

EL GRAN DESPERTAR (I)

José Luis Sánchez Nogales*

1. Concepto y fronteras geográfica y cronológica

En el "argot" propio de la fenomenología y la sociología de la religiosidad alternativa y de los movimientos sectarios hay dos términos que son, en sí, muy expresivos. Se habla del "Gran despertar" americano como "Great Awakening" y "Great Revival". Ambos pueden traducirse como "despertar" o "despertamiento". Pero el primero tiene el matiz de salida de un sueño religioso. Se indica así un estado de conciencia religiosa al que llegaron determinados grupos de personas en las iglesias implantadas en América del Norte. Esta situación de conciencia dio como resultado un ambiente de efervescencia religiosa que quería "despabilar" –"awakening"– a unas instituciones religiosas que habían entrado en un largo período de somnolencia pastoral, evangelizadora, y que las mantenía alejadas de las preocupaciones reales y perentorias de las gentes. El otro término –"revival"– también tiene una correcta traducción como "despertar". Pero apunta a la necesidad de un "renacimiento" o "reanimación" de unos cuerpos eclesiales que, en la conciencia de muchas gentes piadosas, estaban aquejados de una situación de parálisis, de alejamiento de la santidad, de una cierta muerte espiritual de la cual debían ser sacadas, como Lázaro, del sepulcro. Como tal, el "revivalismo" es anterior y posterior al "Gran Despertar" americano, pues comienza en Europa Central e Inglaterra poco después de las "Reformas" –luterana, calvinista y anglicana– y será el responsable, mediante su paso a América del Norte, del estallido revivalista y de la explosión de "despertares" que se produjo allí.

Este llamado "Gran Despertar", arrancando de la Reforma luterana, comienza a gestarse en América del Norte, en el llamado "Despertar Puritano", que suele fijarse entre 1610 y 1640. No puede olvidarse que los "Pilgrim Fathers", que desembarcaron del *Mayflower* en Cabo Cod (Plymouth) en 1620, eran un grupo de congregacionalistas huidos a Holanda a causa de la persecución del gobierno inglés y, desde aquí, a América. Entre 1730 y 1780 suele ubicarse el llamado "Despertar Republicano", en el que predomina el impulso independentista de las colonias respecto de la metrópoli (Inglaterra) y la consolidación del espíritu democrático americano. El 4 de julio de 1776 se produce la declaración de independencia de las colonias en el Congreso de Filadelfia y el 3

* Profesor de Filosofía de la Religión en la Facultad de Teología de Granada.

de septiembre de 1783 se firmó la Paz de París, en la cual dicha independencia es reconocida por la metrópoli. G. Washington era presidente de 11 estados en 1789. Entre 1800 y 1830 se consolida la Unión. En 1860 tenemos ya 33 estados. Éstos han recibido muchísima inmigración, pero también ya hay muchos americanos nacidos allí, en las colonias. Se produce un ambiente de gran efervescencia en la consolidación de los estados y el avance hacia los territorios del oeste, reflejado en muchas películas que han cautivado durante años a Europa. La guerra civil americana entre el norte industrial y el sur agrícola algodónero transcurre entre 1861 y 1865 dejando un millón de americanos entre muertos y heridos.

El "Gran Despertar" religioso se produce en este contexto americano, pero sin olvidar que están llegando a estas tierras muchísimos colonos que son "disidentes de la disidencia". Es decir, "revivalistas" que están en desacuerdo con el rumbo que han ido tomando en Europa las diversas iglesias reformadas, luterana, calvinista y anglicana, y que incluso han sido perseguidos por diversos gobernantes adheridos a las iglesias reformadas, o bien por los príncipes eclesiásticos de la iglesia católica que luchaban por mantener la situación religiosa en sus territorios o por implantar la "Contrarreforma" tridentina. En efecto, en 1775, dentro de la población de las colonias americanas, en su 99% protestante, se cuentan los siguientes grupos religiosos:

Puritanos congregacionalistas	575.000
Anglicanos	500.000
Presbiterianos	400.000
Baptistas	75.000
Reformados holandeses	75.000
Cuáqueros	40.000
Iglesias alemanas diversas	200.000

El crecimiento demográfico fue espectacular. Parece seguro que había en torno a 4 millones de habitantes en 1790; entre 1815 y 1860 llegaron a las costas americanas al menos 5 millones de colonos, en mayoría británicos. Pero entre el crecimiento natural y el inmigratorio se cuentan ya 17 millones de habitantes para 1840, y 31 millones en 1860. Al mismo tiempo continúa el desplazamiento de la población hacia el oeste, a la conquista de nuevos territorios. En efecto, los 13 estados fundacionales de 1775 están agrupados sobre la costa este. En 1783 ya se observa un avance hacia el oeste en una franja que comprende, desde los Grandes Lagos hasta Luisiana, con 11 territorios que se van paulatinamente con-

virtiendo en estados. La compra de Luisiana a Francia en 1803 da lugar a una fuerte expansión hacia el oeste. En 1819 se compra la Florida a España. En 1845 acontece la anexión de Texas y el año siguiente Inglaterra cede Oregón y se toca ya la costa del Pacífico; en 1848 la compra a México de los territorios del suroeste completa prácticamente la integridad territorial de Estados Unidos. Los Mormones fundaron Salt Lake City, en Utah, ya bien adelantados hacia la parte oeste de los actuales EE.UU., en 1846, tras una de las más grandes gestas épicas de la colonización del oeste americano. Daré cuenta de ello más adelante¹.

Los límites cronológicos del “Gran Despertar” no gozan del acuerdo de todos los tratadistas. M. Ferguson, desde su posición ideológica de profetisa de la *New Age*, enumera hasta cinco importantes “despertares” angloamericanos. El primero sería el despertar del puritanismo (1610-1640) anterior al establecimiento de la constitución monárquica inglesa. El segundo lugar lo ocuparía el primer gran despertar en América (1730-1760) que condujo a la creación de la república norteamericana. El tercero lo enumera ella como segundo gran despertar (1800-1830) que llevó a la consolidación de la Unión y al surgimiento de la democracia participativa. El cuarto lo enumera como tercer gran despertar (1890-1920) y llevó al rechazo de la explotación capitalista indiscriminada y al comienzo del estado de bienestar. Y al quinto le llama cuarto gran despertar (1960...) y lo cree dirigido a tomar conciencia de la explotación indiscriminada de la humanidad y de la naturaleza y a la conservación y optimización de los recursos naturales del mundo². Sin embargo, otros tratadistas –así M. Introvigne, de mucha mayor fiabilidad en el análisis de los movimientos de religiosidad alternativa– establecen que el llamado “Gran Despertar” americano se debe ubicar cronológicamente entre los años 1730-1740³. Sin embargo, este mismo analista nos habla del siguiente modo, en otra publicación, al introducir la historia del espiritismo anglosajón, el iniciado por las hermanas Fox en Nueva York:

“Que los espíritus hayan decidido manifestarse en 1848 a un tiro de piedra del lugar en el que en 1820 el Espíritu había conducido a J. Smith –según los Mormones– hacia su primera visión, no debe ser casual, y ha atraído la atención de Whitney R. Cross que, en una obra clásica (aunque discutida) se ha preguntado

¹ Cfr. *Historia de los Estados Unidos*, en *Gran Larousse Universal* 8, Barcelona 1984, 4.670-4.688. Estadística en 4.672.

² Cfr. *La conspiración de acuario. Transformaciones personales y sociales de este fin de siglo*, Barcelona 1990⁴, 141.

³ Cfr. M. INTROVIGNE, *Le nuove religioni*, Milano 1989, 84.

por qué la parte noroccidental del estado de Nueva York, en el “distrito abrasado” por el entusiasmo revivalista, nacieron, entre 1800 y 1850, tantos movimientos religiosos y sociales”⁴.

De hecho, es innegable que los grandes movimientos de religiosidad alternativa que se han institucionalizado e incluso han realizado su desembarco en Europa han brotado en esta zona nordeste de los Estados Unidos. Los tres movimientos de mayor volumen y peso social, a saber, Mormones, Adventistas y Testigos de Jehová –también el Espiritismo anglosajón, que luego se estancaría–, nacieron entre 1830 y 1878. Por esta razón, cuando se habla del “Gran despertar” en sentido amplio, hay que referirse a un período dilatado de tiempo en el cual se pueden encontrar “picos” de revivalismo que suponen fuertes sacudidas de la conciencia religiosa. Es claro que uno de esos “picos” se produce con el despertar de los movimientos de santidad en torno a 1730-40 por la influencia del Pietismo y del Metodismo sobre algunos importantes predicadores americanos –sabemos de una activa correspondencia entre uno de los fundadores del Pietismo, A. H. Francke (1663-1727), y el célebre predicador americano Cotton Mather–, pero tampoco se puede dudar de que encontramos otro importante “pico” en este despertar de principios del siglo XIX que “abrasó” Nueva York, e incluso Pennsylvania y Massachussets, el cual estuvo, esta vez, propiciado por el influjo del Metodismo de J. Wesley (1703-1791) a través del envío a América del predicador F. Asbury en 1771. También la predicación del presbiteriano-calvinista Th. Campbell (1763-1844) y el movimiento de los “Discípulos” que inició junto con su hijo Alexander y el predicador B. Stone tuvieron su fuerte influencia, junto con la predicación metodista, en la formación de “movimientos de santidad”, adversos a toda forma institucional, aunque hubo intentos de moderación por parte del “National Holiness Movement” para evitar la fragmentación de las iglesias, especialmente del Metodismo americano (Iglesia Episcopal de Estados Unidos)⁵. Estas razones hacen verosímil mi postura de extender el alcance del “Gran Despertar” desde sus inicios en el “pico” de 1730-40 hasta su explosión fragmentadora de 1800-1850. Como síntesis de esta primera aproximación histórico-conceptual enumeraré los elementos fundamentales que no faltan en los movimientos de “revival” o “despertar”, y que concurren específicamente en el “Gran Despertar”, entendido según la delimitación anterior.

⁴ M. INTROVIGNE, *Il capello del mago. I nuovi movimenti magici, dallo spiritismo al satanismo*, Milano 1990, 49-50. La obra aludida de WHITNEY R. CROSS es *The Burned over District. The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York 1800-1850*, Ithaca (New York) - London 1982 (10 ed. 1950).

⁵ Cfr. B. R. WILSON, *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid 1970, 48-61.

a) Los despertares son propios de los territorios de frontera, sea ésta geográfica, cultural o religiosa. En aquellos territorios fronterizos de América, desde los que se avanzaba hacia la conquista del oeste, los hombres se encontraban más aislados, con necesidad de mayor confianza en sí mismos y lejos de las grandes iglesias establecidas y de su clero. Frente al desconcierto y la angustia, tiende a ponerse de relieve, como objeto central de la fe, un elemento capaz de provocar una potente conmoción sentimental, que obligase a una radical "elección" fideísta a cambio de un indestructible sentimiento de seguridad en la propia salvación.

b) La angustia y la inseguridad que provoca la "situación de frontera" ante lo desconocido y el sentimiento de lejanía y abandono por parte de las instituciones religiosas, llevará a una fuerte acentuación del individualismo religioso. Este individualismo se inclinará hacia diversas tendencias espirituales. La tendencia conversionista se define por la actitud que confía en obtener la salvación mediante la experiencia de conversión del corazón a Dios. La introversionista pone su empeño en lograr la salvación mediante la vida interior en una comunidad aislada de la maldad exterior. La reformista mantiene una fuerte esperanza de salvación a través del esfuerzo ético por mejorar el mundo imperfectamente organizado. La revolucionista, por el contrario, invoca y espera una intervención fulminante de Dios que acabe con el mundo malvado. Y así otras.

c) El "revival" concede una decisiva importancia al sentimiento espiritual de encuentro personal, individual, con Dios y a la experiencia de conversión casi sensiblemente percibida en el corazón, de modo psicossomático diríamos hoy. Se trataba de llevar a cada persona a la experiencia de la salvación en Jesucristo y a una conversión interior profunda, del corazón, experimentada de modo emocional y sensible. Es doctrina dominante la que insiste en un "nuevo nacimiento" (revival) y en la necesidad absoluta de intervención directa de Dios para poder realizar el cambio, la conversión del corazón. Así lo constata M. Ferguson en su *best-seller*: "En los grandes despertares se produce un desplazamiento de las religiones mediatizadas por una autoridad, a las que proporcionan una experiencia espiritual directa"⁶.

d) Desempeñaron una función importantísima en el nacimiento y sostén de los "despertares" las llamadas "reuniones camperas" ("camp meetings") que eran enfervorizadas por los predicadores ambulantes y se convertían en ambiente propicio para las experiencias fulminantes de conversión. En estos am-

⁶ *La conspiración de acuario*, 429.

bientes socio-religiosos carismáticos y poco institucionalizados eran fáciles los entusiasmos colectivos de carácter pentecostalista que facilitaban el deslizamiento hacia experiencias de “nuevo nacimiento” en un clima de altísima temperatura emocional individual y colectiva. Famosos se hicieron los “camp meetings” preparados para oír las predicaciones de W. Miller, primer fundador de los Adventistas. Sus sermones levantaron tal entusiasmo que se llegaron a construir tiendas de campaña gigantescas, con capacidad para seis mil personas. A veces, a los “camp meetings” celebrados en campo abierto acudían agricultores y campesinos con sus carruajes y cabalgaduras; en algunos de ellos se llegaron a reunir hasta veinte mil personas, de modo que la predicación debía ser repetida varias veces bajo la carpa para que todos los reunidos pudieran, por turnos, oírla⁷.

e) Retorno a la Biblia como única norma de fe y de vida cristiana. Esto se iría concretando en una fuerte tendencia hacia el fundamentalismo que se va gestando en este ambiente. En América del Norte estas ideas pudieron encontrar un eco grande, porque se trataba de un país de pioneros despegados de sus respectivas historias nacionales. Tenían que comenzar casi de cero a construir una nación y no les resultaba escandalosa la idea de refundar la iglesia. La refundación enciende la fascinación por los orígenes idealizados de la primitiva y original iglesia o comunidad. De ahí la idea dominante: hay que dejar todo lo accesorio y volver a lo original, a lo primitivo, porque en ello se encuentra «lo fundamental». Desde este «fundamentalismo», en los comienzos del XIX, muchos cristianos americanos llegaron a la conclusión de que era necesario rechazar confesiones de fe y organizaciones que no hacían otra cosa que dividir a los cristianos, para reencontrarse de manera sencilla y directa con la Biblia y con la fe en Jesucristo. Esto era «lo fundamental», y fue la clave del surgimiento del fundamentalismo. El término nació como tal, y de forma oficial, en el ambiente religioso protestante americano⁸ a finales del XIX y principios del XX como afirmación de la Biblia en cuanto Palabra total de Dios libre de error histórico, científico o teológico. Propugna la lectura literal de la Biblia excluyendo la hermenéutica científica, y el mantenimiento de las «verdades fundamentales» del cristianismo, en las que no se puede ceder. El Congreso Bíblico Americano de Niágara, celebrado en 1895 por exégetas protestantes, definió “cinco puntos de fundamentalismo”: la inerrancia verbal de la Escritura, la divinidad de Cristo, su nacimiento virginal, la doctrina de la expiación vicaria y la resurrección corpo-

⁷ Cfr. M. INTROVIGNE, *Le nuove religioni*, 112-113.

⁸ Cfr. W. HENN, *Fundamentalismo*, en *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Estella, Navarra 1995, 411-412.

ral en la segunda venida de Cristo⁹.

f) Redescubrimiento de la identidad de la comunidad religiosa como separada del estado y libre de toda alianza política. Esta actitud conlleva en ocasiones un fuerte anticlericalismo, pues al desentenderse más de los aspectos objetivos de la fe, de la dogmática –por la influencia del Pietismo–, tiende a caerse en un fuerte sentido subjetivista de la religión que conducirá a la fragmentación interior de los movimientos y dará origen a corrientes milenaristas y antieclesiásticas, con ribetes de fanatismo muy serios. Al “Holiness Movement” se le ha tildado alguna vez de “secta surgida para acabar con la división en sectas”. En esta apreciación se descubre que la intención de acabar con las divisiones entre cristianos terminaba fragmentando más la fe y la comunión debido a este fuerte subjetivismo y rechazo, al menos al principio, de toda institucionalidad política y religiosa.

g) Celo misionero acentuado, pero con una marcado componente de regeneracionismo social y ético. Se calcula que J. Wesley, fundador del Metodismo, recorrió en su actividad, a caballo y en carruaje, unos 350.000 kilómetros, pronunciando 30.000 sermones. Se le ha llamado el «Ignacio de Loyola anglicano». Este celo llega, en ocasiones, al proselitismo agresivo de algunas sectas surgidas en este ambiente y que tienen su origen remoto en el estilo de cura pastoral coercitiva implantado por Calvino en Ginebra. En España este es un fenómeno bien conocido en la pastoral proselitista de algunas sectas de carácter milenarista¹⁰.

2. A la búsqueda de las raíces teológicas del “Gran Despertar”

Ya se ha tenido ocasión de comprobar que el “Gran Despertar” encuentra el suelo abonado en un ambiente de revivalismo y en un suelo religioso protestante. He señalado ya que muchos de los colonos emigrados desde Europa a América eran “disidentes de la disidencia”, es decir, algo así como “reformadores de la Reforma”¹¹. Es necesario, por consiguiente arrancar desde una sucinta panorámica del proceso espiritual y teológico del iniciador de la Reforma, M. Lutero. No significa esto que dé de lado a la situación de la Iglesia,

⁹ Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I.F, Ed. Arzobispado de Valencia 1993, 64. Cfr. asimismo J. NASPLEDA, *L'interpretació de la Bíblia en l'Església. Perspectives del document de la P. C. Bíblica de 1993*: Quaderns del Institut S. C. Religioses de Girona 1 (1993) 24-26.

¹⁰ Cfr. K. ALGERMISSEN, *Iglesia Católica y Confesiones Cristianas*, Madrid 1964, 940-945 y 1.151-1.166.

¹¹ Cfr. como obra clásica sobre este aspecto del protestantismo americano el libro de J. MECKLIN, *The Story of American Dissent*, New York 1934.

que ciertamente tenía necesidad de una reforma, cuya jerarquía carecía, en ese momento, de voluntad de reforma. Sino únicamente que el objeto de mi argumentación me exige la exposición de la substancia del ambiente filosófico, teológico, religioso y espiritual que respiraron los hombres que sí tenían esa voluntad de reforma y que, al ponerla en marcha, no pudieron evitar que las cargas conceptuales contenidas en ese ambiente estallaran con toda su potencia disgregadora. M. Lutero había llegado a Erfurt para sus estudios de derecho, previo el magisterio obligado en artes, en 1501, con 18 años. Los profesores de la corriente nominalista G. Biel (†1495) y P. de Ailly (†1420) ya no enseñaban allí. Pero sus textos eran utilizados todavía como referencias por profesores y alumnos de la universidad. A través de este ambiente bebió Lutero de las doctrinas de G. de Ockam (†1349). La base metafísica de Ockam reside en su vuelta al singular, frente a la corriente que defendía la existencia de las esencias universales como correspondencia de identidad con los "conceptos universales". Todo ser, por el hecho de existir, es singular e individual en virtud de su misma esencia, sin que tenga que advenirle la singularidad de modo sobreañadido¹². Y dado que en la realidad solo existe el singular, el individuo, esto es lo que puede ser conocido, sea por los sentidos o por el entendimiento. Los conceptos mediante los que se conoce, por otra parte, no son sino imágenes, ficciones, que hacen las veces de los objetos individuales y que pueden ser utilizados para designar a todos los singulares semejantes. A eso se reduce, en el nominalismo, la pretensión de realismo del "universal", sea natural –el concepto, que tiene una relación natural con el objeto–, sea artificial –la palabra hablada o escrita, que tiene una relación convenida con el objeto–. Esta posición gnoseológica conduce a quedar encerrado en el subjetivismo cuando se pretende saber si es posible algún conocimiento de Dios. Dado que el conocimiento debería comenzar con la intuición directa del individuo, antes de poder tener un conocimiento abstractivo del mismo, este primer paso está vedado respecto de Dios. La única solución es que Dios directamente cause en el alma una noción abstractiva de la divinidad, un concepto de sí mismo. Pero ese concepto no podría ser predicado de ningún individuo concreto; ello quiere decir que de ese concepto de Dios no podría predicarse su existencia: queda encerrado en la mente del sujeto. Esto significa, además, que la omnipotencia divina debe ser extremadamente acentuada; hasta el punto de poder producir un conocimiento sin objeto o una materia sin forma. Y de aquí al voluntarismo absoluto: no hay cosas buenas o malas en sí mismas, sino que son buenas o malas porque Dios lo decide así; todo depende de su voluntad: es la "potestas Dei absoluta"¹³

¹² Cfr. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía II. Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Madrid 1966, 1.114-1.131.

¹³ Cfr. J. LORTZ, *Reforma Protestante*, en *Sacramentum Mundi* 5, Barcelona 1985, 839-841.

Pero es, en última instancia, el entendimiento humano subjetivo el que tiene acceso a la revelación bíblica, la doctrina de la Iglesia o las verdades de la naturaleza. Dios es un supremo soberano en ausencia, absolutamente libre incluso en relación con el orden moral del mundo que ha creado. Lo que es tenido por bueno, podría haberlo sido por malo, y viceversa, dependiendo de su omnímoda voluntad. El concepto de pecado y culpa se ve sometido, de este modo, a una angustiada oscilación de su base metafísica. El mérito humano, si es posible exhibirlo, no se basará ya en un valor ontológico reconocido de la bondad moral del acto, sino de su libre aceptación por parte de Dios. El pecador es tal porque Dios le imputa una culpa, y no tanto porque haya hecho el mal. ¿Podría sostenerse, de este modo, que Dios puede santificar desde el exterior, sin necesidad para el sujeto de un auxilio superior que actúe sanando ontológicamente al sujeto que libremente lo recibe? No cabe duda de que este clima o ambiente intelectual y espiritual tuvo que ver en la formación de Lutero, aunque luego tomara sus distancias respecto de él. Gregorio de Rímini (†1358), General de los Agustinos, que había sido influenciado por el ocamismo en París, intentaría reinterpretar toda esta situación espiritual recurriendo a S. Agustín y exagerando el poder del pecado, que habría corrompido completamente al hombre, y el de la gracia que sana al pecador. Todo este ambiente espiritual es respirado por Lutero¹⁴. El predestinacionismo extremo calvinista no se entiende tampoco sin este clima filosófico y espiritual.

Tras una rígida educación familiar, Lutero llega a Erfurt en 1501 y encuentra allí esta situación intelectual. En julio de 1505 entra en vida monástica con los Agustinos Ermitaños de Erfurt y, tras su profesión religiosa, es ordenado sacerdote en 1507. Hace una brillante carrera al servicio de su orden religiosa en Wittenberg y Erfurt entre 1505 y 1517. Pero por debajo de esta brillante trayectoria externa corre una dramática historia espiritual. La inquietud atenaza su espíritu desde la conciencia de su fragilidad humana. La oposición interior del hombre contra la ley divina la achaca al pecado original que marca la naturaleza. Hay un momento en que el monje piadoso que fue Lutero creyó poder controlar la angustia espiritual mediante el recurso al rigor y al control voluntarista de las prácticas ascéticas. Pero no logró el resultado que esperaba. La frecuente práctica de la penitencia no lograba devolverle la paz interior. Ello deja en su espíritu un poso de impotencia ante la conciencia de pecado. Comienza a rondarle el pensamiento de la completa corrupción de la naturaleza humana "en Adán" y realiza interiormente dos tránsitos: de la excesiva acentuación del libre albedrío humano a su negación, y de la sobrevaloración de la praxis ascética a su rechazo. Dios es una voluntad omnipotente y arbitraria. Durante el invierno de

¹⁴ Cfr. K. ALGERMISSEN, *o.c.*, 768-772.

1512 sus meditaciones sobre Rom 1,17 le llevan a la conclusión de que la justicia de Dios se revela como procediendo de la fe. Solo la fe, que es otorgada por Dios al hombre, conduce a la justicia. El hombre está corrompido y su voluntad es esclava del pecado, por lo que no puede “merecer” ante Dios, sino solo adoptar una actitud receptiva: Dios, con su omnipotencia, justifica al hombre, que sigue siendo pecador a pesar de haber sido ya justificado (*simul iustus et peccator*). La justificación se produce por recubrimiento del pecado con la justicia divina en atención al sacrificio de Cristo. Puede Lutero, por fin, contemplar a un Dios clemente e incondicionalmente misericordioso, y sentirse liberado de la angustia espiritual. La Iglesia solo puede ser la comunidad de los que han “experimentado” en sí mismos la salvación y la justificación, reunidos bajo pastores que anuncian la Palabra y administran los sacramentos¹⁵.

Obsérvese cómo empiezan a sonar, ya en el proceso formativo y la historia espiritual de M. Lutero, algunas de las ideas claves del ambiente revivalista del “Gran Despertar”:

a) La relevancia e importancia del individuo como única realidad ontológicamente consistente en el orden del ser y del conocimiento.

b) El enfoque preferente de los problemas gnoseológicos y espirituales desde el predominio de la subjetividad que conlleva una cierta “alergia” a las mediaciones objetivas; el sentimiento de absoluta soledad frente a la universal ley de Dios.

c) La acentuación del fracaso de la subjetividad en orden a alcanzar la certeza de la justificación y de la salvación partiendo del ejercicio del propio conocimiento y de las fuerzas de la voluntad humana.

d) El progresivo abandono de la idea de potenciación y sanación interior del hombre y el deslizamiento hacia una solución procedente de una omnipotencia divina ante la cual se pone de relieve la impotencia y la pasividad del sujeto humano.

e) El mantenimiento del primado de la subjetividad, sin embargo, en orden a alcanzar la certeza de la salvación y la justificación por la “posición” de la fe, que es puesta por la subjetividad como previo don de la omnipotencia divina.

f) La potenciación del sujeto al menos en el acto de llegada a una certeza salvífica que viene del “examen” atento del texto bíblico, aunque ello vaya paralelamente unido al reconocimiento de una “luz” o don superior que hace que el sujeto descubra esa certeza en el proceso de la lectura (“examen”) de la Sagrada Escritura, sin recurso a mediación objetiva alguna.

¹⁵ Cfr. K. ALGERMISSEN, *o.c.*, 791-818.

g) La pacificación del espíritu y el logro de una certeza salvífica mediante la "experiencia" interior de liberación de una angustia atenazante, casi física. La experiencia es aquí la clave del acceso a una certeza gnoseológica que se resuelve en confianza y paz espiritual.

3. La "crisis del 'sola'"

No voy a entrar en la precipitación de acontecimientos históricos entre los años 1512-1517 –enseñanza teológica de Lutero hasta la promulgación de las indulgencias por León X y el especial sistema de recaudación del arzobispo Alberto de Brandenburgo ayudado por la predicación del dominico J. Tetzel–. Dejo constancia de la fijación de las 95 tesis de Lutero en la iglesia del castillo de Wittenberg el 31 de octubre de 1517, haciendo la observación de que estas no tenían por objeto, en principio, declarar una ruptura con la teología tradicional ni con la Iglesia, sino más bien iniciar una "disputatio" académica entre los entendidos, según la costumbre¹⁶. Recuerdo finalmente la progresiva aceleración y enconamiento del proceso entre 1517 y 1520, cuando Lutero quema la bula *Exurge Domine* que le amenazaba de excomunión, y el desenlace final el 1 de enero de 1521, con la bula *Decet Romanum Pontificem*, que le apartaba de la comunión eclesial. Este apunte histórico me sirve solamente para dar paso a lo que considero más fundamental en la búsqueda de las raíces últimas del "Gran Despertar", el principio posible de un estallido de fervor religioso que determinará una fragmentación mucho más demoledora que la que ya se comienza a producir en Europa y que culmina en las terribles guerras de religión que la asolaron. En mi opinión, y entre otros muchos factores, existe un elemento muy importante en la Reforma para la correcta comprensión del tema que me ocupa. Suelo llamar a ese elemento la "crisis del 'sola'". Ésta comprende tres axiomas teológicos de la Reforma que, llevados a sus últimas consecuencias, pueden iluminar lo que ocurrió en Europa a partir del fenómeno Lutero y lo que ocurrirá posteriormente en América.

La "crisis del 'sola'"¹⁷ tiene su comienzo en los movimientos filosóficos del nominalismo y el averroísmo latino que arrancan de fines del siglo XIII y del XIV. Sin embargo, alcanzará su máxima virulencia a partir del siglo XVI, y sus concreciones sistemáticas más poderosas en el XVIII y el XIX. El "sola" supone un rechazo de las mediaciones humanas. Entre esas mediaciones está la teología. Por esta razón, la Reforma luterana supone, en un principio, una crisis erosiva

¹⁶ Cfr. J. LORTZ, *o.c.*, 846. Las fuentes que declara para su estudio son: M. LUTHER, *Ausgewählte Werke*, editadas por H. BORCHERT y G. MERZ, 6 vols. y 7 supp. (München 1948-63).

¹⁷ Cfr. G. GUSDORF, *La conciencia cristiana en el siglo de las luces*, Estella (Navarra) 1977, 48-71.

de la teología como mediación entre los contenidos de la fe y el sujeto creyente, cuyo instrumento principal de posicionamiento es la razón. Estas erosiones tendrán como resultado final, tras la progresiva secularización del proceso, tres rupturas que afectan de lleno a la teología cristiana: la ruptura con el dogma, con la Iglesia y con la revelación.

La crisis erosiona las verdades de la fe, expresadas en el dogma, y la tradición desde el presupuesto de la "sola scriptura" que conducirá al "libre examen". El principio del "libre examen" se podría enunciar así: "yo (individuo) interpreto la Escritura según la luz sobrenatural que el Espíritu me infunde y encuentro así la voluntad de Dios". Progresivamente, la pluralidad de religiones dada a conocer tras los descubrimientos, acentuada por la pluralidad de confesiones intracristianas posterior a la Reforma, conducirá al choque entre las pretensiones de legitimidad por parte de las instituciones religiosas. Ello provocará un desconcierto que se resolverá en dos direcciones convergentes, disgregadoras de la unidad doctrinal: por un lado, una acentuación de lo personal, del propio criterio, para poder tomar postura ante el choque de las distintas ideas religiosas con pretensiones equivalentes de legitimidad; por otro, una desafección respecto de las mediaciones institucionales, doctrinales, confesionales, de las iglesias, que estaban enfrentadas entre sí, para dar más importancia a la propia relación religiosa personal.

El resultado es la progresiva imposición del principio de tolerancia interpretado en este sentido: puesto que no es posible una decisión absolutamente infalible sobre las legitimidades en conflicto, hay que tolerar que cada uno confiese la fe en el modo que su conciencia le exija. En virtud de esa tolerancia se rompe con la tradición dogmática en cuanto es expresión de una adhesión religiosa a una institución, a una iglesia. El concepto-principio de tolerancia será progresivamente abonado, además, y subsiguientemente, por tres factores:

a) El pietismo luterano que predica una religión interior, sentida en el corazón, frente a la institución, y que camina en dirección al individualismo liberal.

b) Las guerras de religión que ensangrentaron Europa tras la fragmentación del Cristianismo. Estas guerras crean la conciencia de que el confesionalismo ha fracasado. Esa conciencia se expresa, más o menos, en el siguiente enunciado: carece de sentido dejarse matar por discrepancias religiosas, es necesario un *modus vivendi* interconfesional.

c) El desarrollo y expansión del comercio así como la afirmación del poder civil requieren pasar por alto las diferentes afirmaciones de fe confesional. Se abre paso la idea de que el bienestar, la paz y la prosperidad se adquieren

mediante el ejercicio de las relaciones de tolerancia, para lo cual se imponía la mentalidad de que había que prescindir completamente de las adhesiones confesionales.

El "sola" erosiona asimismo el magisterio y la autoridad eclesiástica desde el presupuesto de la "sola fide" que desembocará en el fideísmo. Esto supone una percepción según la cual el derecho y la norma ética eclesiástica indican e imponen unas obras atribuyéndoles un mérito válido en el orden salvífico. Si ese mérito es entendido como autónomo por parte del hombre, entonces peligraría evidentemente la gratuidad de la salvación; si, por el contrario, no hay participación alguna del hombre en el proceso de su historia espiritual, peligraría su libertad.

Aquí hay un mal entendido que parece haberse prolongado casi hasta la actualidad y que hace consistir la confrontación del binomio "fe-obras" en la antítesis entre una "pura adhesión intelectual", que sería la fe, y una "mera actividad moral autónoma", que serían las obras. Este malentendido parece tener su origen tanto en la incorrecta recepción por Lutero de los textos paulinos, como en el enconamiento en una lectura del texto de la Carta de Santiago que condujo a un total desentendimiento y a extremar la oposición¹⁸. De lo que no parece haber duda, si se conoce un poco la historia religiosa de M. Lutero, es de que la "fides" luterana es más la "fe con la que se cree" ("fides qua creditur"), es decir, el acto de la fe como fuerza con la cual el sujeto se adhiere a Cristo. Con otras palabras, esa "fides" es la dimensión subjetiva de la fe, aunque se reconozca, por otra parte, que el "actus credendi" es teológicamente imposible si no está potenciado desde el interior por un auxilio divino, la gracia. La "fe que se cree" (fides quae creditur), esto es, los contenidos objetivos de la fe, si bien están presentes, dado que la adhesión fiducial lo es a Cristo y a todo lo que este significa, está tocada por el subjetivismo que le impone el primer axioma que he reseñado, el de la "sola scriptura" y su correlato del "libre examen". Es paradójico que mientras se niega al sujeto capacidad de participación subjetiva autónoma con obras en el proceso salvífico –dado que éste se hace depender de un elemento totalmente exterior al sujeto, objetivo–, sin embargo la decisión respecto de la certeza de esa salvación la adquiere el sujeto reclamando su libertad de interpretación de la Escritura, aunque, eso sí, reconociendo que esa "libertas" es producida por el "lumen supranaturale" del Espíritu Santo, gratuito, dado al individuo.

¹⁸ Cfr. JOSÉ M^o GONZÁLEZ RUIZ, *Arbitraje de S. Pablo para el diálogo oficial católico-luterano*: Teología Espiritual 130 (2000) 7-22, especialmente la conclusión, 21-22.

Una vez se secularice este proceso –ocurrirá definitivamente en el *Tractatus* de Spinoza–, el “lumen supranaturale” del Espíritu será sustituido por el “lumen naturale” de la razón autónoma, y el contenido objetivo transcendente del “examen” será sustituido por el contenido subjetivo e inmanente del pensamiento. En este deslizamiento habremos pasado del “libre examen” al “libre pensamiento”, expresado por Spinoza como “libertas philosophandi”. El proceso de racionalización va sustituyendo el “lumen supranaturale” transcendente del Espíritu Santo por el “lumen naturale” inmanente de la razón¹⁹. El resultado es que el creyente recibe la revelación en su conciencia según la razón se la hace entender: la subjetividad se ha autofundado a sí misma y se ha convertido así en norma normante de la revelación y, por consiguiente, de la religión.

El final del proceso tardará en llegar, pues el *Tractatus* es de 1670:

“Así pues, teniendo cada cual el pleno derecho de pensar libremente, aun en materias religiosas, y no siendo concebible que nadie renuncie a este derecho, síguese que cada cual dispone de su autoridad soberana y de un derecho absoluto para opinar en materias religiosas, y por consiguiente, para interpretarla y explicarla por sí mismo... Y supuesto a cada cual el derecho para interpretar la Escritura, síguese que la única regla aceptable es la luz natural común a todos los hombres, y por consiguiente, que toda luz sobrenatural y toda autoridad extraña, no son en manera alguna necesarias”²⁰.

La razón se convierte en árbitro de las religiones históricas. Es el racionalismo como dictadura de la razón convertida en juez y árbitro de la religión. La fragmentación religiosa posterior a la Reforma tendrá su base en un “fundamentalismo” que pretende volver a la pureza de la Escritura, a la inocencia de la Palabra de Dios recibida en la pura y simple “fe”. La carga de subjetivismo e individualismo latente en el deslizamiento desde el plano del Espíritu hacia el de la razón, desde el de la transcendencia hacia la inmanencia, desde el de lo objetivo hacia el de lo subjetivo acabará, sin embargo, aislando en la subjetividad y en la experiencia interior y convirtiéndola en norma última: de ahí el deslizamiento hacia la fragmentación.

El “sola” erosiona también el derecho y la ética eclesiástica desde el presupuesto de la “sola gratia”, lo que desembocará en un pietismo sentimental en

¹⁹ Cfr. SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus* en *Ética y Tractatus Theologico-Politicus*, Ed. de F. Larroyo, Méjico D.F. 1977, 264; 271-273; 282; 295-297.

²⁰ SPINOZA, *o.c.*, 299-300.

el que predominará una devoción y una ética privadas. No será una aportación decisiva la mediación sacramental o eclesial, elementos "objetivos", sino la certeza interior de una soberbia humana triturada por la impotencia de alcanzar la salvación desde la fuerza de la propia voluntad. Aquí anida la experiencia personal, interior, subjetiva, de sentirse liberado de una angustia espiritual atezante en la expectativa del propio destino eterno. Experiencia que lo es de justificación por Dios, pero que se constituye como tal experiencia de certeza salvífica en el propio interior, en el "corazón", como gustarán de repetir muchos movimientos sectarios del ambiente del "Gran Despertar". Dios es el autor de la justificación, pero el criterio de certeza de haberla recibido es una experiencia interior del sujeto, por mucho que se subraye que esa experiencia viene producida por una causa exterior, objetiva, transcendente, que es la gracia divina que se concede al sujeto como auxilio exterior y superior. El criterio de certeza se desplaza desde el sacramento y la Iglesia-sacramento a la certeza interior de la "sola gratia".

Esta expresión intimista alcanzará máximos tintes de subjetivismo sentimental en la *Profesión de fe del vicario saboyano*, sacerdote católico despedido por su obispo, que desempeña el cometido de educador del joven Emilio²¹:

"Sirvo a Dios en la sencillez de mi corazón. No trato de saber más que lo que importa a mi conducta; en cuanto a los dogmas, que no influyen ni sobre las acciones ni sobre la moral, y por los que tantas personas se atormentan, no me preocupo para nada. Miro todas las religiones particulares como otras tantas instituciones salutíferas que prescriben en cada país una manera uniforme de honrar a Dios mediante un culto público, y que pueden tener, todas, sus razones en el clima, en el gobierno, en el genio del pueblo o en cualquier otra causa local que hace a una preferible a otra según los tiempos y los lugares. Creo buenas a todas cuando se sirve a Dios convenientemente: el culto esencial es el del corazón... Pensad que los verdaderos deberes de la religión son independientes de las instituciones de los hombres, que un corazón justo es el verdadero templo de la divinidad, que en cualquier país y secta amar a Dios por encima de todo y al prójimo como a uno mismo es el sumario de la ley..."²².

²¹ J. J. ROUSSEAU (1712-1778) tuvo una primera educación calvinista en Ginebra aunque recibió el bautismo católico en Turín en 1728; abjuró posteriormente (1754) para recuperar la ciudadanía ginebrina, a la que renunció igualmente en 1763, tras ser condenado por la ciudad como consecuencia de haber dado a la publicidad su libro *Emilio o de la educación*. Cfr. G. FRAILE, *o.c.*, III, 930-952.

²² J. J. ROUSSEAU, *Emilio o de la educación*, Madrid 1995, libro IV, 418 y 423.

Este subjetivismo sentimental del que hace gala Rousseau por boca del vicario saboyano es patrimonio común de los movimientos de "revival" americano. El autor del *Emilio* es alérgico a toda fe o creencia que contenga un elemento de objetividad que no esté convalidado por el sentimiento en la pura subjetividad. Y esta crítica alcanza tanto a la Reforma como al Catolicismo. Así lo entiendo de los párrafos siguientes:

"¿Y cómo sabéis que vuestra secta es la buena? Porque Dios lo ha dicho. Y ¿quién os dice que Dios lo ha dicho? Mi pastor, que lo sabe muy bien. Mi pastor me dice que crea así, y así creo; me asegura que todos los que dicen otra cosa distinta a él mienten, y yo no los escucho. ... Nuestros católicos hablan mucho de la autoridad de la Iglesia, pero ¿qué ganan con eso, si necesitan tan gran aparato de pruebas para establecer esa autoridad, como otras sectas para establecer directamente su doctrina? La Iglesia decide que la Iglesia tiene derecho a decidir. ¿No es ésta una autoridad bien probada?"²³.

Se acentúa una tendencia a entender la Iglesia como comunidad de los que han experimentado en sí mismos, de modo cordial, sentimental y casi sensible, la salvación gratuita de Dios. Y ésta entendida preferentemente como justificación a pesar del propio pecado, que sigue actuando corruptoramente sobre la persona. La experiencia personal, intimista y sentimental, se va convirtiendo en criterio definitivo de discernimiento acerca de la propia situación ante la justicia de Dios y del propio destino escatológico. Incluso brevemente eclipsada por el poder omnímodo atribuido a la razón autofundada por el racionalismo ilustrado, la experiencia personal y subjetiva, como norma normante definitiva y última, reverdece en los diversos "despertares" religiosos: ahora, en pleno final del siglo XX, en este nuevo "despertar" que ha sido llamado "Nueva Religiosidad". De este modo se concede a la subjetividad la capacidad de contener una "experiencia" individual y personalizada que da valor a la "adhesio fidei", al tiempo que introduce un germen de ruptura y de división que irá haciendo brotar el fruto de la fragmentación, especialmente en tres ámbitos de la vida:

a) La antigua idea político-religiosa del "imperium christianum" se fragmenta ideológica y prácticamente con el resurgir del principio de las nacionalidades.

b) La "scientia scholastica" como síntesis y "summa" de un saber omní-

²³ *Ibid.*, 401 y 411, asimismo dentro de la profesión de fe del vicario saboyano.

modo, racionalmente articulado y religiosamente vertebrado, dará paso a la progresiva diversificación y especialización de las ciencias hasta alcanzar una auténtica ruptura entre la dirección especulativa y la empírico-práctica.

c) La "Eclesia" con su pretensión de universal acogida en su seno de todos los pueblos se fragmentará primeramente entre diversos "cristianismos" y, paulatinamente, en una diáspora sectaria casi imposible de relacionar ordenadamente. El caldo de cultivo donde ese estallido de la unidad en fragmentos crecería con virulencia será el "Gran Despertar".

Los cristianos que van llegando a América a partir del primer desembarco de 1607 en Jamestown (Virginia) son, como he dicho alguna vez, "reformadores de la Reforma": puritanos, cuáqueros, anglicanos reformistas perseguidos, católicos perseguidos en Inglaterra, protestantes perseguidos en Europa, etc. En 1620 se produce el histórico desembarco en Cabo Cod (Plymouth) de los "Padres Peregrinos", entre los que iba un buen grupo de congregacionalistas que fletaron el famoso *Mayflower*. En 1630 se produce un nuevo desembarco de puritanos que se instalan en Massachussets. Más arriba he proporcionado los datos del incremento de la población americana durante el XVII y el XVIII. Ahora conviene centrarse en los movimientos religiosos en sí mismos, cuyos miembros están desembarcando progresivamente en América del Norte durante todo este tiempo.

4. La Reforma radical: el Calvinismo y los Bautistas

El *Calvinismo*²⁴ es uno de los principales movimientos que llegan con los colonos y que aportará elementos muy fundamentales al ambiente de efervescencia religiosa del "Gran Despertar". La experiencia básica de Calvino consistió en sentirse violentamente interpelado por Dios con la misión concreta de reformar Ginebra. Convertido a la Reforma entre 1530 y 1533, se encontraba de paso en Ginebra en donde fue fuertemente interpelado por Farel, hasta el punto de que Calvino apreció en esta interpelación una llamada de Dios:

"Tú aduces el pretexto de tu juventud, pero en nombre del Dios omnipotente yo te anuncio que la maldición de Dios te alcanzará si rehúsas tu ayuda a la obra del Señor y te buscas a ti mismo antes que a Él"²⁵.

²⁴ Cfr. J. WHITE, *Calvinismo, en Sacramentum Mundi* 1, Barcelona 1976, 624-635. Trabaja sobre todo a partir de *Institutio Religionis Christianae* (1536) en la edición de 1559 y sobre el *Corpus Reformatorum* [Braunsweig] Berlin 1834ss, y Leipzig 1906ss, vols. 29 a 87; y sobre *Opera Selecta*, Ed. de P. Barth, W. Niesel y D. Schenner, 5 vols., München 1926-1952.

²⁵ Cfr. cita en K. ALGERMISSEN, *o.c.*, 849.

Su fe y su doctrina son fuertemente teocéntricas. Terminó inclinándose ante el poder de Dios que "impera y juzga". De esta experiencia de sacudida interior extraería la legitimación del uso de métodos pastorales coactivos, incluso violentos, para forzar esta experiencia en las almas hacia la conversión y la aceptación de la potencia imperante de Dios. Tras una reacción contraria de la ciudad, es llamado de nuevo por el consejo de la misma en septiembre de 1541, fecha a partir de la cual se aplicaría con toda su energía a la constitución de la teocracia ginebrina, una especie de Reino de Dios terrestre, reproducción a escala reducida del potente proyecto del "imperium christianum" como "regnum Christi". En 1555 se puede considerar que el control teocrático en Ginebra es pleno. La vida de la ciudad estaba rígidamente regulada en todos los órdenes, especialmente el moral. Existía el derecho de intromisión sin previo aviso del Consejo en la intimidad de la familia para comprobar el cumplimiento de las normas morales. Las transgresiones graves se condenaban con la hoguera. La regulación de la vida religiosa era muy estricta. Aunque la vida en Ginebra se volvía triste y grisácea, el calvinismo tuvo éxito en la dimensión económica, lo cual ayudó a que el régimen teocrático se mantuviese. Parece cierto que la inmensa mayoría de los ginebrinos lloró la muerte de Calvino, antes de la cual el reformador pidió perdón por los rigores empleados en la implantación de su "Reforma".

El centro de su teología era la fe en la infinita grandeza y majestad de Dios que revela su gloria mediante el despliegue de su omnímoda voluntad. Esta acentuación extrema de la libertad absoluta de Dios es la que le lleva a establecer su doctrina de la predestinación de unos hombres para el bien y la salvación y de otros para el mal y la condena. Los frutos que el individuo produce en la implantación de la vida cristiana y el logro del bienestar son signos de elección divina para la salvación. Este principio acentuará entre los calvinistas la importancia de la acción y de la vida moral. Calvino reconoce una acción del Espíritu Santo en cada individuo a la que llama "Testimonium Spiritus Sancti", que tiene dos aspectos: el testimonio exterior de la verdad divina de la Sagrada Escritura y el don de la certeza de la fidelidad de Dios que salva sentido por cada persona en su corazón. El testimonio exterior de la verdad de la Sagrada Escritura –la fidelidad salvífica de Dios– quedaría confirmado por el testimonio interno: de ahí brota la certeza de la salvación. La donación de la salvación merecida por solo Cristo acontece primero en la "justificación", que se recibe en la fe y sin colaboración natural con la acción salvífica de Dios. La "santificación" es ulterior, y también obra del Espíritu Santo por sí solo, aunque exige una libre obediencia. Sin embargo, esa obediencia no garantiza la recepción del don: es el modo de salvar la soberana arbitrariedad de la "potestas Dei absoluta". La vida espiritual se centra en la acción del Espíritu Santo, la conciencia de la corrupción

radical de la naturaleza humana y la firme confianza en la promesa de Dios. La respuesta humana se expresa en gratitud por la salvación y obediencia al Señor cuya Palabra es también Ley. Dado que Cristo está con su cuerpo glorificado localmente en el cielo, solo la fuerza del Espíritu Santo salva la distancia con la Iglesia. La presencia de Cristo en la Eucaristía y en la Iglesia se produce por la fuerza del Espíritu Santo, no por su cuerpo glorioso. La Iglesia, por consiguiente, no puede cooperar eficazmente en la salvación. Pero la Providencia ha establecido una unión extrínseca entre la acción del Espíritu Santo y la Iglesia, de modo que la obra del Espíritu está ligada a la Palabra del Señor, la predicación de la Palabra y los sacramentos, en este orden. Calvino concede importancia, por esta causa, a la disciplina eclesiástica. De ahí que proyecte un orden eclesiástico y una liturgia propios intentando fundamentarlos en la Palabra de Dios en la Escritura: sacerdocio universal de los fieles y cuatro "funciones", a saber, pastores, doctores, ancianos y diáconos. La Iglesia visible queda así estructurada democráticamente por un "presbiterio" compuesto de pastores y ancianos. La tendencia religiosa calvinista se fue cristalizando en una devoción dura, enérgica, ascética, en la que tiene gran importancia la disciplina eclesiástica. Frente a una piedad luterana interior, misticista, expresiva, de confianza en la acción interior de la Palabra que apoya la libertad cristiana y la autonomía de la conciencia individual, se afirma la devoción calvinista como una visión más práctica del mundo, movida por un fuerte ímpetu de conquista y agresividad pastoral y misionera. Esta mezcla de principios y de actitudes morales y espirituales hará posible un clima de alta temperatura religiosa y de confusión como el que se dará en el "Gran Despertar" americano.

Los *Bautistas* se desarrollan en Alemania simultánea y paralelamente al Calvinismo ginebrino²⁶. Aunque pretenden algunos remontar sus orígenes a Juan y a las primeras comunidades cristianas, los primeros anabaptistas son rebeldes del Luteranismo. El movimiento se aglutinó en torno a Th. Münzer y el propio Lutero justificó su represión. Bajo la guía de J. Matthijs y J. Leiden el radicalismo llegó al extremo en la ciudad de Münster, en donde se atrincheró el grueso de sus seguidores hasta el asedio y trágica toma de la ciudad por F. de Hesse en 1535: los que no fueron muertos se diseminaron. Sin embargo, no todos los bautistas actuales aceptan esta conexión con el movimiento de Münzer y la "guerra de los campesinos"; prefieren reconocer sus orígenes en grupos de inconformistas con la Iglesia de Inglaterra refugiados en Holanda bajo el liderazgo de J. Smith. Allí pudieron unirse a restos de anabaptistas y fundaron en 1608 la primera iglesia. El "fundador" sería posteriormente expulsado de la igle-

²⁶ Cfr. P. DAMBORIENA, *Fe Católica e Iglesias y Sectas de la Reforma*, Madrid 1961, 629-679. Un clásico es W. R. McNUTT, *Polity and Practice in Baptist Churches*, Filadelfia 1948.

sia por su íntimo colaborador Th. Helwys, el cual regresó a Inglaterra con parte de la comunidad exponiéndose a la persecución de la Iglesia anglicana. Estos constituirían los "General Baptists". Los "Particular Baptists" formarían otra rama más rígida que solo aceptaría el bautismo por inmersión y recibirían una doctrina preferentemente calvinista. La llegada a América se produjo de la mano de Roger Williams que se estableció en Providence (Rode Island) en 1631. La mayoría eran "Bautistas Particulares" calvinistas, pero entre este año y 1635 llegaron nuevos "Bautistas Generales" y trajeron consigo la división existente en Europa a la que se añadió posteriormente, con el debate acerca de la esclavitud, una nueva e importante división específicamente americana entre los bautistas del norte y los del sur desde 1845; los del sur crecieron rápidamente y pasaron después a extenderse por el norte. Se habla hoy de un número aproximado de 40 iglesias bautistas diferentes y autónomas aunque todas ellas convergen en algunos principios básicos que las aglutinan, de algún modo, como "movimiento religioso":

a) El dominio absoluto de Jesucristo que revela su voluntad en la Biblia contemplada desde tres postulados: su suficiencia, pues no hace falta otras fuentes de conocimiento; su certeza, ante la cual ninguna otra fuente es segura; su autoridad, directamente emanada de Dios. Es el extremo del "sola scriptura" con reivindicación del "libre examen" como derecho de cada individuo que es responsable directamente ante Dios de su interpretación y aplicación práctica.

b) La soberanía y libertad plena del alma humana que trata directamente con Dios todo lo concerniente a su vida religiosa, sin reconocimiento de mediación alguna institucional o sacramental. Aparentemente esta postura es la radicalización extrema de la "sola gratia". Sin embargo, es de notar que ésta pierde su carácter de auxilio verdaderamente superior para convertirse en un voluntarismo que pretende la perfección.

c) Justificación por la fe mediante un acto forense que aparta las penas de la ley sin que ello implique regeneración del ser pecador del hombre. Hablan de un "renacimiento espiritual" en el que se experimenta una paz y un gozo casi físicos, lo que los acerca a la experiencia de la gracia. Sin embargo, el bautismo más radical parece apartarse del principio material del protestantismo, del axioma "sola fide", derivando hacia un rigorismo ético voluntarista que pretende sustentarse en la Escritura y que, por un mecanismo psíquico de deslizamiento al extremo contrario, conduce a veces a actitudes amorales imprevisibles.

La iglesia es concebida como una sociedad humana voluntaria cuya naturaleza institucional es accidental y secundaria. No tiene necesidad de jerarquía sacerdotal, pues cada fiel puede contactar con Dios directamente de modo auto-suficiente. Las iglesias bautistas son concebidas como organismos democráticos.

Aunque conservan unos ministerios, estos tienen un carácter funcional, no sacramental. Los propios ritos no son llamados sacramentos, sino "ordinances". Se les atribuye un valor pedagógico en orden al "renacimiento espiritual", pero no tienen un valor de mediación necesaria para la salvación. El propio Bautismo, distintivo de estas iglesias en cuanto es voluntario, de adultos y, preferentemente, por inmersión, no es instrumento de regeneración, sino una figura externa con valor declarativo de la previa conversión interior del candidato; la ceremonia humana no puede "actuar" una verdadera regeneración espiritual, sino sólo ser signo de una conversión interior o "renacimiento". No obstante, las iglesias bautistas insisten en que todo creyente debe confesar su obediencia al Señor ante los hombres, lo cual se realiza por medio del Bautismo: no es esencial para la salvación, pero sí para la obediencia a Dios²⁷. Toda esta evolución doctrinal confluye en una mentalidad "eclesiológica" según la cual la primacía absoluta es del individuo en su subjetividad; desde ella realiza la interpretación de la Palabra; desde ella se pone directamente en contacto con Dios sin necesidad de mediaciones sacramentales ni institucionales; la naturaleza de la iglesia es la de una sociedad humana que, por consiguiente, puede ser organizada y orientada por los hombres. En este fuerte individualismo subjetivista, antimediacional y antiinstitucional anida, con mayor evidencia cada vez, el germen de la fragmentación que ocasionará los movimientos de "revival" dentro del "Gran Despertar" y que, de modo consiguiente, se potencia y sobredimensiona en las altas temperaturas emocionales que se alcanzarán en estos ambientes. El estallido fragmentante era de esperar que fuera de muy largo alcance.

(Continuará...)

²⁷ Cfr. W. R. McNUTT, *o.c.*, 21-22.