y la vida fiel en el hogar, la iglesia y la comunidad, todo dentro del marco de los Treinta y Nueve Artículos, no eran tan creativos o enérgicos con respecto a la doctrina de la iglesia.

Fue diferente con el movimiento de Oxford y los ritualistas. Querían cambiar todo el estilo de las congregaciones anglicanas y toda la mentalidad del clero anglicano. Querían reposicionar a la Iglesia de Inglaterra en Inglaterra, para que no fuera vista como un departamento de estado, sino que fuera vista de la manera en que la iglesia romana siempre ha insistido en ser vista, es decir, como el reino de Dios en sí mismo, con poder de Dios para

ejercer autoridad entre todas las naciones en el nombre del Señor.

Esa es una diferencia monumental.

Fondo

A principios del siglo XIX, de las diez mil congregaciones parroquiales en Inglaterra, sólo una pequeña minoría tenía un ministerio evangélico, hasta el punto de que la iglesia parroquial era el centro prominente de la vida evangélica y evangélica. En la década de 1850, alrededor de un tercio del clero inglés se identificaba como evangélico, mientras que una parte significativa de los dos tercios restantes habían sido profundamente moldeados por el evangelicalismo, y muchos de ellos, como los cuatro hijos de Wilberforce, se habían alejado del evangelicalismo hacia otras formas de eclesiástico (tres de los cuatro, de hecho, se habían convertido en católicos romanos).

Mientras tanto, la circunscripción de la Alta Iglesia de mayor edad estaba marcada por el tradicionalismo y la inercia, con un tinte rural y conservador. *La Alta Iglesia*, como frase, significa la evaluación de los sacramentos como si de alguna manera realmente confirieran las bendiciones que significan, incluso a aquellos que, aunque vienen a los sacramentos sin resistir la realidad de la gracia, no necesariamente tienen una fe viva en Cristo en ese momento. Esto, por supuesto, está comenzando a alejarse de la posición reformadora, cranmeriana, de los Treinta y Nueve Artículos hacia *la visión ex opere operato* de los sacramentos, que la iglesia romana acepta. Es solo un paso y no llega hasta el final; No se queda a medias. Pero la idea de que los

sacramentos comunican la gracia incluso si una persona no tiene fe evangélica era la opinión general dentro de la circunscripción de la Iglesia de Inglaterra.

A principios del siglo XIX, la circunscripción de la Alta Iglesia era significativamente mayor que la electorada evangélica. Es difícil cuantificarlo, pero la suposición general es que un cuarto o un tercio del clero anglicano eran altos eclesiásticos con una fuerte visión de los sacramentos y una visión igualmente fuerte de la sucesión apostólica, que se canalizó a través del episcopado e hizo que el episcopado histórico fuera necesario para el bienestar de la iglesia.[1] Si hubieras preguntado

Los católicos romanos a principios del siglo XIX sobre otros cuerpos eclesiásticos, habrían dicho sin dudarlo: "No, no son iglesias, porque no tienen un ministerio genuino, y por lo tanto no tienen sacramentos garantizados; son reuniones de grupo en las que, tal vez, Dios es misericordioso, pero no son iglesias".

Por supuesto, la Iglesia Católica Romana todavía dice eso acerca de

Anglicanismo. Esa es la posición oficial romana, aunque los teólogos católicos romanos dialogan con los anglicanos, y no hay duda de que respetan a los anglicanos. Pero, técnicamente, a los teólogos católicos romanos se les permite por su teología, es decir, el Concilio de Trento y ahora el Vaticano II, decir que las iglesias anglicanas son comunidades eclesiales (eclesiásticas) solo en estilo, aunque no se puede afirmar que sean iglesias.

Eso es Roma. Pero así como los anglicanos modernos de la Alta Iglesia, los anglo-católicos, no dicen que las iglesias no episcopales no son iglesias, los anglicanos de la Alta Iglesia no lo

hicieron en el primer tercio del siglo XIX. Sin embargo, dijeron que al carecer de una comprensión anglicana de los sacramentos, y de carecer del orden de obispos que les da un ministerio en la sucesión apostólica, las iglesias no episcopales no están en pie de igualdad con las iglesias anglicanas; Son parientes pobres y carecen del bienestar de las iglesias, a pesar de que tienen la naturaleza de las iglesias. Ese fue el punto de vista de la Alta Iglesia durante todo el siglo XIX, excepto por aquellos pocos extremistas anglo-católicos que siguieron el camino romano y esencialmente dijeron: "Sin obispos, no son iglesias, y eso es todo".

El tradicionalismo que vemos en la circunscripción de la Alta Iglesia es el tradicionalismo definido por los teólogos carolinas en el siglo XVII. A pesar de que su piedad era real, los altos eclesiásticos eran institucionalistas para un hombre. Eso significaba que bautizaban a los niños, hacían que los jóvenes memorizaran el catecismo de los niños que se encuentra en el Libro de Oración, y cuando el catecismo había sido memorizado, presentaban a estos niños al obispo para su confirmación para que pudieran venir a la Mesa del Señor. Pero nunca trabajaron para la conversión. Nunca trabajaron para la divulgación. *Inercia institucional* es la frase que hay que aplicar a su tradicionalismo.

Las palabras *rural* y *conservador* matizan esa inercia. La mayoría de los altos eclesiásticos eran, de hecho, párrocos rurales donde la vida de la aldea no cambiaba de un siglo a otro. Y como conservadores, eran conservadores en su política. Los whigs compartían los intereses de la gente que recién estaba ganando dinero a través de la manufactura y el comercio, y tenían su base

en las ciudades en crecimiento. Los partidarios whig no eran miembros de distinguidas familias antiguas; eran simplemente hombres de negocios que sentían que los intereses conservadores representados por los obispos y los terratenientes titulados del país no expresaban ni podían expresar plenamente sus preocupaciones sobre cómo debía gobernarse el país y, en particular, cómo muchas de sus tradiciones podían cambiarse para bien.

Los whigs se convirtieron en un partido bastante temprano en el siglo XVIII, y en el primer tercio del siglo XIX, el sistema parlamentario bipartidista se había convertido en un hecho. Había whigs y había tories. El clero de la Alta Iglesia y los obispos en su conjunto eran conservadores. Los simpatizantes whig generalmente no eran nombrados obispos, ¿entiendes? Los whigs, de hecho, no se convirtieron en clérigos, ni alentaron a otros a convertirse. Se presentaban en las iglesias, y eran laicos los domingos, pero seguían despreciando la forma floja en que se dirigía la iglesia, con más de la mitad del clero no residente, contratando ministros sustitutos por una miseria para que tomaran los servicios los domingos y tal vez predicaran uno o dos sermones.

La presión whig había producido uno o dos cambios. Uno de ellos fue el

Ley de Emancipación Católica de 1829, que estableció el derecho de

Los católicos voten y se presenten al Parlamento. Cada vez más católicos irlandeses habían venido a Inglaterra para trabajar en las fábricas, porque en Irlanda no había fábricas en las que

trabajar. La gente vivía de la tierra, y en la primera mitad del siglo XIX eso no permitía vivir mucho, incluso antes de la hambruna de la patata, que era absolutamente ruinosa sólo porque la gente ya estaba muy cerca de la inanición. Pero sabiendo que había trabajo con salarios regulares en las fábricas inglesas, los irlandeses llegaron a Inglaterra en masa. Y la emancipación católica les dio el voto.

La Ley de Reforma de 1832, también promulgada bajo la presión de los whigs, permitió que más personas votaran para elegir a los miembros del Parlamento, un derecho que antes estaba limitado a un puñado de terratenientes. La idea detrás de la limitación de la franquicia era que solo los terratenientes tenían un interés real en el país. Pero cuando los hombres comenzaron a enriquecerse a través de la gestión de fábricas, su participación en el país y sus calificaciones para elegir miembros del Parlamento se convirtieron en un problema. La Ley de Reforma permitió que las personas con cierta estabilidad económica, aunque no fueran terratenientes tradicionales, se unieran a los terratenientes para elegir a los miembros del Parlamento. No llegó a dar el voto a todo el mundo. Mucha más reforma del derecho al voto tendría que venir durante los próximos cien años antes de que eso sucediera. Pero fue un comienzo, y mostró que había una agitación en la tierra que inevitablemente afectaría a la iglesia.

El Parlamento ya no podía pretender ser la Iglesia de Inglaterra por representación; al menos no podía hacer esa afirmación de ninguna manera creíble. Hacerlo sonaría como una súplica especial. Pero tal afirmación era parte de la teología de la Iglesia

de Inglaterra y, de hecho, un tema central de *Las leyes de la política eclesiástica de Richard Hooker*. Hooker es recordado y venerado por el esquema general de su teología sistemática más que por argumentar específicamente que el Parlamento es la Iglesia de Inglaterra por representación. Él argumentó eso, y varias personas habían estado diciendo lo mismo a lo largo del siglo XVIII. Pero eso ya no se podía decir con credibilidad, aunque sólo fuera porque los católicos romanos podían presentarse al Parlamento. La emancipación de la Iglesia Libre también llegó en 1828 con la derogación de las Leyes de Prueba y Corporación, para que los eclesiásticos libres pudieran presentarse al Parlamento. De modo que la propia Cámara de los Comunes contendría a un número de personas que no eran de la Iglesia de Inglaterra.

Esta visión del Parlamento como la Iglesia de Inglaterra por representación tuvo que ser repensada. La forma natural de repensarlo era argumentar que la Iglesia de Inglaterra debería tener sus propias asambleas a través de las cuales legislar por sí misma. El Parlamento permitió que eso sucediera. Las décadas de 1850 y 1860 vieron la reactivación de la Convocación, una asamblea representativa del clero de Inglaterra que servía como una especie de parlamento clerical.

En Inglaterra hay dos arzobispos, cada uno de los cuales supervisa a los obispos, el clero y las parroquias de una provincia. Las dos provincias están en York en el norte y Canterbury en el sur. Sin lugar a dudas, el arzobispo de Canterbury supera al arzobispo de York en el orden jerárquico. Pero el arzobispo de

York tiene su propia provincia, y en ese sentido está a la par con el arzobispo de Canterbury.

La provincia del norte tiene su convocatoria, al igual que la provincia del sur. Y las convocatorias comenzaron a reunirse regularmente para discutir asuntos de interés para el clero. No podían legislar sin el Parlamento; lo más que podían hacer era enviar al Parlamento una solicitud para que legislara en determinadas líneas. Pero al menos se hablaba de la vida interna de la Iglesia de Inglaterra bajo los auspicios estrictamente eclesiásticos. La mayoría de la gente pensaba que esto era ganancia. Simplemente no había sucedido desde que las convocatorias fueron suprimidas como institución en 1717. Durante más de cien años, todos los asuntos eclesiásticos se habían discutido en el Parlamento porque no había ningún otro lugar para discutirlos oficialmente.

Esto no significaba que la teología se discutiera en el Parlamento. Significaba, más bien, que no se discutía la teología, punto. La teología anglicana, puede decirse con razón, se estancó en el siglo XVIII. A pesar de toda la vitalidad de los evangélicos, no tenían nada nuevo que decir teológicamente. Simplemente mantenían la vitalidad de la teología reformista y puritana, y no pretendían estar haciendo más. Tampoco nadie más estaba avanzando en la teología en el siglo XVIII.

Pero después de que se reavivaron las convocatorias, surgió la sensación de que la iglesia debía repensar su posición en relación con toda una serie de cosas; esto se estaba convirtiendo en parte de la mentalidad anglicana.

Anteriormente, al hablar de los latitudinarios, hice referencia al grupo muy animado del Oriel College, Oxford, durante la década de 1820, que se llamaba a sí mismo los Noéticos. Eran muy libres al decir que la Iglesia de Inglaterra tenía que ser reformada radicalmente o simplemente perecería. Al parecer, la sala común de Oriel era una tertulia. Pero los Noetics no hicieron más que hablar. Después de todo, los profesores de Oxford no tenían poder legislativo ni papel ejecutivo en la comunidad. Eran solo educadores que pedían un cambio estructural en la Iglesia de Inglaterra.

Sin embargo, cuatro jóvenes tutores del Oriel College, todos veinteañeros, se convirtieron en los pioneros del movimiento tractariano. John Henry Newman, Hurrell Froude y Edward Pusey, los tres primeros, y John Keble, el cuarto, eran miembros de la Sala Común para Personas Mayores y compartieron estas discusiones sobre la necesidad de un cambio. Eran en gran medida conservadores, pero no del todo. Pero incluso los más conservadores de ellos pensaban que las estructuras de la Iglesia de Inglaterra tendrían que ser cambiadas más pronto que tarde. Su teología conservadora de la Alta Iglesia dio lugar al movimiento de Oxford cuando comenzaron a componer y distribuir los *Tratados para el Times*.

Los dos nombres, el movimiento de Oxford y el movimiento anglo-católico, designaron la misma causa en diferentes épocas. El *movimiento de Oxford* es como se llamaba a los tractarianos, los escritores de los tratados, hasta alrededor de 1850. (Sus contemporáneos a menudo se referían a ellos como "puseyistas", seguidores de Edward Bouverie Pusey). El término *anglo-*

católico describía a la gente de esa circunscripción desde aproximadamente 1850 en adelante.

Las etiquetas *anglo-católica* y *alta iglesia* son casi sinónimas. Si dices Alta Iglesia, estás implicando una lealtad total a la Iglesia de Inglaterra y a la versión anglicana del cristianismo. Si llamas a la gente anglo-católica, estás dejando abierta la cuestión de la lealtad. Algunos anglo-católicos desean que el
La Iglesia Anglicana se acercaría a Roma. Algunos desean que el La Iglesia Anglicana se acercaría más a la ortodoxia. La etiqueta *anglo-católica* no indica ninguna de las dos cosas. Por supuesto, se puede llamar anglo-católico a un alto eclesiástico si no se quiere enfatizar su lealtad a la Iglesia de Inglaterra. Eso es lo que implican estas etiquetas.

Comienza el movimiento

En 1833, el Parlamento se encargó de hacer algo que parecía —desde el punto de vista del gobierno de las Islas Británicas— eminentemente racional. La situación irlandesa, donde la pobreza era la norma para la mayor parte de la población, se hizo más difícil cuando los campesinos tuvieron que pagar diezmos, el 10 por ciento de todos los productos, para mantener a sus clérigos parroquiales anglicanos de la misma manera que en el Antiguo Testamento el 10 por ciento del producto de cada familia israelita que vivía de la tierra debía ser entregado al Señor para el sostenimiento de los levitas. La mayoría de los campesinos irlandeses, de hecho, eran católicos romanos, de modo que el diezmo era simplemente un impuesto no deseado, una carga adicional sobre las espaldas de personas que ya estaban en

apuros para pagar sus impuestos. Tales diezmos fueron conmutados en Inglaterra y Gales por la Ley de Conmutación de Diezmos de 1836, que reemplazó el antiguo sistema de pago en especie con un pago monetario variable.

La idea del Parlamento para Irlanda no era abolir los diezmos, sino abolir los obispados y las diócesis. Por lo tanto, ninguna proporción de los diezmos tendría que ir al sostenimiento episcopal, como siempre había sido el caso. De modo que doce obispados irlandeses, cada uno de los cuales dominaba sólo una pequeña área geográfica, y algo así como media docena de clérigos, fueron abolidos por una ley del Parlamento.

Eso, sin embargo, implicaba una violación de lo que los anglicanos de la Alta Iglesia consideraban un principio, a saber, que los asuntos relacionados con el ministerio no debían ser legislados por el Parlamento a menos que y hasta que las convocatorias revividas solicitaran al Parlamento tal legislación. Sin embargo, esta acción para abolir los obispados irlandeses no había pasado por las convocatorias, que aún no habían sido revividas. El Parlamento había adoptado esta medida por su cuenta. Un sermón titulado "Apostasía Nacional", predicado por John Keble en un servicio universitario en Oxford en 1833, denunció esta acción como totalmente impropia.

John Henry Newman siempre dijo que este fue el verdadero comienzo del movimiento de Oxford. Después de predicar este sermón, el clero de la Sala Común del Oriel y sus amigos supieron que tenían que tomar medidas. Así que decidieron publicar una serie de tratados que expresaban la doctrina de la Alta Iglesia en dosis relativamente pequeñas y esperaban que todo el clero de la

Iglesia de Inglaterra leyera los tratados y adoptara la visión de la iglesia que se encuentra en ellos.

Desde el principio, los tratados tenían como parte de su argumento la creencia de que la iglesia es enteramente sobrenatural; es una creación gloriosa y misericordiosa de Jesucristo, la comunión y el enfoque de todos los verdaderos cristianos. No se puede tener cristianismo sin ser un eclesiástico leal y devoto. La iglesia tiene un ministerio instituido por Cristo y transmitido por la sucesión apostólica; Los altos eclesiásticos creían esto al igual que los católicos romanos. La iglesia mantiene exclusivamente los ministerios de adoración, enseñanza, sacramentos, crianza y cuidado pastoral para todos, algo que Cristo siempre tuvo la intención de que su iglesia proveyera.

Por lo tanto, la iglesia debe capturar la imaginación de todos. Todo el clero y el pueblo deben amar a la iglesia, servir a la iglesia, exaltar a la iglesia y, ciertamente, sostener que el Parlamento no debe legislar para la iglesia. La iglesia es el reino en el cual Jesucristo es el Gobernante. Dejemos que Cristo legisle, a través de su pueblo, con la guía de su palabra.

Es el tipo de argumentación sobre la ley eclesiástica que los independientes, como John Owen en el siglo XVII, habían mantenido contra los presbiterianos y los anglicanos. Aquí, los anglicanos lo mantenían en contra de la suposición establecida de que cada vez que es necesario cambiar el orden de la iglesia, el Parlamento es el organismo que debe cambiarlo.

Los tratados trataban de una serie de temas, todos relacionados con reavivar el sentido de la iglesia de su propia importancia y la comprensión de esa importancia por parte del clero.

Cifras principales

Los primeros tratados fueron escritos por Newman, Pusey y Keble.

Newman se convertiría al catolicismo romano en 1845. Edward Bouverie Pusey seguiría siendo el líder de los intereses católicos en la Iglesia de Inglaterra hasta su muerte en 1882. John Keble, profesor de poesía de la Universidad de Oxford, pasaba la mayor parte de su tiempo fuera de Oxford, primero como párroco de su anciano padre en la parroquia rural de Fairford, al oeste de Oxford. Después de la muerte de su padre, Keble se convertiría en titular de una parroquia en Hampshire, Hursley, por lo que continuó viviendo fuera de Oxford, regresando a la universidad solo ocasionalmente para dar conferencias de poesía. Aunque rara vez estuvo en Oxford, formó parte del círculo íntimo del movimiento de Oxford.

Muy pronto, Henry Edward Manning se convirtió en un hombre de tratados. Ya era un clérigo de la Alta Iglesia de poco más de treinta años, un vigoroso activista y un tipo de gestión. Era archidiácono de la diócesis de Chichester, lo que significaba que cuidaba de todos los bienes de la iglesia y de todo el clero.

William Palmer fue otro alto eclesiástico atrapado en la obra de los tratados. Publicó un libro que ofrecía al mundo el mismo tipo de rechazo a las Iglesias Libres que ofrece la Iglesia Católica Romana. El movimiento anglo-católico en sí mismo no mantuvo este punto de vista, pero durante un tiempo el liderazgo abrazó la teoría expuesta en *el Tratado de Palmer sobre la Iglesia de Cristo*, que apareció en 1838. Palmer argumentó que hay tres ramas de la iglesia de Cristo en la tierra, cada una conocida por el

hecho de que tiene obispos en la sucesión apostólica. Esos tres eran los romanos, los anglicanos y los ortodoxos orientales. Ningún otro cuerpo, dijo Palmer, tiene derecho a verse a sí mismo como ramas de la iglesia de Cristo.

Esa teoría sostuvo a algunos de los escritores de tratados durante los años de su escritura, esencialmente la década de 1833-1843. Pero el sostenimiento de la teoría no duró mucho. Más tarde, en el siglo XIX, los anglocatólicos argumentaron que las Iglesias Libres, aunque eran iglesias reales, eran de un tipo inferior, carecían de las instituciones y los conocimientos teológicos que necesitaban, y que no estarían en lo correcto hasta que también se convirtieran en comunidades anglicanas de la Alta Iglesia y aceptaran obispos.

Es fácil imaginar lo que estos altos eclesiásticos pensaban de los evangélicos, es decir, cuando se fijaron en los evangélicos. La teología evangélica, pensaban, era muy deficiente porque no le daba centralidad a la iglesia. De hecho, no le dio a la iglesia ningún lugar de importancia en su pensamiento, excepto como base de operaciones. Esta parecía ser la idea evangélica del patrón institucional para las parroquias de toda Inglaterra: permitir que aquellos que conocen el evangelio, el clero en particular, se acerquen y busquen atraer a otros que viven en la parroquia a una experiencia evangélica personal. Los evangélicos estaban agradecidos por la Iglesia Reformada de Inglaterra con su sólida base de fe, su sólido patrón de adoración y Libro de Oración, y sus oportunidades para el evangelismo. Pero con eso, habían dicho todo lo que les interesaba decir acerca de la iglesia.

También entre los tractarianos estaba Henry Liddon, un admirador y discípulo de Edward Pusey. Liddon era un hombre muy bueno y un excelente predicador de Cristo. No se consideraba a sí mismo como un evangelista, pero su ministerio fue fructífero para muchas personas. Después de la muerte de Pusey, Liddon escribió una biografía en cuatro volúmenes de la vida de Pusey. Liddon buscó continuar con la versión de Pusey de High

El clero, que era totalmente leal a la Biblia, totalmente leal al Libro de Oración Anglicano y a los Treinta y Nueve Artículos, y libre de cualquiera de los lapsus hacia Roma que personas como Newman y un buen número de otros en el movimiento comenzaron a exhibir.

Pusey era un erudito talentoso, un hebraísta de distinción, y miembro de la Iglesia de Cristo en Oxford. Allí continuó hasta su muerte en la década de 1880. Era un alto eclesiástico, pero su habilidad eclesiástica era doctrinal; No era un ritualista. Se enfocó en enseñar, entender y teologizar para publicar la verdad sobre el cristianismo católico y la iglesia como el guardián creado por Dios de eso, además de todo lo demás que es la iglesia.

En Inglaterra, todo el movimiento anglo-católico siguió finalmente a un hombre llamado Charles Gore en formas de las que me ocuparé más adelante en la historia del movimiento. Gore reunió a casi todo el clero anglo-católico en una versión del anglo-catolicismo que sólo podía llamarse liberal. El catolicismo liberal es dominante entre los anglocatólicos en Gran Bretaña hoy en día. El ex arzobispo de Canterbury, Rowan Williams, podría

servir como un ejemplo perfecto de la mentalidad y las convicciones católicas liberales.

Los hombres que he nombrado son las personalidades de esta historia, que comenzó, como he dicho, con los altos eclesiásticos en la Sala Común del Oriel diciendo que la iglesia debe cambiar.

Sus preocupaciones

Newman, que hizo más que cualquiera de los otros en la redacción de tratados, era, al menos desde un punto de vista, sólo la mitad de un alto eclesiástico, porque había tenido una conversión evangélica cuando tenía quince años. Había casado las ideas de la Alta Iglesia con el núcleo evangélico de su teología. Esta mezcla en su mente y corazón era inestable, y siguió cambiando su posición, de modo que para 1841 había llegado a pensar que las credenciales de la Iglesia Católica Romana eran mucho más fuertes que las de la Iglesia Anglicana. A pesar de lo reales que eran esas credenciales anglicanas, Newman había llegado a pensar en particular que la Iglesia Católica Romana produce santidad, produce santos y, por lo tanto, se exhibe como la iglesia genuina de Cristo de una manera que la Iglesia de Inglaterra no lo hace. Sobre la base de estos criterios, por supuesto, su sentido de la autenticidad divina de la Iglesia de Inglaterra creció cada vez menos.

Newman fue un brillante hombre de ideas a lo largo de su vida y ministerio. Al principio de su ministerio había argumentado que el anglicanismo representaba la *vía media*, el camino intermedio, entre el catolicismo romano y el protestantismo no episcopal. Hay gente hoy en día, como en el siglo XVI, que dice

que el anglicanismo representa una vía media *en la cristiandad, pero su* vía media (la del siglo XVI, ahora reafirmada por los que usan esta concepción) es un camino intermedio entre el catolicismo romano y las comunidades anabautistas con sus rarezas teológicas. Los anabaptistas decían que la iglesia de Cristo estaba siendo reconstituida en el siglo XVI; Todo, desde la época de los apóstoles hasta entonces, había sido oscuridad. En otras palabras, no había sabiduría en la era patrística y no había sabiduría en la era medieval. Mientras que Lutero, Calvino y los anglicanos
Los reformadores se veían a sí mismos como reformadores de la iglesia, los anabautistas afirmaban que la iglesia se estaba fundando de nuevo con ellos.

Esa era la posición izquierdista que el anglicanismo del siglo XVI rechazaba. Si vas a hablar de los anglicanos a *través de los medios* de comunicación, eso es lo que deberías estar pensando. La comprensión de los reformadores anglicanos *de los medios de comunicación* es bastante diferente de la de Newman, ya que entendían el anglicanismo como un camino intermedio entre el catolicismo romano y el caos de los anabaptistas radicales. Newman buscó redefinir el anglicanismo como un camino intermedio entre Roma y los reformadores protestantes. Hábilmente buscó mover los postes de los objetivos teológicos, socavando así la herencia protestante reformista de la iglesia. Fue un intento muy efectivo de reescribir la historia anglicana.

Newman fue el principal pensador del movimiento de Oxford hasta que se convirtió oficialmente al catolicismo romano en 1845. Pusey se convirtió entonces en la mente líder dentro de la

circunscripción. En 1889, que es cuando el catolicismo liberal se convirtió en dominante en la Iglesia de Inglaterra, el movimiento había adoptado otra línea de pensamiento principal, que el propio Pusey nunca apoyó, pero que el clero joven del movimiento abrazó casi hasta el final, a partir de finales de la década de 1850 y principios de la de 1860. Era la idea de que, dado que la iglesia de Cristo es la gloriosa realidad que creemos que es, entonces los edificios de la iglesia deben ser ornamentados, y la adoración de la iglesia también debe ser ornamentada de una manera que simbolice, exprese y realce esta dignidad. Eso significaba decorar la iglesia con imágenes y estatuas de los santos, como era la moda antes de la Reforma, y decorar el culto mismo con rituales.

El centro de la adoración, como todo miembro de la Alta Iglesia Católica sabe, es la Cena del Señor. Puede que le resulte difícil sentir la pasión de estos tractarianos y anglo-católicos con respecto a la centralidad de la Cena del Señor, porque tanto en la descuidada e inerte Iglesia Anglicana como en las Iglesias Libres, la Cena del Señor se había convertido en una especie de ocurrencia tardía. Se administraba al final de algunos servicios de predicación, pero no muchos. Era raro y no se le daba mucha importancia.

Estos jóvenes clérigos anglo-católicos, sin embargo, insistieron en que la Cena del Señor —la Eucaristía, como ellos la llamaban— es supremamente importante. La tradición católica, decían, nos habla de esa importancia, y también lo hace la teología de la Cena del Señor que se encuentra en el Nuevo Testamento. Por lo tanto, debemos tratar la Cena del Señor como el punto focal de la

adoración y el rito más importante que cualquier congregación de adoración lleva a cabo. Propusieron multiplicar los servicios de Comunión como lo hacían los católicos romanos y tener un ritual extenso como parte de la celebración (para usar una palabra católica) de la Cena del Señor. El clero usaba estolas y otras vestimentas de misa tal como los sacerdotes usaban para celebrar la misa antes de la Reforma.

La sobrepelliz era básica, y las estolas eran pañuelos sacerdotales. Los clérigos también usaban capas, un equivalente eclesiástico de un abrigo decorado y bordado en colores brillantes. Puesto sobre la cabeza como un poncho, exudaba grandeza. El clero también iba a tener luces de altar, es decir, velas, encendidas sobre la mesa. Las velas eran parte del ritual anterior a la Reforma en la Mesa del Señor para significar la luz de la presencia del Señor.

La copa de vino tenía agua mezclada con ella. ¿Por qué? Porque parte del misterio de la Eucaristía es que, en cierto sentido, se está recreando la crucifixión, y la gracia del sacramento es la gracia que fluye del sufrimiento del Señor Jesús; En la cruz, el agua y la sangre brotaron de su costado traspasado. Mezclar vino con agua en el servicio de la Comunión me trae ese recuerdo.

El clérigo tomaba la posición hacia el este, dirigiendo el servicio de espaldas a la congregación. Como su sacerdote, tenía un acceso más directo a Dios que el pueblo. Eso no quiere decir que el sacerdote fuera justificado por la fe y el pueblo no.
Más bien, el sacerdote fue llevado a la presencia más cercana de Dios como el representante de aquellos a quienes él buscaba llevar a su propia apreciación de la presencia de Dios en la Mesa;

y la Mesa debe llamarse altar, porque es el lugar donde se está representando de alguna manera el sacrificio de Cristo.

Ninguna de estas ideas va tan lejos como el pensamiento católico romano oficial, pero todas ellas están en camino. No se puede culpar a los evangélicos de finales del siglo XIX por ver estos rituales como una serie de pasos hacia Roma.

En lo que respecta al clero anglo-católico, estaban recogiendo elementos en el culto medieval que creían que habían sido descartados imprudentemente durante la Reforma. Insistieron en que estos elementos eran necesarios para la dignidad de la Cena del Señor, la dignidad del sacerdote como el que tiene el privilegio de celebrarla y, una idea relacionada, aunque distinta, el misterio de todo el evento.

Esto es algo en lo que el movimiento católico siempre ha sido muy fuerte, mientras que los evangélicos, en su mayoría, lo han pasado por alto por completo: es decir, que en la realidad del encuentro con Dios en el culto, hay misterio. Es decir, hay una presencia de Dios, una presencia real de Dios, y las verdaderas reuniones entre Dios y su adorador tienen lugar en el corazón a medida que avanza la adoración. Pero todo esto, decían los anglo-católicos, está más allá de nuestra capacidad de verbalizar; uno solo puede decir, al salir de la ocasión de adoración: "Soy una persona diferente de lo que era cuando entré, y esta es la forma en que soy diferente".

Los evangélicos, de hecho, habían creído en la presencia del Señor y en la acción del encuentro del Señor cuando se predicaban las Escrituras. A lo largo del despertar evangélico en el siglo XVIII, Whitefield, Wesley y sus seguidores habían sido

muy claros al respecto. Esperaban que Dios se hiciera presente en las mentes y corazones de las personas a través de la predicación de su palabra, y esperaban que las personas fueran cambiadas bajo la predicación de la palabra. Pero los evangélicos no habían enfatizado la potente presencia de Dios en relación con los sacramentos de la misma manera que lo hacían en relación con la predicación.

John y Charles Wesley, nacidos a principios del siglo XVIII, fueron educados como altos eclesiásticos del siglo XVII. Su padre, Samuel Wesley, había sido educado como puritano, pero luego había abrazado el anglicanismo de la Alta Iglesia. Por lo tanto, sus hijos tenían más alto nivel eclesiástico en sus sistemas que cualquiera de los evangélicos que estuvieron con ellos como predicadores pioneros del evangelio en el movimiento de avivamiento. Cuando Charles Wesley escribió sus himnos acerca de la Cena del Señor, introdujo en ellos la idea de que el Señor estaría presente para bendecir mientras, en la memoria agradecida, tomamos el pan y el vino. Esta es la perspectiva anglicana básica. No renovamos el sacrificio del Calvario ni repetimos el sacrificio del Calvario. Más bien, cuando recordamos la ofrenda de Cristo al Padre, y cuando nos regocijamos al saber que estamos recibiendo los beneficios de su propia ofrenda, así nos ofrecemos a nosotros mismos en Cristo con Cristo al Padre.

La ofrenda de sí mismo, que es el acto final de la obra de Cranmer

El servicio de comunión, una respuesta a la gracia que ha mostrado el recibir el pan y el vino, fue asimilado por los himnos de Charles Wesley para confiar en Cristo, renovar la confianza en

Cristo y recibir de Cristo, con las muestras de su amor, la certeza de que alimenta nuestros corazones y se convierte de nuevo en el pan de nuestra vida. Algunos metodistas han notado este énfasis en los himnos de Charles Wesley y lo consideran un hombre de la Alta Iglesia, con sus himnos sobre la Cena del Señor. Los himnos fueron publicados por los dos hermanos Wesley juntos, mostrando que Juan aprobaba lo que Carlos había escrito.

Si bien es cierto que su herencia de la Alta Iglesia se manifestó de esta manera particular, no hubo vuelta atrás a las actitudes y rituales anteriores a la Reforma para los Wesley. Ciertamente instaron a sus seguidores a celebrar la Cena del Señor, porque devocionalmente debería ser una prioridad en la vida de uno. Pero no multiplicaron el número de servicios de comunión ni siquiera a la celebración mensual. Eso pudo haber sucedido en la mayoría de las iglesias parroquiales, pero algunas tuvieron que esperar más tiempo. El punto de los Wesley era simplemente enfatizar la devoción eucarística cuando se celebraba la Cena del Señor, y el privilegio de asistir.

En el siglo XIX, sin embargo, la exaltación de la Eucaristía se estaba convirtiendo en una preocupación importante entre el clero joven del movimiento anglo-católico, como se le llamó a partir de la década de 1860, pero con una diferencia importante. Para empezar, no había un marco más amplio de predicación evangelística en torno a la Eucaristía, una predicación del tipo que en el siglo XVIII había rodeado las celebraciones de la Cena del Señor en los círculos evangélicos. En segundo lugar, los hombres del siglo XIX enfatizaron la misteriosa realidad de la presencia del Señor para ser adorada, en lugar de la presencia del

Señor para bendecir al pueblo. Su *objetividad,* una palabra clave, los llevó a maximizar la certeza de que Cristo estaba presente. "Está aquí", dijeron básicamente, "porque estamos haciendo lo que él dijo que debíamos hacer en memoria de él". Pero los llevó a minimizar la expectativa de bendición personal.

Estaban reaccionando contra lo que pensaban que era el estrés excesivo en el individuo, lo que los llevó a un egoísmo religioso superficial y al egocentrismo que creían ver en los evangélicos. Si su percepción era correcta o no, no necesitamos determinarlo. Todo lo que es relevante para nosotros es lo que ellos pensaban que veían en los evangélicos, y estaban decididos a que su propio estilo de adoración anglicana estuviera en el extremo opuesto de eso. El extremo opuesto era maximizar el hecho objetivo de la presencia del Señor, como en su declaración: "Hacemos lo que él nos dijo que hiciéramos".

Una de las cosas que los anglo-católicos introdujeron en la liturgia fue ofrecer el pan y el vino consagrados a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo en la creencia de que los elementos se convertían en objetos sagrados porque la presencia de Jesús estaba de alguna manera directamente conectada con ellos. De nuevo, todo era misterio; No se atrevieron a afirmar la transubstanciación ni nada que se le pareciera. Simplemente creían que cuando apartaban el pan y el vino para este servicio, el Señor Jesús llevaba su presencia con ellos en conexión especial con el pan y el vino.

Así que los elementos fueron ofrecidos a Dios en reconocimiento de este hecho. Cristo ha descendido para estar con su pueblo en relación con lo que hacen con este pan y vino;

Es digno de alabanza que así sea. Esta fue una pieza con la objetividad que he mencionado como clave de su pensamiento. Esencialmente estaban diciendo: "Celebren a Dios por todos los medios; celebrarlo en su trascendencia; celebrar a Cristo por todos los medios en su señorío misericordioso y su gracia señorial. Pero no fomenten la experiencia religiosa orientada a los sentimientos que vemos que los evangélicos alientan todo el tiempo". *Orientado a los sentimientos* es, de hecho, la expresión que pensaban que lo describía. Una dramatización egocéntrica del sacramento con fines de enfoque propio era algo que los anglo-católicos pensaban discernir en el hábito de los evangélicos de dar testimonio de la gracia de Dios en sus vidas.

Los anglo-católicos retrocedieron de toda esa subjetividad hacia una objetividad con un sentido muy fuerte de la trascendencia de Dios, su grandeza y el hecho de que debe ser adorado y adorado en todo momento. Pero eran deliberadamente débiles en la experiencia personal, los sentimientos y el tipo de testimonio de bendición personal que los evangélicos daban regularmente. Así que los evangélicos pensaban que la teología y la práctica anglo-católica no eran espirituales, porque no producían *su* tipo de espiritualidad. Y los anglo-católicos continuaron pensando que los evangélicos eran superficiales, egocéntricos y descuidados en su religión.

Estoy agradecido de decir que hoy hemos superado la mayor parte de eso. Los anglocatólicos entienden a los evangélicos, y espero que los evangélicos estén aprendiendo más sobre los anglocatólicos. Como he dicho, esto es parte de la orientación pastoral de este capítulo. Espero que estén aprendiendo a

respetar a los anglo-católicos, porque las cosas que querían resaltar son verdades en sí mismas: la gloria de Dios, la gloria de Cristo, la grandeza de Cristo, el señorío de Cristo sobre la iglesia, y el hecho de que nosotros en la iglesia debemos aprender a vivir bajo su señorío.

Hasta ahora, a lo largo de todo este desarrollo, el lugar de la Biblia como verdad autoritativa de Dios no había sido cuestionado. Debido a que los anglo-católicos eran vistos como inclinándose ante Roma al reclamar una gran cantidad de rituales romanos para la celebración de la Eucaristía, los evangélicos vieron esto como una marca negra en su contra. Pero los anglo-católicos no estaban haciendo nada que implicara querer llevar a la Iglesia de Inglaterra de vuelta a la Iglesia de Roma.

Algunos individuos que comenzaron en el movimiento de Oxford se convirtieron al catolicismo romano. Pero la razón por la que lo hicieron fue que habían llegado a pensar de la manera en que Newman lo había hecho: que no había autenticidad en el cristianismo anglicano, ni integridad teológica y espiritual. No dudaban de que Dios bendecía
Anglicanos, porque Dios es muy misericordioso, pero bendijo a los anglicanos a pesar del hecho de que su iglesia no era lo que debería ser una iglesia cristiana. Las personas que pensaban esto no podían dejar de ver a la Iglesia Católica Romana como alguien que les hacía señas: "Vengan y únanse a nosotros".

Así que el movimiento perdió a Newman a manos de Roma. También perdió a Manning, cuyos dones y habilidades lo convirtieron en cardenal. Newman fue nombrado cardenal al

final de su vida, pero no fue un organizador ni un gerente; Era un hombre de ideas y era consciente de ello. Muchas de sus ideas también estaban fuera de sintonía con los pensamientos de los católicos romanos en ese momento, por lo que la iglesia realmente no sabía qué hacer con Newman.

Un ejemplo es la doctrina del desarrollo de Newman. En 1845, el mismo año en que se trasladó oficialmente a Roma, Newman publicó un libro brillantemente escrito sobre lo que considero una súplica especial. La idea central *de Ensayo sobre el desarrollo de la*
La doctrina cristiana es que la doctrina se desarrolla y necesita desarrollarse en la iglesia a través de los siglos, de modo que si la iglesia ahora dice muchas cosas que no se dijeron en la era apostólica o inmediatamente después, eso no cuenta en su contra de la manera en que los anglicanos más antiguos pensaban que lo hacía.

Los anglicanos más antiguos, los reformadores y, después de ellos, los teólogos carolinos, habían adoptado el punto de vista de que si una creencia o una pieza de ritual no podía encontrar justificación en los primeros años del cristianismo, en el Nuevo Testamento y en la era patrística, entonces no debía ser recibida. (Si te estás preguntando acerca de la sucesión apostólica, por cierto, encontrarás textos que parecen afirmarla ya en el siglo II d.C., provenientes de hombres buenos como Ireneo).

El ensayo de Newman superó ese enfoque al argumentar que el desarrollo de la doctrina es como un roble que crece a partir de una bellota. El árbol desarrollado no se parece a la bellota, pero hay continuidad de vida desde el principio hasta el presente. Del

mismo modo, en la iglesia, las cosas cambian, y los cambios tienen que hacerse para mantener la fe relevante para la era cambiante en la que vive la iglesia. Pero los cambios y adiciones no descalifican a la iglesia de ser la iglesia.

Newman quería establecer que todos los elementos en Roman La teología católica que es diferente de las Escrituras y va más allá de las Escrituras y, por lo tanto, no puede ser vindicada por las Escrituras es, sin embargo, parte de un desarrollo legal guiado por Dios. Newman dedicó cientos de páginas a argumentar esto y a tratar de ilustrarlo.

Los anglicanos, para un hombre, consideraron esto como perturbador, al igual que consideraron el tratado noventa de Newman en los *Tracts for the Times,* publicado en 1841, como perturbador. El tratado también había sido un caso de súplica especial. Newman había tomado catorce casos en los que se pensaba explícitamente que los Treinta y Nueve Artículos negaban explícitamente la doctrina católica romana oficial, y había argumentado que estos artículos simplemente negaban las distorsiones populares de la doctrina católica romana en los días de la Reforma. Pero en términos de los concilios y las declaraciones oficiales, la verdadera doctrina católica romana no es negada por estos catorce artículos en absoluto, argumentó Newman. La publicación de su nonagésimo tratado provocó una gran protesta.

El Ensayo sobre el desarrollo *de Newman* fue una especie de secuela de ese tratado, llevando el argumento más allá y sacando a relucir sus implicaciones. Las implicaciones eran que Roma había acertado. Newman cambió su posición en los cuatro años

transcurridos entre la redacción del Tratado 90 y su presentación a Roma, ya que se dio cuenta de que la gran masa de anglicanos —obispos, clérigos y laicos— no estaban preparados para estar de acuerdo con sus argumentos. Insistieron en que los Treinta y Nueve Artículos significaban lo que siempre se pensó que significaban, que la Iglesia de Inglaterra era antirromana, y que era deslealtad por parte de un clérigo tratar de eliminar los obstáculos para una comunión más estrecha con los católicos romanos. Observando esta mentalidad de la Iglesia de Inglaterra, Newman se convirtió en católico romano sobre la base de que la Iglesia de Inglaterra le había fallado al no ser fiel a sí misma.

Lamentablemente, dejó atrás a la Iglesia Anglicana y dejó de pensar y escribir seriamente para cambiar la Iglesia de Inglaterra. Lo vio como una etapa que había terminado para él. Había tratado de despertar a la Iglesia de Inglaterra con su versión de la *vía media*. Pero la iglesia no había cambiado, por lo que sintió que tenía que irse, porque no podía mantener la lealtad a la Iglesia de Inglaterra cuando no estaba recibiendo la verdadera herencia católica de la doctrina.

Diversos desarrollos

John Keble predicó su sermón "Apostasía Nacional" en 1833, y se compusieron una serie de tratados que se difundieron entre el clero. Al principio, los laicos no conocían los tratados. La estrategia era cambiar la mentalidad del clero y hacer que se dieran cuenta de la dignidad de su oficio en la Alta Iglesia.

Estos tratados variaban en longitud. El primero, que Newman escribió, era bastante corto, sólo unas pocas páginas. Pero no

había ninguna estipulación sobre su longitud. El tratado 90 tiene unas ochenta páginas. Los tratados entre el primero y el nonagésimo variaban según lo mucho que el escritor tenía que decir, de modo que algunos de ellos eran libros pequeños.

El nonagésimo tratado de John Henry Newman produjo el efecto que he descrito, lo que llevó a su secesión a Roma. El ritualismo se desarrolló después de 1840. Los jóvenes clérigos tractarianos habían abrazado las enseñanzas de Pusey, la mayoría de ellos en Oxford; habían sido ordenados en Oxford, aunque el punto de vista anglo-católico se estableció también en Cambridge. Pero el anglo-catolicismo como movimiento clerical siempre fue más un movimiento de Oxford que de Cambridge, así como el evangelicalismo universitario en Inglaterra siempre ha sido más un movimiento de Cambridge que de Oxford. Henry Edward Manning, que se convertiría en archidiácono de Chichester en 1841, y que aún no había ido a Roma, fundó un colegio teológico en 1838, la primera institución de este tipo, un seminario, podría llamarse, aunque Inglaterra nunca ha usado esa palabra. El Colegio Teológico de Chichester formó a jóvenes sacerdotes católicos anglicanos.

En 1845, por impulso de Pusey, que creía que las órdenes monásticas debían ser revividas en la Iglesia de Inglaterra para su enriquecimiento, surgieron las órdenes anglicanas de monjas y los conventos anglicanos para mujeres. Luego, en 1863, se estableció una orden de monjes, una orden anglicana-benedictina. Cualquier movimiento que vaya a tener credibilidad y eficiencia en términos de lograr sus propios objetivos tiene que tener instituciones diseñadas para promover

esos objetivos. Así aparecieron estas tres: las órdenes de monjas y monjes, y un colegio teológico anglo-católico.

Siguió una elaboración del ritual, que los anglo-católicos pensaban que era espiritualmente necesario para dar el honor adecuado al Dios de la gracia, el Cristo que gobierna la iglesia, y la adoración de este Dios en la iglesia. A partir de 1860, a medida que este énfasis se establecía en más y más iglesias, los anglicanos protestantes, algunos de los cuales eran evangélicos, otros no, comenzaron a enfatizar que estos ornamentos adicionales (como se les llamaba) en la iglesia eran ilegales; el Libro de Oración es una guía completa para el culto anglicano, y lo que no se menciona en el Libro de Oración no es parte del orden litúrgico anglicano.

Es la misma forma de argumentar que los puritanos de la época de Isabel habían usado con respecto a la Biblia: si una práctica devocional no está en la Biblia, está prohibida y no debe hacerse. Los puritanos no convencieron a los anglicanos de esa comprensión de la autoridad bíblica en su día, y los evangélicos y protestantes que trataron de impedir que los anglo-católicos usaran ornamentos adicionales en el culto tampoco llevaron su punto de vista.

A partir de 1867 se llevaron a cabo una serie de juicios rituales, incluidos los del ritualista Alexander Mackonochie, vicario de la iglesia de San Albano, Holborn, en el centro de Londres. Los juicios ritualistas fueron instigados por un organismo llamado Asociación de la Iglesia, al que se adhirieron evangélicos y otros anglicanos protestantes. El objetivo declarado de la Asociación Eclesiástica era poner a prueba la ley y determinar qué

observancias rituales eran legalmente permisibles y luego acusar a los clérigos que insistieran en más observancias. Algunos clérigos fueron enviados a prisión por contumacia al desafiar la orden de su obispo de que cesaran y desistieran de estos rituales y por burlarse de la ley de la tierra de la que forma parte el Libro de Oración (los vínculos entre la iglesia y el estado en Inglaterra son tales que el Libro de Oración Común de 1662 sigue siendo parte de la ley del país).

Las pruebas rituales causaron gran angustia a muchas personas. No lograron impedir que los ritualistas anglo-católicos hicieran lo que ellos querían hacer. Los juicios tuvieron el efecto, más bien, de hacer que estos ritualistas parecieran creyentes audaces. Los que fueron declarados culpables se convirtieron en mártires. Como se demostró en los días de María Sangrienta, no se detiene el avance de una causa haciendo mártires a sus líderes; los intentos de hacerlo son siempre contraproducente. Y en Inglaterra las pruebas rituales generaron una mayor simpatía por los ritualistas anglo-católicos.

Los anglo-católicos estaban ganando terreno, y en los lugares donde importaba estaban viendo a más y más de su número nombrado como dignatarios en la iglesia, mientras que los evangélicos eran rechazados. Aunque el número de evangélicos a nivel de base estaba creciendo, no tenían influencia en la iglesia, y muy pocos de ellos eran obispos.

Luego, por supuesto, estaban los liberales, que básicamente dijeron tanto a los anglocatólicos como a los evangélicos: "Una plaga en ambas casas; el cristianismo público no debe ser lo que

ninguno de los dos quiere". A finales de siglo, a efectos prácticos, los liberales ocupaban los puestos de poder y gestión en la iglesia.

Durante este tiempo, los Hermanos Cristianos (o Hermanos de Plymouth) eran un movimiento independiente del Espíritu que reunía a personas que, de diversas maneras, estaban angustiadas por el orden anglicano establecido. Originalmente todos eran anglicanos; más tarde, los eclesiásticos libres angustiados por los acontecimientos de la Iglesia Libre se unieron a ellos. Pero, esencialmente, el Hermano fue una escisión del anglicanismo. Las Autoridades Generales comenzaron a reunirse en Dublín para celebrar juntos la Cena del Señor. Casi de la noche a la mañana se convirtieron en una denominación. Desarrollaron una especie de modelo bautista independiente de compañerismo, que muy pronto se dividió. Por un lado estaba el darbyismo, que era en gran parte el anglicanismo de la Alta Iglesia traducido al molde de los Hermanos. Por otro lado, había un ethos muy parecido al de los bautistas más libres; eran los Hermanos Abiertos. Los Hermanos fueron pioneros en recapturar, sobre la base de su comprensión del Nuevo Testamento, la centralidad de la Cena del Señor en la adoración cristiana. También fueron pioneros en comprender la universalidad de los dones para el ministerio en el cuerpo de Cristo. Algunos carismáticos piensan que este es un énfasis original para ellos. Sin embargo, estuvo allí, grande como la vida, desde el comienzo mismo del movimiento de los Hermanos. Los primeros Hermanos eran evangélicos que estaban angustiados por aspectos de la vida en la Iglesia de Inglaterra.

Principios teológicos

Ninguno de los principios teológicos del movimiento de Oxford está asociado con un nombre o líder en particular. Ninguno de sus líderes tenía la estatura de un Lutero. La mentalidad teológica del movimiento de Oxford y de la fraternidad anglo-católica fue desarrollada por las contribuciones de toda una serie de personas que unieron sus cabezas y sus corazones.

Su énfasis incluye la sobrenaturalidad de la iglesia bajo Cristo, la centralidad de la Eucaristía y la "presencia real" de Cristo en relación con el pan y el vino consagrados. No afirmaron, como comunidad, la transubstanciación o la consubstanciación (aunque ciertos individuos entre ellos sí lo hicieron). Simplemente opinaron que hay misterio en la Eucaristía; la esencia del misterio es que la presencia de Cristo está de alguna manera especial ligada al pan y al vino que ha sido consagrado y está a punto de ser consumido.

Una práctica católica romana, cada vez más adoptada por los anglocatólicos, era tener una lámpara de santuario encendida como una indicación de que una porción del pan y el vino consagrados estaban siendo "reservados". El pan y el vino reservados se guardaban en la iglesia, y la lámpara indicaba que así como los elementos consagrados estaban allí, también lo estaba la presencia especial de Jesús. Es una devoción católica romana, o lo ha sido en el pasado, dirigir la mirada hacia la lámpara del santuario mientras se reza, y ese hábito también se ha enseñado a muchos católicos anglicanos. Todavía hoy, si notas una lámpara roja del santuario encendida, eso significa que en algún lugar del edificio se está reservando la Santa Cena.

La teoría detrás de esto es que la Santa Cena está reservada para las personas en emergencias, por ejemplo, alguien gravemente herido fuera de la puerta de la iglesia. Pero el encendido de la lámpara pone todo el énfasis en la idea de que la presencia de Cristo está garantizada donde están el pan y el vino.

Algunos clérigos anglo-católicos argumentarían que las iglesias evangélicas, donde el sacramento no está reservado, no disfrutan de la presencia de Cristo de la misma manera. La frase "presencia real" se refiere a un misterio; Los anglo-católicos no pretenden saber cómo se lleva a cabo, pero cuando el pan y el vino son consagrados, la presencia de Cristo se convierte en una realidad.

¿Y el sacrificio? Una vez más, los teólogos anglo-católicos invocan fácilmente la categoría de misterio. Pero están seguros, y siempre han estado seguros, de que en el acto de recibir el pan y el vino, nos estamos involucrando en el sacrificio de nosotros mismos a Dios; hasta qué punto, cuán plenamente y en qué sentido nuestra entrega se vincula con la entrega de Cristo es más de lo que sabemos.

Teólogos individuales han ofrecido teorías sobre esto dentro del campo anglo-católico. Pero la posición anglo-católica característica no está comprometida con ninguna comprensión de cómo sucede esto. Es un misterio, pero de alguna manera, al darnos el pan y el vino para el alimento de nuestras almas y el fortalecimiento de nuestra fe, Cristo nos atrae a su propia entrega a Dios.

Los teólogos anglo-católicos están divididos sobre esto. Algunos dicen que la entrega a Dios es, por supuesto, el Calvario, que dicen que fue tanto temporal como transtemporal. Otros

dicen que es la entrega del Hijo en su ministerio intercesor, donde suplica al Padre por la bendición de su pueblo, en lugar de la auto-ofrenda del Hijo en el Calvario a lo que somos atraídos. A pesar de estas diferencias, de lo que están seguros es del corazón del misterio: que somos atraídos a la entrega de Cristo al Padre de alguna forma cuando vamos a la mesa y recibimos el pan y el vino.

De nuevo hay un elemento de misterio en el asunto del carácter sacerdotal del clero. Las doctrinas anglo-católicas nunca han sido claras al respecto, al menos no para todo el electorado anglocatólico, por muy fuertes que hayan sido los anglo-católicos individuales al exponer sus puntos de vista particulares. Pero la posición anglo-católica característica es que la naturaleza del sacerdocio del ministerio es también algo así como un misterio, y no debemos presumir de saber en qué sentido exacto el ministro es un sacerdote a los ojos de Dios; de lo único que podemos estar seguros es de que es más sacerdotal que la congregación, a la que representa y a la que conduce a la presencia de Dios.

Dije antes cómo los anglo-católicos más jóvenes se convirtieron en ritualistas y establecieron el patrón de dar la espalda a la congregación, mirando así hacia el altar para llevar a cabo el servicio de la Comunión; la práctica anglicana más antigua había sido que el ministro se colocaba en ángulo recto con la congregación en el extremo norte de la Mesa del Señor.

Hubo una gran cantidad de construcción de iglesias y redecoración y rediseño de iglesias en el siglo XIX, y muchas iglesias dieron testimonio del hecho de que sus ministros y congregaciones tenían un compromiso católico al construir un

presbiterio en el extremo este, donde se administra la Cena del Señor y donde la congregación va a recibir el pan y el vino. Construyeron lo que llegó a llamarse el altar inglés, una mesa de piedra con cortinas alrededor de tres lados, el trasero y los dos extremos, de modo que no era posible que un ministro llegara al lado norte.

Eso descartaba la postura del ministro prescrita en el Libro de Oración, y creaba problemas que cada clérigo del lado norte que se encontraba frente a un altar inglés tenía que resolver en el acto.

Lo sé, porque me ha pasado a mí. Me gusta estar en ángulo recto con la congregación, y sé que esto es lo que Cranmer quería. Si estás en ángulo recto con la congregación, entonces, mientras lees el servicio, estás *con* ellos. No te enfrentas a ellos. Por lo tanto, no les estás diciendo, o insinuando por tu postura: "Atenderme ."Ustedes se solidarizan con ellos, dirigiéndose al Señor. Creo que esa es la mejor postura para el ministro.

Pero los anglo-católicos pensaban de manera diferente, e hicieron de la posición hacia el este, como se la llamaba, estándar para sí mismos. Tenían un escritorio de lectura, por supuesto, de lado a la gente para leer la oración de la mañana y de la tarde. Pero cuando se trataba de la Cena del Señor, se ponían delante de la mesa y se arrodillaban, de espaldas a la gente. Eso fue en cumplimiento de su ministerio sacerdotal de tomar al pueblo, guiar al pueblo, representar al pueblo, y así presentar al pueblo esa presencia cercana del Señor, que es otorgada a su pueblo en la Santa Mesa. Es una mentalidad sobre el sacerdocio que se encuentra entre el clero católico.

Otra marca de la teología anglo-católica fue la necesaria independencia de la Iglesia del Estado. Ese fue el punto de Keble en su famoso sermón de 1833, que puso a Newman y a sus amigos en marcha, escribiendo tratados. Lo que los animaba era la sensación de escándalo de que el Estado legislara para la iglesia por encima de la cabeza de la iglesia.

Otra de sus marcas teológicas fue el episcopado como constitutivo de la iglesia. El erudito William Palmer presentó lo que se llamó la teoría de las tres ramas de la iglesia: la romana, la anglicana y la ortodoxa oriental, cada una con obispos en la sucesión apostólica, en su *Tratado sobre la Iglesia de Cristo*, publicado en 1838. Aunque formaba parte del pensamiento inicial de los líderes de este movimiento, en el siglo XX, los líderes anglo-católicos dejaron de sostenerlo.

El siglo XX, por supuesto, fue el siglo del movimiento ecuménico, que afectó a todas las iglesias (denominaciones) y todas las familias eclesiásticas como verdaderas iglesias. Algunas iglesias eran teológicamente más ricas y sabias e institucionalmente más ricas y sabias. Algunos necesitaban recibir mucho más de lo que podían dar. Pero la ética del movimiento ecuménico era que todos somos iglesias juntas. Y esa mentalidad fue absorbida por los anglo-católicos al igual que lo fueron otros en el movimiento.

Otra característica de los anglo-católicos fue la forma en que complementaron el Libro de Oración con material misal. Esto tiene que ver con el hecho de que en la comunión católica romana, el misal, el libro que contiene el servicio de la Misa, también contiene rituales y observancias auxiliares, que estos

jóvenes ritualistas anglocatólicos pensaron que enriquecerían los servicios de la Comunión Anglicana. Sin pedir permiso ni a las autoridades anglicanas ni a Roma, los anglo-católicos produjeron el Misal Inglés, como ellos lo llamaban. Desde aproximadamente 1920 hasta aproximadamente 1950, las iglesias anglo-católicas de firme compromiso usaron el Misal Inglés en lugar del Libro de Oración autorizado.

Eso ya es cosa del pasado, en parte porque, después de Con el Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica Romana revisó drásticamente la liturgia de la Misa de una manera que produjo protestas dentro de sus propias filas. También dejó a los anglo-católicos en la estaca en ese punto, porque gran parte de su argumentación para su práctica litúrgica dependía de un paralelismo con la Iglesia Católica Romana en la medida de lo posible. Pero el uso del Misal Inglés ya no sería paralelo a la Iglesia Romana después de la década de 1960.

Sin embargo, los anglo-católicos mantenían la convicción de que la Los reformadores fueron demasiado lejos al desechar las observancias medievales y que la riqueza de la vida eclesiástica y el conocimiento del misterio de la gracia de Dios eran mayores entre los católicos, en general, que entre los anglicanos. Los anglo-católicos podían mantener esa posición sin ir tan lejos como Newman al decir que la Iglesia Anglicana había perdido su credibilidad y se había convertido a Roma. Todavía podían creer que la Iglesia de Inglaterra necesitaba enriquecerse con fuentes católicas.

Otra característica anglo-católica fue el valor dado al ritual para establecer la identidad y continuidad católica, y para fines de instrucción. Esos propósitos instructivos necesitan una palabra de comentario. La forma medieval de instrucción en los días previos a la alfabetización era hacer mucho uso de estatuas y objetos decorativos alrededor de la iglesia para enseñar verdades a la gente: las velas en la Mesa del Señor hablaban de la luz de la presencia del Señor de una manera especial e iluminadora; la Mesa del Señor se llamaba altar y estaba hecha de piedra porque era un lugar, en cierto sentido, de sacrificio; el vino se mezcló con agua porque el agua y la sangre juntos salieron del costado de Jesús en la cruz, y queremos recordarlo y celebrarlo como una señal del amor del Señor que muere por nuestros pecados; y así sucesivamente. Los elementos de la fe se explicaban de una manera que se creía enriquecedora: señalando el ritual.

En las parroquias de los barrios marginales, algunos clérigos anglo-católicos fueron a zonas marcadas por la pobreza y tuvieron ministerios inspiradores y enriquecedores. Eran verdaderos héroes. Para ser justos, este enfoque en los pobres había caracterizado a los anglicanos evangélicos en la década de 1850. Fueron celebrados, incluso por sus críticos, como aquellos que abrieron el camino en tales ministerios. Uno de los críticos más feroces de los evangélicos admitió en 1861 que "cuando se escriba la historia del partido evangélico, se dirá de ellos [que] todavía trabajaron virilmente en los caminos pestilentes y paganos de nuestras ciudades, y predicaron el evangelio a los pobres".número arábigo

El clero anglo-católico vio que en los barrios marginales la gente apenas sabía leer y escribir, si es que lo sabía, y por lo tanto el clero ajustó su enfoque hacia ellos. La educación elemental universal no se estableció hasta 1870 en Inglaterra. En este contexto, estos sacerdotes de los barrios bajos recurrieron a instruir a la gente a través de las ayudas visuales del ritual, por lo que defendieron la introducción de ayudas como pinturas de estilo icónico del Señor y su madre, así como otros ornamentos erigidos alrededor de la iglesia.

En el siglo XX esto se hizo innecesario porque se pensaba que todo el mundo sabía leer y escribir, por lo que esta práctica de enseñar a la gente a partir de los signos dejó de ser una parte regular de la forma católica.

Hay que decir también unas palabras acerca de la doctrina de la regeneración bautismal. A principios de 1800, el último tribunal de apelación en asuntos de disputa sobre la verdadera doctrina de la Iglesia de Inglaterra era el Comité Judicial del Consejo Privado. Ahora bien, el Consejo Privado era una compañía de personas que se consideraban los consejeros más íntimos del monarca. Este comité era un subcomité de ese cuerpo más grande formado por expertos en derecho que funcionaba como el tribunal más alto de apelación judicial en Inglaterra cuando surgían cuestiones legales sobre el significado de la ley. Se trataba de expertos jurídicos, todos legos, pero competentes en la interpretación de documentos y en la comprobación de los precedentes de la jurisprudencia, etc.

Un caso que finalmente se presentó ante el Comité Judicial involucró a un clérigo erudito llamado George Cornelius Gorham.

El caso fue presentado por un obispo de la Alta Iglesia en Exeter llamado
Henry Phillpotts. Gorham había sido nominado para un pastorado en Brampford Speke, Devon. Phillpotts sospechaba que Gorham era evangélico, y de hecho lo era. Phillpotts le hizo algunas preguntas a discreción del obispo, que Phillpotts esperaba que expondrían el evangelicalismo de Gorham y permitirían a Phillpotts declararlo no apto para ministrar en la Iglesia de Inglaterra y, por lo tanto, negarse a instituirlo para el pastorado para el que había sido nominado en esa diócesis.

Una de las preguntas era si Gorham creía en la regeneración bautismal. Gorham dijo que no. Phillpotts respondió, en efecto: "Entonces no voy a instituirte porque la Oración
El libro afirma la regeneración bautismal, y los artículos también lo hacen".

Gorham, el hombre erudito, replicó que, por el contrario, esa es una interpretación de los Artículos y el Libro de Oración que algunos sostienen, pero no es la única interpretación posible, y no es la interpretación que los autores del Libro de Oración y los Artículos, los reformadores del siglo XVI, sostuvieron por sí mismos. Phillpotts pensó que esto era una tontería, pero Gorham apeló el veredicto de Phillpotts en su contra. Gorham confiaba en poder probar su caso.

Así que llevó a Phillpotts a los tribunales, exigiendo ser instituido en el pastorado para el que había sido nominado. El caso terminó ante el Comité Judicial del Consejo Privado. El caso tardó dos años en llegar. Durante ese tiempo, un erudito evangélico llamado William Goode escribió un tratado erudito

que sondeaba a todos los reformadores que alguna vez se habían impreso sobre este tema. El tratado de Goode se llamaba *Los efectos del bautismo de infantes*, y la base de su argumento era que todos estos reformadores habían insistido en que la salvación es a través de ser justificado solo por la fe, y sin fe nadie es justificado.

Eso, por supuesto, no coincide con la regeneración bautismal. En todo lo que los reformadores dijeron acerca de los efectos del bautismo de infantes, no fueron tan lejos como para afirmar la regeneración bautismal. Celebraron el hecho de que el rito del bautismo —agua en la frente, que representa sumergirse en el agua— simboliza, significa y personaliza la promesa de Cristo, la promesa de una nueva vida para aquellos que la recibirán a través de la fe. En el bautismo, esa promesa se entrega personalmente al candidato. Esto incluye el bautismo de infantes, que el anglicanismo siempre ha considerado como consistente con la institución de Cristo.

A medida que el niño crece, tiene que aprender a ejercer la fe que estaba en el corazón de los padres y padrinos cuando llevaron al niño al bautismo. Su fe era que Dios obraría en el corazón de su hijo para llevarlo a la fe, y que Dios santificaría el rito del bautismo por el cual, en su misericordia, Dios personalizaría la promesa a este niño. Esto se le explicaría al niño tan pronto como tuviera la edad suficiente para entenderlo. Entonces Dios santifica todo eso como un medio de gracia para llevar al niño a una fe viva y personal. Eso es lo que los reformadores anglicanos creían con respecto al bautismo.

William Goode demostró todo esto en *The Effects of Infant*

Bautismo, y en 1850 el Comité Judicial encontró que el punto de vista de Gorham era una interpretación permitida de la doctrina anglicana. Su reclamo fue reivindicado, y Phillpotts tuvo que instituirlo. De lo contrario, Phillpotts habría estado violando la ley. El caso Gorham, decidido de esta manera en contra de una apreciada doctrina anglo-católica y decidido por un grupo de laicos, en lugar de por el clero o por los obispos, se convirtió en una gran causa de ofensa para los altos eclesiásticos y los anglo-católicos que no estaban de acuerdo con el veredicto (y con el punto de vista de Gorham). Además, pensaban que la Iglesia debía resolver sus propios problemas legales, y que los obispos y el clero, no los abogados seculares, debían tener la última palabra. Uno de los efectos de la decisión de Gorham fue una oleada de católicos anglicanos que se convirtieron en católicos romanos. En el caso de la

La Iglesia de Inglaterra resolvió los asuntos de fe de esta manera destruyó la credibilidad anglicana, en sus mentes.

Hoy en día, los anglo-católicos que conocen el juicio de Gorham sonreirán y sacudirán la cabeza y básicamente dirán: "No debería haberse hecho de esa manera". Recuerde, el veredicto fue solo que la interpretación de George Gorham de los documentos fundacionales de la iglesia era posible. Algunos de los clérigos católicos responderán que esa no es la interpretación que uno debe abrazar. Por lo tanto, los católicos anglicanos continúan manteniendo la regeneración bautismal hasta el día de hoy.

Los anglicanos evangélicos, como era de esperar, están de acuerdo con la

Gorham, y están respaldados por bastante escritura.

Pero debido a la cautela con la que el Libro de Oración y los Artículos fueron redactados en el siglo XVI, para no ofender a las personas que creían en la regeneración bautismal, existe una ambigüedad. Es un hecho, y algunos de nosotros a veces sentimos que esto es una lástima.

He discutido los principios rectores del original tractarianos y anglo-católicos, y sólo queda decir más sobre Charles Gore. En 1889, este joven cílibe anglo-católico en ascenso organizó una serie de ensayos bajo el título Lux *Mundi* (Luz del mundo), ensayos que celebraban la encarnación del Señor Jesús como habiendo traído luz y vida al mundo. En uno de estos ensayos, Gore abrazó lo que llamamos la teoría de la kénosis, la teoría de que en el proceso de encarnación, el Hijo necesariamente dejó de lado atributos que habían sido suyos desde toda la eternidad, incluida su omnisciencia. Por eso, cuando estuvo en la Tierra, no era omnisciente, y como no era omnisciente, afirmó cosas acerca de la inspiración verbal de la Biblia que coincidían con lo que creían todos sus judíos contemporáneos, pero que la gente ilustrada de finales del siglo XIX no puede compartir.

Gore estaba respondiendo al argumento de larga data de que deshonramos a Cristo si no creemos acerca de la Biblia lo que él creía. Gore replicó que si reconocemos que la omnisciencia de Cristo ya no estaba con él, que ya no formaba parte de su ser personal mientras estuvo en la tierra, entonces no es una deshonra para Cristo decir: "La crítica bíblica nos ha mostrado que lo que Jesús dice acerca de su Biblia se basa en realidad en la

ignorancia, y no es algo que debamos sentirnos obligados a seguir".

Así nació el catolicismo liberal. El catolicismo liberal esencialmente dice: "Confía en la iglesia; la iglesia es el cuerpo de Cristo; La iglesia es una sociedad sobrenatural; La fe de la Iglesia está garantizada. Pero entonces, dentro de ese marco, no imagines que puedes confiar en toda la Biblia; Esa es una tradición que tenemos que aprender a dejar ir. Mucho en la Biblia es correcto, pero mucho en la Biblia muestra las limitaciones de su tiempo y debe ser repensado, y muchas doctrinas bíblicas necesitan ser reformuladas".

Irónicamente, Charles Gore se convirtió en un defensor de la fe católica contra los liberales anglicanos, y es recordado como tal. Pero él es el hombre que dejó a las ratas sueltas en la despensa.
Liberal

El catolicismo siempre ha sido relativamente débil solo porque los católicos liberales no confían plenamente en la Biblia. Hablo, por supuesto, como evangélico, pero así me parece.

1 Esto era visto como un requisito para el bienestar de una iglesia, no para su *ser*. Los altos eclesiásticos no negaban que pudiera haber una iglesia sin obispos; no dijeron que las iglesias metodistas, bautistas, presbiterianas y congregacionalistas no eran iglesias.

2 "The English Evangelical Clergy", *Macmillan's Magazine* 3 (diciembre de 1860), pág. 120.

9

Teología de la Iglesia Amplia del Siglo XIX

El anglicanismo actual es hijo de todos los muchos puntos de vista históricos que he estado destacando. Es importante que seas capaz de poner tus pies intelectuales, por así decirlo, en los zapatos de estos diversos pensadores anglicanos y ver por qué desarrollaron sus puntos de vista de la realidad cristiana de la manera en que lo hicieron, lo que conmovió sus corazones y conciencias y los impulsó a seguir pensando y desarrollando las líneas de pensamiento que los distinguen.

Hago esto ahora con los eclesiásticos amplios. La teología de la Iglesia creció constantemente durante la segunda mitad del siglo XIX, aunque las semillas habían sido sembradas en años anteriores. Alrededor de 1850, el pensamiento de la Iglesia Amplia se convirtió en un poder en la iglesia, un poder que se apoderó del centro de administración de la Iglesia de Inglaterra, específicamente del banco de obispos. El pensamiento amplio de la Iglesia maximizó el inclusivismo. Los obispos, y el Parlamento, que respaldaban a los obispos, estaban muy preocupados por mantener la inclusión anglicana.

Los evangélicos, de los cuales había un gran número, no eran intelectuales de vanguardia y no estaban contribuyendo a la

teología anglicana en este momento. Sin embargo, estaban allí, y eran activos e insistían en ser escuchados. Y los obispos querían mantenerlos en la Iglesia de Inglaterra; los metodistas se habían ido por su cuenta, y los obispos no querían más secesiones.

En el ala derecha de la iglesia, sin embargo, el partido tractariano a mediados del siglo XIX se estaba transformando en el grupo que durante los siguientes cien años se llamaría a sí mismo anglocatólico, un título que encarnaba una reivindicación más agresiva en esos cien años entre 1850 y 1950 que desde entonces. Era la afirmación de que su tipo de anglicanismo, el único tipo verdaderamente católico (es decir, uno que encaja en la realidad de la iglesia mundial), era el verdadero anglicanismo, mientras que otros tipos de anglicanismo estaban más o menos descentrados. Enfatizaron que Cristo es la cabeza de la iglesia, la iglesia es su cuerpo, el cristianismo es eclesiástico y sacramental, y los canales de la gracia del Señor Jesucristo son, ante todo, los sacramentos dominicales: el bautismo y la Cena del Señor.

Los anglo-católicos sonaban como católicos romanos, y sabían que lo hacían. Pensaban que solo dentro de ese marco los evangélicos debían enfatizar la comunión personal con Cristo como su Salvador. Los sacramentos son, pues, más que medios de gracia que estimulan el ejercicio de la fe. Pero la doctrina de muchos reformadores del siglo XVI, todos puritanos del siglo XVII y, más tarde, William Goode en *The Effects of Infant Baptism se* opuso a la regeneración bautismal, insistiendo en la necesidad de la fe para realizar los beneficios prometidos en los sacramentos.

Los obispos querían que estos diversos grupos permanecieran dentro de la Iglesia, por lo que se inclinaban por una teología en la que el inclusivismo era un tema clave. Así que, desde 1850 en adelante, los obispos eran mucho más a menudo eclesiásticos amplios que cualquier otra cosa.

J. R. H. Moorman, escribiendo *en A History of the Church in England* sobre la iglesia victoriana, señala formas de complicación y diferentes líneas de pensamiento y actividad en pos de diferentes intereses anglicanos.[1] La vida nacional se estaba industrializando y complejizando a mediados del siglo XIX. Inglaterra era la primera potencia económica del mundo, en parte debido a la cantidad y calidad de fábricas y máquinas en la fabricación de bienes y en parte porque Inglaterra tenía un imperio del que podía importar materias primas producidas a bajo precio en diferentes partes del imperio.

Mientras esto sucedía en el cuerpo político más amplio, la iglesia, en paralelo, también se estaba volviendo internamente más compleja. Hubo movimientos para la redecoración de los edificios de las iglesias, así como movimientos para la búsqueda de buenas causas en la sociedad. Los victorianos se ocuparon del alivio de los niños huérfanos, de los deshollinadores, de un amplio espectro de personas necesitadas. El séptimo conde de Shaftesbury, un laico evangélico con un escaño en la Cámara de los Lores, se convirtió en portavoz de muchas de estas buenas causas, y también se convirtió en patrocinador de las sociedades eclesiásticas que buscaban ministrar a las personas necesitadas, fundando comedores de beneficencia y aliviando diversas formas de pobreza y necesidad.

Otro desarrollo fue la multiplicación gradual de los edificios eclesiásticos en ciudades nuevas y en crecimiento. Los clérigos pioneros comenzaron a idear formas de ministerio para el proletariado urbano. En la década de 1830, el surgimiento de la ciudad moderna fue evidente en el rápido crecimiento de Londres, y muchos evangélicos anglicanos cooperaron a través de las líneas denominacionales para apoyar las "misiones de la ciudad", como la Misión de la Ciudad de Londres y la denominacional Lectores de Escrituras.
Sociedad. Y en la década de 1850 apoyaron un nuevo enfoque de la Sra. Ellen Ranyard. Las dos primeras sociedades empleaban a hombres de clase trabajadora para visitar sistemáticamente a los más pobres entre los pobres en los barrios marginales de Londres, mientras que la señora Ranyard empleaba a mujeres de clase trabajadora para hacer lo mismo y, más tarde, para evangelizar a sus pares. A finales del siglo XIX, Londres tenía más de mil evangelistas laicos trabajando, cooperando estrechamente con el clero local. Se estaban fundando grandes escuelas dominicales urbanas, que llevaban a cabo actividades de extensión mediante visitas parroquiales regulares. Ministrar a miles de personas que vivían codo con codo en las calles de la ciudad era algo muy diferente de ir de casa en casa en una pequeña aldea donde un clérigo podía tener una charla relajante en la cabaña de un obrero sobre lo que estaba sucediendo en la aldea.

En las ciudades, los negocios eran negocios y todo el mundo tenía prisa. Además, las casas construidas para el proletariado urbano no habían sido bien construidas. Muchos carecían de

servicios simples como agua corriente. Había francas penurias en todas las feas manifestaciones que da la pobreza. Las madres no cuidan adecuadamente a sus hijos, o no pueden hacerlo. La economía familiar a veces era tal que, debido a los bajos salarios, ambos padres tenían que trabajar fuera del hogar —la madre en una fábrica, el padre en otra— para alimentar a media docena de niños. Las casas se volvieron desordenadas y desordenadas. No había ningún lugar para que los niños jugaran, a diferencia de las cabañas del pueblo, donde siempre había un campo afuera para que los niños disfrutaran. Por lo tanto, muchas de las visitas pastorales en los hogares urbanos tuvieron que ser respaldadas por alguna forma de trabajo de socorro en la parroquia para ayudar a las familias más pobres que luchan.

Estos eran problemas que el clero de las nuevas parroquias urbanas tenía que enfrentar y abrirse camino como pionero. El ministerio pastoral a finales del siglo XIX se convirtió en una parte importante de la vocación de cada clérigo de una manera que no lo había sido antes. En épocas anteriores, mientras un clérigo visitaba a los enfermos y a los moribundos, apenas se notaba si no visitaba a nadie más. Pero en las ciudades, la gente se dio cuenta simplemente porque la necesidad de buenos samaritanos era muy grande.

Clérigos de todas las escuelas de pensamiento estuvieron a la altura de las circunstancias, aunque muchos no lo hicieron. En general, el sentido de responsabilidad pastoral entre el clero anglicano —las personas que teologizaban— aumentó, y la teología se hizo en un nuevo contexto:

las realidades sociales de la vida de mediados del siglo XIX y la cuestión de cómo Dios bendice a las personas que viven en hogares precarios en las parroquias de la ciudad.

La teología siempre se hace en un contexto. Anteriormente, el contexto había sido simplemente la institución continua de la iglesia. Existían principalmente las dos escuelas de pensamiento, la Alta Iglesia y la evangélica. Ambos habían sido forjados y expuestos en libros y púlpitos sin referencia a los problemas sociales de la comunidad.

El nuevo contexto urbano formó el trasfondo de la historia teológica de un emergente anglicanismo de la Iglesia Amplia.

Amplias personalidades eclesiásticas

Thomas Arnold fue originalmente un Oriel Noetic mientras estudiaba en Oxford. Llegó a ser director de la Escuela de Rugby y, más tarde, profesor de historia moderna en Oxford. Siguiendo una línea propia desde sus días de estudiante, se convirtió en uno de los primeros partidarios del movimiento de la Iglesia Amplia.

En 1833 Arnold publicó *Principios de la Reforma de la Iglesia, en* el que argumentaba que debíamos respirar hondo y tratar de crear una Iglesia de Inglaterra reunificada y verdaderamente comprensiva, en la que todas las congregaciones de la Iglesia Libre y todos los ministros de la Iglesia Libre encontraran un lugar y hubiera paridad. Ya no serían considerados ciudadanos de segunda clase. Los feligreses estarían a la par con los anglicanos de cuna, y su clero sería aceptado junto con el clero anglicano. El orden diocesano anglicano se mantendría, pero se subdividiría en subsecciones administrativas para que, de hecho, la

administración de las diócesis se convirtiera en algo práctico y realista coordinado con todos estos eclesiásticos libres una vez que las congregaciones de la Iglesia Libre se agregaran a la Iglesia anglicana. Esta, por fin, sería una iglesia verdaderamente comprensiva.

La visión de la exhaustividad de Arnold nació muerta de la prensa. Sus *Principios de Reforma de la Iglesia* son una pieza de pensamiento muy capaz de un hombre que se erige como un pionero de la Iglesia Amplia para el cambio institucional. Y, sin embargo, la gente lo ignoró.

Otra voz del anglicanismo de la Iglesia Amplia fue Samuel Taylor Coleridge, el brillante poeta del que hablé antes, quien, en su detrimento, se enganchó al opio. El opio fue recetado por su médico, pero el poder adictivo de las drogas no fue apreciado adecuadamente en aquellos días. Coleridge escribió extensamente sobre el cristianismo y la iglesia. Su visión era, en primer lugar, la de una iglesia nacional vista como la encarnación de la religión de la nación, independientemente de que todos los miembros de la nación pertenecieran o no a ella, siendo la iglesia nacional la Iglesia de Inglaterra con su larga historia. Dentro de la iglesia nacional, él veía ciertas categorías de personas que tenían misiones educativas y culturales específicas. Tales personas liderarían intelectual, moral y espiritualmente en la formación y mantenimiento de las normas comunitarias y, dentro de la iglesia nacional, serían admiradas y respetadas como llamadas a hacerlo. Acuñó la palabra *clerecía* para referirse a la membresía total de esa clase de líderes en la iglesia nacional, no solo el clero, sino también los eruditos en las universidades y

todos los demás en la comunidad que aspiraban a una erudición responsable en cualquier campo.

Cada comunidad, dijo Coleridge, tiene dentro de sí a las personas que mantienen la cultura en funcionamiento. Deben verse a sí mismos como miembros de la clerecía, llamados a usar su influencia y su poder para guiar y moldear el pensamiento de otras personas con el fin de vindicar las normas y actitudes cristianas.

Dado que Coleridge era un eclesiástico amplio, no había ningún elemento "anti" en sus generalizaciones sobre lo que hacía la clerecía; No habló de lo que debían mantener fuera de la comunidad. Los concebía como personas hospitalarias a las nuevas ideas. Lo importante era que reconocieran su responsabilidad en la sociedad y la cumplieran.

Esta era una visión de la iglesia nacional como una comunidad espiritual que se renovaba constantemente desde adentro a través del esfuerzo intelectual de sus líderes intelectuales. Era una quimera, una que la gente encontraba interesante y estimulante. Pero no cuajó. Era una idea más para poner en la olla de ideas arremolinadas sobre cómo debía comportarse la Iglesia de Inglaterra y cuál era su vocación.

Otros dos nombres merecen ser mencionados aquí: Julius Hare y F. D.
Maurice. Hare era un clérigo rural de la costa sur de Inglaterra. Escribió un libro titulado *Vindicación de Lutero,* en el que proyectó a Lutero como una especie de pionero de la Iglesia Amplia, uno luchador, no pacífico como los Eclesiásticos Amplios de Inglaterra. Hare vio a Lutero como un individuo fiel a sus

propias convicciones e insistía en expresar sus convicciones dentro de un marco eclesiástico. Lutero no quería desarraigar o subvertir la iglesia; Quería libertad por sus convicciones. Sus convicciones condujeron, de hecho, a la Reforma protestante.

El principio de integridad individual se aplica independientemente de sus convicciones, argumentó Hare. Era protestante, pero no tocaba el tambor protestante en particular. Más bien, estaba tocando el tambor para expresar la individualidad, tratando de convertir a Lutero en un héroe de la Iglesia Amplia. No tuvo éxito, a pesar de que la gente encontró su libro fascinante y agradablemente escrito. Pero el libro sí tenía vigencia, y es por eso que Lutero entra en esta historia. Amplios eclesiásticos abrazaron esta idea luterana de la integridad individual.

F. D. Maurice era un profesor universitario con una mente poderosa, intereses muy variados y una inclinación por el pensamiento independiente. De una forma u otra, Arnold, Coleridge y Hare estaban teorizando sin referencia a los problemas de la comunidad en las ciudades. Maurice era diferente. Su teología creció junto con una fuerte participación en la vida de las ciudades y una profunda preocupación por la gente de allí. Pero fue la excepción entre los primeros pensadores latitudinarios que, después de 1850, llegaron a llamarse a sí mismos los eclesiásticos amplios.

Uno de ellos, A. P. Stanley, popularizó la frase "eclesiásticos amplios*", con el significado de etiquetar tanto a los florecientes anglocatólicos como a los evangélicos actuales como eclesiásticos estrechos.*

Los eclesiásticos amplios afirmaban ser los inclusivistas, a diferencia de los eclesiásticos estrechos y exclusivistas, que sólo estaban interesados en hacer conversos a sus propias opiniones y no estaban interesados en ninguna parte de la Iglesia de Inglaterra que no estuviera totalmente comprometida con sus propios puntos de vista. En términos de cálculo humano, los eclesiásticos amplios eran prácticos y pragmáticos: querían una forma de pensamiento anglicano que abarcara las tres escuelas de pensamiento.

La teología de la Iglesia en general fue energizada por una preocupación por toda la Iglesia de Inglaterra. Los eclesiásticos en general querían una teología que abarcara a todos los anglicanos, que les diera poder al ministerio y que se vinculara con lo que estaba sucediendo en el cuerpo político y en la comunidad civil para aliviar la suerte de los pobres, los necesitados y los incultos.

La educación, la fundación de escuelas, fue una de las principales preocupaciones en la segunda mitad del siglo XIX. Los eclesiásticos de Broad tenían un dedo en ese pastel de una manera que otros eclesiásticos no tenían. Pensaban que era muy importante tener una teología que los impulsara a hacer eso y los reivindicara por hacerlo. Querían mostrar que la suya no era la iglesia que se volvía mundana y olvidaba su vocación de ganar y nutrir almas para Cristo; más bien, la suya era una iglesia que se volvía samaritana y buscaba hacer su parte en el alivio de las necesidades con las que tropezaban cada vez que salían a las calles.

Perspectivas teológicas

Para la Iglesia Amplia, en la segunda mitad del siglo XIX, la iglesia era la comunidad en la que todas las partes habían sido bautizadas. Los eclesiásticos amplios no fueron más allá en la dirección evangélica más allá de decir que, por supuesto, cuanto más receptiva sea la gente al Cristo resucitado, mejor. Pero, estos eclesiásticos amplios esencialmente dijeron: "Están en la iglesia, ya sea que los veamos o no respondiendo en este momento a Jesucristo; Queremos que todos vengan a la Iglesia, y es algo muy bueno cuando lo hacen, pero muchos de ellos no vienen a la Iglesia, y sin embargo ellos también, como personas bautizadas, pertenecen a la Iglesia. Ya sea que la iglesia se preocupe por ellos o no, Cristo los ha recibido y Cristo se preocupa por ellos".

Ese es el principio del inclusivismo encarnado que fue básico para el pensamiento de estos eclesiásticos amplios como grupo. Fueron constantemente criticados en su propia época, la segunda mitad del siglo XIX, y, de hecho, continuaron siendo criticados al menos hasta mediados del siglo XX. Fueron criticados por los evangélicos, particularmente por no parecer entender la importancia de la conversión. Los eclesiásticos no parecían darse cuenta de que, a los ojos de Dios, hay una diferencia entre los que han nacido de nuevo y los que no lo son. En el inclusivismo encarnado de estos proponentes de la Iglesia Amplia, el bautismo era simplemente un hecho sociológico que establecía a una persona dentro de la iglesia, dentro del cuidado de la iglesia y dentro del cuidado de Cristo.

Amplios eclesiásticos comenzaron a dar la impresión de que seguramente lo que se puede decir de todos los anglicanos

bautizados debe ser cierto para todas las personas del mundo y todas las religiones: todos están bajo el cuidado y la preocupación de Dios el Creador. Los primeros indicios de esta idea se encuentran en un controvertido libro *Essays and Reviews*, una colección de artículos de varios autores de la Iglesia Amplia que llegó a los quioscos en 1860. Era un manifiesto de la Iglesia Amplia.

A medida que esta escuela de pensamiento se desarrolló, el significado del bautismo para el individuo se hizo más pequeño. Los eclesiásticos en general nunca explicaron la base lógica de esta forma de pensar: que no importa si la gente es inglesa y bautizada, o del Medio Oriente y musulmana, o de la India oriental e hindú; Dios cuida de todos ellos, y debemos verlos a todos como miembros de la gran familia humana.

Sólo se pueden señalar indicios de esta línea de pensamiento como algo que debe ser explorado entre los eclesiásticos amplios en la segunda mitad del siglo XIX. Pero se puede señalar mucho de eso. Se podría decir que estos eclesiásticos tenían las ventanas abiertas a ese tipo de inclusión humana. Decían que, ciertamente, cuando el Hijo de Dios, en la misericordia de Dios, se hizo hombre para ser el Salvador del mundo, sea lo que sea que eso signifique, fue un gesto divino de buena voluntad hacia toda la raza humana, y al tomar sobre sí a la humanidad, el Hijo de Dios de alguna manera se vinculó con todos en la raza humana.

Como digo, en la segunda mitad del siglo XIX sólo se dejaron caer indicios en esta línea, por lo que nadie lo vio como un desafío radical a la fe del evangelio en la forma en que hoy,

cuando ves ese punto de vista explicado, no puedes dejar de verlo como un desafío radical al evangelio.

En muchas partes de la Comunión Anglicana, esta idea de la unidad trascendente de todas las religiones, porque todas están conectadas de alguna manera con Cristo, el Hijo de Dios encarnado, está siendo alardeada, ondeada como una bandera. Se están haciendo intentos activos de alinear a toda la Comunión Anglicana con este punto de vista como una perspectiva determinante para tratar con las personas de creencias musulmanas, hindúes y otras no cristianas que emigran a comunidades culturalmente occidentales, como en Gran Bretaña, Estados Unidos, Canadá y Australasia. Todavía hay muchos pensadores encarnados en el mundo anglicano para quienes esto no es un interés, y no desarrollan esta línea de pensamiento. Pero ahora hay apóstoles de este inclusivismo en todo el mundo anglicano.

No todas las implicaciones del principio del inclusivismo encarnado se extrajeron en la segunda mitad del siglo XIX de la manera en que lo hacen hoy. Pero se estaban gestando, esperando a ser sacados.

Inclusivismo intelectual

Una de las aplicaciones de este principio fue algo llamado inclusivismo intelectual. Esta era la perspectiva teológica de que, dado que este mundo es el mundo de Dios, toda búsqueda de sabiduría en él está sancionada divinamente. Por lo tanto, el acuerdo sobre lo que es mejor o verdadero siempre será verdad a los ojos de Dios, simplemente porque toda verdad es su verdad.

Esto significaba una elevada consideración por las ciencias naturales. El geólogo escocés Charles Lyell había publicado sus *Principios de Geología en tres volúmenes entre 1830* y 1833, argumentando que la Tierra era mucho más antigua de lo que generalmente se creía. La datación de la creación alrededor del año 4000 a.C. basada en las genealogías del Génesis trató todas las vidas del Génesis como ajustadas y exactas, sin dejar de lado ninguna generación. Ahora sabemos que en el antiguo Cercano Oriente, a menudo se atribuían grandes extensiones de vida a personas distinguidas para honrarlas, no para ser entendidas literalmente. También observamos, a través de una erudición diligente, que la forma antigua de hacer genealogías regularmente implicaba dejar fuera generaciones que no eran tan importantes, como ocurre en ciertos lugares de la Biblia. Pero era un pensamiento nuevo a mediados del siglo XIX para Lyell decir que, si bien no dudamos del Dios de la creación, la creación debe haber ocurrido mucho antes del año 4000 a.C. Así que los *Principios de Geología de Lyell* causaron un gran revuelo. Fue el primer gesto de este tipo, y los latitudinarios lo acogieron con beneplácito.

Luego vino Charles Darwin con *El origen de las especies en 1859 y* El origen del hombre *en 1871*. Esto, por supuesto, como era de esperar, causó mucha más preocupación, porque parecía ser un golpe a la dignidad humana.

Los evangélicos sintieron esto. Los anglo-católicos sintieron esto. Pero los eclesiásticos no estaban preocupados. Podrían tomárselo con calma, razonando que la Biblia no nos dice todo sobre el mundo. Creían que la vida entera del mundo estaba de

alguna manera santificada, incluyendo la vida intelectual del mundo, por la encarnación. De alguna manera, toda la humanidad y la humanidad fueron llevadas a Jesús cuando el Hijo de Dios se hizo hombre. Él es el Salvador de la raza humana.

Por lo tanto, la ciencia natural era tenida en alta estima, y se pensaba que la manera en que la Biblia expresaba las cosas, aunque teológicamente correcta, no era científica. Y debido a que la Biblia no era científica, los eclesiásticos de Broad enfatizaron que los creyentes no deberían estar ansiosos cuando los científicos completan el cuadro donde las propias imágenes de la Biblia no iluminan científicamente.

Había una gran brecha cultural en la comprensión de lo que significaba la palabra *científico*, en términos de método y la calidad de las conclusiones extraídas. Muchas personas evangélicas que creen en la Biblia pensaban que la palabra *científico* tenía un elemento escéptico. Por lo tanto, se oponían a las explicaciones supuestamente científicas de cualquier cosa. Los eclesiásticos generales no sufrieron de esta reacción exagerada en particular.

La geología y la evolución provocaron un debate continuo durante la segunda mitad del siglo XIX y provocaron una vigorosa acción de retaguardia de evangélicos de diferentes tipos, que argumentaban que el mundo no era muy viejo. Hoy en día todavía hay creacionistas de la tierra joven que sostienen pacientemente que el mundo no es tan antiguo como la geología lo hace parecer, y que dicen que en cuanto a la evolución, ciertamente *el homo sapiens* es una creación única sobre la faz de la tierra.

Crítica Bíblica

La crítica bíblica se originó en Alemania con el trabajo de un profesor universitario llamado Julius Wellhausen (1844-1918). Su crítica bíblica consistió en identificar cuatro fuentes diferentes utilizadas para armar el Pentateuco. Si bien sostenía que la forma de los procesos culturales es ampliamente evolutiva, esta línea de pensamiento no fue extraída de Darwin. En la filosofía alemana, la idea de que los procesos culturales tienen una forma evolutiva se remonta a los contemporáneos de Immanuel Kant; Wellhausen tenía esto en sus antecedentes cuando dijo que el primitivismo de la moral y el comportamiento grupal en el libro de Jueces, por ejemplo, era anterior a la visión del éxodo (si es que existía tal cosa) que presentan los últimos cuatro de los cinco libros de Moisés.

Por lo tanto, el Pentateuco sería de origen relativamente tardío y representa un estado relativamente desarrollado en la historia israelita. Se suponía que este estado desarrollado se producía a través de la exaltada predicación teológica y moral de los profetas, a juzgar por los sermones de los profetas. Por lo tanto, el supuesto orden fue primero el primitivismo, luego los profetas y luego el Pentateuco. Una vez más, los eclesiásticos amplios no tenían ningún problema con nada de eso. No habrían descartado la Biblia como un libro trivial. Para ellos, la palabra de Dios (cualquiera que fuera) ciertamente debía buscarse y encontrarse en la Biblia, pero uno tiene que estar abierto a la aceptación de estos hechos científicos con respecto a la composición particularmente del Antiguo Testamento.

Cambio institucional

La Iglesia Amplia estaba bajo una constante presión cultural para aceptar el cambio institucional. Los pensadores de esta escuela de pensamiento dijeron, como los noéticos habían estado diciendo alto y claro desde la década de 1820, que las estructuras de la iglesia tendrían que cambiar. Sencillamente, no podía seguir así.

En principio, como era de esperar, los eclesiásticos amplios —muchos de los cuales se convirtieron en obispos, como he dicho— tenían un mayor interés en la gestión de la Iglesia como empresa que los anglocatólicos o los evangélicos. Tanto los anglocatólicos como los evangélicos gastaron sus energías en discipular a los individuos, y los anglo-católicos ejercieron una energía adicional para hacer que la iglesia y su adoración fueran dignos del Señor, la cabeza de la iglesia, a través del ritual y la decoración de sus iglesias. Ni los evangélicos ni los anglocatólicos tenían ningún interés particular en administrar la Iglesia de Inglaterra en su conjunto. Lo que querían hacer, y todavía intentan hacer, es convertir a toda la Iglesia de Inglaterra a su forma de pensar.

De modo que entre estas dos alas, las cuales estaban haciendo proselitismo lo mejor que podían, los eclesiásticos amplios, con su teología inclusiva encarnada, estaban preocupados de una manera u otra por poner a toda la Iglesia de Inglaterra en una forma en la que sirviera a toda Inglaterra. Simpatizaban con el proyecto de Thomas Arnold de una iglesia reunificada, y estaban interesados en el libro de Arnold *Principios de la Reforma de la Iglesia*, a pesar de que pensaban que era demasiado radical para proponerlo como una cuestión de política. Vieron que la visión de

Arnold iba en la dirección correcta. A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, ese fue su pensamiento.

La amplitud del inclusivismo eclesiástico era la idea de la Iglesia Amplia de la iglesia nacional.

En la segunda mitad del siglo diecinueve, debido a que la Iglesia de Inglaterra estaba siendo sacudida como un pequeño bote con pasajeros que se empujaban —los evangélicos por un lado, los anglocatólicos por el otro—, la paz del orden establecido era la gran preocupación a corto plazo de obispos y dignatarios. La idea de cambiar radicalmente la estructura para incorporar a las Iglesias Libres fue archivada desde aproximadamente 1850 hasta 1920. Los eclesiásticos de Broad llegaron a verse a sí mismos cada vez más como el centro estable de la iglesia, mientras que estos extremistas se tambaleaban de un lado a otro.

Esa era la idea de la iglesia nacional por el momento: poner sobre la mesa el concepto de amplitud para estabilizar una iglesia que estaba preocupada por la inestabilidad, particularmente debido a lo que los anglocatólicos estaban haciendo al cambiar, en su propia esfera de operaciones, el patrón del culto anglicano. Los anglo-católicos se ganaron el nombre de ritualistas después de 1860, cuando el ritualismo se puso en marcha, siguiendo los pasos audaces de unos pocos pioneros en la década de 1850.

Después de 1860, los ritualistas redecoraron sus iglesias al por mayor con estatuas de santos, vidrieras y altares de piedra muy elaborados colocados en el extremo este de la iglesia, lo que refleja la creencia de que los primeros cristianos rezaban mirando hacia el este (con sus rostros orientados hacia Jerusalén).

Llevaban a cabo el culto público, especialmente la Eucaristía, de una manera elaborada. El mundo de los ingleses los veía como imitando el ritualismo católico romano y, por lo tanto, parecían querer ser católicos romanos y llevar a toda la Iglesia de Inglaterra de vuelta a la comunión romana. En muchos casos se sospechaba que permanecían en el anglicanismo, a diferencia de Newman y sus amigos, sólo para obtener la influencia que necesitarían para llevar a la propia Iglesia de Inglaterra de vuelta a la comunión romana.

Esta profunda sospecha fue albergada, alimentada y difundida por los evangélicos, que detestaban el sacramentalismo ritualista, y también por los eclesiásticos protestantes que no eran particularmente evangélicos pero que compartían una aversión por el ritual de aspecto romano. Juntos montaron una fuerte oposición a lo que los anglo-católicos estaban haciendo.

Moorman, en su *Historia de la Iglesia en Inglaterra*, describe cómo se aprobaron varias leyes del Parlamento en un esfuerzo por detener a los ritualistas. Hubo, por ejemplo, un debate interminable sobre la vestimenta clerical. Quedaría inestable porque, por un lado, desde el comienzo del reinado de Isabel, el clero había usado una sobrepelliz para leer el servicio del Libro de Oración y por lo general se la había quitado y se había puesto una túnica de predicación para predicar; Eso es todo lo que significaba esa vestimenta ministerial. Por otro lado, el antiguo Libro de Oración Inglés tiene en él la llamada rúbrica de ornamentos. Una rúbrica es una directriz para la conducción del culto público. *Ornamentos* es la palabra eclesiástica técnica que abarca todas las formas de ritual en la iglesia y todas las

vestimentas de vestimenta ministerial, en otras palabras, todo lo relacionado con la práctica real del culto público. La rúbrica de ornamentos impresa en el Libro de Oración Común de 1559, antes de la Oración de la Mañana, dice: "Aquí debe notarse que tales ornamentos de la Iglesia, y de los ministros de la misma, en todo momento de su ministerio, serán retenidos, y estarán en uso, como lo fueron en esta Iglesia de Inglaterra, por la autoridad del Parlamento. en el segundo año del reinado del rey Eduardo I Sexto".

Siempre ha sido un poco desconcertante por qué se eligió el segundo año del reinado de Eduardo VI. Pero el significado no está en duda. En el segundo año del reinado del rey Eduardo VI, 1549, se entendió que el ritual de la iglesia debía cambiar. El patrón medieval de todas las cosas que los ritualistas anglo-católicos de finales del siglo XIX querrían traer de vuelta todavía estaba en su lugar. En derecho, los anglo-católicos fueron capaces de apelar a esta rúbrica y decir, en efecto, "Sólo estamos obedeciendo la rúbrica".

La respuesta a eso era decir: "Pero la historia nos dice, todos sabemos perfectamente bien, que desde el comienzo del reinado de Isabel (1558-1603), y en realidad en todo el país, parroquia por parroquia, en los últimos años de Eduardo VI, el patrón de culto público era que no se debía usar ninguna de las elaboradas túnicas de los sacerdotes medievales. El ministro usa la sobrepelliz para leer el servicio, ya sea la Oración de la Mañana y de la Tarde o la Cena del Señor, y esa es toda la vestimenta ministerial que se prescribe. Y no hay lugar para las velas o un

cáliz mixto o la posición hacia el este de la Mesa del Señor, o todas esas recuperaciones anglo-católicas de la Edad Media; No había lugar para nada de eso bajo
La orden de Cranmer.

Pero los anglo-católicos podían responder apelando a lo que estaba escrito en la página introductoria del Libro de Oración de la Reina Isabel.

¿Qué estaba pasando? Claramente, Isabel quería paz a toda costa en la iglesia. Sabía que algunos de los clérigos, que habían sido ordenados incluso antes de que comenzara la Reforma en Inglaterra, querrían continuar con los ritos y ceremonias medievales a los que estaban acostumbrados. La rúbrica los protegería y evitaría que la gente los detuviera. Si tratas de impedir que la gente haga lo que ha estado haciendo toda su vida en el ministerio, creas un tremendo alboroto y haces mártires y divides a la comunidad. Esto sucedió en la última parte del siglo XIX, cuando el clero anglo-católico fue encarcelado por introducir rituales medievales.

La rúbrica de ornamentos protegía al clero anglocatólico y, al mismo tiempo, al hacer referencia al reinado del rey Eduardo VI, protegía a otros clérigos que no querían ir más allá del segundo Libro de Oración de Thomas Cranmer (1552) que Eduardo VI había prescrito. Es decir, usaban una sobrepelliz para leer el servicio, y eso era todo.

Pero ahora, en el siglo diecinueve, los protestantes y los evangélicos estaban tan molestos por los ritualistas, como hemos visto, que formaron una sociedad llamada la Asociación de la Iglesia en 1865 para probar la ley y acusar legalmente al clero

ritualista. De hecho, lograron enviar a algunos a la cárcel y, sin embargo, también lograron hacer algo que nunca hubieran querido hacer.

J. C. Ryle era un protestante acérrimo y un evangélico acérrimo; Su trabajo permanece impreso hasta el día de hoy, y es muy bueno. Ryle fue un escritor pastoral espiritual, teológicamente reformador y lúcido, y se convirtió en el primer obispo de Liverpool. Vivía con la firme creencia de que el lugar de la iglesia estaba asociado con el Estado. Pero los anglo-católicos, por supuesto, despreciaban al Estado, al igual que despreciaban a la mayoría de los obispos, porque el Estado y los obispos mantenían un orden protestante. Y así, los anglo-católicos hablaron como si fuera algo feliz para la iglesia no estar bajo el estado de la manera en que ni la iglesia católica romana ni la iglesia ortodoxa oriental estaban bajo ningún estado.

Ryle era en gran medida un miembro del establishment; pensaba que la iglesia debía estar bajo el estado en el sentido de que el estado legisla el orden eclesiástico de acuerdo con la teoría de Richard Hooker. Este punto de vista no era una novedad; era el clásico Reformado
Posición anglicana. Richard Hooker había dicho que la Cámara de los Comunes y la Cámara de los Lores, las dos cámaras del Parlamento, son la Iglesia de Inglaterra por representación; Por lo tanto, es perfectamente apropiado que funcionen como un sínodo y que hagan leyes eclesiásticas. Era Hooker defendiendo el Acuerdo Religioso Isabelino, que había surgido exactamente de esa manera.

Ryle, valorando la tradición reformista, pensó que básicamente así era como debía ser. En cierto sentido, Ryle no era un hombre moderno del siglo XIX, sino un hombre del siglo XIX cuya mentalidad reflejaba la década de 1830, cuando estaba en la Universidad de Oxford, se convirtió en un creyente evangélico y formó sus puntos de vista mediante la lectura que hizo.

En la diócesis de Ryle había un clérigo que estaba ritualizando, y Ryle en ese momento estaba operando de acuerdo con una ley eclesiástica recientemente publicada que el Parlamento había promulgado. Torpemente diseñada, la ley pretendía salvaguardar al clero, diciendo que si un clérigo era acusado de ilegalidad y el obispo deseaba vetar los procedimientos legales contra ese clérigo, podía hacerlo. La ley fue una reacción parlamentaria a las demandas que enviaron al clero a prisión, demandas que la Asociación de la Iglesia había estado montando desde que se formó en 1865. Pero esta legislación puso a Ryle en un barril, porque un funcionario de la Asociación de la Iglesia, de la cual Ryle había sido vicepresidente hasta que se convirtió en obispo, inició un proceso legal contra un clérigo sin ley en su diócesis. Y por lo tanto, Ryle era conocido por ser un partidario de la Asociación de la Iglesia, porque quería que la posición legal entre el estado y la iglesia se resolviera para que la asociación del estado que legislaba para la iglesia pudiera continuar.

De modo que un funcionario de la Asociación Eclesiástica en nombre de la sociedad estaba acusando a uno de los clérigos de Ryle, y a Ryle se le había dado algo que seguramente no quería, a saber, el poder de vetar los procedimientos. ¿Qué hizo?

Debido a sus creencias sobre la asociación de la Iglesia y el Estado y la importancia de dejar que los procedimientos legales, como los procedimientos parlamentarios, sigan su curso sin interrupción, Ryle se negó a vetar los procedimientos. El clérigo acusado fue debidamente condenado y enviado a prisión por su ritualismo anárquico. Como resultado, el nombre de Ryle estuvo en el barro en la mayor parte de la iglesia durante el resto de su episcopado y, de hecho, en el pensamiento de muchos eclesiásticos ingleses hasta el día de hoy, porque él no vetaría estos procedimientos.

Ryle se quejó en discursos a su propia diócesis del lecho de clavos en el que lo puso esta legislación y de cómo deseaba no tener que administrar esa ley en particular. Se le había dado un poder de veto que no quería y que no utilizaría.

Esto, como digo, empantanó mucho la reputación de Ryle. Se había convertido en obispo con una gran cantidad de prejuicios antiprotestantes y antievangélicos que ya se le habían atribuido, principalmente generados entre el creciente partido anglo-católico. Un brillante panfletista, así como un brillante orador público, Ryle había publicado vigorosamente panfletos y folletos y pronunciado discursos contra el ritualismo. Parte de ese material todavía está impreso y es importante para cualquier estudio de la teología del obispo Ryle.

Henry Liddon, canónigo de la Catedral de San Pablo, escribiendo a

E. B. Pusey, de Oxford, que se convertiría en el líder de la anglo-católicos ingleses, no podían imaginar nada peor que

J. C. Ryle como el primer obispo de Liverpool. Esa era la opinión general anglo-católica. Ryle era un protestante evangélico contaminado de habilidad problemática.

El sesgo era una realidad en el siglo XIX. La imparcialidad era un interés minoritario. Los prejuicios pueden ser brutales. Fue brutal contra el obispo Ryle cuando tuvo que tomar esta terrible decisión. Habiendo sido desafiado por el clérigo, no quería tener que decidir si el procedimiento legal seguiría adelante. En voz baja pensó que era mejor para el país que los desafíos legales al ritualismo de este tipo procedieran, pero pensó que era algo terrible que el obispo se involucrara de una manera que estaba destinada a perjudicar su futuro ministerio.

Tener el veto significaba que, en cualquier caso, el obispo sería execrado por alguien. Mientras que los protestantes y los evangélicos dijeron que tenía razón al no usar su poder de veto, todos los demás pusieron a Ryle en la lista negra. Así que se mantuvo bastante apartado del resto del episcopado inglés durante el resto de su ministerio.

La ley que otorgaba al obispo un veto fue derogada unos años más tarde porque todo el mundo se dio cuenta de que era intolerablemente odiosa para los obispos. Tal vez el impulso para derogar la ley provino de la Cámara de los Lores, donde los obispos se sentaban y podían expresar sus pensamientos sobre asuntos de orden en la iglesia.

El barco estaba siendo sacudido. Los prejuicios eran altos. Mantener a la iglesia nacional en marcha de una manera relativamente tranquila se convirtió en la ideología de los eclesiásticos amplios en general, y de los obispos de la Iglesia

amplia en particular. El inclusivismo eclesiástico, tal como lo concibió Thomas Arnold, se convirtió en un sueño lejano para ellos. Pero no llegó a formar parte de su agenda en ningún momento del siglo XIX. Esa idea no llegaría a las gradas hasta 1920.

Inclusivismo redentor

El inclusivismo redentor es el punto de vista de que la primera tarea de la iglesia en una sociedad como la de la Inglaterra de mediados del siglo XIX era aliviar las necesidades y dificultades de los pobres urbanos. Las personas que se llamaban a sí mismas socialistas cristianas buscaban lograr resultados filantrópicos organizando sociedades para proporcionar alimentos gratuitos, asistencia médica gratuita, etc., y para difundir la idea de que los miembros del proletariado urbano tenían tanta dignidad como cualquier señor y señora en su castillo.

Un himno de mediados del siglo XIX escrito por la esposa de un obispo irlandés, Cecil Frances Alexander, incluía estas líneas (una alusión a la historia que Jesús contó en Lucas 16 acerca de Lázaro mendigando a la puerta de un hombre rico):

> El rico en su castillo, el pobre
> en su puerta, Dios hizo a los
> altos y a los humildes y
> ordenó su hacienda.

Se podría cantar eso como una descripción de la causa de todas las malas condiciones que el proletariado urbano tuvo que soportar y la necesidad de cambiarlas. O podrías cantar eso como implicando que así es como Dios quiso que fuera, y que uno no

debe alterar el orden social que creó. Así que esas líneas se convirtieron en una especie de lema para los conservadores sociales extremos, así como en un conmovedor llamado al socialismo cristiano.

Ese es el espectro político que cubrían los eclesiásticos de todas las escuelas de pensamiento en el siglo XIX. Por supuesto, había un gran número de estaciones entre esos dos extremos donde el clero parroquial hacía lo que podía para aliviar la necesidad humana en sus propias puertas. Mientras tanto, el debate ideológico a tres bandas continuó entre la Iglesia Amplia, la Alta Iglesia y los evangélicos.

Distintivos más amplios de la iglesia

Algunos otros distintivos de la Iglesia Amplia merecen ser mencionados. Los eclesiásticos estaban en contra de lo que consideraban oscurantismo, la actitud particularmente de los protestantes y evangélicos, y de algunos católicos, por la cual no permitían que la ciencia desafiara las interpretaciones actuales de la Biblia.

Los eclesiásticos también estaban en contra de ser autoritarios. Consideraban a los evangélicos como autoritarios con su biblicismo y a los anglocatólicos como autoritarios con su insistencia en que, en principio, los obispos son los gobernantes de la iglesia dados por Dios. Debido a que muy pocos de los obispos eran anglo-católicos, muchos de los anglo-católicos pasaron su tiempo luchando contra sus propios obispos. Aun así, afirmaron el principio de que en una iglesia debidamente ordenada, los obispos tienen la autoridad de Cristo y pueden

dirigir al clero y a los laicos y desafiar al Estado, tal como lo hicieron algunos obispos católicos antes de la Reforma.

Y los eclesiásticos estaban en contra del sectarismo. Su amplitud inclusiva así lo demuestra. El sectarismo es un interés exclusivo en el propio círculo, en la propia denominación, en el propio grupo. También estaban en contra de las versiones enclaustradas del cristianismo. Los anglo-católicos dirían que la iglesia es completamente diferente de la comunidad civil, por lo que, aunque ministraban a las personas de la comunidad civil, no era asunto suyo identificarse con la comunidad civil. Pero el eclesiástico amplio tomó el punto de vista de que, como parte de la iglesia de Cristo, debían ir y servir a las personas necesitadas a su alrededor, al estilo samaritano. Se consideraban a sí mismos como parte de la iglesia en comunión con el resto de la iglesia en todo el mundo, y en cuanto a ser ingleses y participar en la vida política nacional más amplia de Inglaterra, se sentaron sueltos. Ese era su catolicismo. El nacionalismo, si se tomara demasiado en serio, sería una forma de sectarismo.

> De modo que los eclesiásticos querían mantenerse alejados del nacionalismo.

Básicamente decían: "No estamos aquí solo por los ingleses". Había una especie de humanismo allí, aunque no iba más allá de decir que estaban en comunión con toda la Iglesia Católica, que incluye a la Iglesia Católica Romana en todas partes y a la Iglesia Ortodoxa Oriental, tanto como a la Iglesia de Inglaterra.

Cuestiones de método

Todo este caldero intelectual en la segunda mitad del siglo XIX planteó varias preguntas.

1. ¿Cómo se debe usar la razón para glorificar a Dios en relación con las Escrituras, en relación con la ciencia y en relación con el vínculo o correlación adecuada entre las Escrituras y la ciencia?
2. ¿Cuál es el valor de la tradición? Los anglo-católicos decían que la tradición, precisamente porque es antigua y madura, es de un valor inestimable para el pueblo cristiano. No toda la tradición de la Edad Media era ortodoxa, pero la cultura, creían , era ortodoxa, y la devoción de la gente común era ortodoxa. Los anglocatólicos idealizaron la Edad Media, y dentro de la cultura en general, un novelista como Sir Walter Scott también idealizó la Edad Media. Esa tendencia fue una de las corrientes del romanticismo de Inglaterra en ese momento. ¿Qué le enseña a la iglesia este nuevo interés en la tradición, si es que le enseña algo, acerca de su valor? ¿Qué le enseña la tradición a la iglesia que no haya sabido antes?
3. Luego está la cuestión de la importancia del consenso. Esta tercera pregunta es planteada e insistida por personas como Thomas Arnold y el poeta Samuel Coleridge: Cuando la gente está de acuerdo en una visión común de cómo deberían ser las cosas en la situación cultural, ¿podemos tomarlo como una confirmación de Dios? ¿Puede un consenso sobre lo que debería ser servir como una estrella por la cual guiarnos mientras tratamos de dar forma o remodelar la comunidad y, por lo tanto, mejorarla?

4. Una cuarta cuestión se refiere a la centralidad de Dios. Aquí, recuerde, estamos hablando de la comprensión cristiana de Dios, que incluye la encarnación. ¿Significa realmente la encarnación, como insistían los eclesiásticos amplios, que todos los individuos y comunidades humanas están de alguna manera vinculados con Jesucristo, el Señor reinante del mundo, de una manera beneficiosa? Esto debe ponerse en términos de fórmula porque diferentes personas en la situación tenían diferentes pensamientos sobre el significado de Cristo para las personas fuera de Inglaterra y fuera de la iglesia cristiana. Es una cuestión que la segunda mitad del siglo XIX legó al siglo XX.

Los eclesiásticos amplios tenían una actitud bastante bien definida hacia ella. Decían que toda forma de comunidad humana en la que hay una norma moral que se reconoce como buena, de alguna manera debe su calidad directamente a la encarnación y trabaja hacia un ideal por el cual el Señor reinante estará complacido. Esa es una cuestión diferente de si estas personas comparten la fe cristiana, pertenecen a la iglesia cristiana y adoran a Dios en Cristo de la manera en que lo hacen los evangélicos, por un lado, y los anglo-católicos, por el otro.

Esas son las preguntas que la segunda mitad del siglo XIX dejó a los que vinieron después en la Iglesia de Inglaterra.

---

1 J. R. H. Moorman, *A History of the Church in England*, 3ª ed. (Londres: Adam and Black, 1973), cap. 20.

10

Modernismo anglicano

El modernismo anglicano fue un desarrollo de principios del siglo XX directamente de la teología de la Iglesia Amplia. Los modernistas anglicanos se profesaban herederos o pretendientes de la herencia latitudinaria de la Iglesia Amplia. El modernismo se definió a sí mismo en los veinticinco años transcurridos entre 1895 y 1920 aproximadamente, y se definió con bastante precisión, como veremos. Ese es el modernismo del que hablaré en este capítulo.

Sé que la palabra *modernismo* está presente en el discurso cristiano moderno, y se usa de una manera muy general para cualquier persona infectada con lo que hoy llamamos los principios de la modernidad como algo distinto de la posmodernidad. Modernidad es el nombre comercial dado en los últimos tiempos a la ideología esencial de la Ilustración que dice que la mente humana es la medida de todas las cosas. Esa es la máxima que, en la práctica, el movimiento de la Ilustración concretó, sin duda a finales del siglo XVIII. En realidad, se puede rastrear hasta el siglo XVIII en Alemania hasta el deísmo inglés, que nos lleva de vuelta a finales del siglo XVII. Pero la época en la que la forma de pensar de la Ilustración alcanzó su apogeo fue el siglo XIX, cuando nadie la desafió realmente de manera directa, excepto la Iglesia Católica Romana oficial. A lo largo del siglo, los

portavoces católicos oficiales —papas, cardenales, etc.— decían que esta forma de pensar centrada en el hombre carecía de principios y estaba equivocada.

¿Qué pasa con la teología en Inglaterra? Lo simple de decir es que debido a que la atmósfera de la Ilustración prevalecía y era constante en Inglaterra, ni los evangélicos ni los anglocatólicos se dieron cuenta de hasta qué punto habían sido influenciados por el racionalismo de la Ilustración. Elijo mis palabras cuando lo digo de esa manera. Fueron influenciados por el racionalismo de la Ilustración, y así se encuentra en el evangelicalismo popular a lo largo del siglo XIX, y con creciente fuerza a medida que avanza el siglo, personas que estaban tratando de probar por la razón la verdad de las cosas enseñadas en la Biblia.

Cuando se examina el pensamiento anti-evolucionista, anti-geológico, anti-unidad de las religiones de los evangélicos en el siglo XIX, muy pronto se olfatea la influencia del pensamiento de la Ilustración centrado en el hombre. Era una apologética desarrollada *ad hominem,* es decir, para otras personas de la comunidad británica, y se desarrollaba en términos de razón. La razón muestra que estos puntos de vista están equivocados y, por lo tanto, la razón nos deja libres (y nos anima) a creer en la Biblia tal como lo hicieron nuestros antepasados cristianos.

Entre los anglo-católicos también se encuentra mucha influencia de la Ilustración, ya que estos hombres presentaron una apología del tipo de cristianismo que practicaban, y que, según afirmaban, era el único tipo de cristianismo verdaderamente ilustrado, el único tipo de cristianismo verdaderamente humano, el único tipo de cristianismo

verdaderamente contemporáneo, a pesar de su énfasis en recuperar las prácticas de culto de la era medieval.

Sin embargo, como fuerza civilizadora, el movimiento anglo-católico estaba a la altura de los requisitos de la Ilustración de que el buen pensamiento siempre tendrá un efecto civilizador. La mente del hombre es la medida de todo buen pensamiento, y este es uno de los criterios que el hombre tiene el privilegio y la responsabilidad de aplicar. Todo lo que conduzca a la barbarie o al oscurantismo debe ser rechazado. Todo lo que contribuya al avance cultural debe ser recibido.

Los anglo-católicos siempre tuvieron esa dimensión en su pensamiento. Sus escritos muestran que estos pensadores realmente tenían en vista una cultura general mucho más amplia que los evangélicos. Los escritos evangélicos producidos durante la misma época tenían en mente una cultura general mucho más estrecha y una perspectiva mucho más estrecha de la vida. Había una incipiente barbarie en la forma en que los evangélicos parecían decir: "No nos interesa, por ejemplo, la vida literaria, y no leemos novelas. No nos interesa la historia general del desarrollo humano, y no leemos la historia.
No nos interesa la música, aunque vamos a escuchar la música de Händel
El Mesías tal vez una o dos veces en la vida".

El camino evangélico, a lo largo de todo el siglo XIX, no solo entre los evangélicos anglicanos sino entre los evangélicos en general, fue embrutecer la cultura general. Podrían no haber encontrado nada malo en ella e incluso podrían haber concedido que algunas partes de ella eran muy buenas; Pero podían

arreglárselas sin él, y ciertamente no era un asunto de interés primordial.

A los anglo-católicos les fue mucho mejor en este punto.

Y así, el pensamiento de la Ilustración operaba en ambos sentidos. La idea de la Ilustración de que el hombre es la medida llevó a los evangélicos a rechazar la cultura general por no ser lo suficientemente protestante y evangélica, e impulsó a los anglocatólicos a aceptar que la cultura general tiene una fuerza y una fuerza civilizadoras, y que las influencias civilizadoras son buenas. Había una Ilustración que pensaba en ambos sentidos.

Perspectivas teológicas

El pensamiento ilustrado estaba casado con la idea de progreso. Todo en la comunidad humana mejora a medida que pasa el tiempo. Casi todas las comunidades de la cristiandad creían que lo que había sucedido en general en el siglo XIX había sido bueno. Hubo la industrialización y capitalización de la vida comunitaria para que se hiciera cualquier cantidad de dinero; Y cuando algunas personas de la comunidad se enriquecen, por lo general se produce una especie de efecto de goteo. En la Europa occidental industrializada y en América del Norte, se pagaban salarios estables en las fábricas. Eran salarios bajos y las condiciones de trabajo eran malas en muchos sentidos, pero los dueños de las fábricas ganaban dinero y, dentro de ciertos límites, otros obtenían el beneficio. A finales del siglo XIX, ese beneficio era claro y significativo. La gente estaba un poco mejor de lo que habían estado sus contrapartes, digamos, setenta y cinco años antes.

El industrialismo había hecho un paquete para las personas que habían sido propietarias de fábricas y que estaban obteniendo buenos dividendos de sus acciones en las sociedades anónimas que financiaban la construcción y el funcionamiento de las fábricas. Ser accionista se convirtió en un hecho de la vida nacional a mediados del siglo XIX, y a muchas más personas les había ido bien con sus participaciones que las que habían invertido su dinero en burbujas y esquemas salvajes y habían quebrado. Por lo tanto, el sentido general de progreso para todos era un elemento fuerte en la cultura.

Los eclesiásticos y sus herederos entendieron esto como un don de Dios en su providencia. Todo esto estaba destinado a suceder. Todo esto fue divinamente vigilado. Todo esto era bueno, correcto y apropiado, y se podía esperar que todo esto continuara. La gente siguió pensando de esa manera hasta la Primera Guerra Mundial, que hizo estallar esa ideología, porque las cosas se pusieron increíblemente mal en los cuatro años de esa guerra.

Pero a principios del siglo XX, se asumió que el progreso en todos los departamentos era parte de la operación providencial de Dios en su mundo. Y la gente básicamente decía: "Qué agradecidos debemos estar de que esto sea así, y cuán listos debemos estar para desempeñar nuestro papel en el progreso continuo de acuerdo con el patrón y la forma que ese progreso ya ha comenzado a tomar".

Sin ningún tipo de reforma social radical, había más y más fábricas, mejorando lentamente los salarios y las condiciones, y más dinero negociado en el mercado de valores, recaudando

fondos para las empresas y pagando dividendos a los inversores. La sensación general era que el mundo estaba mejorando cada vez más.

Los eclesiásticos amplios, cuyos descendientes directos eran los modernistas, se lo creyeron, y así lo dijeron. Era un punto sobre el que ni los evangélicos ni los anglocatólicos —admito que generalizo— tenían mucho que decir más allá de conceder que este progreso puede ser real, pero mostrando poco interés en este aspecto de la vida humana. Los evangélicos querían salvar almas. Los anglocatólicos querían que la iglesia volviera a ponerse de pie en Inglaterra, porque ahí es donde Dios nos ha puesto a trabajar; querían separar a la Iglesia del control parlamentario; querían establecer la iglesia a los ojos de la gente como el reino del Señor Jesucristo, la cabeza de la iglesia. Esas eran sus prioridades.

Pero los eclesiásticos amplios, con su interés en la cultura general, se preocuparon por celebrar el progreso. Y así lo hicieron.

Teleología católica

La palabra *teleología* significa la explicación de la meta, el *telos*, el fin en vista de lo que sea de lo que estés hablando. Es el término técnico para los propósitos de Dios.

Los católicos no eran muy diferentes de los anglicanos de la Iglesia Amplia en este punto, excepto que en los países católicos el progreso estaba muy por detrás del de la Inglaterra de finales del siglo XIX.

La manera católica romana de establecer una comunidad cristiana era tener a la iglesia a cargo de todos, y eso era lo que

Los católicos lo hicieron. Los sacerdotes de las ramas más jóvenes de la comunión católica romana se convirtieron, en efecto, en la última palabra, en los dictadores de su propia bailía. Eran dictadores benévolos que daban los sacramentos a los conversos católicos en todas partes. Por lo tanto, no contribuían mucho, ni a nivel práctico ni a nivel teórico, a pensar en el progreso. En cuanto a los pocos católicos de Europa occidental que sí pensaban en el progreso, no cuestionaban la idea. Era una idea de la Ilustración que poseía la mente de todos. Este es el *telos de Dios*, creían estos pensadores; Dios quiere que su mundo se desarrolle de esta manera. En esto coincidían con lo que decían los protestantes. Así que esta era una perspectiva universal. El progreso es parte del plan y del modelo de Dios.

Inmanentismo

Un segundo principio perspectivo era el inmanentismo. Esa es la idea de que Dios habita en todo y en todos hasta tal punto que no se puede dar una explicación adecuada de nada sin afirmar que Dios impregna su vida o su funcionamiento.

Una filosofía desarrollada en universidades alemanas e inglesas, particularmente en Oxford, que surgió del pensamiento teológico pionero del filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel, profesor de la Universidad de Berlín hasta su muerte en 1831. Si bien la teología recién desarrollada difería en varios aspectos de la filosofía de Hegel, se construyó a partir de piezas del pensamiento de Hegel. Esta nueva filosofía, llamada idealismo, sostenía que la realidad es esencialmente mental, de la mente, de alguna manera. La materia tiene la naturaleza de la *mente*, en el

fondo. Los idealistas veían la totalidad del cosmos como unido en una unidad de este tipo; Todo, incluyendo al individuo humano y la vida de ese individuo, tiene la naturaleza de la mente.

Era natural que las personas que pensaban filosóficamente de esta manera sobre la naturaleza de la realidad, y que tenían un trasfondo cristiano en términos de su educación (toda Europa occidental era nominalmente cristiana en ese momento), concluyeran que la mente que mantiene todo unido —de hecho, la mente que en el fondo es la esencia de todo— es la mente de Dios. el único Dios. Esto llevó a la conclusión de que en todo y en todos, Dios era inmanente; Él estaba presente.

Debido a que el inmanentismo era el interés de los filósofos —y en toda cultura en desarrollo y progreso, se supone que todo el mundo debe seguir el ejemplo de la sabiduría de los filósofos—, el inmanentismo era una poderosa fuerza teológica en la cultura. Implicaba que la diferencia entre Dios y el hombre es sólo una diferencia de grado.

El modernismo anglicano fue una especie de última resistencia para el inmanentismo en el pensamiento anglicano inglés. Tomó la forma del unitarismo y la negación de la divinidad personal del Señor Jesús. Se cuenta la historia de un destacado modernista que fue desafiado por la observación: "Se me ha dicho, señor, que usted niega la deidad de Jesucristo". El modernista respondió: "Por el contrario, señor, nunca he negado la divinidad de ningún hombre". Aquí Jesús es una persona al mismo nivel que nosotros, habitada por Dios en el sentido de que era divino sólo de la misma manera que todos nosotros somos divinos. El modernista

se veía a sí mismo afirmando al hombre y dando a cada individuo una dignidad que otros puntos de vista no ofrecían.

El inmanentismo, así entendido, fue un principio teológico operativo entre los modernistas mientras el modernismo prevaleció. Este modernismo se desarrolló en el anglicanismo a partir del movimiento modernista en el catolicismo romano, y atrajo a muchos eclesiásticos reformados que pensaban, acríticamente, que era la ola del futuro, el marco de pensamiento dentro del cual florecerían plenamente sus intereses y énfasis particulares.

Iluminismo

Otra perspectiva teológica modernista es la que llamaré iluminismo. El iluminismo es la creencia de que Dios está dando luz a las personas casi indiscriminadamente, desencadenando percepciones. Las personas reciben esta luz no necesariamente a través de las Escrituras y su conocimiento de la Biblia, sino simplemente porque son humanos, y en lo profundo de ellos, Dios habita. (Nótese de nuevo el énfasis inmanentista). Por medio de lo que podría llamarse teología natural, Dios ilumina sus mentes sobre aspectos morales y espirituales a través de la luz interior, tal como los cuáqueros siempre habían pensado. Dios crea momentos de conciencia directamente, sin que tengamos que pasar por las Escrituras.

A mediados del siglo XX, esta idea iluminista se transformó en un contexto ecuménico emergente en la idea de que el mundo tiene la mayor parte de la sabiduría, y que la iglesia debe

aprender a ponerse al día. ¿De dónde sacó el mundo la sabiduría? De la iluminación directa de Dios Espíritu Santo.

El movimiento liberal, tal como lo conocemos hoy en la iglesia occidental, opera sobre esa suposición. Cree que el mundo tiene la sabiduría y que la iglesia se ha quedado atrás. La ética sexual es el ejemplo más obvio, pero todas las cosas que el mundo aprueba deben ser recibidas como básicamente correctas, afirman los liberales. El mundo tiene la sabiduría dada por Dios, y la iglesia debe aprender a aceptar la sabiduría del mundo. Ese principio teológico se extiende a lo largo de toda la historia modernista, y más allá.

Con respecto a Jesús

El cuarto y último principio teológico del modernismo es que Jesús, un hombre habitado por Dios, fue especial porque Dios se reveló a sí mismo en y a través de Jesús más vívidamente, con mayor fuerza, de lo que se ha revelado a sí mismo en cualquier otro ser humano o lo hará jamás. Esta es la singularidad de Jesús, la viveza con la que ves a Dios en carácter y en términos actitudinales cuando lo miras.

Nótese que la encarnación ha sido desechada. Jesús es un hombre lleno de Dios, y eso es todo lo que es. Del mismo modo, la expiación ha sido desechada. El hombre lleno de Dios no muere por los pecados del mundo. Es primitivo y erróneo suponer que lo hace. Este hombre lleno de Dios probablemente no resucitó de entre los muertos, pero no importaría si lo hiciera, porque hizo su impacto antes de su muerte, y ese impacto se ha

transmitido en la iglesia a través de los siglos. La figura de Jesús es una magia poderosa porque es una revelación de Dios.

Este es un énfasis con el que estamos familiarizados, porque los liberales modernos todavía dicen esto y se muestran subtrinitarios al hacerlo. Ciertamente, no están interesados en ninguna doctrina de expiación; aún mantienen sus incertidumbres sobre la resurrección de Jesús; y todavía sostienen que en las personas que aún no conocen a Jesús, Dios se revela sin embargo porque es inmanente en ellos y se mostrará a través de la luz interior.

Estas son las perspectivas teológicas que dan forma a ambas versiones del movimiento modernista, la católica romana y la anglicana.

Otros aspectos del modernismo

Como he dicho, el modernismo anglicano tiene sus raíces en la Modernismo católico; la palabra modernismo es una acuñación católica.

Aunque la Iglesia de Roma está comprometida con la inerrancia bíblica, el modernismo católico tenía la intención de cuadrar el catolicismo con la crítica bíblica de finales del siglo XIX hecha por los críticos superiores a lo largo de líneas anti-sobrenaturalistas que llevaron a la negación de lo milagroso.

Los modernistas católicos se opusieron a lo que veían como el sobrenaturalismo y, de hecho, el supersobrenaturalismo de la iglesia romana, que buscaba multiplicar los milagros en la vida continua de la iglesia hasta principios del siglo XX. Los modernistas querían asumir el idealismo filosófico, lo que

significaba para ellos separarse de Tomás de Aquino, quien en la década de 1870 había sido designado, en un breve o encíclica papal, como el filósofo y teólogo estándar de la Iglesia Católica. A todos los sacerdotes y a todos los católicos que quisieran ser sabios se les exigía que estudiaran a Tomás. Pero los modernistas dijeron que no. Habiendo abrazado el idealismo filosófico que provenía de Platón, se empaparon del inmanentismo y así desaparecieron de la pantalla del radar de Tomás. Tomás creía en la omnipresencia de Dios en su mundo. Pero antes de eso estaba el énfasis de Tomás en la Trinidad y la trascendencia de Dios, quien tiene su propia vida trinitaria fuera de este mundo.

A finales del siglo XIX, las ciencias naturales también eran hostiles a la iglesia, considerándola como una influencia que frenaba el progreso científico.

En cuanto a la teoría social del siglo XIX —el socialismo en todas sus diferentes formas—, la Iglesia católica ya había indicado su rechazo al socialismo con su negación de la jerarquía en cualquiera de sus formas y del sueño marxista de la sociedad sin clases. ¿Qué pasaría con los sacerdotes, los cardenales y los papas en una sociedad sin clases? Pero los modernistas católicos querían asumir el socialismo; Eran rebeldes, destinados a tener un mal final, y lo hicieron. Fueron condenados, y algunos fueron excomulgados.

El modernismo anglicano tenía un propósito paralelo al modernismo católico. Estaba informada por el modernismo católico y estaba haciendo con el modernismo católico lo que los reformadores habían tratado de hacer con la herencia católica de fe y vida que recibieron de la Edad Media, es decir, examinarla,

seleccionar lo que parecía bueno y pasar por alto lo que parecía infructuoso.

Cifras principales

Varios nombres importantes en la circunscripción modernista anglicana merecen atención.

W. R. Inge fue deán de la Catedral de San Pablo de 1911 a 1934 y, antes de eso, profesor de teología en Cambridge y especialista en misticismo.

Hastings Rashdall se convirtió en decano de Carlisle de 1917 a 1924, después de haber sido profesor de Oxford. Fue un racionalista en el mal sentido de la palabra y es recordado por su libro *La idea de la expiación en la teología cristiana*, publicado en 1919. Es la exposición cristiana clásica de la teoría de la influencia moral, que nunca ha sido expuesta tan completamente y argumentada tan vigorosamente como lo fue en este volumen por Rashdall, el eclesiástico moderno.

Ernest W. Barnes fue obispo de Birmingham de 1924 a 1953. De hecho, fue el obispo que me aceptó para la ordenación en 1952, aunque a regañadientes. Barnes era un científico, y como ocurre con muchos científicos, su pensamiento era decididamente deísta. No era trinitario, al menos no de una manera reconocible. No creía en la encarnación ni en otros milagros. Dejó de lado la pregunta de si Jesús resucitó de entre los muertos. Pero él sostuvo, como lo habían hecho otros liberales antes que él (como

Schleiermacher), que Jesús lanzó en este mundo una experiencia de cercanía a Dios, que se ha transmitido en la Iglesia y es saludable, algo que debemos tratar de mantener.

Barnes se llamaba a sí mismo un evangélico liberal, una contradicción en los términos. Un evangélico es alguien que cree ciertas cosas que los liberales no creen. Así que la mejor descripción para Barnes es pietista liberal. Un pietista piensa que la experiencia religiosa es la realidad más importante de la vida. Barnes encaja en esta descripción.

Puedo decir, en caso de que se lo pregunten, que me sinceré con el buen obispo. En aquellos días, cualquier candidato a la ordenación en cualquier diócesis tenía que escribir un ensayo para los capellanes examinadores del obispo. Eso se suma a tener que aprobar el examen general de ordenación. Se me pidió que escribiera sobre el lugar de la razón en el cristianismo, y me encargué de atacar el mal tipo de racionalismo. Honestamente, sentí que tenía que hacerlo, aunque me preguntaba cómo reaccionarían mis lectores en vista del hecho de que el obispo Barnes era el líder de la mala clase de racionalistas en la Iglesia de Inglaterra en ese momento. Recibí una nota suya que decía: "Te acepto para la ordenación. Mis capellanes me dicen que pareces ser muy leído. Expresan un disgusto por su teología, que describen como una excavación intelectual. Atentamente". Hensley Henson fue otro líder del modernismo anglicano. Fue obispo de Durham de 1920 a 1939. Era un modernista conservador, un tipo de latitudinario del siglo XVII, que sólo pedía que se le permitiera no ser firme en algunos milagros específicos, incluido el nacimiento virginal de Cristo. Hubo una

gran confusión al respecto, pero se le concedió su deseo, y como obispo de Durham no se mantuvo firme en el nacimiento virginal.

La visión de Henson era la visión de Thomas Arnold de una Iglesia de Inglaterra reorganizada que incluiría a todas las congregaciones y al clero de la Iglesia Libre. Nunca llegó a ninguna parte, como no lo había hecho en la época de Arnold, a pesar de la muy buena mente de Henson y su aguda crítica a sus oponentes.

Otro líder modernista fue Henry D. A. Major. Aunque no era un erudito profundo, Major era un activista y un organizador. Creó la revista *The Modern Churchman's Union* y fue director de la pequeña facultad teológica de este movimiento, conocida entonces como Ripon Hall, a las afueras de Oxford.

Estos modernistas estaban tratando de tomar en cuenta todos los desarrollos de finales del siglo XIX que los modernistas católicos habían asumido, y reivindicar la experiencia religiosa cristiana como capaz de sobrevivir en medio del escepticismo sobre lo sobrenatural a la manera de los modernistas católicos. El modernismo anglicano ofrecía así una versión revisada del modernismo católico, que se identificaba directamente con varias corrientes del pensamiento protestante.

Una de estas corrientes fue el liberalismo de los teólogos alemanes Albrecht Ritschl y Adolf von Harnack, que eran schleiermacherianos modificados. Schleiermacher argumentó que Jesús había iniciado un tipo de misticismo religioso, un tipo de conciencia de Dios, una especie de experiencia pietista que se prolonga como una buena influencia en la iglesia. Ritschl y Harnack rechazaron enérgicamente este enfoque y trataron de

recuperar la superioridad moral del protestantismo liberal haciendo hincapié no en la experiencia personal (fundamental para los pietistas y en Schleiermacher) sino en el deber ético. Los cristianos no debían preocuparse por los sentimientos religiosos, sino por las acciones morales que ayudarían a introducir el reino de Dios, entendido en términos ético-sociales.

Leen el Sermón de la Montaña en términos de una visión kantiana de la sociedad perfecta en la que todos tratan a los demás como un fin y nunca como un medio. Tratarnos unos a otros como un fin significa reconocer que cada persona tiene un gran valor como criatura de Dios y reconocerse a sí mismo como obligado a amar a todos, a practicar la compasión samaritana hacia todas las personas. Esto es mostrar amor de la manera auténtica que Jesús prescribió. Esa era su comprensión del verdadero cristianismo.

Harnack escribió un libro publicado en inglés en 1901 bajo el título *¿Qué es el cristianismo?* Reduce el cristianismo a tres principios: (1) Dios ama a todos; (2) todos somos hermanos y hermanas en la familia humana; (3) debemos practicar el amor, la bondad samaritana, los unos con los otros. Los modernistas anglicanos se quitaron el sombrero ante Ritschl y Harnack y recorrieron un buen parte del camino hacia la aceptación de su posición.

Como se mencionó anteriormente, los modernistas eran unitarios. No creían en la encarnación. Sorprendentemente en aquellos días, dentro de
El protestantismo en todos los ámbitos (y no solo dentro de

Anglicanismo), este unitarismo del movimiento liberal en todas sus formas nunca fue señalado. Nadie le dio importancia. Lo que otros (como los evangélicos) plantearon fue si uno creía en los milagros de Jesús, en la resurrección de Jesús y en el nacimiento virginal de Jesús; en realidad no llamaron a los liberales, a los modernistas, sobre la cuestión de si creían en la divinidad de Jesús. La teología no estaba en un estado saludable y perceptivo en aquellos días.

Al igual que los eclesiásticos en el siglo XIX, los modernistas anglicanos deseaban una mejora ética de la sociedad. En otras palabras, eran defensores del evangelio social. El término *evangelio social* fue acuñado en Estados Unidos y luego exportado a Inglaterra. Los liberales en Estados Unidos, frente a los evangélicos conservadores a principios del siglo XX, dijeron, en efecto: "Ustedes sólo se preocupan por transformar al individuo; Os dejamos que persigáis ese interés, si queréis, aunque no creemos en algunos de los principios que invocáis para perseguirlo. Mientras tanto, queremos transformar la sociedad. Nuestro evangelio es un evangelio social".

El arquitecto intelectual del evangelio social fue un ministro bautista estadounidense llamado Walter Rauschenbusch. Fue tratado por los liberales estadounidenses como un profeta. Y los modernistas anglicanos adoptaron el evangelio social como la ola del futuro, ofreciendo una cálida experiencia de Dios y una visión ética para transformar la sociedad, lo que traería un nuevo orden.

Luego vino Karl Barth y una crítica aplastante del liberalismo religioso en su *Comentario a los Romanos*, publicado en 1919. La Primera Guerra Mundial había quitado el viento de las velas del

evangelio social en todas partes, ya que millones de jóvenes habían muerto en la guerra. Atrás quedó el tipo de optimismo generado por la filosofía evolucionista del siglo XIX y apoyado por todas las tendencias liberales en teología, en el anglicanismo y en el modernismo católico. En 1919 todo el mundo se sentía desanimado, deprimido y dolorido.

Fue entonces cuando, en la providencia de Dios, salió el Comentario de Barth *sobre Romanos* . Barth continuó durante la siguiente década machacando a los liberales, y los golpeó sobre una base correcta. Se habían desviado de las Escrituras, asumiendo que sus mentes recibían sabiduría, perspicacia, verdad y sistemas de valores directamente de Dios, por medio de la teología natural. Pero la teología natural es una tontería. Romanos nos dice que la mente humana está caída y no percibe directamente a Dios correctamente, por lo que cualquier teología basada en las percepciones de la mente humana es ignorancia. Los liberales deberían admitir su ignorancia y volver a la Biblia para que puedan aprender de ella quién es Dios realmente, quién es realmente Jesucristo y qué es realmente el evangelio.

Barth dijo cosas específicas sobre la Biblia y sobre la construcción de ciertas doctrinas que no satisfacían a los evangélicos, pero el impulso de su crítica al liberalismo es algo que debería hacernos a todos ponernos de pie y aplaudir.

Mientras tanto, en sus invernaderos de liberalismo en ciernes, los

Los modernistas anglicanos buscaron cultivar el evangelio social. Pero si se le preguntara a cualquiera que trabaje en el mundo de la teología anglicana hoy en día si el modernismo anglicano

contribuyó con algo específico de importancia permanente, creo que todos ellos, cualquiera que sea su escuela de pensamiento, dirían que no. Los modernistas fueron la punta de lanza de la versión izquierdista y radical del movimiento liberal, que creció en Estados Unidos y, antes de eso, en Alemania. Llegó un momento en que simplemente se extinguió. Y hoy es un capítulo cerrado, al menos en la teología anglicana inglesa.

11

Teología anglicana de principios del siglo XX

Veamos ahora el anglicanismo en la primera mitad del siglo XX.

Anglocatolicismo liberal

Como se recordará, el anglo-catolicismo surgió del movimiento tractariano, que comenzó con los *Tracts for the Times* en 1833. Tuvo a John Henry Newman y E. B. Pusey como sus grandes líderes. Newman se convirtió al catolicismo romano, pero Pusey siguió siendo el ancla de lo que comenzó el movimiento tractariano y de lo que muy pronto se llamó a sí mismo anglo-catolicismo en la Iglesia de Inglaterra. Era una versión de la fe anglicana que se aferraba al Libro de Oración y a los Artículos, al tiempo que buscaba recuperar toda una serie de dimensiones (secundarias) que los anglocatólicos pensaban que la Reforma había desechado imprudentemente.

Recordarán que esos elementos incluían todo tipo de rituales en la adoración para dar dignidad a la adoración, un sentido de que la iglesia está encabezada por Cristo y no es un departamento de estado, y una creencia en la gracia sacramental como una fuerza misteriosa para el bien que Dios de alguna manera

transmite a través de la administración del bautismo y la Cena del Señor.

Los anglo-católicos creían, en esencia, algo que los católicos romanos también creían y siguen creyendo hasta el día de hoy, a saber, que los signos de los sacramentos, el bautismo y la Cena del Señor, comunican a quienes los reciben las bendiciones significadas, a menos que los destinatarios interpongan la incredulidad activa o el pecado mortal de algún tipo. Es posible que no tengan una fe activa como los evangélicos entienden la fe activa, pero si no se resisten a la gracia de la Santa Cena, la bendición les llega.

Todos los anglo-católicos creían esto. Desde los primeros días fueron, en este sentido, herederos de los altos eclesiásticos del siglo XVII, los laudianos. Y lo creen hasta el día de hoy.

El anglo-catolicismo de Pusey incluía la creencia en toda la Biblia como la palabra inspirada de Dios, totalmente verdadera y totalmente digna de confianza. Pusey era un experto en el Antiguo Testamento, como ya he dicho. Ahí es donde el catolicismo liberal representa una desviación de la plataforma anglo-católica original.

Antes me referí a *Essays and Reviews*, publicado en 1860 como un manifiesto de la Iglesia Amplia. El ensayo más influyente fue el de J. H. Jowett, maestro del Balliol College de Oxford, y se tituló "La interpretación de las Escrituras". En él, Jowett decía —en una especie de triunfo, como si todos estuvieran de acuerdo de inmediato— que la Biblia debe leerse como cualquier otro libro y que cualquier idea sobrenaturalista de su inerrancia, como la llamaríamos, cualquier idea de que sea totalmente cierta, es

simplemente errónea. Jowett lo dijo todo con un estilo tremendamente asertivo, plasmado en un pequeño poema que la gente de Balliol en Oxford pasó de boca en boca durante su tiempo como maestro allí:

> Aquí vengo yo; mi nombre es Jowett.
> No hay conocimiento, pero yo lo sé.
> Soy el maestro de esta universidad.
> Lo que no sé no es conocimiento.

Antes me referí a Charles Gore, un joven monje anglo-católico que organizó el libro titulado *Lux Mundi* (Luz del mundo). Buscaba casar la creencia anglo-católica histórica —el credo histórico y la creencia en el Libro de Oración sobre Dios y su palabra, Dios y sus caminos— con una aceptación cautelosa pero real de la alta crítica alemana, que se presentaba como la herramienta necesaria para clasificar lo que se debe creer y lo que no se puede confiar en la Biblia.

Gore sabía que sus predecesores, gente como H. A. Liddon —que era el biógrafo de Pusey y un hombre muy distinguido en su propio estilo conservador anglo-católico— habían afirmado la fiabilidad de la Biblia, al igual que todos los anglicanos, excepto los eclesiásticos amplios, desde la época de la Reforma en adelante.

Gore sabía que uno de los argumentos utilizados para afirmar la confiabilidad de la Biblia en contra de los puntos de vista críticos a mediados del siglo XIX era que Jesucristo muy claramente, de acuerdo con los Evangelios y sus propias palabras registradas, creía en el origen divino y, por lo tanto, en la verdad divina y la confiabilidad de su Biblia, nuestro Antiguo

Testamento. Pero Gore, en un ensayo sobre la encarnación, trató de cambiar el flanco de esa posición argumentando, por primera vez en Inglaterra, una posición que ya se había establecido entre un buen número de pensadores luteranos en Alemania, una posición llamada la teoría de la kénosis.

La idea era que la encarnación, es decir, de Dios tomando para sí mismo, para su propio ser divino, todo lo que estaba involucrado en ser humano, implicaba que el Hijo dejara de lado no solo el *ejercicio de los* poderes, sino también la *posesión* de los poderes que tenía antes. Los poderes particulares que los kenetistas siempre especificaron, y que Gore especificó *en Lux Mundi,* eran los poderes de la omnipotencia (la conciencia por parte del Señor encarnado de que podía hacerlo todo, de modo que habiendo dejado de lado ese poder, Jesús no tenía conciencia de poder ilimitado) y, de manera similar, la omnisciencia (su conocimiento de todo, de modo que en ciertos aspectos de su vida encarnada era ignorante).

Una de las esferas de la ignorancia resultante de Jesús, según Gore, era que ingenuamente sostenía lo que todos los judíos de su época sostenían sobre la Biblia, es decir, que venía directamente de Dios a través de escritores proféticos, profético en el sentido bíblico de personas que recibían y transmitían el mensaje de Dios. Ahora, dijo Gore, sabemos que no es así. Y Gore argumentó que no es una falta de respeto a Cristo decir que Jesús estaba equivocado en su suposición de que todo en la Biblia provenía directamente de Dios.

Esa es la teoría de la kénosis, y la gente todavía la discute.

Me parece que es defectuoso por razones trinitarias, para empezar. Implica que el Hijo, en su encarnación, y presumiblemente antes y después de su encarnación, actuó como una persona divina cuyo ser era muy distinto del del Padre. Así que, en términos de poderes, desde el momento de la encarnación en adelante, él era menos que el Padre.

Lo correcto es decir que, en términos de poderes, la descripción del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es idéntica; Lo que los distingue es su relación entre sí, no su naturaleza o sus poderes o capacidades en absoluto. Pero el Hijo, como el Hijo, obedeciendo al Padre, sólo actualiza sus poderes divinos cuando es impulsado por el Padre a hacerlo. Recuerde, Jesús dijo: "El Hijo no puede hacer nada por sí mismo" (Juan 5:19). Y eso incluye la cognición. Si Jesús se dio cuenta de que era la voluntad del Padre que no tuviera en mente el conocimiento de una cosa en particular, no lo tenía. Pero eso no quiere decir que haya abandonado sus poderes. Es sólo para decir que el patrón relacional de la Trinidad no cambia por la encarnación, porque el patrón relacional de la Trinidad comienza con la voluntad del Padre para el Hijo y el Espíritu.

Me parece que esas raras ocasiones en las que Jesús mostró ignorancia pueden ser reconocidas como ignorancia real sobre esta base. Él no lo sabía porque sabía que no era la voluntad del Padre que él usara sus poderes para saber.

Tú y yo ejercemos la habilidad de "traer algo a la mente". Sabemos de cosas archivadas en el fondo de nuestras mentes, por así decirlo, y tenemos que recordarlas o no nos vendrán a la mente. Esa analogía apunta en la dirección de una comprensión

trinitaria apropiada del conocimiento limitado del Salvador. Y así es como la gente ortodoxa respondió al anglicanismo de Gore. Es lo que he enseñado acerca de la Trinidad.

Hay un segundo problema con la teoría de la kénosis. Cuando el Hijo vuelve a la gloria, de repente aparece un dilema en nuestra teología sobre esta cuestión: Cuando ascendió a sentarse a la diestra del Padre (usando la imagen bíblica), ¿recuperó entonces los poderes que según la teoría de la kénosis había dejado de lado? ¿O no? El argumento de que tenía que dejarlos de lado era que no podía haber tenido una experiencia plenamente humana con esos poderes intactos, porque anularían la experiencia humana de ignorancia y poder limitado. La lógica aquí es que si el Jesús ascendido iba a seguir siendo humano —un humano glorificado, sí, pero aún humano— a la diestra de su Padre, nunca podría recuperar esos poderes que abandonó. Si pudiera, su experiencia dejaría de ser verdaderamente humana. Ese es uno de los cuernos del dilema.

Pero usted puede responder: "Sí, por supuesto que recobró sus poderes divinos; uno no puede concebir que sea glorificado como el Mesías ascendido y reinante sin ellos". Sin embargo, si dices eso, entonces también tienes que decir: "Pero su humanidad ahora no es tan humana como la nuestra". En otras palabras, hay algo en la humanidad que, de nuevo, no tiene y nunca tendrá, porque los poderes de la omnipotencia y la omnisciencia lo expulsan, o eso dice la teoría de la kénosis.

Dejo que los kenotistas se ocupen de ese dilema. Mis objeciones a la teoría son que, en primer lugar, distorsiona la Trinidad y, en

segundo lugar, compromete la identificación del Hijo con el ser humano total, que es la esencia de la encarnación.

Baste decir que Gore no vio esto como un problema. Lo notable, sin embargo, es que cuando Gore se convirtió en obispo de Oxford, fue muy rígido al afirmar que todas las doctrinas de los credos históricos debían mantenerse, lo cual, según sus críticos, era una forma de decir que, aunque no podemos confiar plenamente en la Biblia, debemos confiar plenamente en la iglesia. Eso les sonaba como si los estuviera llevando de regreso a Roma a través del modernismo católico romano. La posición de Gore era, creo, una posición arbitraria, y siguió siendo vulnerable a sus críticas.

Kenneth Kirk era otro anglo-católico liberal que creía que no se podía confiar en todo lo que había en la Biblia, sino que la doctrina de los credos de la iglesia era absolutamente cierta y debía sostenerse rígidamente. Kirk hizo una gran cantidad de buenos estudios en el área de la conciencia y la casuística, los principios para la decisión moral
y la forma en que la conciencia debe ser entrenada para comprender y guiar la vida espiritual.

Valoro mucho el trabajo de Kirk por su verdad y sabiduría, y lo necesitamos para armar nuestra comprensión de la espiritualidad hoy. Como anglo-católico, Kirk creía en la sucesión apostólica. Por lo tanto, se opuso a reconocer el ministerio sacramental de cualquier clérigo que careciera de la ordenación episcopal. Eso provocó uno de los problemas de crisis de su episcopado, a saber, qué debía hacer la Iglesia de Inglaterra con la Iglesia Unida del Sur de la India en 1947, cuando los presbiterianos, metodistas,

congregacionalistas y anglicanos que trabajaban en el sur de la India se habían unido, aunque solo el clero anglicano tenía órdenes episcopales. Estos indios del sur decidieron elegir a sus primeros obispos y hacerlos ordenar o consagrar en la sucesión apostólica por obispos reconocidos de varias iglesias; y los clérigos que no habían sido ordenados episcopalmente eran aceptados para ejercer su ministerio en la Iglesia Episcopal sin someterse a la disciplina de la imposición de manos episcopales. Esto significaba que durante unos cincuenta años, iba a haber dos tipos de clérigos en el sur de la India: algunos ordenados episcopalmente, pero los más antiguos no.

Kirk, que era un gran erudito y orador, era el líder de la oposición anglo-católica a dar a la Iglesia de Dios. Reconocimiento oficial del sur de la India. La confirmación también fue parte del caso de Kirk; así como un ministro no era verdaderamente ordenado a menos que fuera ordenado episcopalmente, tampoco se calificaba para recibir la Sagrada Comunión en la Iglesia de Inglaterra sin haber sido confirmado episcopalmente.

A lo largo de la década de 1940, Kirk y su
Amigos católicos defendían ese argumento. En aquellos días, el La manera anglicana era evitar ofender la conciencia de nadie. No jugaron a la política de poder, como lo hacen los anglicanos hoy en día. Así que, en esencia, dijeron: "Si no podemos lograr un consenso de convicción, no actuaremos; Si algunos de nosotros deseamos actuar de cierta manera, que traten de persuadir al resto de nosotros. Pero hasta que no estemos todos de acuerdo, no vamos a actuar".

Como resultado, la Iglesia del Sur de la India no fue reconocida ni acogida en la comunidad de provincias anglicanas y, por lo tanto, no formaba parte de la Comunión Anglicana en el sentido pleno. Los anglicanos reconocerían a cualquier clérigo ordenado episcopalmente que trabajara en esa iglesia, pero se les reconocía como individuos; La iglesia no lo era.

Stephen Neill, un evangélico y un erudito muy fino, fue uno de los arquitectos de la manera en que el sur de la India creó una iglesia unida. Estaba extremadamente decepcionado y tan cerca de la amargura que su genialidad le permitiría ante la negatividad de la Conferencia de Lambeth de 1948 hacia la Iglesia del Sur de la India.

Ecumenismo anglicano

La primera mitad del siglo XX fue la época del ecumenismo anglicano, con dos vertientes. Uno de ellos se refería a la familia anglicana de provincias, cada una con su propio primado o arzobispo. Todos los obispos de esas provincias están invitados a la Conferencia de Lambeth, una reunión de la Comunión Anglicana que tuvo lugar por primera vez en 1867 y pronto se estableció como uno de los órganos de expresión global anglicana, reuniéndose aproximadamente cada diez años.

La segunda vertiente del ecumenismo anglicano es que los anglicanos han fomentado una gran cantidad de conversaciones teológicas con otras iglesias de todo el espectro: la católica romana, la ortodoxa oriental y todas las diferentes familias de iglesias protestantes. El propósito de esta conversación ha sido especificar cuánto tienen en común estas iglesias con el

anglicanismo, tal como lo definen el Libro de Oración y los Treinta y Nueve Artículos y como lo respaldan la autoridad moral de las Conferencias de Lambeth.

Gran parte de esa interacción tuvo lugar entre las dos guerras mundiales, con el movimiento de Fe y Constitución organizándolo todo. Fe y Constitución pasó a formar parte del Consejo Mundial de Iglesias cuando se formó el Consejo Mundial en 1948. Vida y Obra, una comisión o proyecto paralelo a la Comisión de Fe y Constitución, era un instituto de investigación y celebración de conferencias que buscaba cristianizar plenamente la vida en el mundo industrial, donde la secularidad parecía estar dominando. Entre las dos guerras mundiales, Fe y Constitución y Vida y Trabajo organizaron conferencias y proyectos de estudio y realizaron un trabajo valioso, dentro de sus límites.

El enfoque teológico del anglo-catolicismo liberal, en todas sus variadas expresiones a lo largo de la Comunión Anglicana, era mantener y defender lo que los anglo-católicos liberales entendían como la catolicidad de la iglesia. La catolicidad, en este sentido, incluye la sucesión apostólica, la ordenación episcopal y la confirmación episcopal como parte de la esencia de la auténtica vida eclesiástica a los ojos de Dios.

El enfoque teológico era acercarse lo más posible a los pioneros anglicanos a la intercomunión, lo que significa compartir la Mesa del Señor en las iglesias de los demás. En ese momento no significaba, para los anglicanos, el intercambio de clérigos episcopales con el clero no episcopal de alguna otra iglesia. El objetivo era la intercomunión. En ese momento, todas las provincias anglicanas tenían una mesa cerrada para la

Comunión. Estaba cerrada a cualquiera que no fuera confirmado episcopalmente, de acuerdo con la regla defendida por Kenneth Kirk y sus amigos. Eso es algo que creo que ha pasado en todas partes en el mundo anglicano. Si siempre ha pasado sobre la base de un principio lúcido es otra cuestión, pero es un hecho feliz que hoy en día todos los que conocen a Cristo o aman al Señor y están en buena posición en sus propias iglesias son invitados a la Mesa del Señor.

El ideal de los anglicanos que se extendieron en este segundo vertiente ecuménica hacia las iglesias no episcopales es que esperaban encontrar eventualmente un camino hacia alguna forma de unidad eclesiástica. El sueño era que una sola estructura organizativa integrada, como una fusión de negocios, de alguna manera daría gran credibilidad a todas las personas involucradas en ella y, por lo tanto, avanzaría el evangelio, porque su proclamación del evangelio sería escuchada de una manera que, según se sintió en las décadas de 1930 y 1940, no fue escuchada.

Esa también es una ideología que prácticamente ha perecido.

Teología Bíblica

El movimiento de la teología bíblica surgió del mundo de la crítica bíblica a través de la percepción que los eruditos ingleses adoptaron y con la que corrieron, la percepción de que todos los libros de las Escrituras fueron escritos *desde* la fe, es decir, por creyentes, y *para la* fe. Por lo tanto, el propósito de los libros era fortalecer la fe y la obediencia —la piedad— y, por lo tanto, nutrir y edificar a todos los que los leían. No se escribieron como

historia ni como otra cosa. Son documentos pastorales, desde los libros de Moisés en adelante, todos escritos para edificar.

Así lo dijeron los que dieron origen a la llamada teología bíblica. En el anglicanismo incluían a Edwyn Clement Hoskyns, profesor de teología en Cambridge, y Gabriel Hebert, un monje erudito y miembro de la Sociedad de la Sagrada Misión y un itinerante que viajó por todo el mundo sirviendo a varios grupos anglicanos de diferentes maneras. Durante treinta o cuarenta años fue un apóstol de la teología bíblica en el sentido en que la defino aquí.

También estaba Austin Farrer, quien, en los días en que yo estudiaba teología en Oxford, a finales de la década de 1940 y principios de la de 1950, era sin duda la mente más brillante de la facultad de teología y un anglocatólico liberal. Llevó su catolicismo liberal a su comprensión de la teología bíblica.

El axioma de los líderes de este movimiento era que, dado que todos los libros de la Biblia están escritos para edificar como expresiones de la fe del escritor, apreciar la fe del escritor es lo más importante. Luego, a la luz de eso, se hace una exégesis de cada perícopa, de cada fragmento o pieza del libro, no solo en términos del libro en su conjunto —aunque los teólogos bíblicos insistieron en que los libros deben ser exégetas en su totalidad—, sino también como algo que el escritor ha seleccionado para contarnos en un libro determinado, porque cree que explicará la fe que está tratando de enseñar y edificará a aquellos de nosotros que recibimos el pasaje, lo estudiamos y nos abrimos a su mensaje.

Esto, como se puede ver, es una reacción en contra y una negación del tipo anterior de erudición que había prevalecido desde mediados del siglo XIX hasta el nacimiento del movimiento de la teología bíblica alrededor de 1930. El movimiento anterior había sido promovido por eruditos que pensaban que la exégesis sólo tenía que ser histórica: estudiamos los libros para descubrir lo que significaban. Los teólogos bíblicos respondieron que debemos estudiarlos de una manera que nos muestre lo que *significan* para nosotros, *en tiempo presente*. Eso requiere tener claro lo que el autor buscaba comunicar.

Ahora hacemos una exégesis de la Biblia de esa manera y nunca lo pensamos dos veces. Es obviamente correcto. Pero los pioneros de la teología bíblica abrieron una nueva era de comprensión bíblica porque, anteriormente, los comentaristas críticos habían abordado solo la pregunta ¿Qué significaba? a diferencia de la pregunta ¿Qué significa? Habían supuesto que la exégesis puramente histórica era suficiente.

La teología bíblica fue un movimiento completamente saludable. Gran parte de su trabajo estaba destinado a reivindicar la realidad de la revelación, a mantenerla en contra de los liberales schleiermacherianos, que decían que la revelación no sucede. Hubo un esfuerzo por hacer justicia a la revelación de Dios, incluyendo su instrucción tanto en la historia, como en el pasado, y en las Escrituras, que narran la historia para edificar a cada generación de lectores en su presente.

Así que todos nosotros deberíamos, a mi juicio, heredar con gratitud el trabajo de los teólogos bíblicos y alegrarnos de que algunos, al menos, hayan sido anglicanos.

Todo eso estaba ocurriendo en las décadas de 1930 y 1940, y ha continuado durante la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI.

Estos defensores de la teología bíblica no reconocieron que la *teología bíblica* era una frase usada en un sentido algo diferente a finales del siglo XVIII. El hecho de que llamaran "teología bíblica" a lo que estaban haciendo le daba una ambigüedad a la frase, porque entre algunos seguía significando no tanto concentrarse en el mensaje edificante de las Escrituras, sino apelar a la Biblia para validar su teología. Eso es, por supuesto, lo que hay que hacer,
pero no siempre iba de la mano con la comprensión de la teología bíblica que sostenían personas como Hoskyns, Hebert y Farrer.

Aceptación de la crítica bíblica

Los teólogos de principios del siglo XX que aceptaron la crítica bíblica incluyeron a S. R. Driver, quien escribió *An Introduction to the Literature of the Old Testament (Una introducción a la literatura del Antiguo Testamento*), que se convirtió en un libro de texto estándar en los seminarios. Su enfoque fue esencialmente el de Wellhausen para el análisis documental del Pentateuco y el enfoque de interés en lo que significaba.

H. E. Ryle, el hijo de J. C. Ryle, fue un estudiante brillante en Cambridge que se involucró fuertemente en la crítica bíblica. Su padre, al principio, no se dio cuenta de lo mucho que lo hacía, y convirtió a su hijo en uno de sus capellanes examinadores cuando J. C. Ryle fue obispo de Liverpool, de 1880 a 1900. Pero a la mitad de su episcopado, hubo una separación de caminos, y H.

E. Ryle dejó de ser uno de sus capellanes examinadores porque la divergencia de creencias acerca de la Biblia entre padre e hijo se hizo demasiado grande para ignorarla.

Charles Gore, el hombre que organizó el simposio *Lux Mundi* y que argumentó la cristología de la kénosis, fue otro de los que aceptó la crítica bíblica.

Teología Socioeconómica

La teología socioeconómica fue otra preocupación floreciente dentro del anglicanismo hacia finales del siglo XIX, a partir de 1870. Brooke Westcott, quien produjo un comentario sobre el Evangelio de Juan, fue uno de los defensores de esta teología, al igual que William Temple. Ellos y otros produjeron escritos que reivindicaban la visión que los socialistas cristianos tenían para la cristianización de toda la sociedad.

Teología Evangélica

En la primera mitad del siglo XX, los anglicanos evangélicos mantuvieron los viejos caminos sin mostrarse de ninguna manera innovadores. Dadas las circunstancias, considero que es un estado bastante infeliz. Pero así fue. Repitieron cosas que se habían dicho mucho antes, en su mayor parte, y que se habían dicho de manera más efectiva, por los evangélicos mayores que las que dijeron los evangélicos de la década de 1920 a la de 1940. Desde mediados del siglo XX, sin embargo, ha habido un notable resurgimiento de la teología creativa entre los anglicanos evangélicos, y es a esa historia a la que nos dirigimos en nuestro capítulo final.

12

Reflexiones finales sobre la teología anglicana

En este capítulo final quiero hacer algunas observaciones generales sobre los acontecimientos del anglicanismo global en la actualidad, señalar cosas que parecen significativas para el futuro e identificar algunos parámetros dentro de los cuales funciona la teología anglicana moderna.

Teología Evangélica

Ha habido un renacimiento de la teología evangélica desde la década de 1940, y es mucho mejor de lo que era en los primeros años del siglo XX.

El enfoque teológico de la teología evangélica es aplicar la visión de la teología bíblica y entender la Biblia como una herramienta divina dada para llevarnos a todos a la fe en Cristo. Sería erróneo decir que otros puntos de vista no están interesados en absoluto en la fe en Cristo, pero es cierto decir que la estructura reformadora de la doctrina de la fe, según la cual la confianza en Cristo está correlacionada con la confianza en las promesas de Dios, que están selladas por el ministerio de Cristo y específicamente por la sangre de Cristo. proporciona una conjunción de énfasis que sólo se encuentra entre los evangélicos.

Los anglo-católicos creen en un Cristo vivo en quien debemos aprender a confiar, y algunos de ellos son muy buenos en la comunión con Jesucristo. Pero no relacionan eso con las promesas de Dios de la manera en que lo hacen los evangélicos. Esto se debe a que los anglo-católicos ya están relacionando la confianza con las garantías de la iglesia. La iglesia te dice que su Señor recibe a todos los que lo invocan. Se puede decir eso sin ninguna referencia a las promesas de Dios, sin ninguna referencia directa a las Escrituras. Usted presenta a Cristo como un objeto de fe en términos de la fe histórica de la iglesia.

La teología evangélica es la base del movimiento evangélico en curso, que busca llevar a las personas a la fe en Cristo y nutrirlas para que crezcan en Cristo. Los evangélicos anglicanos extienden la mano derecha de la comunión a los evangélicos de la Iglesia Libre de una manera que sus hermanos y hermanas anglo-católicos y de la Iglesia Amplia no lo hacen. He visto que esto ha sucedido a lo largo de mi vida, y ha estado sucediendo, realmente, desde principios del siglo XX.

La teología anglicana del Sur Global —África y Asia Meridional y Oriental en particular— es en esencia la teología anglicana de los Treinta y Nueve Artículos y del Libro de Oración, que no se jacta de tener nuevas dimensiones. Lo que es nuevo es el hecho de que la gran mayoría de los anglicanos practicantes en todo el mundo ahora están de acuerdo en lo que reconocemos como teología evangélica. Tener la teología evangélica como opción mayoritaria en la Comunión Anglicana es una situación nueva, lo cual es tanto una sorpresa como un deleite.

Movimiento Litúrgico

El enfoque teológico del movimiento litúrgico de hoy es lograr que toda la iglesia reconozca que es una comunidad de adoración, que es lo que la frase "sacerdocio corporativo" pretende expresar. La Iglesia es un sacerdocio santo en Cristo. El objetivo del movimiento litúrgico anglicano, que surgió del movimiento litúrgico católico en los primeros años del siglo XX, en la década de 1910, era conseguir que todo el mundo rindiera culto. El movimiento se opuso a la idea de que en la mayoría de las iglesias, la mayoría de los domingos, los ministros hacían toda la adoración, mientras que las congregaciones eran tan pasivas y apáticas como cualquier congregación católica romana antes de la Reforma.

La respuesta a esto, así lo pensó el movimiento litúrgico, fue la revisión del Libro de Oración de una manera que diera a los laicos más que decir y hacer, y la insistencia del clero en que el servicio debía ser un momento en el que todos adoraran.

Toda la Comunión Anglicana acepta ahora ese énfasis, sin discusión. Es una parte crucial de la herencia que recibimos del pasado.

Como teólogo evangélico, yo también quiero promover la adoración como una acción congregacional corporativa tanto como pueda y explorar todas las formas de adoración que atraigan los corazones de las personas en verdadera adoración a nuestro Creador.

Catolicidad

Como teólogo evangélico, estoy convencido de que debemos abrazar una preocupación por la catolicidad de la iglesia, entendiendo la catolicidad en el sentido de una amplia aceptación de todo lo que debe ser parte de la vida de la iglesia. Creo que debemos anhelar que todo el pueblo del Señor pueda estar reunido en la Cena del Señor, intercomunicándose. Nosotros, los anglicanos, hacemos eso, y creemos que es correcto. Lo encontramos enriquecedor, algo que todos los cristianos deberían hacer en todas partes.

Sobre el tema de la unidad de la iglesia, los evangélicos desde el siglo XVIII en adelante han promovido la perspectiva que corre a través del Libro de Oración: que solo hay una iglesia de Cristo. Él es la cabeza. Es su cuerpo. Es una iglesia universal. Es una iglesia invisible. Lo que vemos a nuestro alrededor son las muchas congregaciones que forman parte de ella.

En esas congregaciones puede haber creyentes e incrédulos, buenos y malos, ovejas y cabras. Esto significa que los pastores necesitan seguir predicando el evangelio a su propia gente, porque pueden estar moralmente seguros de que las personas en la comunidad lo necesitan. Nunca vas más allá del evangelio en un sentido absoluto en tu ministerio.

Un evangélico, sin embargo, afirma la unidad dada de la iglesia y ve la cuestión de la unidad de la iglesia en términos de cómo debemos *expresar la unidad que tenemos en Cristo en lugar de cómo* debemos lograr una *unidad en Cristo que* no tenemos en este momento. Los anglicanos evangélicos se arriesgarán y dirán: "La plenitud de la unidad en Cristo es algo que ya tenemos, y si

piensas que cualquiera de las expresiones externas se suma a la unidad que se nos da en Cristo, estás malinterpretando lo que realmente está pasando". Los anglo-católicos han dicho generalmente que la unión de la iglesia es una dimensión de la unidad cristiana. Por lo tanto, cada vez que hay unión de la iglesia, la unidad cristiana se incrementa. Los evangélicos replican: "Entendemos por qué dices eso, pero no es necesariamente cierto. Los evangélicos se preocupan por expresar una unidad dada vista exegéticamente como el foco central de la enseñanza de las Escrituras sobre la iglesia".

Modernismo

Rechazo el modernismo. Sin embargo, estoy muy interesado, y espero que usted lo esté, en la interfaz entre el conocimiento de Dios y su mundo dado en su revelación y teología bíblica, y el conocimiento de este mundo como una empresa en marcha lograda por científicos investigadores que hacen experimentos, observan la forma en que suceden las cosas y generalizan a partir de eso. Creo que es importante decir, como se viene diciendo desde finales del siglo XIX, que los cristianos pierden credibilidad si no se toman un poco de tiempo para exhibir una forma de armonizar los intereses científicos con los intereses teológicos.

Creo que todos deberíamos aceptar esa preocupación.

También debemos preocuparnos por ver la sociedad cristianizada en la medida de lo posible. Vivimos, por supuesto, en una época en la que el viento sopla muy fuerte en nuestras caras, ya que todo el mundo occidental corre hacia la

secularización. El cristianismo está siendo brutalmente marginado como una fuerza en la comunidad. Eso no significa que perdamos interés en la cristianización de la sociedad. Solo significa que fielmente hagamos lo que podamos a través de los medios que el Señor nos ha dado y mostremos el fruto del Espíritu ante un mundo hostil y vigilante, confiando en que Dios obrará cuando y como quiera.

Varias tendencias relacionadas

La teología en nuestros días se ha convertido en académica. Las personas que lo practican en muy pocos casos son pastores que cuidan de las iglesias; en cambio, son eruditos en facultades universitarias y seminarios. Por lo tanto, la teología que producen no es directamente eclesiástica; No tiene que ver directamente con la vida y el testimonio de las iglesias. Se ocupa de cuestiones académicas sobre la exégesis y las formas de armar una teología sistemática para que no te contradigas; o se preocupa por acomodar énfasis que no se han encajado antes en la teología sistemática, como la mayordomía ambiental, por ejemplo. Todo eso es académico.

La teología también se ha vuelto ecuménica. Un anglicano tiene que tener en cuenta la Comunión Anglicana en su conjunto y el mundo cristiano en su conjunto. En todos los departamentos del aprendizaje, el mundo se está encogiendo mientras que la información está explotando. Por lo tanto, cada vez hay más que tener en cuenta de una gama cada vez más amplia de fuentes. En general, la teología se ha vuelto más liberal, pluralista y relativista. La teología liberal es inestable, porque su criterio para

entender las cosas es el cambiante consenso cultural en el que la teología está siendo constantemente apretada. A medida que cambia el consenso, la forma de la teología liberal tiene que cambiar con él.

La teología pluralista parte del supuesto de que incluso donde hay incompatibilidad o contradicción formal, hay más de una manera de tener razón. En otras palabras, debemos respetar las teologías que no coincidan con las nuestras; Debemos afirmarlas y no permitirnos suponer que nuestra teología las niega. Es una especie de pesadilla, pero es una pesadilla en la que opera gran parte del pensamiento anglicano en la actualidad. La integralidad se ha convertido en tolerancia de todo.

En su sentido original, la amplitud dentro del anglicanismo era una virtud y puede seguir siendo una virtud hoy en día. Pero en un sentido diferente, obviamente se ha convertido en un vicio. La amplitud en la que se abrazan las contradicciones no puede ser para la gloria de Dios o la salud de una iglesia. La tolerancia de todo sobre la base de que hay algo que decir porque todo no puede ser una guía confiable hacia la verdad y la sabiduría.

Otra observación de la escena contemporánea es que la autoridad bíblica se entiende selectivamente. Todas las escuelas de pensamiento anglicano y todos los teólogos pretenderán afirmar la autoridad de las Escrituras. Sin embargo, en muchos casos no están haciendo más que afirmar la autoridad de aquellos fragmentos de la Biblia que les gustan o que les resultan útiles para defender este o aquel caso. Eso es lo que quiero decir con *selectivamente*. Gran parte de la Biblia es ignorada por las personas que citan la Biblia como su autoridad.

La tradición eclesiástica también se entiende hoy de forma selectiva. Las personas presentan nociones subjetivamente formadas de lo que la tradición implica y abarca. La tradición es una nariz de cera. Cualquier cosa en el pasado puede ser convertida en una tradición guía por cualquiera que lo desee.

Estas formas de selectividad reflejan un alto grado de subjetivismo en el trabajo teológico anglicano de hoy, como en todo el trabajo teológico protestante. Sólo una minoría estadística defiende una teología evangélica conservadora o la teología reformada que ha resistido la prueba de los últimos cuatrocientos o quinientos años.

Otra marca de nuestra situación actual es que la síntesis evolutiva es el resultado oficialmente esperado de todos los desacuerdos dentro de la iglesia.

Pero permítanme terminar esta sección con una alegre observación. Estamos presenciando un resurgimiento conservador en la teología. En mi juventud, la teología anglicana conservadora era muy escasa y de mala calidad; hoy en día, la teología conservadora en el anglicanismo es una opción muy respetable. Varios jóvenes teólogos anglicanos muy buenos están llevando la bandera conservadora con habilidad y haciendo oír sus voces en la Comunión Anglicana en su conjunto.

La teología anglicana conservadora y su práctica se han convertido cada vez más en un fenómeno internacional, lo que ha dado lugar a recursos útiles de todo el mundo anglicano.

Para el futuro

¿A qué cosas teológicamente debemos prestar atención ahora y en el futuro, ya sea como anglicanos o como personas que interactúan con los anglicanos? ¿Qué podemos enfatizar usted y yo para el beneficio de todos?

Mencionaré dos frases que se han usado en la iglesia durante siglos. *Lex orandi* es la ley de la oración, la forma en que oramos. *La lex credendi* es la ley de creer, la forma en que creemos y lo que creemos. Estos dos están estrechamente interconectados.

Una de las cosas que un teólogo honesto debe preguntarse constantemente es esta: "Cuando digo todas estas cosas a otras personas, ¿las convierto en oraciones en mi propia vida?"

Esta conexión para mí se estableció cuando escuché al teólogo bíblico Austin Farrer, a quien me referí anteriormente, comentar sobre la teología de Paul Tillich, un liberal de extrema izquierda que llegó al punto de negar un Dios personal. Farrer básicamente dijo de la teología de Tillich: "Debe haber algo malo en ella. No puedes rezar". Si alguna vez nuestra teología se convierte en algo que no podemos orar, eso es una señal de que hay algo malo en ella.

Este es un punto que debe ser tomado en serio por los críticos arminianos del calvinismo, así como por los críticos calvinistas del arminianismo. Si su formulación de la soberanía divina y la responsabilidad humana desalienta la oración, algo anda mal. Si no puedes orar a Dios el Todopoderoso, o te niegas a orar porque la oración no logra nada, tu doctrina no está donde debe estar. La oración se confunde cuando la teología se confunde. Para que la teología honre a Dios, constantemente tienes que aplicar esta

prueba: ¿Se puede orar? Esa es una regla de sabiduría que les recomiendo.

Una segunda regla de sabiduría es esta: Enfatizar la autoridad de las Escrituras canónicas, interpretadas canónicamente.

Las Escrituras canónicas son, por supuesto, los sesenta y seis libros de la Biblia. La idea de interpretar las Escrituras canónicamente es algo ampliamente mencionado en estos días. Expresa la idea de interpretar los sesenta y seis libros como un solo organismo de verdad en el que los testimonios de los cuarenta y tantos escritores humanos se entienden, todos ellos, como otras tantas expresiones de la mente de Dios el Espíritu Santo, de quien finalmente vino toda la Biblia. El objetivo de la interpretación canónica es discernir la unidad de la mente del Espíritu a través de todos esos sesenta y seis libros en relación con nuestra teología.

Cuando hablamos de autoridad bíblica, es importante que insertemos este calificativo: "Escritura canónica, interpretada canónicamente". No afirmamos la autonomía de las Escrituras interpretadas de cualquier manera. La verdad es que una interpretación canónica adecuada es parte de nuestra comprensión de la naturaleza de las Escrituras. Es decir, la Escritura es material escrito cuyo verdadero sentido está dentro de los límites establecidos por la Escritura en su conjunto; y la aplicación del verdadero sentido de un pasaje a cualquier tema en particular también debe hacerse dentro de los límites establecidos por lo que el resto de la Biblia dice sobre ese tema, formando un todo coherente de doctrina.

Tenemos que insistir en ello. Seguramente la misma fórmula, una vez que la entiendes, se recomienda a sí misma a los evangélicos. Esta es una bandera que los evangélicos debemos seguir ondeando como respuesta a la selectividad de tanto trabajo liberal, que dice que la Biblia es la autoridad, pero luego escoge solo unos pocos textos desarraigados y construye todo sobre ellos. La doctrina debe hacerse eco de la interpretación canónica de las Escrituras canónicas y ser validada por ella.

Una palabra más para el futuro: hay que subrayar el sobrenaturalismo trinitario de los credos y, por supuesto, del mismo Nuevo Testamento. Esto debe ser subrayado en el estudio teológico, también en el ministerio pastoral y en la devoción personal. Se trata de una cuestión de recuperación que estoy convencido de que apenas estamos empezando a emprender en este momento; Creo que es algo sobre lo que los evangélicos se volverán más sabios a medida que pasen los años. Pero no podemos ser parte de eso a menos que nosotros mismos resolvamos enfatizar la centralidad de la Trinidad y el sobrenaturalismo que se deriva de creer en la Trinidad trinitaria como un elemento básico en nuestra agenda a partir de este momento.

También debemos enfatizar el compañerismo de la iglesia, de cada miembro y ministerio dentro de cada iglesia, y la centralidad culminante de la adoración en la iglesia como la cosa más noble, mejor, más enriquecedora y que honra a Dios.

Los evangélicos no deben permitirse decir que la máxima prioridad es el evangelismo para que la adoración se convierta en algo secundario, algo en lo que inviertas si te sobra tiempo y

energía de tu evangelización. No, no es eso. La tarea número uno es que adoremos a nuestro Dios, y la tarea número dos es que, a partir de la fuerza que encontramos como adoradores, testifiquemos, evangelizemos y difundamos el conocimiento del Señor por todo el mundo.

El evangelismo y la plantación de iglesias deben ser, de hecho, prioridades para la iglesia. Los evangélicos han sabido esto desde el siglo XVIII, y es tan cierto ahora como siempre lo ha sido.

Otro punto es que el compromiso con la herencia anglicana —teológica, litúrgica y pastoral— debe mantenerse para nuestro enriquecimiento. Espero que este libro te haya dado una idea de lo que realmente significa ese compromiso. Cuando el estudio de la teología se separa de la herencia teológica, litúrgica y pastoral de la iglesia, se convierte en una abstracción artificial; Inevitablemente, cualquier cosa a la que apuntes se vuelve centrada en el hombre. Incluso los evangélicos conservadores y reformados por convicción, si se separan de la iglesia y solo asisten a conferencias de eruditos, leen libros y revistas escritas por eruditos para eruditos, y consideran el mundo del debate académico como su hogar, perderán esas participaciones personales, pastorales y litúrgicas que les impedirían estar centrados en el hombre.

Por último, os señalo una tarea teológica que, me parece, no ha hecho más que empezar a realizarse y que tendrá que desarrollarse de diferentes maneras. Es la tarea de la instrucción pastoral para todas las edades, es decir, el catecumenado. Esto debe desarrollarse y mantenerse en conjunción con todas las formas de cristianismo posterior a la conversión. El

catecumenado es el mantenimiento por parte de la Iglesia de una instrucción regular, tanto para los principiantes como para aquellos que han pasado de la etapa de principiante a un mayor grado de madurez intelectual y actitudinal.

En la iglesia primitiva, el catecumenado era un negocio en marcha, como también lo era en todas las iglesias de la época de la Reforma. El Libro de Oración Anglicano incluye un pequeño catecismo. Es un catecismo infantil que debe ser memorizado y explicado a los niños por el catequista. Pero eso no era todo lo que los reformadores isabelinos pensaban que caía bajo el título de catequesis practicada en el catecumenado.

Mencioné antes el catecismo para adultos de Alexander Nowell, que se publicó por primera vez en 1572. Sus aproximadamente 450 páginas ofrecen un muy buen curso de preguntas y respuestas sobre teología sistemática básica.

En la actualidad, no tenemos un catecumenado adulto, no en ninguna forma significativa y madura, excepto en el curso Alfa y en los parecidos Alfa, de los cuales hay bastantes. Alpha es un curso para adultos que están indagando en el cristianismo y tiene la intención de fundamentarlos en los conceptos básicos de la fe cristiana evangélica. Gracias a Dios por Alpha, aunque no todos los líderes de la iglesia que lo usan piensan en él como una recuperación del catecumenado.

El catecumenado nunca debió haber sido abandonado. La iglesia debería haber estado haciendo este ministerio educativo todo el tiempo, incansablemente. Pero durante largos períodos no se ha hecho.

El catecumenado simplemente no ha sido un tema de agenda para los pastores anglicanos.

En mi juventud, los anglicanos de todas las edades asumían que después de haber aprendido el catecismo de los niños antes de la confirmación, sabían todo lo que necesitaban saber; No se necesitó más aprendizaje. Esas divertidas personas de la Iglesia Libre tenían clases junto con sus servicios de adoración todos los domingos por la mañana, pero los anglicanos sabíamos que no lo necesitábamos. Esta actitud ha sido generalmente la historia a través del mundo anglicano. Por lo tanto, el catecumenado, la instrucción pastoral para todas las edades, tiene que ser revivido. Hay muchas maneras de hacerlo bien. Lo principal que no está bien es no hacerlo.

Por cierto, un proyecto muy cercano a mi corazón es la creación de una catequesis común, un patrón común de instrucción fundamental, que tanto las congregaciones evangélicas protestantes como las católicas pueden usar juntas como un curso de dos años. No trataría las preguntas que nos dividen, por ejemplo, preguntas sobre la naturaleza de la iglesia, el papado y el lugar de la iglesia y los sacramentos en la salvación. Esas y otras cuestiones clave de división se pospondrían, para ser tratadas más adelante después de que se reciban y digieran los primeros dos años de discipulado cristiano, y las personas puedan proceder como cristianos adultos sobre la base de esa instrucción fundamental. Si eso pudiera suceder, creo que sería tremendamente significativo para fortalecer la comunidad cristiana en todo el mundo.

Epílogo

Reflexiones adicionales sobre el concepto anglicano de doctrina

¿Cuál es la manera anglicana de pensar en cuestiones de doctrina, cuestiones de verdad que se enseñan en la iglesia?

La idea de doctrina

En latín, *doctrina* significa "enseñanza" o "instrucción". La doctrina cristiana es el cristianismo tal como se enseña, la verdad dada por Dios que necesitamos aprender. La iglesia tiene graves carencias si no enseña doctrina. Por lo tanto, en cada tema de incertidumbre cristiana, lo que cualquiera de nosotros debe hacer, especialmente cualquiera en el liderazgo de la iglesia, es preguntar: ¿Qué doctrina debe enseñarse aquí para ayudar a la gente? ¿Qué ha dicho Dios que sea relevante para este asunto de disputa?

La doctrina, la verdad de Dios enseñada fielmente como norma, debe dar forma a la ética, la adoración, la espiritualidad y el cuidado pastoral. Todavía estamos luchando en muchas partes del mundo anglicano porque algunos sostienen la idea de que se puede tener ética, adoración, espiritualidad y cuidado pastoral cristianos sin conocer realmente ninguna doctrina. Confío en que puedan ver por qué ese punto de vista es inadecuado.

Además, hay que señalar que la doctrina es la transmisión cognitiva del material cognoscitivo. Es decir, la doctrina es la transmisión de la verdad como verdad, verdad que puede ser conocida, verdad que expresa lo que Dios ha dicho y sigue diciendo.

Dios no cambia, por lo que la verdad básica incorporada en la doctrina de la iglesia tampoco cambia.

Además, la doctrina no es ni el consenso de la iglesia como tal ni la fe histórica relativizada a algún consenso cultural secular presente pero pasajero. En cualquier momento de su historia, la iglesia puede tambalearse y errar en su consenso, y luego, por la gracia de Dios, recuperarse de sus errores, como sucedió en Europa Occidental en el tiempo de la Reforma. Pero la recuperación no deriva del consenso de la cultura secular. Más bien, la doctrina siempre debe estar abierta a la corrección de las Escrituras, y nunca a ningún consenso que se separe de las Escrituras. En nuestros días, cuando se disputa la naturaleza de las Escrituras mismas, es muy importante que se subraye este punto en particular.

La estructura de la doctrina

Pero, ¿qué se debe enseñar? ¿Qué hay que enseñar?

La respuesta es que la doctrina que a lo largo de los siglos ha sido probada una y otra vez, tanto a nivel teórico como práctico, es *prima facie* la doctrina a enseñar. Se cree que proviene de las Escrituras. Se cree que está cristalizado en los credos. Se detalla en toda una serie de relaciones clave en los Treinta y Nueve Artículos.

¿Cómo encaja todo esto?

La doctrina se presta a la estructura porque las verdades forman una unión orgánica cuando se relacionan entre sí de la manera adecuada. Hay una manera apropiada porque algunas verdades descansan sobre otras verdades. La doctrina de más de dos milenios en la corriente principal cristiana es un organismo jerárquico coherente de verdad destilada sobre Dios y su mundo, y, más específicamente, sobre Dios y sus criaturas humanas. El elemento jerárquico es que algunas verdades son básicas para otras verdades.

Cuando construyes una casa, algunas cosas dependen de otras. Tienes una base y construyes sobre ella. Así es siempre en la doctrina, y debemos ser hábiles para preguntar acerca de lo que otros dicen: ¿En qué se basa? También tenemos que preguntarnos: ¿Qué creo que es lo correcto decir sobre este tema de discusión? ¿Y sobre qué se construiría eso?

La doctrina tiene una estructura jerárquica.

En este organismo de verdad revelada que la iglesia ha captado a lo largo de los siglos, algunas verdades son fundamentales y presuposicionales para otras. Los credos establecen la jerarquía esencial: creación, redención, recreación. La doctrina de la salvación personal asume la caída, y la doctrina de la obra del Espíritu al renovarnos asume la obra de Cristo. La suposición es la presuposición, el fundamento de la doctrina que ahora estás afirmando. Ambos, por supuesto, asumen la realidad de la creación desde y a través del Padre, con el Hijo y el Espíritu compartiendo la obra, pero el Padre la planea y la dirige.

Así es como se plantean las cosas en los credos históricos.

Con estas jerarquías de aprehensión, la doctrina del Espíritu descansa en las doctrinas del Padre y del Hijo, la doctrina del Hijo descansa en la doctrina del Padre, y la doctrina del Padre —como está claro en el Nuevo Testamento— es la fuente de todos los planes divinos que el santo equipo, Padre, El Hijo y el Espíritu Santo, trabajando juntos, están ejecutando. El Padre hace los planes, y el Hijo y el Espíritu los llevan a cabo. Esa es una jerarquía que el lector fiel de la Biblia comprende y el credo enseña.

Hay una jerarquía creación-redención-restauración, con la caída, por supuesto, entre la creación y la redención. La caída produce las circunstancias en las que se necesita la redención. Esa es otra jerarquía. El mundo de las personas debe existir y caer, o existir en

su caída, antes de que la redención pueda significar algo. La restauración de esas personas se basa en que han sido redimidos por Cristo actuando a favor de ellos para su salvación.

Cuando usted está razonando, entonces, acerca de una doctrina en particular o un grupo de doctrinas relevantes para un área particular de discusión, debe recordar que la doctrina tiene tal estructura. ¿Cómo fluye la verdad que necesitamos aquí de estas jerarquías no negociables: la de la Trinidad en acción y la del plan de Dios para la redención y restauración de la naturaleza humana creada?

Cuando hayas pensado en esos términos, pregúntate: *¿Qué hay en la herencia anglicana que me ayude con la pregunta en mente?* La doctrina anglicana se presenta a sí misma como recepción y respuesta a la revelación cognitiva de Dios en y a través de las Escrituras. Esa es la posición histórica anglicana de la que se extrae la doctrina anglicana, y la doctrina anglicana no es ni más ni menos que la doctrina cristiana. Como he enfatizado, el anglicanismo busca ser mero cristianismo, la fe bíblica sin adición ni resta.

Doctrina y cultura

Los anglicanos tienen suficiente lastre en su herencia para poder responder sin desconcertarse cuando la gente dice, en efecto: "Oh, las culturas cambian radicalmente. Vivimos en un mundo completamente diferente del tranquilo y estable mundo pastoral del Cercano Oriente en el que se escribió la Biblia y en el que nuestros antepasados cristianos existieron durante los primeros mil ochocientos años de la iglesia. Y debido a que vivimos en un mundo que es tan diferente, industrializado, tecnologizado, etc., no podemos considerar la presentación bíblica de las cosas como normativa para nosotros".

Para hacer frente a ese desafío, debemos distinguir entre la esencia de la doctrina del derecho y la aplicación de la doctrina del derecho. La aplicación tiene que ver solo con la forma en que se expresa la verdad del Evangelio en situaciones particulares. Los cambios sólo pueden justificarse como diversas formas de permanecer sustancialmente iguales en un mundo que cambia. Cuando se proponen cambios sustanciales, y se hace la apelación —como sucede a menudo— al Nuevo Testamento, la apelación debe ser verificada y contrastada con la verdad inmutable del canon de las Escrituras.

Desarrollo de la doctrina

Todos los desarrollos auténticos deben validarse a sí mismos como elucidación y aplicación de la verdad revelada, no relativizar los estándares doctrinales. Un concepto no puede validarse a sí mismo, o ser considerado como válido de otra manera, si al inspeccionarlo distorsiona la verdad revelada para hacer que el concepto vibre con un estándar supuestamente superior a sí mismo.

Los teólogos hablan de la desecularización de la verdad revelada. No debemos rechazar la idea de que la doctrina se desarrolle, sino que nos aferramos al principio de que los desarrollos auténticos, que muestran cada vez más claramente cómo la doctrina se relaciona con la vida, tendrán que ser validados como elucidación y aplicación de la verdad revelada.

Es el Espíritu Santo quien supervisa este asunto de determinar la doctrina y pensar a través de los problemas de enseñar lo que es verdadero y correcto, y determinar la posición de la iglesia. El Espíritu es el máximo intérprete y aplicador de las Sagradas Escrituras.

Lo que quiero decir en todo esto es que la manera anglicana de pensar a través de una cuestión de doctrina es plantear todas estas

cuestiones y asegurarse de que lo que se nos pide que aprobemos, o lo que nosotros mismos estamos ofreciendo como doctrina verdadera en lugar de falsa doctrina, cumpla con todas estas pruebas.

Por confesar nuestra fe

Para vivir sus vidas, los animo a conocer lo que hay en los Treinta y Nueve Artículos, que son la confesión de fe anglicana. No se deje intimidar en este punto por aquellos que dicen que el anglicanismo difiere de otras iglesias de la Reforma en que no tiene una confesión de fe, y que los Treinta y Nueve Artículos son solo un conjunto de declaraciones aisladas sobre asuntos que fueron disputados de una manera u otra en el momento en que fueron escritos.

Cuando se unen esas treinta y nueve declaraciones como un solo código que se ocupa de asuntos disputados de doctrina y práctica, y se organizan de manera ordenada, se encuentra que los primeros cinco artículos resumen los credos históricos; luego los artículos 6-8 formulan sistemáticamente el principio de autoridad y suficiencia bíblicas; Los artículos 9 a 18 tratan sistemáticamente del camino de salvación para los pecadores; Los artículos 19-31 tratan sistemáticamente de la vida de la iglesia local, especialmente en relación con los sacramentos.

Cuando miras los artículos y observas ese patrón, que tópicamente mantiene unido el todo, te das cuenta de que no se trata de declaraciones aisladas. Están vinculados entre sí para formar un código de fe y práctica. No lo definen todo ni pretenden ser exhaustivos, pero en las cuestiones clave de la Reforma, sí declaran una posición anglicana, y muy sabiamente, también, a juicio de muchos teólogos e historiadores.

Lecturas recomendadas

Arthur, Gordon. *La ley, la libertad y la autoridad eclesiástica y la justicia en las principales iglesias de Inglaterra*. Aldershot: Ashgate, 2006.

Atkinson, Nigel. *Richard Hooker y la autoridad de las Escrituras, Tradición y Razón: ¿Teólogo Reformado de la Iglesia de Inglaterra?* Carlisle: Paternoster, 1997.

Avis, Paul D. L. *La identidad del anglicanismo: Fundamentos de la eclesiología anglicana*. Londres: Bloomsbury T&T Clark, 2008.

Botín, Juan. "Divinos estándar". En *El estudio del anglicanismo*, editado por Stephen Sykes, John Booty y Jonathan Knight, 176-86. Londres: SPCK, 1998.

Bradshaw, Timoteo. *La rama de olivo: una doctrina evangélica anglicana de la Iglesia*. Carlisle: Paternoster, 2006.

Bray, Gerald, ed. *Los canónigos anglicanos, 1529-1947*. Rochester, Nueva York:
Boydell y Brewer, 1998.

Bray, Gerald, ed. *Documentos de la Reforma inglesa, 1526-1701*.
Londres: James Clarke, 2004.

Bray, Gerald. *La Fe que Confesamos: Una Exposición de los Treinta y Nueve Artículos*. Londres: Latimer, 2009.

Bray, Gerald, ed. *Reforma de la Iglesia Tudor: Los Cánones Henricianos de*
1535 y la "Reformatio Legum Ecclesiasticarum". Rochester, NY: Boydell y Brewer, 2000.

Arroyo, Stella. *El lenguaje del Libro de Oración Común*.
Oxford: Oxford University Press, 1965.

Clowney, Edmund P. *La Iglesia*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995.

Cummings, Owen F. *Canterbury Cousins: La Eucaristía en Teología Anglicana Contemporánea*. Mahwah, NJ: Paulist, 2007.

Davies, Julián. *El cautiverio carolino de la Iglesia: Carlos I y la remodelación del anglicanismo, 1625-1641*. Oxford: Clarendon, 2011.

Dickens, A. G. *La Reforma inglesa*. Londres: Collins, 1967.

Doe, Norman. *Un Pacto Anglicano: Teológico y Legal Consideraciones para un debate global*. Norwich: Canterbury, 2008.

Doe, Norman. *El Derecho Canónico en la Comunión Anglicana: Una Perspectiva Mundial*. Oxford: Clarendon, 2003.

Edwards, David L. *La Inglaterra cristiana*. Vol. 2, *De la Reforma al siglo XVIII*. Londres: Collins, 1983.

Edwards, David L. *La Inglaterra cristiana*. Vol. 3, *Del siglo XVIII a la Primera Guerra Mundial*. Londres: Collins, 1984.

Evans, G. R. *Disciplina y Justicia en la Iglesia de Inglaterra*. Leominster: Gracewing, 1998.

Galli, Marcos. *Más allá de los olores y las campanas: la maravilla y el poder de la liturgia cristiana; Un guía complementario*. Brewster, MA: Paráclito, 2008.

Gittoes, Julie. *Anamnesis y Eucaristía: Enfoques Anglicanos Contemporáneos*. Londres: Routledge, 2008.

Griffiths, John, ed. *Las Homilías: Señaladas para ser leídas en las iglesias*. Brynmill, Gales: Brynmill, 2008.

Cúrate, Felicity. *Reforma en Gran Bretaña e Irlanda*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Hughes, Philip Edgcumbe. *Teología de los reformadores ingleses*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1966.

Kemp, E. W. *Asesoramiento y consentimiento: aspectos del gobierno de la*

Iglesia como se ejemplifica en la historia de los sínodos provinciales ingleses. Londres: SPCK, 1961.

Locke, Kenneth A. *La Iglesia en la Teología Anglicana: Un Relato Histórico,*

Exploración teológica y ecuménica. Farnham: Ashgate, 2016.

MacCulloch, Diarmaid. *La Reforma posterior en Inglaterra, 1547-1603*. Basingstoke: Macmillan, 1990.

MacCulloch, Diarmaid. *Thomas Cranmer: Una vida*. New Haven, CT:

Yale University Press, 1996.

MacCulloch, Diarmaid. *Iglesia Tudor Militante: Eduardo VI y la Reforma Protestante*. Londres: Penguin, 2001.

Maltby, Judith. *Libro de Oración y Personas en Isabelino y Primitivo Estuardo*, Inglaterra. Estudios de Cambridge en Historia Británica de la Edad Moderna. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

McAdoo, Henry Robert. *Herencia Anglicana: Teología y Espiritualidad*. Norwich: Canterbury, 1991.

McKenzie, Thomas. *El Camino Anglicano: Una Guía*. Nashville: Colonia Catherine, 2014.

Neill, Stephen. *Anglicanismo*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Nockles, Peter B. *El Movimiento de Oxford en Contexto: Preparatoria Anglicana*

Eclesiástico, 1760-1857. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Norman, E. R. *Iglesia y sociedad en Inglaterra, 1770-1970: un estudio histórico*. Oxford: Clarendon, 1976.

Nulo, Ashley. *La doctrina del arrepentimiento de Thomas Cranmer: Renovando el poder de amar*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

O'Donovan, Oliver. *Sobre los treinta y nueve artículos: una conversación con el cristianismo Tudor*. Londres: SCM, 2011.

Parroquia, Helen L. *El matrimonio clerical y la Reforma inglesa: Política y práctica precedentes*. Londres: Routledge, 2017.

Podmore, Colin. *Aspectos de la identidad anglicana*. Londres: Church House, 2005.

Proctor, W. C. G. *La Enseñanza de la Iglesia de Inglaterra: Siguiendo los Treinta y Nueve Artículos*. Londres: Churchman, 1987.

Quantin, Jean-Louis. La *Iglesia de Inglaterra y la Antigüedad Cristiana: La Construcción de una Identidad Confesional en el Siglo XVII*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Stott, John R. W. y J. A. Motyer. *La Doctrina Evangélica Anglicana del Bautismo de Infantes*. Londres: Latimer, 2008.

Sykes, Stephen W. *La integridad del anglicanismo*. Londres: Mowbray, 1978.

Targoff, Ramie. *Oración común: El lenguaje de la devoción pública en la Inglaterra moderna temprana*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Torry, Malcolm y Jeffrey Heskins. *Ministerio Local Ordenado: Una Nueva Forma para el Ministerio en la Iglesia de Inglaterra*. Norwich:
Canterbury, 2006.

Wabuda, Susana. *Predicación durante la Reforma inglesa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Watson, David. *Creo en la Iglesia*. Grand Rapids, MI:
Eerdmans, 1997.

Woodhouse, H. F. *La doctrina de la Iglesia en la teología anglicana, 1547-1603*. Londres: SPCK, 1954.

Índice

teología académica, 338-39 relaciones
de responsabilidad, 102-3 Acta de
tolerancia (1689), 93, 94
Acta de Uniformidad (1559), 25,
88 Acta de Uniformidad (1662),
93, 175 *ad fontes*, 44 *adiáfora*,
76, 77, 78–79, 148
catecumenado de adultos, 344
Alasco, Johannes, 56
Calle Aldersgate, 227
Alexander, Cecil Frances, 305–
6 *alienum justitia*, 65 Allchin,
A. M., 165, 166 Curso alfa, 162,
245, 344 Luces de altar, 160
Anabaptistas, 265–66
Analogía de la religión, El (Butler), 202-4, 217
—¿Y puede ser que yo gane? (Himno de Wesley), pág. 240
Andrewes, Lancelot, 81, 82, 145, 165-67, 174, 178
Anglicano (término), 15
Conventos y órdenes anglicanas, 275
El anglicanismo como cristianismo
bíblico, 29-30 catolicidad de, 69
comprensividad de, 339 concepto de
doctrina, 347-52 ecumenismo de, 38-
39, 329-30 como forma episcopal de
cristianismo, 36-37
como evangélico, 32-33, 41 futuro de,
340-45 en términos globales, 253 como

litúrgico, 30-32 como forma nacional
de cristianismo, 37-38
como pastoral, 33-35 busca ser mero
cristianismo, 350 corrientes teológicas
cruzadas en, 21, 45 como corriente
teológica principal, 18-19, 28-29
método teológico de, 40-42 como una
mezcla teológica, 28-29, 183-84
taburete de autoridad de tres patas,
120, 122, 126, 127 sobre la tradición,
124-25 unidad en la diversidad, 42
como a través de los medios de
comunicación, 147, 265-66, 274 *véase*
también Iglesia de Inglaterra
Modernismo anglicano, 309-22
estancamiento en el siglo XVIII, 259
Anglo-Católicos, Anglo-Catolicismo, 27, 41, 179, 215, 260, 323,
335 sobre la iglesia, 18, 195 sobre la unión eclesiástica, 338
efecto civilizador de, 310-11 en la conversión, 179 conversión de
muchos al catolicismo romano, 287 y Hooker, 126 en la Cena del
Señor, 266-68, 270-71 como eclesiásticos estrechos, 293 sobre el
sacerdocio del ministerio, 279-80 ritualismo de, 274-76, 281, 299
sobre la tradición, 126, 307 Anselmo, 123 anti-sobrenaturalismo,
317 apologética, 40
sucesión apostólica, 254, 255, 256, 272, 280, 328, 330 arzobispos
de Canterbury, 54, 259
Arrianismo, 201
Aristóteles, 128
Arminianismo, 84, 97,
177-78, 242, 341
Revista Arminiana, 239
Arminio, Jacobo, 97
Arnold, Thomas, 212, 291, 293, 299, 305, 308, 319
158 Certeza de la salvación, 217-18, 219, 223,
230

Atanasio, 123, 174 Atkinson, Nigel, 122
expiación, 32, 36, 124, 186, 316 Agustín,
44, 62-63, 65, 123, 147, 174, 185
autoritarismo, 306

Sociedades de bandas, 234–35
Bautismo, 58, 67, 77–78
  Eclesiásticos amplios, 294-95
  Hooker es, 139-40
  Puritanos es, 108
  Doctrina "realista" de, 157-58 Regeneración
bautismal, 140, 157, 283-85, 288
Bautistas, 155
Barnes, Ernest W., págs. 318-319
Barnes, Robert, 53, 54
Barth, Karl, 321-22
Basilio de Cesarea, 147
Baxter, Richard, 82, 92, 93,
  94 como teólogo devocional,
  99 sobre George Herbert,
  167 como escritor práctico,
  83 sobre los sermones de
  Andrewes, 167
en el trabajo, 101
Beaumont, Francis, 86 años
Bebbington, David W., 22 años
Berridge, John, 237
Beza, Teodoro, 97 Biblia. *Véase* Crítica
bíblica de las Escrituras, 185, 286, 297-
98, 333 Teología bíblica, 40

Movimiento de teología bíblica,
331-33 Bilney, Thomas, 53-54
obispos, 136, 180
Anglo-católicos en, 256 arribista,
194 Caroline teólogos en, 156

y la continuidad con el cristianismo histórico, 36-37 y la disciplina, 36 poder político de, 194 como predicadores, 36 puritanos en, 173 como líderes espirituales, 194, 198 poder de veto de, 303-5
Blackburne, Francisco, pág. 211
Libro de Oración Común, 15, 106, 146
Edición de 1549, 48, 56
Edición de 1552, 25, 48, 49
Edición de 1662, 20, 146, 147 Edición de 1979, 146
catecismo de, 34, 81, 343-44
ceremonias de, 76-79 Servicio de comunión, 34 prohibido durante la Guerra Civil Inglesa, 27 en el Sur Global, 336 lealtad a, 264
Oración matutina y vespertina, 34
Puritanos en, 87, 88 y el papel de los laicos, 336-37 como estándar para el culto, 30-32, 275
complementado con material misal, 281 uniformidad, 26, 70, 75, 93
Libro de Homilías (1547), 45, 48
Botín, Juan, 145–49, 178
Bradford, John, 56 años
Bready, Juan Wesley, pág. 247
Broad Churchmen, 18-19, 41-42, 175, 206, 325
sobre el autoritarismo, 306
Sobre el bautismo, 294-95 sobre la educación, 293-94 Inclusión de, 287, 288, 293, 294-96, 299, 305 sobre la integridad individual, 292-93 y la gestión de la Iglesia, 298-99 sobre el oscurantismo, 306 sobre el progreso, 312-13 sobre el sectarismo, 306-7 Teología de, 287-305

trayectoria del pensamiento sobre la Biblia, 44–45
Bucero, Martín, 56 años
Bultmann, Rudolf, 189
Bunyan, John, 72–73, 84, 87, 99, 208
Butler, Joseph, págs. 202–4, 217, 219

Calvino, Juan, 43-44, 124, 230 centrado en la iglesia de, 23 *Institutos,* 68, 102, 118 sobre la Escritura, la razón y la tradición, 127
Calvinismo, 341
Iglesia Metodista Calvinista, 238
Platónicos de Cambridge, 175, 188, 209-11
Universidad de Cambridge
Lealtad a la Iglesia de Inglaterra, 192 y evangelicalismo, 274 y Lutero, 53-54 y Puritanos, 82-83, 165
Libro Canadiense de Oración Común, 146 "La vela del Señor", 210
velas, 301 interpretación canónica, 341-42 derecho canónico, 48-49, 130, 131, 133, 151 Canterbury (provincia), 259
Padres capadocios, 174, 185
Caroline tevines, 145, 156-81
como católica, 178 sobre ceremonias, 158-59
sobre la conversión, 161-63, 178, 179 como ecuménicos, 178 como episcopales, 172 como miembros del establishment, 164 como altos eclesiásticos, 164, 168, 169 historia de, 174-77 como anglicanos convencionales, 179 como monárquicos, 156, 172 como

moralistas, 173 objetividad de,
180-81 como prelados, 172
prioridades de, 171-74 sobre los
sacramentos, 157-58, 173, 179
teología de, 177-80
tradicionalismo de, 256
Cartwright, Thomas, 79, 111, 133, 134
casuística, 328
Catequesis, 34-35, 80-81, 162, 343-45
Anglicanismo católico. *Véase* Anglo-Catholics, Anglo-
Catholicism Catholic Emancipation Act (1829), 257-58
Evangelicalismo católico, 21-22 Catolicidad, 21-22, 69, 337-
38 ceremonias
Caroline adivina en, 158–59
del Libro de Oración, 76–79
Objeción puritana a, 75-81, 87
"Personajes", escritura de, 168
Carlos I, Rey, 26, 27, 80, 84, 90, 91, 143, 145, 156
Carlos II, Rey, 26, 27, 80, 84, 90, 91, 145, 156
Colegio Teológico de Chichester, 275
Pensamiento centrado en Cristo, 180
Hermanos cristianos (276-77)
Humanismo cristiano, 74
Christian con armadura completa, El (Gurnall), 87
Disciplinas de la vida
cristiana de, 170
como orgánicas,
139 Puritanos en,
85-87, 95-96 como
recepción y
entrega, 149
Socialistas cristianos,
305-6 Crisóstomo, 44
iglesia, 67, 135-36
ser y bienestar de, 255n1, 256

como "continuación de la Encarnación",
195 independencia del estado, 280
jurisdicción en, 142-43 sobrenaturalismo
de, 277 como digno de confianza, 327
Asociación eclesiástica, 276, 302, 303
edificios eclesiásticos
construcción de, 279 orientación
oriental de, 159, 279, 300, 301
reparación de, 159–60, 173, 300
Centrado en la Iglesia, Evangelicalismo AS, 22–24
Sociedad Misionera de la Iglesia, 241, 251
Iglesia de Inglaterra como institución
conservadora, 193 y avivamiento
evangélico, 238 después de la formación
de la Iglesia Metodista, 249 como sólo
"medio reformada", 80 *véase también*
Iglesia Anglicana del Sur de la India, 328-
29 unión eclesiástica, 338
unidad de la iglesia, 330 misiones de la
ciudad, 289–90 Secta Clapham, 241, 247
Clarke, Samuel, 201-2, 204
Clemente de Alejandría, 174
vestimenta clerical, 300-301
clerecía, 292 disonancia
cognitiva, 191, 196
Coleridge, Samuel Taylor, 190, 205-9, 291-92, 293, 308
Colet, John, 43 años
Comité de Ministros Escandalosos, 88-89
gracia común, 153 Commonwealth,
91, 209
Comunión. *Véase* Eucaristía; La Cena del Señor
comunión con Dios, 40, 102-3 comunidad, 130
complacencia, 229 conducta, 40 confirmación,
como sacramento, 59 congregacionalismo, 27,
155 conciencia, 104, 105, 151, 328 consenso, 21,

43, 308, 348 resurgimiento conservador en la
teología anglicana, 340 consubstanciación, 277
conversión, 35
Carolina adivina en, 161-63, 178, 179
evangélicos en, 294
Altos eclesiásticos, 257 convicción
de pecado, 218
Convocación (asamblea del clero), 80n3,
259 copes, 267 Copleston, Edward, 212
"Sacerdocio corporativo", pág. 336
Cosin, Juan, 168
Concilio de Calcedonia, 185
Concilio de Constantinopla, 185
Concilio de Nicea, 185
Concilio de Trento, 61, 69, 122, 126, 256
Condesa de Huntingdon, 237-38
Country Parson, The (Herbert), 168, 173
teología del pacto, 98-99
Coverdale, Myles, 51 años
Cranmer, Thomas, 25, 33, 46–49, 53, 54–56,
117 enfoque de la iglesia de, 23 sobre la Cena
del Señor, 280 sobre los sacramentos, 157–58
creación, expresa la ley, 150 creación-redención-
restauración, 349 credo, 40, 41
Cromwell, Oliver, 27, 90-92 misión
transcultural, 247, 253 cultura,
cristianización de, 37-38 Cirilo de
Alejandría, 174

Darbyismo, 277 Darwin,
Charles, 296-97 deísmo,
199-200, 202-3, 309
dependencia de Dios, 68-69
vida devocional, 178-79
teología devocional, 99

didactismo, 68 Dieta de
gusanos, 53
Directorio para el Culto Público de Dios,
71 discipulado, 34–35, 68, 72, 95, 104
disciplina, 36, 152–53 disciplinas, 169–70
autoridad dispersa, 148 derecho divino de
episcopado, 157, 179 derecho divino de los
reyes, 115, 143, 156, 176–77 doctrina
Concepto anglicano de,
347-52 y cultura, 350
desarrollo de, 350-51 Donne,
John, 81, 82 doxología, 68,
100 dramas, 85-86 Driver, S.
R., 333 embriaguez, 246
Dryander, Francis, 56
Duque de Somerset, 47-48
Universidad de Durham, Lealtad a la Iglesia de Inglaterra,
192 morir bien, Puritanos en, 103-4

Ecclesia reformata, semper reformanda, 20-21
movimiento ecuménico, 39, 280-81
ecumenismo, 38-39, 339

educación, 293–94
Eduardo VI, Rey, 15, 24, 47-49, 56, 301
Edwards, Jonathan, 124, 133, 223
elección, 96-98 elevación de la hueste,
58
Eliot, T. S., 167
Isabel I, reina, 15, 25, 33, 49-51, 155, 301 como
astuta, 87-88
como gobernador supremo de la Iglesia de Inglaterra, 88, 90
Asentamiento religioso isabelino, 25–26, 50, 57, 69, 111, 114, 125, 134, 301, 303
Inglaterra, como imperio, 289
Altar inglés, 279
Guerra Civil Inglesa, 27, 88
Misal Inglés, 281

Afirmaciones de la Reforma
inglesa de, 60-69
como conservador, comunal, confesional y comprensivo, 70
antecedentes históricos, 46-57 detonante de, 57-60 Ilustración, 188, 309-11 entusiasmo, 197-98, 217 confirmación episcopal, 330 gobierno episcopal, 36-37, 79, 136-39 ordenación episcopal, 41, 330
Erasmo, 43-44
Erastianismo, 211
Erasto, Tomás, 211
Ensayos y reseñas (manifiesto de la Iglesia amplia), 295, 324 establecidos, 156, 164 ética, 40
Eucaristía, 58-59, 205, 267 centralidad de, 277 ritualmente elaborado, 300 *véase también* Devoción eucarística de la Cena del Señor, 148
catolicidad evangélica, 21-22 avivamiento evangélico, 214. *Ver también* teología del avivamiento evangélicos, evangélico
ap hominem apologética de, 310
como autoritario, 306 sobre la Biblia, 44-45 como movimiento de Cambridge, 274 sobre la iglesia, 243, 244, 254, 264
sobre la conversión, 294 definición de, 22 entusiasmo de, 197-98, 217
teología fragmentada de, 139
barbarie incipiente, de, 311 sobre la Cena del Señor, 244, 268-70 como eclesiásticos estrechos, 293 sobre la santidad personal, 245
publicaciones de, 239-42
autoenfoque en, 180, 270-71 sobre la misión mundial de los apóstoles, 69
Teología evangélica, 187, 242-52

188 en la primera mitad del siglo XX, 333-34 Avivamiento desde la década de 1940, 335-36 sobre los sacramentos, 99
evangelismo, 34, 80, 343 Eversley, Walter, 207 evolución, 185, 296-97 síntesis evolutiva en la iglesia, 340 exégesis, 40 visión *ex opere operato* de los sacramentos, 255
experiencia. *Ver* experiencia religiosa
oración extemporánea, 105 extremaunción (sacramento), 59

Fe y seguridad, 230 Fe y vida, 68
Movimiento de Fe y Constitución, 329-30 falsa seguridad, 229
fanatismo. *Ver* entusiasmo
Farrer, Austin, 331, 333, 341
Feathers Tavern Petition, 211
Fellowship, 40, 102–3, 278, 342
teólogas feministas, 196–97
Campo, Juan, 111, 134
Field, Richard, 57 años
Fisher (jesuita), 171 Fletcher, John, 86, 242 formalismo, 91, 178, 229 Cuarenta y dos artículos, 33, 48, 60
Foster, Richard, 170
Franklin, Benjamín, 228n5
Iglesias Libres, 142, 258, 263, 290, 299, 336, 344 amistad, 102 Frith, John, 53, 54
Froude, Hurrell, 260
fruto del Espíritu, 102

juegos de azar, 246 vestido ginebrino, 76 geología, 296-

97 Geree, John, 72, 89n5,
104-9
Filosofía alemana, 298
Gladstone, William Ewart, 15, 198
Sur Global, teología anglicana en, 336
Revolución Gloriosa, 176 gula, 218
Dios
gloria de, 133, 144 santidad de,
102 y ley, 150 deber en, 131,
139 soberanía de, 97-98, 102,
341
Goode, William, 67, 284, 288
Gore, Charles, 264, 285-86, 324-27, 333
Gorham, George Cornelius, 283-85
gracia, 62-65, 230
Graham, Billy, 225
gravedad, Puritanos en,
109 Gran Despertar, 74,
223
Gran Biblia, 47, 51
Padres griegos, 146-47, 174
Greenham, Richard, págs. 82–83, 86
Gregorio de Nisa, 147
Grindal, Edmund, 50, 89–90
Gurnall, William, 87
Hammond, Henry, 170
Hannoverianos, 28
Liebre, Julio, 292-93
Harnack, Adolf von, 320
Harris, Howell, 222, 223, 225, 227,
237 corazón, 248 cielo, 85
Hebert, Gabriel, 331, 333
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich,
314 Catecismo de Heidelberg, 141
infierno, 85

Enrique VIII, rey, 15, 24, 46-47, 88
Henson, Hensley, pág. 319
Herbert, Edward (Lord Herbert de Cherbury), 203
Herbert, George, 144, 167–68, 172, 173
Hervey, James, pág. 242
Alta Iglesia, Altos eclesiásticos, 18, 27, 41, 175-76, 254, 255, 260
  Carolina adivina como, 164, 168, 169 sobre las deficiencias de los evangélicos, 263-64 como institucionalistas, 256 se quedó sin fuerza, 187-88 tradicionalismo de, 256-57
Alta Crítica, 317, 325 Teología
histórica, 40 Hoadly,
Benjamin, 194-95, 211
Santidad, 101-2, 108, 245-46
Holy Club (Oxford), 221–22, 228, 242, 245
Espíritu Santo y
  doctrina, 351 y
  Escritura, 220
Iglesia de la Santísima Trinidad (Cambridge),
250, 251 misiones locales, 247
Hooker, Richard, 57, 110-44, 178, 258, 302-3 y los teólogos carolineros, 149, 156 como campeón del asentamiento isabelino, 114-15, 125 sobre las ceremonias de la Iglesia de Inglaterra, 79 sobre la iglesia, 135-36 como controvertido, 113-14, 134 sobre el episcopado, 136-39 exégesis de, 144 flexibilidad de, 133 influencia de, 125-26 sobre la justificación, 65-66, 117-20 sobre la ley, 125-35, 150-56 como conservador liberal, 131 política de, 130, 143 predicación de, 81, 82 sobre la lectura de las Escrituras en público, 106 sobre la razón, 62, 127, 184
sobre los sacramentos, 139-42 sobre las Escrituras, 116-17, 127-28 como estilista, 112-13 teología de, 116-25 sobre la tradición, 123-24, 151
Hopkins, Hugh Evan, pág. 251

Horneck, Anthony, 221
Hoskyns, Edwyn Clement, 331, 333
Cámara de los Lores, 193, 194,
198, 305 Hughes, Philip, 118, 119
humanidad, caída de, 97
naturaleza humana, 151

Humildad, 100 himnarios, 240
himnología, págs. 30–32

Idealismo, 314 Iluminismo, 315-16
Inmanentismo, 314-15 Teleología
inmanente, 128-29, 132 Justicia
imputada de Cristo, 65
Encarnación, 210
  modernistas en, 316, 320
Inclusión de la encarnación, 294-96, 299
"en Cristo", 66, 117
inclusivismo, de los eclesiásticos amplios, 287, 288, 293, 294-96,
299, 305 Independientes, 92, 155, 262 integridad individual, 292-
93 indulgencias, 52-53 industrialización, 288-90, 311-12
infralapsarianismo, 98 Inge, W. R., 318 inercia institucional, 257
institucionalistas, 125, 236 inclusivismo intelectual, 296-97
intemperancia, 218 intercomunión, 330 Ireneo, 123, 272

Jacobo I, Rey, 24, 26, 143, 156, 174
Jacobo II, Rey, 24, 27–28, 175–76
Concilio de Jerusalén (Hch 15), 155
Jesucristo divinidad de, 186,
  315–16 como cabeza del
  cuerpo, 137 resurrección de, 32,
  124, 316 entrega de sí mismo
  de, 148 *véase también*
  expiación; encarnación
Jewel, John, 56–57, 69,
110 Jowett, J. H., 324
alegría, 104

Comité Judicial del Consejo Privado, 283, 284 Justicia,
104

justificación por la fe, 54, 149, 230, 243, 244
Hooker, 65–66, 117–20

Kant, Emanuel, 189, 206, 298, 320
Keble, John, 126, 179, 260, 261, 262-63, 274, 280
Teoría de la kénosis, 285-86, 325-27, 333 rey,
como "gobernador supremo" de la iglesia, 156
Kirk, Kenneth, 327-28, 330 arrodillado en el
servicio de la Comunión, 75, 78

Conferencia de Lambeth de Obispos Anglicanos, 329
Conferencia de 1888, pág. 41
Conferencia de 1948, 329
Conferencia de 1988, págs. 42–43
Cuadrilátero de Lambeth, 41
Latimer, Hugh, págs. 53–54, 56
Padres latinos, 147
Latitudinarianismo, 209-11, 259, 319
Laud, William, 26, 27, 84, 90, 91, 159, 160, 174,
177 Derecho, en la creación, 150 Derecho,
Guillermo, 176, 212
Leyes de la Política Eclesiástica, The (Hooker), 79, 110-11, 112, 114, 134-35, 142,
150, 258 evangelistas
laicos, 289 predicadores
laicos, 236-37, 250
"Discurso erudito de la justificación" (Hooker), 65-
66 legalismo, 164-65, 173 Lewis, C. S., 31, 85, 192 *lex*
orandi, lex credendi, 341 anglicanismo liberal, 18,
41-42, 44-45 anglo-catolicismo liberal, 323-29
catolicismo liberal, 265, 286 liberalismo, 29, 188-92,
315-16, 320, 339
Liddon, H. A., 264, 304, 325
Conferencia Vida y Obra (Consejo Mundial de Iglesias), 329–30
La vida de Dios en el alma del hombre, El (Scougal), 220
Little Gidding (Huntingdonshire), 169

"inquietudes litúrgicas", 31
Movimiento Litúrgico, 336-37
Oraciones litúrgicas, 105
Culto litúrgico, 30-32. *Véase también* adoración
Lloyd-Jones, D. Martyn, 216, 220, 224, 226, 248
iglesia local, como microcosmos de una iglesia
universal, 137
Locke, John, 200-201, 203
Misión de la Ciudad de Londres, 289
Sociedad Misionera de Londres, 241
Sociedad de Londres para la Promoción del Cristianismo entre los Judíos, 251
Universidad de Londres, 192
Parlamento Largo, 80, 88-89, 90-91, 164
Día del Señor, 107
Padre Nuestro, 219
La Cena del Señor, 33, 67
  Anglo-católicos en, 266-68, 270
  Caroline Bishops en, 174
  Hooker en, 139, 140–41
  Puritanos es, 108
  doctrina "realista" de, 157-
  58 como sacrificio, 278 *ver también* Eucaristía
Lutero, Martín, 43-44, 52-53, 54, 117, 121, 124, 160, 227, 230, 292-93
  centrado en la iglesia de, 23 sobre la gracia, 63-64
Pietista luterano, 218, 236, 246
Lux Mundi (Gore), 285, 324–25, 333
Lyell, Charles, 296

Mackonochie, Alejandro, 275
Macquarrie, John, págs. 188-90
Major, Henry D. A., 319 Manning,
Henry Edward, 263, 272 día de
mercado, 107 Marlowe,

Christopher, 86 matrimonio,
como sacramento, 59, 78
Marxismo, 317
María (hija de Jacobo II), 28, 176
María, Reina, 24–25, 48–49 54–55, 56
Misa, 58–59
Maestro del Templo, 110, 112
Mauricio, F. D., 292, 293
McAdoo, Henry, 131–32
McGrath, Alister, 205–7
tutoría, 103 Metodista
(término), 222
Nacimiento de la Iglesia
  Metodista de, 236, 238,
  249 y sermones de Wesley,
  242
Sociedades metodistas, 229, 231–39, 245, 246, 249
Edad Media, 307
Milton, Juan, 115
ministros
  calidad de, 87, 88
  como pastor, 35
Misal, 281 Sociedades Misioneras, 241, 247, 253 Cáliz
mixto, 267, 301 Unión de Eclesiásticos Modernos, *La,*
319 Eclesiásticos Modernos, 18-19. Véase también
Broad Churchmen modernism, 123, 188-92, 309-22,
338 liturgias modernas, 32 monarca
  como primer laico, 142
  papel en el anglicanismo, 24-28 como jefe
  supremo de la Iglesia de Inglaterra, 28
monarca en el Parlamento, 143
monasterios, clausura de, 48
Moorman, J. R. H., 194-95, 202, 288, 300
deísmo moralista, 187 vida moral, 178
Moravos, 227–28, 238

,
More, Hannah, 241, 247
Mormones, 52–53
mortificación, 102
Moule, Handley, 251 misterio, de la Cena del
Señor, 270-71, 277-79

nacionalismo, 307 ley natural, 129
teología natural, 122-23, 315, 322
naturaleza, desigualdades en, 203
Neill, Stephen, 329
nuevo nacimiento, 218–19, 223, 224–25, 228, 230, 238, 243, 244
Newman, John Henry, 126, 179, 260, 261, 262, 264, 323
  conversión al catolicismo romano, 265-66, 272-74, 281
  sobre el desarrollo de la doctrina, 272-73
Nuevo Modelo de Ejército, 91
Noventa y cinco tesis (Lutero), 52-53
Noética, 212, 260, 291, 298 cristianismo
nominal, 24 inconformismo, 72, 75, 90,
137, 197-98 iglesia no episcopal, Hooker
en, 137-38 cisma no jurado, 176-77
Northampton, Massachusetts, 223
Nowell, Alexander, 81, 344

objetividad, de los anglo-católicos,
270-71 oscurantismo, 306 oficios
(servicios del Libro de Oración), 222
predicación al aire libre, 222
Hermanos abiertos, 277 opio, 291
predicación oratoria, 229 ordinal del
Libro de Oración, 35, 36 ordenación,
como sacramento, 59
Oriel College, Oxford, 212, 259-60, 261, 265
Orígenes, 174 pecado original, 211, 243, 244
ornamentos en el culto, 275
rúbrica de ornamentos (Libro de Oración Común),
300-301 Iglesia Ortodoxa, 166 oughtness, 128–31

Owen, John, 92, 94, 99, 124, 133, 262
Movimiento de Oxford, 253-54, 260, 261, 263, 266, 272, 274, 277
Universidad de Oxford, 83, 192

Packer, J. I., ordenación de, 318-19
Paley, William, 205
Palmer, William, págs. 263 y 280
Parker, Thomas, 53 años
El parlamento y el cambio en la Iglesia, 262
como Iglesia de Inglaterra por
representación, 258
obediencia pasiva, 176-77 cuidado pastoral, puritanos en, 80 teología pastoral, 40 mentalidad patrística, 163 penitencia, 60, 163 Perkins, William, 83, 86 filantropía, 109 Felipe II, rey de España, 92
Phillpotts, Enrique, 283-84 pietista/pietismo, 23, 73-74, 180, 236, 245. *Véase también* Peregrinación de las Sociedades Metodistas, 72, 104
El Progreso del Peregrino, El (Bunyan), 72–73, 84, 87, 208
Piper, John, 133
Pitt, William (el Joven), 241
Pío V, Papa, 25
Platón, 153 teología
pluralista, 339
Hermanos de Plymouth. *Véase* Poesía de
los Hermanos Cristianos, 167 Pole,
Reginald, 25 pobres, alivio de, 282, 290
posmodernismo, 123, 196
Catecismo Práctico, A (Hammond), 170
oración, 68–69, 341
para los buenos obispos, 37
de Lancelot Andrewes, 165-
66 Puritanos en, 105-6

Libro de oraciones. *Ver* Predicación del Libro de
Oración Común
Tipo anglicano, 82

,
Isabel, 50 años
Puritanos es, 81-84
Whitefield on, 224-26 prelatura, 172-73
presbiterianismo, 79, 89, 92, 111, 154-55, 172 orgullo, 218
sacerdote, frente al altar para dirigir el servicio de la
Comunión, 279 sacerdocio, 279-80
Principios de la Reforma de la Iglesia
(Arnold), 299 Consejo Privado, 283
progreso, 311-13, 314 progresistas. *Véase*
Broad Churchmen, profetizar, págs. 50,
89–90, Providence, págs. 100, 204
Puritanos, 26, 50 como biblistas, 73 carácter de,
104-9 como eclesiásticos, 75, 87-94 sobre el
orden eclesiástico, 133 sobre la conversión, 173
dimensión dramática de la vida cristiana, 85-
87 y la Iglesia isabelina de Inglaterra, 74-75
energía de, 100-101 conciencia celestial de, 85
sobre la santidad, 101-2 humildad de, 100
objeciones al episcopado, 79-81 como pietistas,
73-74 como evangélicos pioneros, 161-62
Predicación de, 81-84 sobre la orden
presbiteriana, 155, 172 como reformador, 75
como orientado a la regeneración, 95

Rigidez en la ley, 133-34
Espiritualidad de, 100-109 Sobre la
guerra espiritual, 86-87, 102, 109
Teología de, 94-99 como bimundana,
84-85
Pusey, E. B., 179, 260, 262, 264, 274, 304, 323, 324
Puseyitas, 260

Cuáqueros, 315

Ranyard, Ellen, 289 Rashdall,
Hastings, 318 divinidad
racional, 175, 182-213
sobre el canon de las
Escrituras, 208 sobre la
iglesia, 194-95 conversación
con, 212-13 marcas de, 199-
200 como tendencia
minimizadora, 184-87
racionalismo, 319 Rauschenbusch, Walter,
321 "presencia real" de Cristo, 277-78 razón,
147, 151, 182, 210 Hooker en, 62, 120, 123,
127 no abordado en Treinta y nueve
artículos, 62 como receptivo, 120-23, 199,
208 en relación con las Escrituras, 41, 307
como gobernante, 120, 123, 199, 208 como
siervo, 184
inclusivismo redentor, 305 Ley de Reforma
(1832), 258 *Reformatio Legum,* 48
pensamiento reformista, sobre el culto, 160-
61
"Reformation Chopper", págs. 60–61
Exégesis de la Reforma, 43–44 *Pastor*
Reformado, El (Baxter), 168
Regeneración, 67, 95, 102, 223, 243
Regent College (Vancouver), 11

regocijo, 104
Experiencia religiosa, 189-90, 196, 206-7, 208, 271
Sociedades religiosas, 254 Arrepentimiento, 219
Restauración (1660), 27, 91, 93, 172
avivamientos, 74. *Véase también*
teología del avivamiento teología del
avivamiento, 214-52 Richardson,
Samuel, 246 Ridley, Nicolás, 53-54, 56
justicia de Dios, 65-66 Ripon Hall, 319
Ritschl, Albrecht, 186n1, 320 ritual,
266, 272, 300-301, 323
del anglo-catolicismo, 27, 274-76, 281-82
Juicios ritualistas, 275-76
Católicos Romanos, Iglesia Católica Romana, 30,
114 sobre el curso Alfa, 245 ecumenismo de, 39 en
la Inglaterra isabelina, 25-26 sobre la Misa, 243
modernismo en, 313, 316-17, 327 "reajuste y
pacificación" de, 166 sistema sacramental de, 59,
162-63 sobre la Escritura y la tradición, 122 super-
sobrenaturalismo de, 317 teleología, 313
Movimiento romántico, 196
Rowell, Geoffrey, pág. 165
Rowland, Daniel, 27, 223, 225
"Reglas de las Sociedades de Bandas", págs. 234–35
Runcie, Robert, págs. 42-43
Ryder, Henry, pág. 248
Ryken, Leland, 71 años
Ryle, H. E., 333
Ryle, J. C., 227, 302-5, 333
anti-ritualismo, de, 304
enfoque de la iglesia de, 23
como establecimiento, 302
sobre el movimiento de
Oxford, 253-54

Sábado, 101, 107 sacramentos,
58, 67–68 Carolina adivina en,
157–58 como ordenanzas del
pacto, 99 Hooker en, 139–42
como medio de gracia, 142
necesidad de, 41
sacrificio, doctrina de, 148
Vida sacrificial, 148–49
Santificación, 102 Lámpara del
santuario encendida, 277–78
Sanderson, Robert, pág. 171
Satanás, 86, 102
Schleiermacher, Friedrich, 188-90, 207, 318, 320, 332
ciencia, 207, 297, 306, 317 Scott, Sir Walter, 307
Scougal, Enrique, 220, 224, 228
La autoridad de las Escrituras de, 41, 60–69, 116–17, 120, 122, 243, 244,
341–42; selectivamente
entendido, 340
interpretación canónica de, 341-42
canon de, 208 interpretación de, 324
como autointerpretación, 43, 121,
123, 127 como digno de confianza,
327 traducción vernácula de, 51 como
palabra de Dios, 40
Sociedad de Lectores de las Escrituras, 289
La lectura de las
Escrituras como Dios
predicando, 106
Enrique VIII sobre, 47, 50
sectarismo, 306-7 cultura
secular, 191 sensibilidad, 196
secuestro de fondos, 51
seriedad, como estilo de vida,
246-47 Sermón de la
Montaña, 320

ética sexual, 315
Shakespeare, William, 85-86,
115 pastor, ministro como, 35
señal de la cruz en el
bautismo, 75, 76-77 Simeón,
Carlos, 23, 215-17, 227, 250-
52 comercio de esclavos,
abolición de, 241 evangelio
social, 321, 322 socialismo,
317 testimonio social, 247
Sociedad de la Sagrada
Misión, 331 teología
socioeconómica, 333 Liga y
Pacto Solemne (1643), 93
gracia soberana, 99, 223,
242, 248 Armada española,
derrota de, 92 espiritualidad,
40
guerra espiritual, Puritanos en, 86-87, 102, 109
Spurgeon, Charles, 216, 226–27, 248
Stanley, A. P., 293 estolas, 267 Stott,
John, 23
Iglesia de los Extraños (Londres), 56
Monarcas Estuardo, 26, 90
Tradición subjetivista, 209
Subsidiariedad, 42-43
Sobrenaturalismo, 186, 317, 342
Superstición, 77-78, 158, 159
Supralapsarianismo, 96-98
Sobrepelliz, 75, 76, 267, 300-302
Sínodo de Dort, 97-98, 99 Teología
sistemática, 40

Taylor, Jeremy, 169-70, 171 teleología,
128-30, 134, 143-44, 150, 313
Temple, Guillermo, 333

Leyes de Pruebas y Corporaciones, derogación de 1828 de, 258 Tetzel, Johann, 52-53 pluralismo teológico, 18 teología, 17
Theron y Aspasio (Hervey), 242
Treinta y nueve artículos, 15, 32, 48, 60, 137, 142, 178, 244,
348 como Confesión de Fe Anglicana, 351-52 flexibilidad
con respecto a, 212 en el Sur Global, 336 lealtad a, 264
negación de la doctrina católica romana, 273 como
confesión de la Reforma, 70 suscripción a, 211
Artículos específicos: artículos 6 y 60; artículos 8 y 62; artículos 19 y 67; los artículos 20 y 61; artículos 21 y 61; Artículo 25, 67 y 68, 173
Tomás de Aquino, 123, 129, 132, 134, 317
Thorndike, Herbert, 170-71 teoría de las
tres ramas de la iglesia, 280
taburete de tres patas (Escritura, tradición y razón), 120, 122, 126, 127
Tillich, Paul, 188-90, 207, 341
Tindal, Mateo, 202-3
Ley de la Comunión del Diezmo
(1836), 261 Toland, John, 202-3
tolerancia, 339
Toplady, agosto, 242-43
Conservadores, 193-94, 255, 257
Tractarianismo, 179, 198-99, 212, 260, 288, 323
Tratados para los tiempos*, 215, 260, 262, 273, 323*
tradición, 61-62, 123, 147
Anglo-católicos en, 126 Hooker
en, 123-24, 127, 151 manejo
adecuado de, 40 entendido
selectivamente, 340 valor de,
307-8
tradicionalismo, 256-57 Trascendentalistas,
206 transubstanciación, 58, 78, 174, 277
Travers, Walter, 112, 134
Trinidad, 178, 180, 185-86, 210, 342, 349-50
Coleridge en, 207 y kenosis, 326-27

modernismo en, 316 divinidad racional de, 201-2
triteísmo, 201 monarcas Tudor, 25, 26, 46
Tyndale, William, 47, 51-52, 121-22, 227

unión con Cristo, 96, 117-18, 141 unitarismo, 185-86, 207, 314, 320 urbanización, 289-90

Vaticano II, 39, 256, 281 Venn, Henry, 237 revelación verbal, 189 Vermigli, Pedro Mártir, 56 *a través de los medios de comunicación*, 147, 265-66, 274 Iglesia victoriana, 288-89 vivificación, 102 vocación, Puritanos en, 100-101

Waterland, Daniel, 204–5 anillo de bodas, 75, 78 *Historia semanal*, 239 Wellhausen, Julius, 297-98, 333 Wesley, Charles, 222, 240, 268, 269 Wesley, John, 34, 176, 195, 224, 229, 268 Arminianismo de, 242, 248-49 y *Arminian Magazine,* 239 centrado en la iglesia de, 23 conversión de, 227-28 y el despertar evangélico, 217 sobre la santidad, 245 y el Santo Club, 222, 228, 245 influencia de, 247
Sobre el nuevo nacimiento, 243 Organización de las sociedades, 231-35, 254 Editor de himnarios, 240
editor de sermones, 241 relación con Whitefield, 228, 242 y católicos romanos, 244 uso del Libro de Oración, 251
Wesley, Samuel, 269

Westcott, Brooke, 333
Asamblea de Westminster, 90–91
Confesión de Westminster, 71, 99
Whately, Richard, 212
Whigs, 193, 257, 258
Whitaker, William, 57 años
Whitefield, George, 34, 215-17, 220-23, 227, 248
  denunció el formalismo y la complacencia, 229
  dependiente de la publicidad, 237 de la aplicación
  evangélica del sermón, 231 de las sociedades
  metodistas, 236 del nuevo nacimiento, 243 de la
  predicación, 224-26 de la publicación, 239 y
  Wesley, 228, 229, 242
White Horse Inn (Cambridge), 53–54, 65
Whitgift, John, 51, 57, 90, 111
Renacimiento, 218
Wilberforce, William, 197, 241, 247, 255
Wilcox, Thomas, 111, 134
Guillermo de Orange, 28, 176 Williams,
Rowan, 265 mujeres, ordenación
presbítera, 42-43 Wordsworth, William,
190
Consejo Mundial de Iglesias, 39, 329–30
Segunda Guerra Mundial, 321 adoración,
20, 30, 40, 68–69, 160–61, 343 ira de
Dios, 186

York (provincia), 259
creacionistas de la tierra
joven, 297