

LA MONARQUÍA (IN)TOLERANTE. RELIGIÓN Y POLÍTICA EN LA INGLATERRA DEL SIGLO XVII (I)

Juan Fernando Segovia

1. Imágenes, impresiones e historia

En la Inglaterra del siglo XVII, como afirma D. Wootton, la religión era más importante que las cuestiones constitucionales, de modo que la decadencia de la antigua constitución –con todas las innovaciones político-institucionales– viene de las pendencias religiosas más que de las ideologías políticas (1). La obediencia o la resistencia, alternativas netamente políticas, estaban ligadas a la política religiosa del gobierno y dependían del tipo de cristianismo que se creyera y profesara (2). El fracaso de los intentos de los gobiernos de imponer una estricta uniformidad religiosa, «lejos de hacer apolítica la religión, como podría ser en una sociedad liberal o en una sociedad secularizada indiferente a la religión, hace de ella la más caliente de todas las patatas políticas», en frase de P. Collinson (3).

(1) «La religión era un asunto mucho más importante que la cuestión de si Inglaterra debía tener un rey, más importante tal vez incluso que la idea que ningún gobernante debía ser absoluto, y la religión fue la que desempeñó el papel crucial de socavar la fe de los hombres en la antigua constitución». David WOOTTON, «Leveller democracy and the Puritan Revolution», en J. H. BURNS y Mark GOLDIE, *The Cambridge history of political thought 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pág. 421.

(2) Cierta maquiavelismo religioso preñaba las opciones políticas, pues como subraya J. Rose, en tiempos de la Reforma «las herramientas físicas del puñal, el veneno o el arma de fuego se convirtieron en medios adecuados para lograr fines políticos espiritualizados». Jacqueline ROSE, «The Godly magistrate», en Rowan STRONG (ed.), *The Oxford history of Anglicanism*, vol. I, Anthony MILTON (ed.), *Reformation and identity, c.1520–1662*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pág. 118.

(3) Patrick COLLINSON, «The politics of religion and the religion of politics in Elizabethan England», *Historical Research* (Oxford), vol. 82, núm. 215 (2009), pág. 92.

Desde ya, entonces, que las divisiones religiosas centradas en disputas teológicas, que es una característica de los siglos reformistas XVI y XVII, cobran en Inglaterra una dimensión mayor a la que hemos visto, por ejemplo, en los Países Bajos. Pero, al igual que en éstos, las discusiones sobre la tolerancia religiosa estarán embargadas por esas disputas, de modo que deberemos observarlas con atención.

El siglo XVII inglés ha sido contado como la ascendiente historia de la tolerancia religiosa («dramático movimiento», dice Coffey, «de la persecución a la tolerancia y de la uniformidad religiosa al pluralismo»), hasta su triunfo final con la gloriosa revolución: bancarrota del absolutismo político y de la intolerancia religiosa, victoria de la libertad de conciencia y los derechos del hombre, confirmación del escepticismo que rodea a la verdad en religión, esto es, la decadencia de toda autoridad tradicional y el advenimiento del nuevo poder asociado a la libertad religiosa y política; en suma, el liberalismo (4).

Empero los historiadores parecen estar de acuerdo recientemente en otra lectura de ese siglo crucial: en el plano de los hechos, es decir, de la práctica oficial, la tolerancia religiosa fue una *rara avis* que desplegó su vuelo pocas y contadas veces; y a nivel de doctrinas e ideas, los toleracionistas fueron siempre minoritarios, ligados a los disidentes del calvinismo anglicano ortodoxo, pues éste –fuertemente mayoritario– rechazaba la tolerancia de cultos inclinado hacia el predominio de la iglesia nacional y la uniformidad religiosa, al igual que en Holanda. De ahí que la ley de 1689 de Guillermo y María sea considerada con bastante cuidado y recelo en cuanto al alcance de la tolerancia.

(4) La historia general de la tolerancia en este período, propia de la historiografía *whig*, es la de W. K. JORDAN, *The development of religious toleration in England*, 4 vols.: *From the beginning of the English Reformation to the death of Queen Elizabeth*, Cambridge, Harvard University Press, 1932; *From the accession of James I to the Convention of the Long Parliament (1603-1640)*, 1936; *From the Convention of the Long Parliament to the Restoration (1640-1660)*, 1938; y *Attainment of the theory and accommodations in thought and institutions (1640-1660)*, 1940. Véase también JOHN COFFEY, *Persecution and toleration in Protestant England, 1558-1689*, Londres, Longman, 2000; y ALEXANDRA WALSHAM, *Charitable hatred. Tolerance and intolerance in England, 1500-1700*, Manchester, Manchester University Press, 2006. Las palabras de Coffey citadas, en pág. 5.

Aunque este trabajo no versa sobre la Reforma en Inglaterra, ésta se despliega como telón de fondo y merece unas palabras a la vista de los numerosos estudios de los últimos tiempos. El libro de E. Duffy *The stripping of the altars* (1992) constituye un punto de inflexión y una renovación en la comprensión tanto del vigoroso catolicismo tradicional inglés como de la Reforma de Enrique y la casa de los Tudor (5); es algo así como el catalizador de la historia revisionista –católica en su caso– que venía impulsada de tiempo atrás (6). En contraste, la historia clásica de la Reforma inglesa como revolución espiritual, reavivamiento de la verdadera fe que moría en manos del caduco clero romano, se repite –junto a otros paradigmas escolares– en la obra de historiadores como A. G. Dickens o G. R. Elton (7). No siendo tarea nuestra decidir en estas pendencias historiográficas (8), optamos por partir del hecho histórico incontrovertible de la Reforma inglesa a nivel de iglesia y gobierno, es decir, un hecho político-eclesiástico con su componente ideológico, si bien con avances y retrocesos, de diversa intensidad según el lugar y la época. Y esto, más allá de la continuidad en las instituciones de costumbres litúrgicas o teológicas de la tradición católica y de la pervivencia en el pueblo de hábitos piadosos de la

(5) Eamon DUFFY, *The stripping of the altars. Traditional religion in England c. 1400-c. 1580*, 2ª ed., New Haven y Londres, Yale University Press, 2005.

(6) Cfr. Christopher HAIGH (ed.), *The English Reformation revised*, Cambridge, Nueva York y Melbourne, Cambridge University Press, 2000. C. Haigh, J. J. Scarisbrick y E. Duffy son los principales representantes de esta corriente.

(7) De quienes Christopher HAIGH, «The recent historiography of the English Reformation», en HAIGH, *The English Reformation revised*, cit., págs. 30-33, dice representan la historiografía *whig* en el sentido de Herbert Butterfield.

(8) Que tiene numerosas aristas como puede comprobarse en Christopher HAIGH, «Revisionism, the Reformation and the history of English Catholicism», *The Journal of Ecclesiastical History* (Cambridge), vol. 36, núm. 3 (1985), págs. 394-405; Peter MARSHALL, «(Re)defining the English Reformation», *Journal of British Studies* (Chicago), vol. 48, núm. 3 (2009), págs. 564-586; y el más crítico Nicholas TYACKE, «Introduction: rethinking the English Reformation», en Nicholas TYACKE (ed.), *England's long Reformation, 1500-1800*, Londres, Bristol y Pensilvania, UCL Press, 2003 (1998), págs. 1-32.

cultura religiosa católica; y más acá, también, de si esa tal reforma fue deseada o justificada, de si el protestantismo era una fuerza popular avasallante o el catolicismo una religión minoritaria y languideciente (9).

No debe dejarse de lado una circunstancia de peso enorme en la historia de la Inglaterra moderna: su pecado de origen, si así pudiéramos llamarlo, esto es, su visceral anticatolicismo. En efecto, Christopher Hill escribió que el anticatolicismo era parte de la herencia revolucionaria inglesa, al punto que a esta mentalidad le resulta más fácil entender por qué incluso la mayor parte de los toleracionistas protestantes ingleses son intolerantes con los católicos que comprender excepciones como la de Roger Williams. Un revolucionario de ideas diferentes corre el riesgo de desaparecer (10). El protestantismo y la tolerancia (vacilante) entre los protestantes disidentes es un elemento clave del nacionalismo inglés que excluye, por definición, el catolicismo (11). Este sentimiento se percibe con nitidez en la oposición anglicana y de los protestantes disidentes a la política de Jacobo II: la tolerancia religiosa intentada por el rey católico tuvo menos peso que la intención de los opositores de debilitar el absolutismo regio o la perspectiva de una política más comprensiva de los disidentes protestantes en el seno del anglicanismo.

Colin Haydon sostiene que la ideología del anticatolicismo subrayaba el significado de ser un inglés, porque

(9) En todo caso, una obra de referencia esencial me parece la de Peter MARSHALL, *Reformation England 1480-1642*, 2ª ed., Londres y Nueva York, Bloomsbury Academic, 2012 (2003). Por su parte, M. Tood ha editado un libro en el que las visiones contrapuestas son presentadas con acierto: Margot TODD (ed.), *Reformation to Revolution. Politics and religion in early modern England*, Londres y Nueva York, Routledge, 1995. Su «Introduction», págs. 1-10 es sumamente útil.

(10) Christopher HILL, *The English Bible and the seventeenth-century revolution*, Londres, Penguin Books, 1993, págs. 295-296.

(11) Véase el breve y clásico tratado contra el papismo de John MILTON, *Of True Religion, Heresy, Schism, Toleration; and What Best Means May Be Used Against the Growth of Popery* (1673), en *The Prose Works of John Milton*, ed. R. Wilmot Griswold, Filadelfia, John W. Moore, 1847, vol. 2, págs. 342-348; y el de Andrew MARVELL, *An Account of the Growth of Popery, and Arbitrary Government in England*, 1677.

promovía la cohesión nacional a contrapelo de las divisiones y tensiones políticas del reino, pero sin postergarlas (12). En el mismo sentido, B. Kaplan explica de qué manera el anticatolicismo inglés se vuelve toda una definición de la identidad espiritual y política de Inglaterra a comienzos del siglo XVII: catolicismo era referido con el despectivo de papismo, que a su vez era sangriento, supersticioso y tiránico: «“El papismo” era el enemigo imaginado respecto del cual Inglaterra se definía a sí misma como una nación. “Sangriento”, porque perseguía con crueldad inhumana; “supersticioso”, porque mantenía a sus adherentes en la ignorancia y los menospreciaba; “tiránico”, porque sujetaba al pueblo al despotismo espiritual de papas y sacerdotes» (13). El temor y el odio a los papistas fueron la energía conductora de la política inglesa que desde el comienzo de la Reforma prefirió la unidad de la nación a la unidad de la Cristiandad (14).

Todo lo cual –iglesia nacional, intolerancia y anticatolicismo– nos pone, si quiera por un instante, en los comienzos de la Reforma religiosa inglesa, para desandar el camino que nos lleva a la Gloriosa Revolución, donde culmina nuestro viaje. Antes, sin embargo, debemos especificar la singularidad del anglicanismo en el cuadro de las tendencias reformadas.

(12) Colin HAYDON, «“I love my King and my Country, but a Roman Catholic I hate”: anti-Catholicism, xenophobia, and national identity in 18th century England», en Tony CLAYDON y Ian McBRIDE (eds.), *Protestantism and national identity. Britain and Ireland, c.1650-c.1850*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pág. 49. Todas las colaboraciones de este libro acentúan la relación entre protestantismo y nacionalismo británicos.

(13) Benjamin J. KAPLAN, *Divided by faith. Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*, Cambridge and Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, pág. 116. Sería inútil ampliar la bibliografía sobre el anticatolicismo anglicano o inglés, pues es una constante en toda la literatura, como la que se cita en adelante, y en especial durante los períodos revolucionarios de las décadas de 1640 y 1680.

(14) HAIGH, «Introduction», en HAIGH, *The English Reformation revised*, cit., pág. 14. Una radiografía de la mentalidad anticatólica inglesa, en Peter LAKE, «Anti-Popery: the structure of a prejudice», en Richard CUST y Ann HUGHES (eds.) *Conflict in early Stuart England. Studies in religion and politics 1603-1642*, Londres y Nueva York, Routledge, 2014, págs. 72-106.

2. Naturaleza del protestantismo inglés

La tolerancia religiosa se presenta como un tema atinente a la religión de los ingleses y su iglesia, de manera que es conveniente preguntarse por la naturaleza misma de la religión anglicana, lo que constituye una dificultad no menor. Anglicanismo es un término genérico y tardío que define la religión reformada de los ingleses. Ésta tiene, para algunos, la virtud de no ceñir esa creencia en términos teológicos relativos a las denominaciones protestantes ni circunscribirla territorialmente; rasgo que haría del anglicanismo una suerte de vía media entre el catolicismo del que se separa y las corrientes del protestantismo continental de las que se distingue, e inclusive solución intermedia entre éstas. Tal ambigüedad subrayaría el carácter excepcional de la religión nacional inglesa con énfasis en su impronta nacional (15).

De lo dicho se pueden desgranar los componentes esenciales del anglicanismo. En primer término, es una religión protestante, especialmente por adherir a la Reforma y por mantenerse anticatólica. Además, es una religión nacional, en el sentido de establecida oficialmente por ley, lo que los anglosajones llaman *establishment* (16) y que puede verse como régimen (político-ecclesiástico), el sistema de la iglesia nacional anglicana. Finalmente, religión e iglesia están sometidas al principio de la soberanía regia (17).

(15) Me valgo de la reciente obra colectiva sobre la iglesia anglicana, en 5 volúmenes: ROWAN STRONG (ed.), *The Oxford history of Anglicanism*, cit., especialmente el vol. I: ANTHONY MILTON (ed.), *Reformation and identity, c. 1520-1662*, cit.

(16) Ethan H. SHAGAN, «The emergence of the Church of England, c. 1520–1553», en MILTON, *Reformation and identity...*, cit., pág. 43: «Es impensable la Iglesia de Inglaterra sin establishment: la unidad Estado-iglesia o el régimen político-ecclesiástico no solo estructuró las condiciones bajo las cuales creció la Iglesia de Inglaterra sino que redefinió, además, qué era una Iglesia alrededor de los ideales del derecho y de la constitución».

(17) Como expresaba en 1533 la Ley de Apelaciones de Enrique VIII, la supremacía del monarca era plena (*plenary*), completa (*whole*) e integral (*entire*), esto es, sin resquicio, absoluta por ende. El Rey estaba munido de un poder que se asemejaba —en la mentalidad de los rebeldes— al del Papa mismo. La ley se puede consultar en Henry GEE y William John HARDY (comp.), *Documents illustrative of English Church history*, Londres, MacMillan, 1910, págs. 187 y sigs.

Estos dos últimos ingredientes definen la naturaleza erasiana del anglicanismo (18), su régimen de Estado-iglesia, más allá de las discusiones en torno al gobierno eclesiástico y a la extensión de la supremacía del monarca. El primero de los elementos sería, en cambio, su perfil más netamente reformista, como se aprecia en la adopción de doctrinas calvinistas (19), o en las consecuencias del rechazo a las reformas del Arzobispo Laud, o inclusive la negativa a definirse en el terreno teológico (20). En cuanto a este aspecto, la iglesia anglicana se dice evangélica porque adhiere a la protesta luterana al fundar la religión en la sola fe y la sola Escritura (21); su anticatolicismo está firmemente expresado –entre otros argumentos– en la aceptación de la doctrina luterana sobre la Eucaristía exclusivamente espiritual, negando la

(18) La ley de supremacía de 1534 (en GEE and HARDY, *Documents illustrative of English Church history*, cit., págs. 243-244) afirma que los reyes de Inglaterra han sido siempre la cabeza suprema de la iglesia, por lo que la ley no hace más que corroborarlo y confirmarlo. Dice SHAGAN, «The emergence of the Church of England, c.1520–1553», *loc. cit.*, pág. 39, que podría pensarse que la supremacía del monarca sobre la iglesia es incompatible con los preceptos de la Reforma radical, sin embargo, «de hecho, fue la única forma de gobierno eclesiástico que podría haber realizado una reforma genuinamente radical practicable a larga escala. La tiranía estaba llena de posibilidades». Es el dato singular, original, del régimen reformado inglés, que también destaca MARSHALL, *Reformation England 1480-1642*, cit., pág. 60.

(19) Lo había advertido ya Francisco SUÁREZ en su *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*, de 1613.

(20) Esto es resaltado por Anthony MILTON, «Introduction: Reformation, identity, and “Anglicanism”, c.1520-1662», en MILTON, *Reformation and identity...*, cit., pág. 14: «Tal vez uno de los rasgos más resistentes de la identidad anglicana sea la concepción de que la Iglesia de Inglaterra es naturalmente adversa a las definiciones doctrinales y a la teología sistemática». Sin embargo, S. Hampton desafía esta interpretación alegando la adhesión a las doctrinas protestantes con fuerte evidencia desde Eduardo e Isabel, en particular por la continuidad de los Treinta y Nueve Artículos que definen la *Confessio Anglicana*. Véase Stephen HAMPTON, «Confessional identity», en MILTON, *Reformation and identity...*, cit., págs. 210-227.

(21) SHAGAN, «The emergence of the Church of England, c.1520-1553», *loc. cit.*, pág. 43, afirma: «La Iglesia de Inglaterra es igualmente impensable sin el protestantismo evangélico: ningún paso en la emergencia de la Iglesia hubiera sido posible sin el apoyo de revolucionarios ideológicamente comprometidos dispuestos a arriesgar sus vidas por sus creencias».

presencia real (22), y en el rechazo de la autoridad del Pontífice romano sobre la iglesia nacional y sus fieles (23).

Tenemos en el anglicanismo, entonces, una institución netamente protestante con la singularidad, creemos, de cierta parquedad en la adopción de definiciones teológicas que hubieran ahondado el distanciamiento de las fragmentadas corrientes protestantes continentales, pero también agravado la grieta con el catolicismo. Respecto de éste fue suficiente la decisión política de no admitir en Inglaterra el poder del Papa; y en cuanto a aquéllas bastó la adopción de un credo básico mínimo con declaraciones compatibles con la teología protestante, en cuya amplitud o vaguedad podían cobijarse diferentes tendencias. Todo lo cual supone una iglesia protestante modelada sobre un consenso (24), relativamente frágil, pues los deseos de uniformidad chocaban con un infranqueable pluralismo (25).

Fuera de una inicial influencia de Lutero, rápidamente ventilada, subsiste la inclinación a definir la fe anglicana en trabazón con el calvinismo (26). La conexión suiza (con la

(22) Punto en el que insisten HAMPTON, «Confessional identity», *loc. cit.*, págs. 215 y sigs.; y Diarmaid MACCULLOCH, «The Church of England and international Protestantism, 1530-1570», en MILTON, *Reformation and identity...*, cit., págs. 316-332, quien resalta la adhesión anglicana al *Consensus Tigurinus* alcanzado en 1549 por Ginebra y Zúrich respecto de la presencia espiritual de Jesucristo en la eucaristía.

(23) Anthony MILTON, «Attitudes towards the Protestant and Catholic Churches», en MILTON, *Reformation and identity...*, cit., pág. 345: «La Iglesia de Roma y su religión fueron a menudo presentadas como la antítesis de los valores y doctrinas del protestantismo y de la iglesia de Inglaterra. El catolicismo romano era una contra religión, su fe una forma de paganismo, sus doctrinas una forma de blasfemia y el pecado de idolatría la esencia de su religión. [...] La posición católica romana era el extremo erróneo que ayudó a exponer al pueblo el centro y la estructura de la teología protestante inglesa».

(24) Como afirma MARSHALL, *Reformation England 1480-1642*, cit., pág. 240.

(25) *Ibid.*, pág. 242.

(26) Sobre la relación entre los luteranos y los anglicanos en estos años iniciales de la Reforma, cfr. J. Wayne BAKER, «*Sola fide, sola gratia: the battle for Luther in seventeenth-century England*», *The Sixteenth Century Journal* (Kirkville), vol. XVI, núm. 1 (1985), págs. 115-133; y Alec RYRIE, «The strange death of Lutheran England», *Journal of Ecclesiastical History* (Cambridge), vol. 53, núm. 1 (2002), págs. 64-92. La historiografía afirma

Ginebra calvinista, con la Zúrich de H. Bullinger o con la reforma de M. Bucer en Estrasburgo) nunca fue acabada, es decir, completa, a pesar de que así lo quisieron Thomas Cranmer y los puritanos en tiempos de Isabel I. Por el contrario, los Treinta y Nueve Artículos (27) que definen la profesión de fe anglicana denotan la influencia de los reformistas de Zúrich antes que los ginebrinos. De hecho hay elementos anti calvinistas como la doctrina de la gracia y el derecho divino de los obispos. En todo caso, este condimento no sólo apuntala el anticatolicismo de los anglicanos sino que perfila una definición dogmática o teológica de la iglesia nacional (por ejemplo, iconoclasia, predestinación, sacramentos, particularmente la cena del Señor y la eucaristía, etc.).

Con los primeros reyes Estuardo, particularmente con Carlos I, hubo un giro conservador en la iglesia (los laudianos), que fue resistido por la orientación calvinista de los puritanos que objetaban tanto la inclinación católica (papismo) como el absolutismo real, y que acabó con la abolición de la iglesia anglicana (en 1645 es decapitado el arzobispo William Laud y después es abolido el obispado) y de la monarquía (en 1649 es decapitado el rey Carlos e instaurada la república). La Restauración en 1660 trajo también el restablecimiento de la iglesia oficial, del *Book of Common Prayer* y de la ordenación episcopal de los ministros, lo que significó la expulsión de los que no adhirieron a ella (mayormente los antiguos calvinistas o puritanos, devenidos ahora no conformistas). Una nueva división sobreviene por el rito de la pública devoción y los hábitos litúrgicos entre evangélicos y anglo-católicos, pero también por la sospecha de papismo en las segundas Estuardo. La revolución de 1688 no hace más que confirmar la orientación protestante purgándola de los elementos católicos.

que Enrique VIII intentó una vía intermedia con su iglesia nacional, dejando a los extremos el papismo y los luteranos; al mismo tiempo hay una notable discusión sobre cuán calvinista devino la iglesia anglicana con el correr de los años. Cfr. Diarmaid MacCulloch, «Putting the English Reformation on the map», *Transactions of the Royal Historical Society* (Cambridge), vol. 15 (2005), págs. 75-95.

(27) La ley es de 1571. Se consulta en GEE and HARDY, *Documents illustrative of English Church history*, cit., págs. 477-481.

El aspecto caótico o confuso del proceso de la reforma desde Enrique VIII a la ascensión de Carlos II desafía la visión del anglicanismo como una religión de orden y moderación, esa excepcional vía media, en una fiel continuidad para consigo misma, el *semper eadem* de Isabel I (28). Se abre así la discusión sobre la naturaleza del anglicanismo. ¿Es el primero, el de Enrique, esa suerte de anglo-catolicismo, un brazo independiente de la iglesia universal como lo entendió Moore? ¿Es el de Isabel, que haría del puritanismo la esencia del anglicanismo según Collinson? ¿Son ambos, el del siglo XVI y el del XVII, esto es, una conjunción de lo anglicano y lo puritano, no tanto una doctrina sino un temperamento, esa vía media de «estudiada ambigüedad», mezcla de continuidad y evolución, que en algunos autores lleva a asumir como de la esencia anglicana la tolerancia de las divisiones en su seno? (29). Y ese compromiso entre extremos en competencia, esa loada vía media, ¿es la definición de una perenne ortodoxia identitaria, o, como cree Shagan, un compuesto inestable que explotó inevitablemente en varias direcciones? (30).

Algunos historiadores, a la vista de la cambiante realidad, niegan la existencia de una identidad ortodoxa en el anglicanismo; creen, como sintetiza Milton, que al historiador le compete observar y comprender el conflicto, la lucha

(28) Observa MILTON, «Introduction: Reformation, identity, and “Anglicanism”, c.1520-1662», *loc. cit.*, págs. 2-3, que en estos diversos establecimientos a los largo de ciento treinta años no hubo ningún fundamento estable de las fórmulas; es un proceso plagado de oscilantes reformas y revisiones en el que se produjeron tres diferentes Biblias vernáculas oficiales, cuatro diferentes libros de oración (junto con un directorio para la adoración pública), tres versiones del Ordinario, nueve diversos sistemas de cánones, un extraordinario número de declaraciones doctrinales diferentes (incluyendo los Diez, los Trece, los Seis, los Cuarenta y Dos, los Treinta y Ocho y los Treinta y Nueve Artículos) y dos libros de homilias oficiales de variado carácter.

(29) *Ibid.*, págs. 4-7.

(30) SHAGAN, «The emergence of the Church of England, c.1520-1553», *loc. cit.*, pág. 29. Véanse también las preguntas sobre la identidad de la iglesia que se hacían después de la Restauración y que presenta Grant TAPSELL, «The Church of England, 1662-1714», en Jeremy GREGORY (ed.), *Establishment and Empire, 1662-1829*, vol. II de STRONG, *The Oxford history of Anglicanism*, cit., págs. 40 y sigs.

entre estas corrientes identitarias enfrentadas (31). Nos inclinamos por una opinión menos relativista: si hay una identidad anglicana, ella es híbrida, producto de un consenso político que en su flexibilidad o en su rigidez, permitía incorporar más sectores disidentes o menos. Ese consenso no parece haber sido prioritariamente teológico o dogmático –salvo, tal vez, por la doctrina calvinista de la predestinación–, sino un paraguas que según el momento podía ser más abierto o estar más cerrado; apertura o cerrazón que ponía un límite político a tendencias dogmáticas o teológicas toleradas en su seno. Al fin y al cabo el anglicanismo admitía anglicanos netos, calvinistas en variadas expresiones, jacobitas o anglo-católicos, y muchos otros; y como viera K. Fincham, todos ellos eran y son miembros de la inclusiva iglesia nacional (32).

Reténgase lo expuesto en estos apartados introductorios pues, como se verá, buena parte de las definiciones en torno a la intolerancia o intolerancia de los disidentes religiosos pasarán por la previa determinación de lo que se entienda por la religión nacional de los ingleses.

3. La Reforma y el contexto político-religioso de la intolerancia

«...la Iglesia Anglicana no fue sólo formada, sino que fue afectada por su origen Tudor» (Tony CLAYDON, *The church of England and the churches of Europe*, 2017).

La separación de Roma (1529) realizada por Enrique VIII (1509-1547) y la instalación de la iglesia anglicana con la supremacía del rey sobre la iglesia reformada (ley de 1534), van seguidas de la represión del catolicismo –opositores a la supremacía regia–, del enfático anti papismo, de las discusiones en torno a los sacramentos y la apostolicidad de

(31) MILTON, «Introduction: Reformation, identity, and “Anglicanism”, c.1520-1662», *loc. cit.*, págs. 7-8.

(32) Kenneth FINCHAM, «Introduction», en Kenneth FINCHAM (ed.), *The early Stuart Church, 1603-1642*, Hampshire y Londres, MacMillan, 1993, págs. 3-4, quien lo afirma de todos los ingleses protestantes en la iglesia de 1642.

la iglesia, de la intolerancia para con los opositores religiosos (33). La definición de la autoridad en la iglesia nacional fue decisiva desde los primeros años, incluso por encima de los problemas doctrinarios o teológicos.

J. Rose (34), entiende que la supremacía real sobre la iglesia, paralela o consecuencia del gobierno supremo sobre el reino, importaba la potestad de determinar todo lo que se consideraba *adiaphora* o materia indiferente en el culto, estableciendo o forzando la conformidad. El mismo gobierno de la iglesia, no habiendo sido fijado por las Escrituras, era parte de la *adiaphora* (35). La elección de un régimen episcopal o presbiteriano dependía, entonces, de la autoridad del monarca (36). Ahora bien, en la misma medida que fue imponiéndose la idea que el gobierno de los obispos era de derecho divino pasó a entenderse que la atribución del monarca estaba limitada y que aquél era de ese modo inalterable, dejando el gobierno eclesiástico de ser materia indiferente. Esto importaba, entre otros muchos puntos de conflicto, desconocer que la supremacía regia tuviera naturaleza sacerdotal sino sólo jurisdiccional, teniendo los obispos autoridad espiritual sobre el rey mismo. Así todo, el régimen funcionó con notable flexibilidad hasta 1640.

Aquí pueden advertirse dos puntos que se volverán cada vez más litigiosos con el avance del tiempo: el sistema de gobierno mismo de la iglesia y la titularidad de la supremacía. Y, como incrustado en ellos, la cuestión de la amplitud de la comprensión, es decir, la extensión de una tolerancia o admisión de los disidentes dentro de la misma iglesia.

(33) Véase Diarmaid MACCULLOCH, «Archbishop Cranmer: concord and tolerance in a changing Church», en Ole Peter GRELL y Bob SCRIBNER (eds.), *Tolerance and intolerance in the European reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, págs. 199-215.

(34) Jacqueline ROSE, «The Godly magistrate», en MILTON (ed.), *Reformation and identity...*, cit., págs. 106 y sigs.

(35) Edward STILLINGFLEET en el *Irenicum* (1662), 3, 44-48, así lo dice: queda librado a la prudencia del gobernante que puede imponerlo como obligatorio y merece la obediencia de los súbditos.

(36) John WHITGIFT, *The Defense of the Aunswere to the Admonition* (1574), págs. 210-211, 304, y el *tract* 8.

El sistema de iglesia nacional

Desde el comienzo las autoridades de la iglesia anglicana se propusieron alcanzar un nivel de uniformidad o conformidad al menos en lo relativo a lo externo del culto (ritos, ceremonias, vestimentas, lecturas, ordenaciones, etc.) porque los diferentes sectores y los varios elementos que componían la religión oficial obligaban un grado de tolerancia o composición interna. El ejemplo intelectual de este sistema de intolerancia (obediencia) al exterior y relativa tolerancia al interior, puede encontrarse en la obra de Hooker, con su tendencia irenista a reunir las diferentes religiones protestantes que remata en una propuesta erastiana de regulación por la autoridad civil de diversos aspectos de la religión (la constitución externa de la iglesia, los ritos y ceremonias, etc.) para evitar controversias, mas lo relativo a los artículos de fe era competencia de la iglesia oficial (37).

Luego de que Enrique VIII rompiera con Roma y ejerciera legalmente la supremacía político-eclesiástica (38) –sin que hubiera cambios doctrinales importantes, pues

(37) Richard HOOKER, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity (1594-1597)*, ed. Rev. J. Keble, 7ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1888, especialmente los libros III y VIII. Un siglo después el modelo vuelve a repetirse, por caso en la obra de James HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana (1656)*, en *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, ed. J.G.A. Pocock, Londres y Nueva York, Cambridge University Press, 1992.

(38) El Acta de Supremacía es de 1534; puede consultarse en George Burton ADAMS y H. Morse STEPHENS (eds.), *Select documents of English constitutional history*, Nueva York, The MacMillan Company, 1920, págs. 239-240. En lo que aquí corresponde, hay que subrayar el contenido erastiano de la política Tudor proveniente en buena medida de la influencia calvinista de Bullinger y Turrentino, tal como se examina en el libro de W.J. Torrance KIRBY, *The Zurich connection and Tudor political theology*, Leiden y Boston, Brill, 2007. Sí, pero también se debe a lo que estaba en juego desde el cisma con Enrique VIII: quién era la autoridad máxima de la iglesia en Inglaterra. Sobre el particular, véanse, entre otros, Daniel EPPLEY, *Defending royal supremacy and discerning God's will in Tudor England*, Hampshire y Burlington, Ashgate, 2007; Jonathan Michael GRAY, *Oaths and the English Reformation*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2013; y Ethan H. SHAGAN, *Popular politics and the English Reformation*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2003 (2002), págs. 29-60.

la Iglesia de Inglaterra se opuso a Lutero (39) y conservó del catolicismo el régimen episcopal y buena parte de la liturgia-, Eduardo VI (1547-1553) introdujo en 1549 el primer *Book of Common Prayer* y en 1552 sancionó el Acta de Uniformidad, que contenía como norma complementaria la obligación para los seculares de frecuentar el servicio dominical, y el asistir a servicios religiosos heterodoxos podía suponer la condena a prisión (40). En 1559, luego del interregno de María Tudor (1552-1558) y la efímera Contrarreforma para la restauración del catolicismo, Isabel impuso nuevamente el Acta de Uniformidad, restableciendo las penas para quienes no asistieran al culto oficial. Por el Acta de Supremacía todo el clero y los oficiales públicos debían prestar un juramento de fidelidad a la Corona como cabeza de la iglesia (41). Quedó así conformada la iglesia nacional que defiende y pregona la fe reformada de los anglicanos: por un lado, la autosuficiencia del reino inglés declarada por Enrique y, por el otro, el erastianismo fabricado por Isabel (42).

Isabel (1558-1603) consolidó la unidad de la iglesia nacional estableciéndola sobre cuatro columnas: la supremacía real (*Royal supremacy*) para la unidad política, los treinta y nueve artículos (*the Thirty Nine Articles*) para la

(39) Enrique VIII había defendido la Iglesia Católica contra Lutero, lo que le valió el reconocimiento pontificio antes de la ruptura con Roma; y producida ésta, doctrinalmente no se apartó de las enseñanzas romanas, como se expresa en la Ley de Seis Artículos (1539), reproducida en ADAMS y STEPHENS, *Select documents of English constitutional history*, cit., págs. 253-259.

(40) Según COFFEY, *Persecution and toleration in Protestant England, 1558-1689*, cit., pág. 79, estos documentos marcan el comienzo de la reforma compulsiva.

(41) La primera ley de uniformidad de 1549 y la segunda de 1552 de Eduardo VI, en ADAMS y STEPHENS, *Select documents of English constitutional history*, cit., págs. 272-280; la leyes de supremacía y de uniformidad de Isabel, ambas de 1559, en idem, págs. 296-305.

(42) A veces acentuado y otras atenuado, el erastianismo fue una constante del pensamiento inglés, en ocasiones exasperante como el *Leviathan* de Hobbes, otras disfrazado como hace Locke en su *Letter concerning toleration*. No por prurito debe distinguirse lo que con propiedad afirmó Erasto y lo que los ingleses posteriormente entendieron por erastianismo, tal como hace John Neville FIGGIS, «Erasto y el erastianismo», en *The divine rights of kings* (1896), según la versión española: *El derecho divino de los reyes*, México, FCE, 1982, págs. 224-257.

unidad doctrinaria, el libro de oración común (*the Book of Common Prayer*) (43) para la unidad litúrgica y la Prelatura o régimen episcopal para la unidad y disciplina eclesiásticas (44). Estas cuatro bases se establecieron firmemente en Inglaterra durante los más de cuarenta años del gobierno isabelino, con el auxilio teológico de eruditos como Richard Hooker (1554-1600). A quienes apoyaban este sistema (es decir, los más tarde llamados anglicanos) algunos historiadores suelen identificarlos con el rótulo de conformistas (45).

En este contexto, los puritanos, constituyen un conjunto difícil de precisar, como se verá (46). En principio, bajo la denominación se agrupan quienes no aceptan la Conformidad (*Conformity*) y pretenden la reforma de la iglesia (no conformistas); cuestionan su gobierno, incluso la liturgia, pero por entonces, salvo algunos sectores radicales, no son separatistas. El reclamo era de mayor fidelidad a las Escrituras en lo doctrinal y un efectivo control especialmente en la dispensación de los sacramentos y la vestimenta eclesiástica; de aquí las mayores disputas sobre el gobierno de la iglesia: las polémicas sobre las vestiduras y luego sobre las advertencias o admoniciones (47). El argumento puritano

(43) Las diferentes versiones del *Book* en Brian CUMMINGS (ed.), *The Book of Common Prayer. The texts of 1549, 1559 and 1562*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2011.

(44) La ley de supremacía y la ley de uniformidad de Isabel, ambas de 1559, en ADAMS y STEPHENS, *Select documents of English constitutional history*, cit., págs. 296-305. Se dijo ya que el Acta que sanciona los Treinta y Nueve Artículos es de 1571 y se consulta en GEE y HARDY, *Documents illustrative of English Church history*, cit., págs. 477-480.

(45) Por caso, Peter LAKE, *Anglicans and Puritans? Presbyterianism and English conformist thought from Whitgift to Hooker*, Londres, Unwin Hyman, 1988, pág. 7.

(46) P. Collinson sostiene que la época de Isabel encarna el momento protestante de la reforma inglesa por excelencia, siendo el puritanismo el auténtico anglicanismo. Por el contrario, P. Lake entiende que éste fue el tiempo de la división interna de los reformados ingleses y que el puritanismo fue un modo del anglicanismo, aunque más no sea porque éste ve en aquél una forma desviada o errónea.

(47) Los términos puritanos y puritanismo aparecen a consecuencia de la controversia durante el invierno de 1567-1568 en torno a la vestimenta que debían usar los ministros en las ceremonias rituales. Los escrupulosos

es que lo relativo a las vestimentas de los ministros era materia indiferente (*adiaphora*) que no podía ser impuesta por el magistrado sino que estaba librada a las conciencias individuales. De esta confrontación nace el apelativo que los identifica (48).

En el reinado de Isabel se acentuó la persecución contra los católicos (49) y otros disidentes; surgieron sectores protestantes discrepantes de la iglesia oficial (anabaptistas y baptistas, separatistas, además de los puritanos, etc.) En respuesta a la Bula de Pío V, *Regnans in excelsis* (1570) (50), que desligaba a los católicos de la obediencia a la reina excomulgada, se sancionó una ley en 1571 imponiendo los Treinta y Nueve Artículos que definían el credo anglicano, asimilando la lealtad a un príncipe extranjero –esto es, la defensa de la Santa Sede– con el delito de alta traición (51). En este lar-

que se opusieron al empleo del sobrepelliz por ser un vestido papista, abogando por una religión inmaculada, fueron llamados puritanos por sus rivales. Véase *An admonition to the Parliament*, documento puritano de 1572 debido principalmente a John Field y Thomas Wilcox, en W. J. FRERE y C. E. DOUGLASS (eds.), *Puritan manifestoes*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1907, págs. 1-40. De las muchas respuestas de Isabel y sus funcionarios persiguiendo y condenando a los puritanos, destaca la Ley de 1593, que se puede ver en GEE y HARDY, *Documents illustrative of English Church history*, cit., págs. 492-498. El conflicto, que prosiguió con una escalada de desencuentros, en LAKE, *Anglicans and Puritans?*, cit., cap. 1.

(48) Un panfleto calificaba a los puritanos de ser el tipo o especie más picante o caliente de los protestantes: *the hotter sort of protestants are called puritans*. Cfr. Kaspar von GREYERZ, *Religion und Kultur*, traducción inglesa: *Religion and culture in early modern Europe, 1500-1800*, Nueva York, Oxford University Press, 2008, pág. 88. Y en su vindicación, John LEY, *A Discourse Concerning Puritans...*, 1641, pág. 41, confirma el aserto al escribir: «Quien no es moderado en religión es un Puritano».

(49) Las persecuciones y ejecuciones habían sido iniciadas en tiempos de Henry VIII, con sustento en la citada Ley de Supremacía –que autorizaba a reprimir errores, abusos y herejías–, y también en Ley de Traición (1534), en ADAMS y STEPHENS, *Select documents of English constitutional history*, cit., págs. 240-243. En este tiempo se exigía el juramento de supremacía y fidelidad que era el sustento de las persecuciones, como ha estudiado GRAY, *Oaths and the English Reformation*, cit., pág. 170 y sigs.

(50) El conflicto está contado en John Hungerford POLLEN, *The English Catholics in the reign of Queen Elizabeth. A study of their politics, civil life and government*, Londres, Longman, Green and Co, 1920, cap. V, págs. 142 y sigs., quien también traduce la Bula.

(51) MARSHALL, *Reformation England 1480-1642*, cit., págs. 159-160.

go período comenzó una incipiente literatura toleracionista; en parte nace de los sectores católicos (que ha estudiado, entre otros, Pollen), como las obras de William Allen –una defensa de la Iglesia contra la injerencia del Estado en las cuestiones religiosas–, de Robert Persons –un llamado a la convivencia pacífica–, etc.; y en parte proviene de las sectas disidentes (muy bien reseñadas en la obra de Jordan), como el baptista Thomas Helwys (luego Smith) –promotor de la libertad religiosa contra el erastianismo–, el congregacionista John Goodwin, el latitudinario William Chillingworth o el arminiano John Hales, entre otros.

Perez Zagorin sintetiza en pocas palabras estos setenta años: Inglaterra, al concluir el reinado de Isabel, era «un país protestante cuyas leyes afirmaban la supremacía real sobre la iglesia anglicana. El régimen protestante inglés era erastiano, con una iglesia y una religión subordinadas al control político y los intereses del Estado en la persona del monarca, a quien Dios había confiado el poder sobre los asuntos seculares y religiosos. Era también completamente intolerante». Esta última afirmación es exacta y el juicio se funda, como explica seguidamente el autor, en el monopolio religioso del culto anglicano que era el oficial del régimen Estado-iglesia.

«La iglesia anglicana, gobernada por obispos nombrados por la corona, era la única institución religiosa de existencia permitida; la sola forma lícita de culto era la prescrita en el *Book of Common Prayer*, libro oficial del servicio anglicano. Las doctrinas de la iglesia fueron formuladas en los Treinta y Nueve Artículos, que todos los religiosos estaban obligados a reconocer como fieles a la palabra de Dios. La ley ordenó que todo el mundo asistiera a los servicios anglicanos los domingos y días de precepto, con sanciones por su incumplimiento. Aunque el gobierno no investigó las conciencias de los sujetos para determinar su ortodoxia, exigió la conformidad para con el Estado-iglesia y la religión. El catolicismo fue prohibido y los católicos sufrieron variadas incapacidades (52)».

(52) Perez ZAGORIN, *How the idea of religious toleration came to the West*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2003, págs. 188-189.

Y si apuntamos a la intolerancia religiosa, bien vale el contrastante e irónico balance de John Coffey:

«La muerte en la hoguera de Hamont y Cole, Lewes y Kett, son poco conocidas, incluso entre los historiadores de la Inglaterra isabelina. Por el contrario, la ejecución de Miguel Servet en la Ginebra de Calvino es notoria y ayudó a formar la imagen de Calvino como despiadado dictador de la ciudad. En los Estados Unidos, los libros de historia del siglo XIX presentan un Calvino culpable de actividades antiamericanas, un teócrata autoritario carente de amabilidad o inteligencia. Sin embargo, la Inglaterra isabelina ha disfrutado generalmente de una excelente prensa (protestante). Esta fue la vívida Edad de Shakespeare, cuando Inglaterra floreció bajo su Reina Virgen» (53).

4. Ortodoxos y disidentes

«La verdad es que hay aquí dos extremos: unos pocos no quisieran ningún cambio; no, no hay reforma. Algunos más quisieran mucho cambio, incluso con perturbación» (Francis BACON, 1603) (54).

Comprensión, inclusión, exclusión

La fragmentación interna del protestantismo inglés – legado del rey Enrique (55)– ya es perceptible a mediados del XVI, dada la naturaleza misma de la religión nacional, que admitía una gama de posiciones diversas en materia doctrinaria y litúrgica (56). Las corrientes religiosas en la

(53) COFFEY, *Persecution and toleration in Protestant England, 1558-1689*, cit., pág. 102.

(54) Cit. en Frederick SHRIVER, «Hampton Court revisited: James I and the Puritans», *The Journal of Ecclesiastical History* (Cambridge), vol. 33, núm. 1 (1982), pág. 59.

(55) MARSHALL, *Reformation England 1480-1642*, cit., pág. 60.

(56) En el reinado de Isabel se ha apreciado, más allá de la tendencia a la uniformidad, la existencia en los hechos de al menos cuatro prácticas religiosas: la anglicana oficial o conformista, la protestante no conformista, la católica y la de las sectas disidentes. Cfr. Christopher HAIGH, «The Church of England, the Catholics and the people», en Christopher HAIGH (ed.), *The reign of Elizabeth I*, Hampshire y Londres, MacMillan, 1984, págs.

isla sufren una radicalización fruto tanto de su anticatolicismo como del regreso de emigrados de Ginebra y Alemania, disidentes calvinistas de la Conformidad establecida por la reina Isabel I, que formarán los grupos presbiterianos en Escocia y los congregacionistas en Inglaterra, vinculados a los puritanos (57).

Todos ellos creían en la doctrina calvinista de la predestinación absoluta –que también sostenía la iglesia an-

195-219. El mismo autor ha extendido la observación de esas prácticas hasta el Protectorado, en Christopher HAIGH, *The plain man's pathways to heaven. Kinds of Christianity in post-Reformation England, 1570-1640*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2007.

(57) Véanse las siempre atinadas consideraciones de MARSHALL, *Reformation England 1480-1642*, cit., págs. 146 y sigs. La mayoría de los estudiosos parecen acordar en que los puritanos no fueron un grupo homogéneo en lo doctrinal; de modo que lo que los unificaba era una experiencia religiosa o modo de vida, más que una ideología. Cfr. Francis J. BREMER, *Puritanism. A very short introduction*, Nueva York, Oxford University Press, 2009, págs. 1-33; Christopher DURSTON y Jacqueline EALES, «Introduction: the Puritan ethos, 1560-1700», en Christopher DURSTON y Jacqueline EALES (eds.), *The culture of Puritanism, 1560-1700*, Nueva York, Saint Martin's Press, 1996, págs. 1-31; Richard GREAVES, «The Puritan-nonconformist tradition in England, 1560-1700: historiographical reflections», *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies* (Boone), vol. 17, núm. 4 (1985), págs. 449-486; y John SPURR, *English Puritanism 1603-1689*, Nueva York, Saint Martin's Press, 1998, págs. 1-14. Sin embargo, su identidad no puede ser tan borrosa por subjetiva. Hay un elemento objetivo que los identifica como tales: su fervor calvinista de reforma de la iglesia, purificándola de los vestigios romanos, sujetándola al juicio de las Escrituras, es decir, un protestantismo elemental aunque más intenso o caliente. Esto explicaría que el puritanismo se convirtiera en una expresión del nacionalismo protestante inglés, como una cruzada contra la corrupción (católica), según expone David ZARET, *The heavenly contract. Ideology and organization in pre-revolutionary Puritanism*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1985, cap. 3. Como estudió Patrick COLLINSON, *The Elizabethan Puritan movement*, Londres, J. Cape, 1967, el puritanismo es legatario del reformismo calvinista que forma su columna vertebral teológica. Es también la posición de Peter LAKE, *Moderate Puritans and the Elizabethan Church*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, cap. 8; y de Nicholas TYACKE, *Anti-Calvinists. The rise of English Arminianism 1590-1640*, Oxford y Nueva York, Clarendon Press, 1990. Ese núcleo doctrinal básico se dispara en diferentes tendencias en su seno: casi todos los historiadores incluyen a los presbiterianos, los congregacionistas e independientes, y los anglicanos no separatistas; algunos aceptan inclusive a los baptistas y otros no conformistas y disidentes radicales de raíz calvinista.

glicana (58)– y eran partidarios de la iglesia nacional; pero mientras los puritanos (presbiterianos o congregacionistas) preconizaban una reforma de la iglesia desde adentro, los separatistas, influenciados por las ideas de los anabaptistas y/o de los baptistas sobre el *covenant*, el carácter asociativo de la iglesia (59) [el congregacionalismo de Robert Browne (60) y Robert Harrison], renunciaron a la reforma ante la imposibilidad de un magistrado piadoso que la realizara y tomaron una actitud de franca ruptura. De la unión de congregacionistas y otros grupos disidentes, resultará el sector religioso-político *Independency* (Independientes), cuya figura central fuera John Goodwin, que proponía una libertad de las comunidades eclesíásticas fundada en la ley divina y natural, y la consiguiente limitación del poder político sobre ellas (61).

(58) Ésta, empero, enseñaba la doble predestinación (de justos y de réprobos) tomada de Calvino, pero más enfáticamente en Beza y Bucer, como se confirmó en la Asamblea de Westminster en 1647. HAMPTON, «Confessional identity», *loc. cit.*, págs. 217 y sigs.

(59) Cfr. Champlin BURRAGE, *The church covenant idea. Its origin and its development*, Filadelfia, American Baptist Publication Society, 1904. El autor, Burrage, ha escrito también sobre los disidentes ingleses y Robert Browne. Véase sobre los baptistas, Pascal DENAULT, *Une alliance plus excellente. La doctrine des alliances: fondement distinctif du Baptisme réformé*, versión en inglés: *The distinctiveness of Baptist covenant theology. A comparison between seventeenth-century particular Baptist and Paedobaptist federalism*, Birmingham, Solid Ground Christian Books, 2014. La referencia no es una frivolidad, pues como hace tiempo advirtió G. Jellinek, los pactos fundacionales de las iglesias, trasplantados al ámbito político, son el origen de la constitución moderna. Georg JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre* (1900), traducción española, *Teoría general del Estado*, Buenos Aires, Albatros, 1978, págs. 384-385. En perspectiva similar, la racionalización del *covenant* permitió a P. Miller explicar el origen puritano del individualismo liberal democrático de los Estados Unidos de América. Cfr. Perry MILLER, *The New England mind. The seventeenth century*, Nueva York, The MacMillan Company, 1939.

(60) Robert BROWNE es autor de *A Treatise of Reformation without Tarrying for Any* (1582), en el que condena la supremacía regia.

(61) El documento representativo de esta tendencia es la Declaración de Savoy, *A Declaration of the Faith and Order Owned and practised in the Congregational Churches in England* (1658), especialmente el apéndice «Sobre la institución de las iglesias y el orden en ellas establecido por Jesucristo», págs. 23-27. Se suele identificar a los Independientes con los congregacionistas, pues el uso del término *Independency* originariamente, esto es, a

Los puritanos, conocidos por sus tendencias presbiterianas –el modelo calvinista de Ginebra–, desde su aparición hacia 1570 fueron opuestos a los conformistas que sostenían la disciplina jerárquica de la iglesia nacional –el régimen de obispos y diócesis heredados del catolicismo–, de donde viene la denominación de episcopalianos (62). Los puritanos, cuyos voceros fueron por entonces Thomas Cartwright (1535-1603), John Field (1545-1588), Thomas Wilcox (c. 1549-1608) y William Perkins (1558-1602), proponían un gobierno de la iglesia sustentado en la organización más igualitaria de los ministros o presbíteros y la naturaleza electiva de la jerarquía eclesiástica, concediendo al rey y al sínodo nacional una competencia solamente moderadora; al mismo tiempo, pregonaban una purificación de la iglesia en sus formas y contenidos que la alejara del papismo y se fundara únicamente en las Escrituras. Parece que esto último –la pureza de la religión– era lo decisivo: vivir piadosamente, conservar una sana devoción interior, que acarrearía la crítica de la ignorancia religiosa, de la superstición y del cripto-catolicismo de muchos ingleses. Como explica Collinson, por «reforma» entendieron la búsqueda de una religiosidad o un comportamiento moral de tipo más puro, no tan atento al establecimiento de las formas externas y a los símbolos de la iglesia reformada. Por ello, todo esquema de reparación

mediados del siglo XVII, se aplicaba a los partidarios de una organización eclesiástica menos rígida, más laxa, basada en las congregaciones locales formadas por la voluntad de sus miembros, con potestad para definir su doctrina teológica y elegir sus ministros. La iglesia/Estado central podía controlar estas actividades pero no exigir o imponer una determinada postura en teología ni forzar la conformidad. Sin embargo, los congregacionistas ligados a los puritanos, como John Cotton o John Owen, rechazan todo vínculo con los separatistas si bien aceptan la autonomía de las congregaciones. Sobre la eclesiología de los Independientes y Henry Jacob, véase Polly HA, «Ecclesiastical independence and the freedom of consent», en Quentin SKINNER y Martin van GELDEREN (eds.), *Freedom and the construction of Europe*, vol. 1: *Religious and constitutional liberties*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2013, págs. 57-76.

(62) El conflicto entre anglicanos episcopalianos y puritanos presbiterianos, en Peter LAKE, «Calvinism and the English Church 1570-1635», *Past & Present* (Oxford), núm. 114 (1987), págs. 32-76, reproducido en TODD, *Reformation to Revolution...*, cit., págs. 179-207.

de la estructura eclesiástica, como era el presbiterianismo, se volvía irrelevante frente a las exigencias de una teología práctica (63).

Los puritanos eran miembros de la iglesia anglicana, inclusive ocupaban bancas en el Parlamento; la historiografía reciente, siguiendo los trabajos de P. Collinson, ha superado la visión dicotómica anterior que oponían puritanismo a anglicanismo, y entiende al puritanismo como una tendencia (la más importante) dentro de la corriente principal del protestantismo inglés, incluso a pesar que una fracción puritana veía improbable la reforma eclesiástica y pregonaba la separación. Miembros de este sector de los separatistas, duramente perseguido en tiempos de Jacobo I y Carlos I, emigraron a Holanda y América, estableciendo fundaciones en las colonias americanas, con permiso regio; de ahí el nombre con el que también se los conoce: *Pilgrims*, peregrinos.

En este panorama político-religioso de numerosas tendencias, se podrían trazar algunos ejes de la disputa entre los que queda encerrada la tolerancia religiosa. Por un lado, la cuestión de la iglesia nacional, que dividía a adeptos y opositores; los primeros (anglicanos conformistas, puritanos congregacionistas y presbiterianos), tenían diversos tonos de fidelidad y en la medida que ésta decrecía era probable que se argumentara por una política más tolerante; los segundos, los opositores separatistas, generalmente abogaban por una tolerancia más amplia, que extendían a las confesiones ajenas a la iglesia oficial. La línea distintiva entre puritanos congregacionistas y separatistas es, si se quiere, delgada: aquéllos adherían a la iglesia nacional y éstos

(63) COLLINSON, *The Elizabethan Puritan movement*, cit., pág. 465. Véase LAKE, *Moderate Puritans and the Elizabethan Church*, cit., cap. 7. Tal vez esto explique por qué los puritanos podían proponer diferentes modo de gobierno eclesiástico, pero no da cuenta de por qué fue tan duro el enfrentamiento entre ellos (y con los anglicanos) por una tema en apariencia indiferente. Como se muestra en el libro de Lake aquí citado, la visión de un puritanismo exclusivamente piadoso y desinteresado de las asuntos políticos no resulta sostenible desde que la cuestión del gobierno de la iglesia estaba constantemente demandada sea por los conformistas sea por la deriva separatista.

no; de manera que no fue raro que los congregacionistas, según vieran impedido el anhelo de reforma de la iglesia, se pasaran al bando separatista o, por el contrario, que los separatistas quedaran absorbidos por los congregacionistas independientes como sucedió bajo el Protectorado de Cromwell. Pero lo delgado se vuelve grueso cuando se comprende que la adhesión a la iglesia nacional era condición de aceptación y por lo tanto, de tolerancia o comprensión *ad intra* de ella. Por principio general, el cismático no era tolerado (64), de modo que los que disentían de la iglesia nacional defendían su posición rechazando el ser cismáticos. Esto que aquí apuntamos no es por tanto secundario; en el siglo XVI y también en el XVII, la discusión está intrínsecamente ligada a lo que estos grupos entendían como cisma o separación de la verdadera iglesia, un problema teológico de primer nivel y una acusación que se lanzaban unos a otros por entonces.

Por otro lado, la materia del gobierno de la iglesia corría por dos carriles: de una parte, el estrictamente religioso, que dividía a presbiterianos y episcopalianos, y como cuña entre ellos los congregacionistas (65); pero también el político, que revertía sobre el titular de la soberanía –no menos fundamental en las controversias, como se verá a partir de 1630–, que enfrentaba a los partidarios del rey con los del parlamento, dejando fuera del esquema constitucional a los congregacionistas nuevamente. Desde este ángulo, mientras episcopalianos y partidarios de la soberanía regia eran

(64) Cfr. el texto relevante de John HALES, *A Tract Concerning Schism and Schismaticques*, Londres, 1642. Herejía y cisma dominan la literatura de la época, como ha estudiado David LOEWENSTEIN, *Treacherous faith. The specter of heresy in Early Modern English literature and culture*, Nueva York, Oxford University Press, 2013.

(65) Si bien no falta quien afirme que son los presbiterianos (como el escocés Samuel Rutherford, y Robert Baillie o Daniel Cawdrey) una vía intermedia entre congregacionistas y episcopalianos. Desde otro punto de vista podría decirse que la cuña son los separatistas, como creemos, porque su teoría de la iglesia como *covenant* influye en presbiterianos (como William Ames) y congregacionistas (como John Owen). Durante Cromwell los presbiterianos acusarán a los independientes congregacionistas de cismáticos, por ejemplo, Daniel CAWDREY publicó en 1657 *Independencie a great schism*.

antitoleracionistas en su mayoría, los presbiterianos animaban una tolerancia religiosa al interior de la iglesia anglicana (medidas más comprensivas de las diversas corrientes), mientras que los congregacionistas –si bien no todos– ampliaban esa tolerancia fuera de la iglesia, como pretendían también los separatistas (66). Para los últimos, no había verdadera unidad sin la voluntad libremente expresada, lo que importaba el repudio de toda disposición forzada en favor de la Conformidad.

El Estado-iglesia de los reyes Estuardo y el no conformismo

Todas las corrientes estudiadas perduran con la llegada de Jacobo I (1603-1625) (67), cuyo régimen eclesiástico suele calificarse de más moderado que el de su predecesora, si bien las esperanzas puritanas de una mayor tolerancia fueron arruinadas desde un comienzo, en especial por la incorporación de los arminianos a la Corona y haber sido contemporalizador con los católicos. «*No bishops, no king*», lema de Jacobo, era la fórmula que mejor ejemplificaba esa interrelación de iglesia y Estado (68). Para contrarrestar la popularidad de la Biblia calvinista de Ginebra el rey propagó su famosa Biblia del Rey Jacobo (*King's James Bible*). El Parlamento se opuso a las reformas –como la de las leyes eclesiásticas– que el monarca proponía, demandando el reconocimiento de su autoridad en la materia, iniciando un secular conflicto, que tiene su punto más saliente en el gobierno de la iglesia.

La política del monarca, a juicio de Jordan, produjo una concentración de las corrientes no conformistas y radicales dentro y fuera de la iglesia, aumentando el poder de

(66) Cfr. Avihu ZAKAI, «Orthodoxy in England and New England: Puritans and the issue of religious toleration, 1640-1650», *Proceedings of the American Philosophical Society* (Filadelfia), vol. 135, núm. 3 (1991), págs. 401-441.

(67) Sobre los primeros Estuardo, véase FINCHAM, *The early Stuart Church, 1603-1642*, cit.

(68) Jacobo I, que había sido escarnecido por el presbiteriano escocés, tenía preferencias por el episcopalismo y sostenía el derecho divino de los reyes. Se aventuraron también simpatías por los católicos, ya que su madre, la Reina María de Escocia, lo era.

los congregacionistas y de los separatistas (69). En efecto, el aumento de las tensiones alimentó la resistencia puritana parlamentaria y religiosa que, entre otras cosas, se reflejó en el crecimiento de las congregaciones separatistas. De entre ellas, los baptistas, que al comienzo estuvieron vinculados a los puritanos pero se separaron de éstos para conservar la pureza de las creencias (70), en particular por su no aceptación del bautismo de los infantes sostenido en una concepción de la iglesia cristiana sólo de los regenerados que proclaman su fe para acceder al bautismo (71).

Para los baptistas, siendo la iglesia una sociedad de verdaderos creyentes, la congregación de los santos, debía separarse de la iglesia nacional como se separan los justos, los santos visibles, del mundo corrupto (72). El mundo secular y el mundo espiritual distan tanto uno del otro que la iglesia y la religión deben conservarse separadas del Estado y los negocios temporales. Esta tesis de los baptistas –que se reiterará hasta el

(69) JORDAN, *The development of religious toleration in England. From the accession of James I to the Convention of the Long Parliament (1603-1640)*, cit., págs. 157-165, 223-228.

(70) Se suelen distinguir dos corrientes según la idea teológica de la redención que profesaran: los primeros baptistas «generales» de inclinación arminiana, y los «particulares» calvinistas surgidos hacia 1640, distanciados de los puritanos separatistas. COFFEY, *Persecution and toleration in Protestant England, 1558-1689*, cit., pág. 113.

(71) Ya bajo Jacobo I habían reclamado que se les concediera similares libertades que a los papistas y que cesaran las persecuciones que los ponían bajo la garra de los obispos anglicanos. Véase *A most humble supplication of divers poor prisoners*, 1614, atribuida a Thomas HELWYS, reproducida en Champlin BURRAGE, *The early English dissenters in the light of recent research (1550-1641)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1912, vol. II, págs. 215-216. Por convicción, no solamente por su condición, los baptistas fueron favorables a la libertad religiosa más allá de la tolerancia de cultos. Cfr. Thomas WHITE, Jason G. DUESING y Malcolm B. YARNELL (eds.), *The Baptist perspective on religious liberty*, Nashville, B&H Academic, 2007. Una colección de documentos baptistas se puede consultar en Edward Bean UNDERHILL, *Tracts on liberty of conscience and persecution, 1614-1661*, ed. The Hanserd Knollys Society, Londres, J. Haddon, 1846.

(72) COFFEY, *Persecution and toleration in Protestant England, 1558-1689*, cit., pág. 112, explica que los baptistas respondieron a la ley de conformidad de Jacobo I (1604) con la fundación de iglesias clandestinas separadas de la oficial. Más tarde, muchos baptistas emigrarían a las Provincias Unidas y Nueva Inglaterra.

cansancio— constituye un argumento central al debate sobre la tolerancia religiosa porque se dispara en dos direcciones: desde que la relación del creyente con Dios no está mediada, deslegítima, por una parte, la iglesia nacional como verdadera iglesia; y, por la otra, recusa toda injerencia del Estado en la vida eclesiástica y asuntos de la fe, haciendo de la conciencia individual la autoridad religiosa (73).

La situación no cambió con el acceso al trono de Carlos I en 1625, aunque buscó mejorar sus relaciones con los calvinistas prometiendo combatir al catolicismo; pero hizo lo contrario, incorporó católicos a la Corte y apoyó las iniciativas anti-puritanas del arzobispo William Laud (1573-1645), acentuándose los rasgos erastianos de su gobierno. Las tendencias arminianas y/o conservadoras del arzobispo de Canterbury daban a la corte una tonalidad católica, a juicio de los puritanos; y el repudio se manifestó en el incremento de las corrientes separatistas o no conformistas (74). Con el nuevo rey, de sentimientos anti puritanos (75), se hizo más evidente que la disidencia religiosa se traspasaba al terreno institucional, enfrentándose el absolutismo del monarca con un Parlamento que reclamaba la soberanía, al menos la que le correspondía en un sistema mixto de gobierno. El entrelazamiento de las corrientes políticas y religiosas queda evidenciado en el juicio de Kaplan, quien dice que por entonces «en la propaganda puritana, todos los laudianos eran papistas; en la propaganda parlamentaria, lo eran todos los realistas; en la propaganda *Whig*, todos los *Tories* eran papistas» (76).

(73) Cfr. el tratado de Leonard BUSHER, *Religions Peace: or A Plea for Liberty of Conscience...*, Amsterdam, 1614, reimpresso en UNDERHILL, *Tracts on liberty of conscience and persecution, 1614-1661*, cit., págs. 1-81. Contrario a todo tipo de coerción en materia espiritual (persecución, compulsión forzada para ser miembro de la iglesia), Busher preconiza un generalizado permiso de conciencia para los disidentes como el mejor instrumento de la paz civil.

(74) Por ejemplo, la iglesia fundada en Londres por Henry Jacob, quien luego pasaría a América adhiriendo a los baptistas. Cfr. HA, «Ecclesiastical independence and the freedom of consent», *loc. cit.*

(75) MARSHALL, *Reformation England 1480-1642*, cit., pág. 219, cita al biógrafo de Carlos I, Richard Cust, quien afirma que el rey tenía alergia al puritanismo en todas sus formas.

(76) KAPLAN, *Divided by faith...*, cit., pág. 118.

Los cuáqueros –que serán muy influyentes en las tendencias favorables a la tolerancia religiosa– aparecen con vigor en la década de 1640 en la refriega entre todos los sectores antes apuntados. Sus definiciones teológico-religiosas erizaron la disputa porque eran unitarios y negaban la Trinidad (motivo por el cual se los vinculaba a los socinianos), creían en una vida espiritual animada por la luz interior (un intimismo psicologista de la fe que llevaba a la anarquía de las creencias), rechazaban los juramentos de lealtad (lo que los hizo sospechosos de aliados de los católicos), influían y movilizaban los sectores socio-económicos más bajos y despreciaban la reverencia a las jerarquías (por lo que los acusaban de igualitaristas), etc. Casi nada de esto encuadraba en el concepto que los ingleses tenían de la religión; por eso los cuáqueros o no la tenían o era peligrosa, peligro que se aumentaba por sus afinidades políticas (77).

Laudianos, arminianos y racionalistas

En los años previos a la Guerra Civil el espectro de las divisiones religiosas excede el enfrentamiento entre puritanos y conformistas; de hecho P. White cree que ningún grupo por entonces tuvo hegemonía (78). Otros autores, por el contrario, afirman que las tensiones se exacerbaban por el influjo creciente de los arminianos que rompe el acuerdo o consenso teológico entre los bandos calvinistas (79). Pocos discuten que en este contexto los arminianos y los laudianos, anticipados en sus argumentos por sectores teológicos y doctrinarios identificados por P. Lake como *avant-garde conformists* (los conformistas vanguardistas como Lancelot Andrewes, John Buckeridge, John Overall o Richard Montagu), fueron ganando más lugar, como expresión de

(77) Véase Rosemary MOORE, *The light in their conscience. Early Quakers in Britain 1646-1666*, Pensilvania, The Pennsylvania State University Press, 2000.

(78) Peter WHITE, *Predestination, policy and polemic. Conflict and consensus in the English Church from the Reformation to the Civil War*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, págs. 203 y sigs.

(79) Nicholas TYACKE, «Puritanism, Arminianism and counter-revolution», en TODD, *Reformation to Revolution...*, cit., págs. 53-50; y Peter LAKE, «Calvinism and the English Church 1570-1635», cit.

una tendencia conservadora en cuanto a los sacramentos, culto y liturgia, claramente anti-puritana en diversas materias (80). Para los puritanos eran unos católicos disfrazados, unos papistas, incrustados en el poder a través de las grietas del régimen oficial (81).

En Inglaterra los arminianos (82), al igual que sus padres holandeses, rechazaban la doctrina calvinista de la predesti-

(80) Cfr. Peter McCULLOUGH, «“Avant-Garde conformity” in the 1590s», en MILTON, *Reformation and identity...*, cit., págs. 380-394. Los laudianos fueron resistidos, entre otras cosas, por el restablecimiento de los altares y un culto más tradicional semejante al católico en muchos aspectos. No podemos detenernos en este aspecto, pero véase, entre otros, David CRESSY, «Conflict, consensus, and the willingness to wink: the erosion of community in Charles I's England», *Huntington Library Quarterly* (Filadelfia), vol. 61, núm. 2 (1998), págs. 131-149; del mismo, *England on edge. Crisis and revolution 1640-1642*, Nueva York, Oxford University Press, 2006, especialmente la parte II, págs. 129 y sigs.; Kenneth FINCHAM, «The restoration of altars in the 1630s», *The Historical Journal* (Cambridge), vol. 44, núm. 4 (2001), págs. 919-940; Michael QUESTIER, *Catholicism and community in early modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, págs. 479-498; del mismo, «Arminianism, Catholicism, and Puritanism in England during the 1630s», *The Historical Journal* (Cambridge), vol. 49, núm. 1 (2006), págs. 53-78.

(81) Por el contrario, TYACKE, *Anti-Calvinists. The rise of English Arminianism 1590-1640*, cit., entiende que la posición arminiana era radical y revolucionaria respecto del consenso isabelino-jacobita (la doctrina calvinista de la predestinación), por lo que la definición puritana es conservadora y contrarrevolucionaria. A. MILTON, *Unsettled Reformations, 1603-1662*», en MILTON, *Reformation and identity*, cit., pág. 74, sintetiza bien las posiciones: «Si los laudianos eran nostálgicos de la iglesia anterior a la Reforma, sus oponentes [puritanos] tenían nostalgia del rigor doctrinal de los obispos calvinistas y el clero de las Iglesias isabelina y jacobita».

(82) Se discute en la historiografía si los arminianos eran un grupo homogéneo en lo teológico-religioso o más bien un conglomerado de opositores al calvinismo oficial. TYACKE, *Anti-Calvinists. The rise of English Arminianism 1590-1640*, cit., págs. 244-245, entiende que era un sector bastante coherente caracterizado por ser escépticos en cuanto al calvinismo (puritanismo), contrarios al dogmatismo de la Reforma y defensores de la jerarquía eclesiástica inglesa contra los igualitarios y populistas puritanos, razones por las cuales, bajo el reinado de Carlos I, se los asoció a los defensores de la monarquía, en tanto los parlamentarios permanecían ligados a la tradición calvinista inglesa. Empero, William LAMONT, «Arminianism: the controversy that never was», en Nicholas PHILLIPSON y Quentin SKINNER (ed.), *Political discourse in early modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, págs. 45-66, relativiza

nación (83), que se convirtió en elemento central del enfrentamiento con los ortodoxos. Formaban parte de este grupo William Laud y Richard Neile, futuros arzobispos de Canterbury y York (84). Tuvieron enorme influencia bajo Carlos I, pero el mal manejo del problema religioso en Escocia, la revuelta católica irlandesa de 1641 y luego la guerra civil, comportó la pérdida de toda autoridad en la iglesia establecida.

Al igual que en los Países Bajos el argumento arminiano a favor de la racionalidad y libertad humanas presidió el debate con los calvinistas en torno a la predestinación y la cooperación individual a la propia salvación (la doctrina de la gracia universal). La oposición teológica tenía consecuencias prácticas porque la tesis arminiana afirmaba que la paz entre las religiones cristianas podía ser alcanzada reconociendo la centralidad de las Escrituras para la fe y admitiendo disidencias razonables en las interpretaciones, salvo lo que se refiere a los dogmas centrales que quedaban fuera de toda disputa, pues más que otros sectores reformados confiaban en la conciencia individual y limitaban la intromisión de la iglesia nacional en esas cuestiones ora indiferentes, ora

la importancia de los arminianos durante los primeros Estuardos, pues entiende que recién comenzaron a ser considerados un problema en los debates de la década de 1650, ya con Cromwell; antes fueron no más que una coartada, un error. Otra crítica a Tyacke, en Peter WHITE, «The *via media* in the early Stuart Church», en FINCHAM, *The early Stuart Church, 1603-1642*, cit., págs. 211-230 (también en TODD, *Reformation to Revolution...*, cit., págs. 78-94), quien describe cierto acuerdo entre ambas tendencias y centra el problema en la defensa de la iglesia nacional por la monarquía y en las cuestiones del culto, denegando que el arminianismo fuera un problema. Una justa apreciación del aporte de Tyacke y el debate que produjo en la historiografía, en Peter LAKE, «Introduction: Puritanism, Arminianism and Nicholas Tyacke», en Kenneth FINCHAM y Peter LAKE (eds.) *Religious politics in post-Reformation England. Essays in honour of Nicholas Tyacke*, Woodbridge, The Boydell Press, 2006, págs. 2-15; y MARSHALL, *Reformation England 1480-1642*, cit., págs. 220 y sigs.

(83) Véase Peter WHITE, «The rise of Arminianism reconsidered», *Past & Present* (Oxford), núm. 101 (1983), págs. 34-54; y la respuesta de Peter LAKE, «Calvinism and the English Church 1570-1635», *loc. cit.*

(84) Laudianismo y arminianismo no se asimilan, desde que aquél está más interesado por una recuperación del culto público y de la disciplina eclesiástica anteriores a la reforma isabelina que por debatir, como hicieron los segundos, la predestinación calvinista e introducir una disciplina religiosa más laxa. Cfr. TYACKE, *Anti-Calvinists...*, cit., págs. 198-244.

no dogmáticas (85). Se comprende que el conflicto entre arminianos y puritanos fuera acentuándose, tal como sucedía ya en Holanda. El rey debió prohibir los debates. Jordan entiende que el puño del rey fue más duro con los puritanos que con los católicos o arminianos, porque amenazaban la supremacía regia sobre la iglesia al minar la base de poder de los obispos (86). Pero en verdad, esto podría decirse más de Carlos I que de Jacobo (87).

Lo que interesa resaltar, con independencia de la solidez del elenco arminiano y/o laudiano, es la grieta que se produce dentro de la iglesia oficial (más calvinista o menos ortodoxa, según se la quiera definir) por una mayor laxitud doctrinaria que llevará a futuros reclamos de tolerancia y a una posición más comprensiva de las diferencias a su interior. Junto a los arminianos aparecen –a veces confundidos– los socinianos, partidarios de un racionalismo disolvente de la fe (88). La corriente anti-calvinista arminiana tuvo repercusión en los teólogos latitudinarios y a través de éstos alcanzó a los platónicos de Cambridge (Henry More, Ralph Cudworth, Benjamin Whichcote y N. Culverwell) que también eran partidarios de una religión no dogmática, racional o filosófica, conciliadora. Entre los latitudinarios –antidogmáticos, pues sólo aceptaban, como buenos protestantes, la palabra de la Biblia entendida a la luz de la razón individual– destacan John Hales (1584-1656), participante del sínodo de Dordt en el que apoyó a los remonstrantes; William Chillingworth (1602-1644), autor de *The religion of Protestants* (1638); y Lord Falkland, todos opuestos a la política religiosa del arzobispo Laud (89).

(85) Con razón podía observar el calvinista William PRYNNE, *The Church of England's old antithesis to new Arminianisme...*, Londres, 1629, que la teología arminiana afirmando la libre voluntad, la resistencia y la elección condicional era una completa apostasía del estado de gracia.

(86) JORDAN, *The development of religious toleration in England. From the accession of James I to the Convention of the Long Parliament (1603-1640)*, cit., págs. 87-114.

(87) Como percibe WHITE, «The *via media* in the early Stuart Church», *loc. cit.*

(88) Véase Sarah MORTIMER, *Reason and religion in the English revolution. The challenge of Socinianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

(89) Sobre el racionalismo teológico y el latitudinarismo religioso, cfr. Edward Augustus GEORGE, *Seventeenth century men of latitude. Forerunners of the*

Un grupo de anglicanos moderados reunidos en torno a Lord Falkland, conocidos como el Great Tew Circle, asumió el proyecto de identificar ese núcleo de creencias elementales que todo inglés podía sostener, pues una vasta iglesia nacional no debía excluir ni perseguir a los que pensarán o practicaran de manera distinta en las materias indiferentes (90). Esto es, nuevamente, pero con argumentos diferentes, el problema revierte sobre la definición protestante de la iglesia nacional inglesa y el arco de tendencias que ella comprende.

5. Tolerancia, intolerancia, guerra y revolución

Los puritanos y la reforma de la iglesia anglicana

En 1628 el rey firmó la *Petición de derechos* tratando de apaciguar los ánimos (91), pero los bandos estaban bien marcados, al punto que cuando Carlos I, en su afán de unidad, quiso imponer el gobierno episcopal a los presbiterianos escoceses, estalló la guerra civil (92). Ésta encontró,

new theology, Nueva York, Charles Scribner's and Sons, 1908; John TULLOCH, *Rational theology and Christian philosophy in England in the seventeenth century*, 2ª ed., Edimburgo y Londres, William Blackwood and Sons, 1874 (1872), vol. II; y James Deotis ROBERTS SR., *From Puritanism to Platonism in seventeenth century England*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1968.

(90) Cfr. TULLOCH, *Rational theology and Christian philosophy in England...*, cit., vol. I, págs. 76-169; y MORTIMER, *Reason and religion in the English revolution...*, cit., cap. 3, págs. 63 y sigs.

(91) En ADAMS y STEPHENS, *Select documents of English constitutional history*, cit., págs. 339-343. La reclamación de los parlamentarios en la petición al rey está enlazado con la interpretación de la antigua constitución inglesa, que los Comunes puritanos esgrimían favorable a la soberanía del Parlamento. Cfr. J. G. A. POCOCK, *The ancient constitution and the feudal law. A study of English historical thought in the seventeenth century*, Cambridge, Nueva York, Melbourne, Cambridge University Press, 2004 (1957), págs. 289 y sigs.

(92) El arzobispo Laud insistió al rey sobre la necesidad de establecer la uniformidad del culto en toda la isla, lo que llevó a que en 1636 quisiera imponer el anglicano *Book of Common Prayer* a los presbiterianos de Escocia, desatando la llamada Guerra de los Obispos entre escoceses e ingleses (1639-1640), a resultas de la cual fueron perseguidos en Inglaterra los ministros puritanos, los baptistas y otros seguidores. JORDAN, *The development of religious toleration in England. From the accession of James I to the Convention of the Long Parliament (1603-1640)*, cit., págs. 157-165.

por un lado a arminianos, episcopalianos y partidarios del derecho divino de los reyes, enfrentados a presbiterianos, independientes, erastianos y republicanos, todos opositores agrupados bajo la amplia etiqueta de puritanos.

Desde 1640 el grupo protestante mayoritario y preponderante era el de los puritanos, opuestos a la dirección laudiana de la iglesia nacional inglesa. Comenzando esa década, los puritanos aguzaron sus ataques a la iglesia del rey Carlos y de Laud, a la que consideraban papista y tiránica, ejemplo perturbador del régimen episcopal. A pesar de ser perseguidos en diversos momentos, fueron consolidándose en su anticonformismo calvinista ortodoxo. Mientras fuera de la iglesia los no conformistas arremetían contra el *establishment* por contrario a la libertad de conciencia religiosa, los puritanos censuraban la política del monarca por apartarse de la religión verdadera y del régimen de gobierno del reino. Encararon una reforma de la iglesia nacional que fuera más abarcadora y unida, bajo el Parlamento, evitando al mismo tiempo las tendencias de los separatistas que veían caóticas.

El conflicto que se desata entre el rey Carlos I y el Parlamento Largo que desemboca en la guerra civil de 1642, enfrentó parlamentarios y realistas, en un clima de gran efervescencia ideológica, agitado por cuestiones religiosas y políticas en un avispero de sectas y tendencias diversas (93), exageradamente calentadas por la recurrencia del complot papista (94). Una de las cuestiones planteadas por el Parlamento fue la abolición de la estructura episcopal de

(93) El escrito más representativo de esta situación es quizá el del ministro presbiteriano Thomas EDWARDS, *Gangraena*, de 1646, una denuncia contra los Independientes y las sectas que proliferaban en un ambiente tolerante, minando la unidad de la iglesia protestante, en el que ataca los errores, herejías, blasfemias y prácticas de las perniciosas sectas, es decir, el radicalismo, opuesto a la teología calvinista ortodoxa y al conservatismo oficial. Véase el estudio de Ann HUGHES, *Gangraena and the struggle for the English Revolution*, Nueva York, Oxford University Press, 2004, sobre la influencia en la reacción presbiteriana. También CRESSY, *England on Edge...*, cit., cap. 10, págs. 211 y sigs., sobre el «enjambre de sectarios».

(94) La denuncia del papismo tenía un propósito especialmente político, como resalta Michael BRADDICK, *God's fury, England's fire. A new history of the English civil wars*, Londres, Penguin Books, 2008, pág. 199.

la iglesia anglicana –lo que interesaba particularmente a los puritanos. Los reformadores parlamentarios, además de un gobierno presbiteriano, procuraban el sometimiento de la iglesia reformada al control del Parlamento, una unidad doctrinaria compulsiva, como ya ocurría con la iglesia presbiteriana escocesa. ¿Qué significaba esa reforma de la iglesia anglicana? (95).

Primero, la reforma debía ser doctrinaria para erradicar los errores de los arminianos apañados por Laud, lo que significaba una vuelta a la teología calvinista ortodoxa. La de arminianos eran una etiqueta que se usaba con muchos significados, el ataque podía estar dirigido al «papismo», por ser idólatras o por conservar ceremonias opuestas al calvinismo o presbiterianismo, aunque los puritanos se concentraban en un punto que todo lo resumía: rechazar la tesis episcopalista atada al poder del rey porque significaba la introducción del catolicismo y por lo tanto la sumisión al Papa romano con la consiguiente pérdida de la soberanía nacional. Además, Carlos I no les resultaba confiable porque no sólo estaba casado con una católica sino que, apoyado en Laud, llevaba una política de sutil catolicismo que expulsaba a los puritanos de su ministerio.

En segundo lugar, la reforma de la iglesia importaba un cambio en la estructura y gobierno de ella, abandonando el episcopalismo y modificando el papel de los obispos (y su influencia en la cámara de los Lores, por supuesto). Los puritanos negaban que la autoridad episcopal fuera de derecho divino, como afirmaban los seguidores de Laud. Este aspecto de la reforma contenía antiguos elementos del anticlericalismo de los lolardos y reforzaba la tendencia presbiteriana y congregacionista que estaba en el corazón del puritanismo.

(95) Una síntesis en Andrew R. MURPHY, *Conscience and community. Revisiting toleration and religious dissent in early modern England and America*, Pensilvania, The Pennsylvania State University Press, 2001, cap. 3. Cfr. los clásicos de Samuel Rawson GARDINER (ed.), *The constitutional documents of the Puritan revolution*, 3ª ed., Oxford, Oxford at The Clarendon Press, 1927; A. S. P. WOODHOUSE (ed.), *Puritanism and liberty. Being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts with supplementary documents*, 2ª ed., Chicago, The Chicago University Press, 1951.

Está claro que los puritanos no defendían la tolerancia religiosa sino que pretendían la reforma de la iglesia sin caer en el separatismo (96). Con otros sectores de las elites gobernantes e intelectuales entendían que la tolerancia minaba la unidad de los cristianos, amenazaba la homogeneidad de la iglesia nacional y descomponía su base social. En palabras de Conrad Russell el mayor temor puritano era el de «una sociedad de irrestrictos consumidores en la elección de la religión» (97).

En este punto los argumentos religiosos se entremezclan con los políticos: los opositores a Carlos I (los parlamentarios, los escoceses y la Asamblea de Teólogos de Westminster) eran partidarios de un retorno a la antigua constitución que, a su ver, establecía la soberanía compartida de rey y parlamento. El Parlamento se oponía al derecho divino episcopal por ser contrario a la supremacía eclesiástica que le correspondía y defendía las doctrinas presbiterianas y congregacionistas. Frente a ellos, un sector conservador bastante heterogéneo, reaccionaba ante el desmantelamiento de las instituciones centrales de la iglesia nacional que serían salvaguardadas por el régimen episcopal. Al estallar la rebelión de los presbiterianos escoceses, Carlos I se avino a un arreglo con el Parlamento dominado por los puritanos, que presentaron numerosas demandas y reclamos a la corona. Es la época del Parlamento Largo (que durará hasta 1660, cuando se lo disuelva) y de la escalada de los conflictos que marca los primeros debates en torno a la tolerancia religiosa.

(96) El Parlamento pretendía una iglesia nacional reformada, no la libertad religiosa o un pluralismo protestante, esto es, desmontar las innovaciones cuasi papistas asociadas con Carlos I y avanzar en una reforma eclesiástica que, a los ojos puritanos, no era sino parcialmente reformada. Una reforma verdadera importaba moderar el gobierno episcopal jerárquico de la iglesia; asegurar la inflexible doctrina calvinista y la purificación del culto con la predicación celosa; y, además, la creación de una estructura que permitiera garantizar la disciplina religiosa y moral del pueblo. Ann HUGHES, «The Cromwellian Church», en MILTON, *Reformation and identity...*, cit., pág. 446.

(97) Conrad RUSSELL, *The causes of the English civil war*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pág. 70.

La Asamblea de teólogos de Westminster de 1643

La denominada «Petición de raíz y rama», hecha en diciembre de 1640 con la firma de unos quince mil reclamantes, se presentó al Parlamento pidiendo la reforma de la iglesia según los principios de la Escritura (98). No se definía qué reemplazaría al episcopado pero estaba claro que el sistema episcopal y las reformas de Laud debían ser abolidos. Entonces, como lores y comunes no se ponían de acuerdo para resolver la cuestión, el Parlamento en 1643 reunió la Asamblea de Westminster que debía recomendar un nuevo gobierno y una nueva liturgia para la iglesia de Inglaterra (99). La centralidad de los temas discutidos y el avance de la guerra civil (1642-1649) desataron una belicosa campaña de panfletos y escritos que sólo se apaciguó con la llegada al poder de Cromwell.

Ninguno de los miembros de la Asamblea discutía la necesidad de una iglesia nacional y no hubo entre ellos representantes de tendencias separatistas (100). Lo que se debatió en la Asamblea fue la autoridad de o sobre la iglesia nacional en dos grandes materias, la disciplina y la jefatura, esto es: quién tenía autoridad para tomar medidas disciplinarias, incluso para excomulgar, y quién la tenía para nombrar la jerarquía de la iglesia y sus ministros. Las alternativas eran al menos cuatro: tal autoridad recaía en los miembros de las congregaciones, en los obispos ajenos a ellas, en un magistrado civil (el monarca o el Parlamento) o en los

(98) Cfr. GEE y HARDY, *Documents illustrative of English Church history*, cit., págs. 537-545.

(99) Véase William Maxwell HETHERINGTON, *History of the Westminster Assembly of Divines*, ed. R. Williamson, 4ª ed., Edimburgo, James Gemmell, 1878; y Alexander F. MITCHELL, *The Westminster Assembly. Its history and standards*, Filadelfia, Presbyterian Board of Publication, 1884. No me ha sido posible consultar obras más actuales como las de John Richard de WITT, *Jus divinum. The Westminster Assembly and the Divine of Church of government*, 1969; y Robert S. PAUL, *The Assembly of the Lord. Politics and religion in the Westminster Assembly and the «Grand Debate»*, 1985.

(100) En efecto, los sectarios y separatistas (como Roger Williams o William Walwyn), se oponían a la Asamblea porque anticipaban su negativa a la tolerancia religiosa o prefiguraban que la aceptarían con grandes restricciones.

presbíteros. Dos de ellas fueron de inmediato impugnadas: la autoridad no podía pertenecer ni al poder civil ni a los obispos (101). Así y todo el acuerdo no fue posible (102).

En la Asamblea los puritanos defendieron el gobierno presbiteriano de la iglesia establecida, lo que llevaba a una redefinición de las relaciones entre la iglesia y el Estado. Al reformar el gobierno de la iglesia, no se separaban de ella, no abjuraban del poder monárquico –aunque sí del absolutismo– y eran intolerantes para con los disidentes, pues el modelo israelita de iglesia del Antiguo Testamento (*the old covenant*) hacía del monarca un defensor de la religión verdadera, en coincidencia con la doctrina de Calvino (103).

Por otro lado, los Independientes (104) se oponían al gobierno presbiteriano en nombre de unas congregaciones

(101) Esto estaba claro en el mandato que la convocaba y que decía así: «En qué términos podría constituirse una Iglesia Nacional, que no viole la libertad civil, como han hecho las iglesias del Papa y los Obispos, ni ceda los derechos espirituales, los privilegios y las libertades inherentes, que son esenciales a una iglesia de Cristo». *Apud* HETHERINGTON, *History of the Westminster Assembly of Divines*, cit., pág. 108.

(102) Véase Rosemary BRADLEY, «The failure of accommodation: religious conflicts between Presbyterians and Independents in the Westminster Assembly 1643-1646», *Journal of Religious History* (Hoboken), vol. 12, núm. 1 (1982), págs. 23-47.

(103) Juan CALVINO, *Institutio Christianae religionis* (1536), traducido al español: *Institución de la religión cristiana*, IV, xx, Buenos Aires/Grand Rapids, Nueva Creación, 1988, págs. 1167 y sigs. El autor más representativo de esta tendencia es el escocés Samuel RUTHERFORD, autor de *Lex Rex...* (1644), que en obra posterior criticó la tolerancia y la libertad religiosa, por ser una libertad sin ley, una licencia a las sectas y herejías: Samuel RUTHERFORD, *Free Disputation Against Pretended Liberty of Conscience...*, Londres, Andrew Crook, 1649.

(104) Es un tópico en la historiografía inglesa atribuir a los Independientes la defensa de la tolerancia, como hace JORDAN, *The development of religious toleration in England*, cit., vol. 3: *From the Convention of the Long Parliament to the Restoration (1640-1660)*, págs. 369-370. Pero el propio Jordan de inmediato se contradice, pues afirma (*ibid.*, pág. 371) que los Independientes «específicamente renunciaron a todo apoyo a cualquier principio general de tolerancia religiosa y con fervor ortodoxo hablaron contra la creciente amenaza del sectarismo». Con más exactitud trata el asunto Avihu ZAKAI, «Religious toleration and its enemies: the Independent divines and the issue of toleration during the English Civil War», *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies* (Boone: NC), vol. 21, núm. 1 (1989), págs. 1-33. Para Zakai no se puede simplificar la

independientes que se gobernarían a sí mismas sin la inherecia de una autoridad espiritual superior, si bien admitían el poder del magistrado para reprimir a los herejes y preservar la paz (105), pero pretendían que el poder disciplinario estuviera en manos de las congregaciones locales, evitando así las sanciones a los disidentes que el rey y sus ministros aplicaban por entonces. Los presbiterianos veían en este planteo un ataque a la iglesia oficial puesto que se privaba del poder disciplinario al sínodo nacional, por lo tanto sus efectos serían la división y la insurrección, misma acusación que los conformistas venían haciendo a los presbiterianos. Para sectarios y separatistas –que rechazaban la iglesia oficial en todas estas diferencias eran sólo de grado, nada sustancial (106).

En cierto punto, los baptistas (107) y los separatistas que rechazaban la idea de una iglesia nacional y la existencia

historia aduciendo que los Independientes eran toleracionistas y los puritanos presbiterianos no, porque aquéllos también favorecían una iglesia nacional. Como asevera John COFFEY, «Puritanism and liberty revisited: the case for toleration in the English Revolution», *The Historical Journal* (Cambridge), vol. 41, núm. 4 (1998), pág. 971, no hay tanta diferencia entre presbiterianos e Independientes en este punto.

(105) Su eclesiología también está en consonancia con CALVINO, *Institutio Christianae religionis*, cit., IV, xx. Independientes eran el ministro de Nueva Inglaterra John COTTON, autor de *Keyes Of The Kingdom Of Heaven* (1644), en el que se defiende la potestad del gobernante secular de establecer la pureza de la religión, su doctrina, culto y gobierno. Ese mismo año de 1644 aparecieron otros dos escritos de los Independientes, el de Thomas GOODWIN, *Theomachia: or The Grand Imprudence of Men Running the Hazard of Fighting against God*; y el de Henry ROBINSON, *Liberty of Conscience, or the Sole Means to Obtaine Peace and Truth*. Viene bien advertir que Goodwin es considerado también un arminiano, y que tanto él como Robinson simpatizaban con el movimiento de los *Levellers*.

(106) Como sentenciara en 1644 Roger WILLIAMS, *The Bloody Tenent, Of Persecution, For Cause Of Conscience*, Londres, J. Haddon, 1848, pág. 301, los Independientes «andan a los saltos con los Prelados y, si no más plenamente, más explícitamente todavía que los Presbiterianos, arrojando la corona del Señor Jesús a los pies del magistrado civil».

(107) Los separatistas impugnaban la iglesia anglicana porque no tenía como cabeza a rey a Cristo, lo que para ellos significaba que la reforma de vida (que subrayaba el carácter fundamental de la disciplina interior de la iglesia libre) era más importante que la predicación y los sacramentos. En estos razonamientos se fundaba la separación de la iglesia oficial. La teología federal o convencional, que en cierta forma minaba la doctrina de la predestinación calvinista, popular entre los separatistas

de un poder secular con competencia en las materias eclesiásticas, se aproximaban a los Independientes aunque los distanciaba el pregonar una amplia tolerancia de las conciencias religiosas y la separación de iglesia y Estado (108). En este contexto, la alianza que inmediatamente se traba entre los escoceses y el Parlamento (1643), fortalece a los ingleses puritanos y sus tesis presbiterianas (que era también la de los escoceses) como forma unificada de gobierno de la iglesia. Pero poco y nada sobre tolerancia religiosa. Quizá algo de ella había en el término «acomodamiento» o «acuerdo» (*accomodation*) con el que se pretendía balancear la autonomía de las congregaciones de los Independientes y la centralización de los Presbiterianos, esto es, «la autonomía permitida dentro de la estructura de la iglesia nacional y no las libertades de las congregaciones fuera de la iglesia establecida», según aclara Murphy (109).

De la Asamblea de Westminster salió aprobado el gobierno de los presbíteros en la iglesia y aunque no se ejecutó

y también en sectores puritanos (como los congregacionistas de John Owen) tiene por base el pacto o alianza (*covenant*) entre Dios y el fiel creyente individuo o la congregación, como si Dios fuera un socio de los hombres (así en Heinrich Bullinger), lo que se contraponía a la concepción calvinista de la predestinación que se apoya en decisiones divinas no cognoscibles por el hombre, pues la majestad de Dios está más allá de la experiencia humana cotidiana. Esta imagen de un Dios más próximo al creyente se divulgó entre los puritanos y también en diversos sectores de teólogos y laicos. Por otra parte, los baptistas se aproximaban al antinomianismo al argüir que el viejo pacto de Dios con Israel no obligaba desde que había sido sustituido por el *covenant of grace* o alianza de la gracia (por lo tanto no era modelo de las relaciones iglesia-Estado). Además de los ya citados libros de BURRAGE y de DENAULT –especialmente éste que subraya las diferencias entre presbiterianos y baptistas como resultantes de las divergentes interpretaciones de las alianzas (*covenants*) bíblicas y el bautismo de los niños (*paedobaptists*)–, véase Glenn A. MOOTS, *Politics reformed. The Anglo-American legacy of covenant theology*, Columbia y Londres, University of Missouri Press, 2010, parte II, págs. 33 y sigs.

(108) Su figura más estimada es Roger WILLIAMS, el autor de *The Bloudy Tenent*, cuyo pensamiento lo tratamos más adelante. De acuerdo a DENAULT, *The distinctiveness of Baptist covenant theology*, cit., págs. 54 y sigs., la posición de los baptistas favorable a la tolerancia proviene de entender que el viejo *covenant* de la ley había cedido en el tiempo su lugar al nuevo *covenant* del Evangelio o la gracia.

(109) MURPHY, *Conscience and community...*, cit., págs. 88-89.

de inmediato, llevó a los congregacionistas a inclinarse por la tolerancia religiosa (110); los presbiterianos, en cambio, participaban de una política más amplia en el seno de la única iglesia reconocida, una política de comprensión o inclusión de sus diversos sectores y tendencias (111). El Parlamento –que podía sospechar que tras las reformas pretendidas se escondieran intentos de una tolerancia religiosa– afirmó el gobierno de la iglesia establecida y rechazó las pretensiones escocesas y puritanas, si bien a medida que avanzaba la guerra civil estuvo dispuesto a aplicar el sistema presbiteriano, permitiendo la elección de los ministros. La Asamblea de Westminster estaba supeditada al Parlamento porque no contaba con una base de poder propia; por eso, contra escoceses y congregacionistas el Parlamento sostuvo su posición: no habiendo establecido las Escrituras un sistema de gobierno de la iglesia, correspondía al magistrado civil determinar el gobierno eclesiástico para sostener la fe verdadera y reprimir la herejía (112).

Roger Williams, los Levellers y la tolerancia religiosa

The Bloudy Tenent, el afamado escrito de Roger Williams (c. 1603-1683) (113), se publicó en Londres en 1644, en medio de las disputas entre anglicanos y los varios sectores puritanos y las sectas. Es él un puritano disidente, defensor de las tesis baptistas, específicamente la completa separación de los dominios religioso-espiritual y político-secular, establecida

(110) Como John OWEN expone en *Of Toleration: and the Duty of the Magistrate about Religion* (1648), en *The works of John Owen, D.D.*, vol. VIII, ed. Rev. William H. Goold, Edimburgo, Londres y Dublín, T. & T. Clark, 1862, págs. 163-206.

(111) Roger THOMAS, «Comprehension and Indulgence», en Geoffrey F. NUTTALL y Owen CHADWICK (eds.), *From uniformity to unity 1662-1962*, Londres, S. P. C. K., 1962, págs. 191-287.

(112) MILTON, «Unsettled Reformatations, 1603-1662», *loc. cit.*, pág. 78, afirma que el resultado es un régimen erastiano dominado por el Parlamento que podía cambiar lo resuelto por la Asamblea; el presbiterianismo no se aplicó; las asambleas provinciales fueron operativas únicamente en Londres y Lancashire. Las divisiones del clero puritano minaron las reformas.

(113) Casi todos los manuales sobre la tolerancia religiosa tratan de Williams como su mayor abogado; el que mejor lo hace es ZAGORIN, *How the idea of religious toleration came to the West*, cit., págs. 196-208.

por el mismo Cristo, por lo que el magistrado civil no tenía poder alguno sobre la iglesia y la religión. En esto se fundaba su doctrina a favor de una amplia tolerancia:

«Es la voluntad y el mandato de Dios que, desde la venida de su Hijo el Señor Jesús, sean permitidos los paganos, judíos, turcos o las conciencias anticristianas y que la libertad de los cultos sea garantizada a todos los hombres en todas las naciones y países; y sólo se debe pelear con esta espada que es la única (en materias espirituales) capaz de conquistar, a saber, la Espada del Espíritu de Dios, la Palabra de Dios» (114).

La tolerancia de las creencias religiosas es propia de las religiones y no depende de los gobernantes. En el jardín de la iglesia de Dios no sólo crece la planta de la buena semilla sino también la cizaña, y así será hasta el fin del mundo sin que el Estado deba preocuparse por ello, pues «una religión falsa fuera de la iglesia no hiera a la iglesia, no más que la cizaña en zonas salvajes hiera el Jardín cerrado, o el veneno el cuerpo cuando se lo toca o toma, y se reciben los antídotos contra él» (115). La tolerancia es un bien para el pueblo de Dios, aunque parezca que la mala semilla interfiere el plan divino, porque los que hoy combaten contra los cristianos podrán ser salvos mañana, es decir, miembros de la iglesia de Cristo (116). Lo que el Estado puede hacer es defender a las personas, sus posesiones y libertades, y reprimir las personas y acciones inciviles o injuriosas con sanciones también civiles y no más allá de eso, pues ya no vivimos en el régimen de Israel, como ocurre con las iglesias nacionales, y las autoridades no entienden en materia espiritual (*soul-causes*) (117).

Ni la iglesia cuenta con un poder secular para interferir con la competencia del magistrado civil, ni éste está dotado de poder espiritual para entrometerse en las cuestiones religiosas (118). De esta completa incomunicación entre ambos

(114) WILLIAMS, *The Bloody Tenent...*, cit., pág. 2. Los paganos son los indios americanos, y las conciencias anticristianas son los papistas.

(115) *Ibid.*, pág. 167.

(116) *Ibid.*, pág. 178.

(117) *Ibid.*, pág. 131.

(118) *Ibid.*, pág. 194.

reinos –al mejor estilo luterano– proviene la más absoluta libertad de conciencia y culto (119).

El pesado alegato de Williams tuvo enorme influencia, pues apareció en el momento oportuno, cuando la escalada del conflicto civil tensaba y extremaba las posiciones. En este ambiente el Parlamento, reaccionando contra la revuelta católica en Irlanda y el miedo a una conspiración papista, creó en 1645 su propio ejército para oponerse al de la corona. Los debates –dentro y fuera del Parlamento, pero sobre todo entre los miembros del ejército– tuvieron como uno de sus ejes la tolerancia religiosa (120). Desde el punto de vista militar, el nuevo ejército modelo fue establecido como fuerza independiente o autónoma, que disputó al propio Parlamento la conducción de la guerra, que produjo inme-

(119) Teresa M. BEJAN, «Evangelical toleration», *The Journal of Politics* (Chicago), vol. 74, núm. 4 (2015), pág. 1107. Williams concebía la tolerancia como esencial a una verdadera conversión, que no dependía del proselitismo sino del evangelismo, lo que sería su rasgo distintivo: «La tolerancia exigía que creyentes y no creyentes fueran incluidos plenamente, de ahí que la libertad evangélica de predicar y propagar la propia doctrina se extendía a todos» (pág. 1108). Por eso la Carta de Rhode Island de 1663 encarecía la conversión de los pobres ignorantes indios nativos «a la santa fe y culto cristiano, como puedan ser persuadidos». Esta disposición no contrariaba la declaración de una igual protección para todos los individuos en el goce de sus libertades civiles y religiosas, principio que regía el no establecimiento de una religión oficial. Rainer FORST, *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* (2003), versión en inglés: *Toleration in conflict: past and present*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013, pág. 183, señala lo mismo, dice ser una paradoja. Pero no lo es. Tolerar la diversidad de creencias religiosas no supone –como los liberales creen– excluirlas de la vida negándoles toda influencia más allá de la educación familiar, escolar o parroquial. La idea de religiones que se neutralizan unas a otras hasta relativizarse no estaba en la cabeza de Williams ni de ningún hombre religioso medianamente sensato. Lo que no quita que Bejan también se equivoque, pues la doctrina de Williams es tan evangélica como liberal, al punto que la harán suya, entre otros, los liberales ingleses de esos días y luego los liberales católicos: la separación de los reinos es para éstos, como lo fue para aquéllos, una enseñanza evangélica que garantiza la libertad religiosa.

(120) En general, COFFEY, *Persecution and toleration in Protestant England, 1558-1689*, cit., cap. 6, págs. 134 y sigs. Los principales documentos están recogidos en GARDINER, *The constitutional documents...*, cit.; y WOODHOUSE, *Puritanism and liberty...*, cit. La más detallada colección es ahora la de David M. HART y ROSS KENYON (eds.), *Tracts on liberty by the Levellers and their critics (1638-1660)*, 7 vols., Indianapolis, Liberty Fund, 2014-2018.

diatas victorias y condujo, finalmente, a la ejecución de Carlos I. Atendiendo a su conformación, estaba integrado por los sectores religiosos más radicales, entre ellos los *Levellers* o Niveladores, siendo un baluarte de la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia.

En general, parlamentarios, presbíteros y soldados eran contrarios a la política compulsiva de los presbiterianos y pregonaban una más generalizada libertad religiosa para todos los protestantes. Pero sus planteos eran realizados en un marco amplio: el de una nueva constitución para Inglaterra (121). No se trata de una anécdota sino de un singular elemento de juicio pues la libertad religiosa, comenzando por la conciencia libre, es la espina dorsal del constitucionalismo moderno (122).

Las ideas sobre libertad religiosa de los *Levellers* (123) están expuestas en *An Agreement of the People* que apareció en 1647, se amplió en 1648 y la versión definitiva es de 1649 (124). De sus militantes destacan John Lilburne (1614-1657), un separatista opuesto a los presbiterianos; Richard Overton (†1664), quien se hizo separatista después de haber

(121) Ilustrativa es la declaración del Ejército llamada *Heads of Proposals* (1647), en GARDINER, *The constitutional documents...*, cit., págs. 316 y sigs.; y WOODHOUSE, *Puritanism and liberty...*, cit., págs. 422 y sigs., en las que se reclama una amplia libertad de conciencia.

(122) Remito a Juan Fernando SEGOVIA, «La libertad de conciencia como fundamento del constitucionalismo», en Miguel AYUSO (ed.), *Estado, ley y conciencia*, Madrid, Marcial Pons, 2010, págs. 145-175; y «El derecho (y la ley) natural católicos de cara al protestantismo y la constitución moderna», en Miguel AYUSO (ed.), *Utrumque ius. Derecho, derecho natural y derecho canónico*, Madrid, Marcial Pons, 2014, págs. 151-166.

(123) Casi todas las historias generales de la tolerancia recogen las tesis de los *Levellers*, como entre otros hacen FORST y ZAGORIN. Algunos estudios particulares merecen mencionarse, especialmente Philip BAKER y Elliot VERNON (eds.), *The Agreements of the People, the Levellers and the constitutional crisis of the English Revolution*, Hampshire y Nueva York, Palgrave MacMillan, 2012; y Gary S. DE KREY, *Following the Levellers*, 2 vols., Londres, Palgrave MacMillan, 2017-2018.

(124) El texto de 1647 de «The Agreement of the people», en GARDINER, *The constitutional documents...*, cit., págs. 359 y sigs.; y WOODHOUSE, *Puritanism and liberty...*, cit., págs. 443 y sigs. Todas las versiones en HART y KENYON, *Tracts on liberty by the Levellers...*, cit., vol. 4, núm. 14 (1647); vol. 5, núm. 25 (1648, atribuido a John Lilburne); y vol. 6, núm. 2 (1649, atribuido a John Rushworth).

sido bautista y bajo un seudónimo escribió en 1645 la sátira *An Araignment of Mr. Persecution*; y William Walwyn (1600-1680), que había sido calvinista para convertirse en un protestante ajeno a toda denominación, de cuya pluma son: *A New Petition of the Papists* (1641), *The Power of Love* (1643), *The Compassionate Samaritane* (1644), *Tolleration Justified* (1646).

El compromiso nivelador con la tolerancia era el eje central de una plataforma igualmente preocupada por extender los derechos civiles, liberando a comerciantes y artesanos de los monopolios gremiales, y que abarcaba la reforma de la representación parlamentaria y del sistema legal. Por supuesto, los propagandistas *Levellers* vieron estos diferentes objetivos como estrechamente relacionados, desde que pretendían preservar las libertades populares frente a la amenaza de la tiranía del rey o el Parlamento. Esta es la cuestión: más allá del terreno teológico y eclesiástico en el que hasta ahora había sido planteado, los *Levellers* veían la tolerancia en el arco de una política más liberal en todo sentido, por lo tanto como un engranaje dentro de una ideología liberacionista.

Los primero que debía ocurrir, entonces, era recluir las creencias religiosas en el recinto de la conciencia particular, arrancándola del poder de los magistrados. En el primer artículo de la versión original del *Agreement of people*, la de 1647, se afirma como momento esencial del nuevo orden constitucional a darse por los ingleses:

«Que los asuntos de la religión y los modos de la adoración de Dios, no son en absoluto confiados por nosotros a ningún poder humano, porque en ello no podemos disminuir o exceder una pizca de lo que nuestras conciencias dictan que sea la razón de Dios, sin cometer un pecado deliberado; sin embargo, la forma pública de instruir a la nación (que no debe ser compulsiva) está confiada a su discreción» (125).

Todos los participantes en las discusiones –de los *Putney Debates* de 1647 a los *Whitehall Debates* de 1648– se oponían a medidas compulsorias en materia religiosa, pero mientras

(125) EN HART y KENYON, *Tracts on liberty by the Levellers...*, cit., vol. 4, pág. 472.

los Independientes no negaban del todo la competencia del poder civil en materia fe para combatir la herejía y erradicar la idolatría, los baptistas y radicales abogaban por la separación neta de lo civil y lo religioso (126). Contra la persecución religiosa y a favor de una amplia tolerancia militaban además los socinianos; los espiritualistas radicales de Gerrard Winstanley (127); los cuáqueros de George Fox; diversos sectores republicanos; y algunas personalidades singulares como el espiritualista y latitudinario Sir Henry Vane, Jr., que rechazaba todo poder de las autoridades seculares en materia religiosa y espiritual, o el clérigo realista y latitudinario Jeremy Taylor; y un largo etcétera (128).

El planteo de estos toleracionistas radicales importaba la distinción entre lo privado de la conciencia y lo público propio de lo civil, y por consiguiente a una separación de iglesia y Estado. Estaban contestes que el magistrado civil no tenía poder alguno en materia espiritual, siguiendo la doctrina que pregonaba Roger Williams (129). Esta idea importaba el

(126) Rachel FOXLEY, «Freedom of conscience and the “Agreements of the People”», en BAKER y VERNON, *The Agreements of the People, the Levellers...*, cit., cap. 5.

(127) Winstanley era el líder de un grupo radical conocido como *diggers* (cavadores) que preconizaba la idea de la salvación interior opuesta al culto exterior, la separación de iglesia y Estado, la amplia libertad religiosa, una profunda reforma económico-social, etc. Sus ideas religiosas lo ubican próximo a los cuáqueros. A nuestro propósito es suficientemente esclarecedora la recapitulación que hace Christopher HILL, «The religion of Gerrard Winstanley: a rejoinder», *Past & Present* (Londres), núm. 89 (1980), págs. 147-151.

(128) Cfr. Norah CARLIN, «Toleration for Catholics in the Puritan revolution», en GRELL y SCRIBNER, *Tolerance and intolerance in the European reformation*, cit., págs. 216-230; John COFFEY, «European multiconfessionalism and the English toleration controversy, 1640-1660 », en Thomas Max SAFLEY (ed.), *A companion to multiconfessionalism in the early modern world*, Leiden y Boston, Brill, 2011, págs. 341-365; del mismo, «The toleration controversy», en Christopher DURSTON y Judith MALBY (eds.), *Religion in revolutionary England*, Manchester University Press, Manchester, 2006, cap. 2; MURPHY, *Conscience and Community...*, cit., cap. 3; ZAGORIN, *How the idea of toleration came to the West*, cit., cap. 6.

(129) La quinta proposición inicial de WILLIAMS en *The bloody tennet of persecution*, cit., pág. 1, reza así: «Todos los Estados civiles con sus oficiales de justicia en sus respectivas constituciones y administraciones son esencialmente civiles, y en consecuencia no son jueces, gobernadores o defensores del Estado cristiano o espiritual ni del culto».

abandono de las tesis de un gobierno divino de los asuntos seculares tanto como de una regencia secular de los asuntos divinos; concluía en el rechazo de una iglesia nacional e incluso de la metáfora del pueblo elegido.

La privatización de la religión y las iglesias es la garantía constitucional de las libertades civiles; la no interferencia entre lo secular y lo religioso se concreta en el no establecimiento de una iglesia oficial y en la igualdad civil de las creencias ahora privadas. Como dirá Williams, anticipándose a Locke, las iglesias son asociaciones privadas que deben permanecer libres en la sociedad civil, cuyos intereses son prioritarios porque el Estado es permanente y las iglesias voluntarias o accidentales (130).

6. Síntesis

Se impone, a esta altura, una breve recapitulación antes de seguir adelante. En este siglo y medio, aproximadamente, de historia religiosa inglesa desde el cisma de Enrique hasta la guerra civil que desemboca en la República puritana de Cromwell, hay ciertos rasgos comunes que se manifiestan con una persistencia más allá de los vaivenes políticos. El primero de ellos es la fuerte iglesia nacional que se mantuvo como criterio de uniformidad en la religión con independencia de su gobierno episcopal o presbiteriano, anglicano o puritano, realista o parlamentario; iglesia oficial que fue escudo contra disidentes y herejes; bastión de la nacionalidad

(130) Escribe Williams en *The bloody tenet*, cit., págs. 46-47: «La iglesia, o la compañía de fieles, sea verdadera o falsa, es semejante a un cuerpo o colegio de médicos en una ciudad, a una corporación, sociedad o la compañía de la India Oriental o de comerciantes de Turquía, o a cualquier sociedad o empresa en Londres; tales compañías pueden mantener sus tribunales, guardar sus registros, sostener discusiones, y en materias relativas a su sociedad pueden disentir, dividirse, producir cismas y facciones, pleitear y demandarse unos a otros legalmente, sí, romperse totalmente y disolverse en pedazos y en nada, sin que la paz de la ciudad sea en ninguna medida deteriorada o perturbada; porque la esencia o ser de la ciudad, y por tanto el bienestar y la paz, es esencialmente distinta de la de las sociedades particulares; los tribunales de la ciudad, las leyes de la ciudad, los castigos de la ciudad son distintos de aquéllos. La ciudad fue antes que ellas y permanece completa e íntegra cuando tal corporación o sociedad se desmonta».

inglesa; instrumento del Estado naciente que sirviéndose de ella pudo consolidarse.

Un segundo rasgo es el pertinaz anticatolicismo que constituye trazo definitorio de la identidad nacional inglesa. El punto no requiere más explicación que ésta: el calvinismo inglés en su variada composición siempre necesitó del enemigo romano para afirmarse y acentuarse; enemigo real muchas veces y fantasmal otras, porque si las diferencias teológicas eran ciertas y fundamentales, quedaban apañadas y domesticadas por el predominio de un interés político-estatal.

Además, está el anárquico divisionismo protestante, al que nos hemos referido en otras ocasiones, y que si posee enormes repercusiones en el campo religioso estricto también las tiene en la arena política. El Estado-iglesia anglosajón debió vérselas con una enorme cantidad de creencias religiosas, iglesias, sectas y conventículos durante estos ciento treinta años, observando cómo la puja por imponer la uniformidad resultaba en su contrario, en una creciente, compleja e ingobernable diversidad.

Y por fin, la tolerancia religiosa. Aceptando que no se trata de libertad de religión sino de tolerancia estatal de la religión, la resolución que los ingleses por entonces dieron a la diversidad de credos e iglesias no sale de los cánones de la razón de Estado. Lo que se permitió y lo que se prohibió; lo que se admitió y lo que se condenó, estuvo siempre guiado por el interés del Estado más que por la pureza de la religión, o por la religión en la pureza tal como la concebía el Estado-iglesia; la línea divisoria no la trazaba la teología sino el criterio del gobernante (monarca, corte, Parlamento).

En este sentido, desde la óptica de la tolerancia religiosa, las cuestiones disputadas sobre el gobierno de la iglesia oficial que dividió a anglicanos conformistas y puritanos no conformistas, en sus variantes presbiterianas y congregacionistas, son secundarias y relativas, desde que los argumentos apuntan más al arco de profesiones de fe comprendidas en la iglesia nacional que a la impugnación lisa y llana de ésta. Sólo con la aparición de las sectas baptistas y cuáqueras, entre otras, que demandaban la separación de la iglesia y el

Estado, podía imaginarse una aventura más allá del toleracionismo. Pero hay que decir que esto no ocurrió. El calvinismo británico, al igual que el de los ya estudiados Países Bajos, confió siempre en la disciplina político-religiosa del Estado-iglesia y descreyó que los problemas políticos, sociales y religiosos pudieran solucionarse concediendo una tolerancia extensa. Lo más que se avanzó fue en la inclusión de disidentes a su interior, en lo que llamaron «comprensión». Pero no más.