

La tolerancia en el pensamiento de Roger Williams

El nombre de R. Williams se presenta ante nuestra consideración lleno de ambigüedad. Es posible, por una parte, como afirma Perry Miller¹, que no exista en todo el pasado de la historia americana una figura cuyo prestigio pueda equipararsele; mientras que, por otra, su persona figura en algunos círculos como símbolo del hombre terco en la defensa de sus ideas peregrinas y erróneas. La controversia entre R. Williams y las autoridades de la Colonia de la Bahía de Massachusetts, que tiene su comienzo en el año 1635 con el destierro de R. Williams, en la que se dirimen las relaciones entre la Iglesia y el Estado y la naturaleza de la libertad religiosa, ha sido asimismo interpretada y valorada de forma equívoca tanto por historiadores como por filósofos y lingüistas. R. Williams ha sido calificado tanto de apóstol de la democracia americana como de fanático inquebrantable; mientras que la jerarquía de Massachusetts, representada por John Cotton, ha sido valorada en imágenes de hombres de gobierno eminentemente prácticos o perseguidores reaccionarios. Para los puritanos asentados en Massachusetts, ajenos en gran medida a las ideas de separación entre Iglesia y Estado y de libertad de conciencia, así como para la mayoría de los protestantes del siglo XVII, las teorías de R. Williams significaban un ataque a los principios de la Reforma, el colapso del orden social establecido y, en general, la anarquía. Los estudios de los siglos XVIII y XIX, en general, y de parte del actual, presentan nítidamente al fundador de Rhode Island como un hombre de pensamiento político y religioso extremadamente liberal, cuyas ideas sobre tolerancia religiosa engarzarían con las de Thomas Jefferson, base de la vida político-religiosa de los Estados Unidos.

1. P. MILLER, *Roger Williams. His Contribution to the American Tradition*, New York 1953, XI.

Investigaciones recientes han desmentido el pretendido talante liberal, especialmente el referido al aspecto religioso, de R. Williams². La lectura de sus cartas y el estudio de sus libros nos descubren a un pensador religioso, agobiado por el peso de unas ideas calvinistas tan centrales como la predestinación y la corrupción total de la naturaleza humana. R. Williams es un puritano calvinista, cuyas preferencias se orientan por el camino de la soledad, de la disensión y la polémica frente al sendero tranquilo del clero convencional, lo cual le diferencia profundamente de los hombres de la Ilustración. Su fuente principal de lectura y argumentación es la Biblia y la teología es la clave interpretativa de su pensamiento. Sus objetivos se reducen a una reforma progresiva a la luz de la Sagrada Escritura y bajo la guía del Espíritu. Es un predicador, afiliado a la comunidad de William Perkins, John Preston, William Ames y William Gouge, entre otros³; de estilo sencillo y directo, de método y forma polémica, dictados por la nueva lógica de Ramus, al servicio de la reforma de la Iglesia. Es, en definitiva, un biblicista que cree en la eficacia multidimensional de la palabra de Dios.

La comprensión del pensamiento de R. Williams ha de comenzar, por tanto, admitiendo y valorando lo que pudiéramos denominar su puritanismo vivencial; es decir, su pensamiento teológico. Pero esto no es suficiente. Estimamos que la comprensión de su obra depende también del conocimiento de las circunstancias políticas, en las que está inmerso el fenómeno del puritanismo, en sus esfuerzos para purificar la Iglesia de Inglaterra, casi paralizados por la reina Isabel y posteriormente por los Estuardos. Los años de R. Williams coinciden con acontecimientos claves en los reinados de Jacobo I, Carlos I, Oliver Cromwell y Carlos II. R. Williams, a pesar de ser uno de los emigrantes insignes al continente americano y de ser considerado, con justicia, uno de los pioneros de la libertad religiosa, que impondrían su huella en el estilo de vida de América, nació, vivió y murió como un hijo leal a Inglaterra; Londres fue, de hecho, un punto claro de

2. Cf. P. MILLER, *Roger Williams. His Contribution to the American Tradition*, New York 1953, 22 ss.; Id., *Roger Williams. An Essay in Interpretation*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, t. VII, New York 1963, 12 ss.; M. CALAMANDREI, *Neglected Aspects of Roger Williams Thought*, en *Church History* 21 (1952) 239-58; L. R. MOORE, *Roger Williams and the Historians*, en *Church History* 32 (1963) 433-51.

3. Para el estudio del puritanismo temprano, especialmente el del tiempo de los Tudor, cf. W. HALLER, *The Rise of Puritanism*, New York 1938.

referencia en su vida y sus afanes en Nueva Inglaterra jamás estuvieron desvinculados de la madre patria. En última instancia, los pensamientos de reforma de todo tipo llevados a cabo en Rhode Island se proyectaban a Inglaterra en un afán, típicamente puritano, de esperar que ésta fuese el primer acto en la visión del milenarismo, cuando Cristo habría de consumir la reforma mediante el gobierno universal.

Sus escritos no son un modelo desde el punto de vista literario. Las preocupaciones de R. Williams no fueron precisamente estilísticas. No es fácil que el lector disfrute con las obras de R. Williams. Su estilo se hace vida y su vida programa el estilo. En ocasiones su forma de escribir respeta el llamado «plainstyle» de los puritanos: es sencilla, directa, utilizando metáforas de la vida ordinaria que le sirven para identificarse con los profesionales de su tiempo o para tratar los asuntos, tanto políticos como religiosos, de la comunidad de Rhode Island. Otras veces su estilo es más «Isabelino», repleto de conceptos manejados con presunción y gentileza. Hay citas latinas y alusiones diversas. Utiliza la Biblia con profusión de pasajes y comentario de los mismos. Aplica con meticulosidad los conocimientos aprendidos en la escuela y en la Universidad, ambientando su vocabulario al utilizado por clérigos de la alta iglesia, como John Cotton, o por abogados eruditos, como John Winthrop. Por último, y calificándolo como la forma de exponer más genuina de R. Williams, su estilo es directo, convincente y preciso. En él expone y defiende R. Williams la libertad de conciencia, analizando minuciosamente los textos de la Escritura para concluir la falsedad de la autoridad del magistrado civil en los asuntos eclesiásticos. Sus propósitos son claros; sus objetivos, perseguidos con tenacidad. Su pensamiento es rígido, sin concesiones de ningún género, fundado en la validez del mensaje cristiano, interpretado bien desde las voces proféticas del Antiguo Testamento o desde los escritos del Nuevo. Esta forma de exposición es la más peculiar, como decimos, de R. Williams, hasta tal extremo, que en toda su producción literaria aparecen como centrales el empleo continuo de la Biblia y el convencimiento personal, que arrojarán como resultado una retorcida prolijidad. Tanto *The Bloudy Tenent* como *The Bloody Tenent yet More Bloody*, las obras fundamentales del defensor de la libertad religiosa, son un ejemplo evidente de su estilo, en el que se mezclan la utilización profusa de las citas escriturísticas, la persistencia del autor en la consecución de sus objetivos y las reiteraciones excesivas en forma de

diálogo, que aumentan la confusión y en ocasiones el tedio, propios de toda obra polémica de la época.

Una incorrecta interpretación de los escritos de R. Williams efectuada a lo largo de la Historia y el convencimiento de que su pensamiento político deriva de una conciencia clara de los principios fundamentales de la doctrina puritana nos han obligado en nuestro estudio —centrado en las relaciones Iglesia-Estado y en la doctrina sobre la libertad religiosa, que dimana de ellas— a abordar unos temas históricos y religiosos referentes a la vida de Inglaterra y de Nueva Inglaterra del siglo XVII, sin los cuales la óptica de comprensión del pensamiento de R. Williams estaría no solamente reducida sino seriamente desvirtuada.

A las complejidades y confusiones propiamente estilísticas se añaden así otras de carácter histórico y teológico. La tarea se ofrece ardua pero, al mismo tiempo, se vislumbra prometedora al tratar de indagar en los orígenes de la defensa sistematizada de una idea, convertida en el baluarte del mundo civilizado de nuestros días y en cuya consecución total se orientan las democracias de la tierra. R. Williams es sinónimo de libertad.

I

ROGER WILLIAMS: EL HOMBRE Y LA OBRA

1. *Interpretaciones del pensamiento de Roger Williams*

R. Williams fue para sus contemporáneos, especialmente para los dirigentes políticos y religiosos de Nueva Inglaterra, el prototipo del hombre liberal y rebelde ante una concepción rígida y escrupulosamente definida de relaciones entre la Iglesia y el Estado. Los presupuestos religiosos del fundador de Providence, en los que apoyaba la separación radical entre Iglesia y Estado así como la defensa de la absoluta libertad de conciencia, jamás fueron entendidos por los jerrarcas de la iglesia puritana. A pesar de su proceso en 1635, y las acusaciones que en él se presentaron⁴ conducentes al destierro, el

4. R. A. GUILD, *Biographical Introduction*, en R. WILLIAMS, *Narragansett Club Publications*, I, Providence 1866, 23; *John Cotton's Answer to Roger Williams*, en *Narragansett Club Publications*, II, Providence 1867, 40-9.

pensamiento y la acción de R. Williams escapaban al juicio apasionado y partidista de sus adversarios. R. Williams no es un racionalista que deriva su liberalismo de una indiferencia hacia los problemas sutiles de la teología sino un biblicista que trata de buscar en la palabra de Dios la solución al problema de la corrupción absoluta del hombre; por esa razón aboga por la necesidad de la gracia de Dios frente a la inseguridad y debilidad humanas. Tampoco es un demócrata que contempla la Historia con optimismo y confianza sino más bien un profeta cuyo ministerio no se amolda a las limitaciones de una iglesia congregacional. Su defensa incondicional de la libertad, tanto de creyentes como de incrédulos, no nace de un indiferentismo religioso sino de una extravagancia en el fervor, que le conduce a una búsqueda, mezcla de tesón y fanatismo, de una perfección inasequible. Y cuando arguye por la separación entre la Iglesia y el Estado contempla en su imaginación una Iglesia que encarne en su ser el mensaje puro y vivo de Cristo, el Señor, sin el menor apego a los poderes terrenos, transitorios y contaminados. Por la misma razón condena la institu-

En cuanto a los escritos de R. Williams tenemos las siguientes ediciones que citaremos repetidamente a lo largo de esta investigación:

The Complete Writings of Roger Williams, 7 vols., New Yor 1963, Su contenido es el siguiente:

- I: Biographical Introduction; Key into the Language of America; Letter of Mr. John Cotton's. Mr. Cotton's Letter Examined and Answered.
- II: John Cotton's Answer to Roger Williams; Queries of Highest Consideration.
- III: Bloody Tenent of Persecution.
- IV: The Bloody Tenent Yet More Bloody.
- V: George Fox Digg'd out of Hiss Burrowes.
- VI: The Letters of Roger Williams.
- VII: Publisher's Foreword; Roger Williams: An Essay in Interpretation; Christenings make Not Christians; Experiments of Spiritual Life and Health; The Fourth Paper Presented by Major Butler; The Hireling Ministry None of Christs; The Examiner Defended in a Fair and Sober Answer.

Esta edición de las *Obras Completas de Roger Williams* es una reimpresión de los seis volúmenes de *Narragansett Club Publications*, aparecidas entre los años 1866-74. El volumen VII de las citadas Obras, editado por Perry Miller, contiene tratados que no habían sido incluidos en las *Narragansett Club Publications*. El volumen VI, que contiene las Cartas de Roger Williams, no está actualizado al no haberse incluido un buen número de cartas, descubiertas y publicadas a partir del año 1874. Las más importantes de ellas se encuentran en: Massachusetts Historical Society, *Proceedings*, new series III, 1886-87, 256-259; Rhode Island Historical Society, *Publications*, new series VIII, 1900, 141-161; *Rhode Island Historical Tracts*, n. 14, 1881, 25-62; Rhode Island Historical Society, *Proceedings*, for 1883-84, 79-81; *New England Historic Genealogical Register*, XLIII, 1889, 315-320.

ción eclesiástica de Nueva Inglaterra, no tanto por haberse adherido a las impurezas del papado romano y haberse alejado de la sencillez del Nuevo Testamento, cuanto por haberse aliado con los poderes civiles.

Los jerarcas de Nueva Inglaterra del siglo XVIII desconocen, asimismo, por principio, al defensor de la cultura de aquella región en múltiples aspectos, tachándole de liberal y apasionado en un desprecio olímpico de su persona y su obra. La descripción que de él hace Cotton Mather se conforma plenamente a esta imagen⁵. Y ni siquiera la comunidad calvinista del siglo XIX reconoce la insuficiencia de las pruebas presentadas contra la integridad intelectual y moral del fundador de Rhode Island siguiendo un ininterrumpido camino de hostilidad, unas veces y de indiferencia otras, hacia el defensor de las libertades humanas.

Hasta prácticamente el final del siglo XVIII no aparece una investigación rigurosa que interprete de forma detallada y comprensiva la vida y la obra de R. Williams. Isaac Backus ofrece en este sentido un estudio sobre Williams en el que están ausentes las vaguedades e incorrecciones de otros historiadores baptistas que lo enjuician desde una perspectiva netamente sectaria⁶. Durante todo el siglo XIX —en el que se pone de manifiesto un movimiento anti-puritano— la imagen de R. Williams se proyecta ante el mundo con una carga excesiva de romanticismo. El apóstol de Nueva Inglaterra, no obstante las múltiples e importantes implicaciones, incluso fundamentaciones, teológicas de su pensamiento, aparece como el «profeta del mañana», el «defensor de la libertad de conciencia», el «enemigo irrefrenable» de la oligarquía puritana en el Nuevo Mundo, el «precursor» y defensor de las ideas liberales y modernas de nuestro tiempo. A decir verdad, esta versión liberal y romántica, sacada de una interpretación incorrecta de los historiadores del siglo XIX, como George Bancroft, entre otros, que observan la vida y la obra de R. Williams desde una óptica meramente política y social se ha mantenido vigente hasta bien entrado el siglo XX⁷.

5. C. MATHER, *Magnalia Christi Americana or the Ecclesiastical History of New England*, 2 vols., Hartford 1820.

6. I. BACKUS, *A History of New England with Particular Reference to the Denomination of Christians called Baptists*, 2 vols., 2.^a ed., Newton, Mass. 1871.

7. E. EASTON, *Roger Williams: Prophet and Pioneer*, Boston and New York 1930; J. ERNST, *Roger Williams: New England Firebrand*, New York 1932; S. H. BROCKUNIER, *The Irrepressible Democrat: Roger Williams*, New York 1940; J. DOS PASSOS, *The Ground We Stand On*, New York 1941; O. E. WINSLOW,

Esta interpretación liberal, racional e individualista del pensamiento de Roger Williams tiene su máximo exponente en la obra de Vernon Louis Parrington, quien llega a afirmar:

«He was primarily a political philosopher rather than a theologian one of the acutest and most searching of his generation of Englishmen, the teacher of Vane and Cromwell and Milton, a forerunner of Locke and the natural —rights school, one of the notable democratic thinkers that the English— race has produced»⁸.

El cariz teológico de sus escritos es prácticamente insignificante en la opinión de este escritor. De hecho, a R. Williams se le describe en términos de:

«a Puritan intellectual who became a Christian freethinker, more concerned with social commonwealths than with theological dogmas»⁹.

En la apreciación de Samuel H. Brockunier, la preocupación de R. Williams por la libertad religiosa estaba en segundo plano y cedía en importancia al ataque llevado a cabo en la cuestión de privilegios económicos y poder político ostentados por la oligarquía de Massachusetts¹⁰.

La tesis fundamental de Vernon L. Parrington ha pesado profundamente en las investigaciones posteriores. Uno de sus discípulos, J. E. Ernst, continúa calificando la doctrina de Williams como de liberal y moderna, origen teórico y práctico de los sistemas e instituciones políticas de las democracias actuales, arriesgando, a nuestro juicio, la genuina personalidad del fundador de Rhode Island¹¹. Según este autor, R. Williams representa las ansias de búsqueda inherentes en los racionalistas y románticos del siglo XVIII, conectando en espíritu con Bacon y el deísmo del siglo XVII¹².

Master Roger Williams. A Biography, New York 1957. Estos autores, entre otros, afirman el carácter democrático y liberal de Roger Williams, descuidando en él la vertiente religiosa.

8. V. L. PARRINGTON, *The Colonial mind 1620-1800*, New York 1927, 66.

9. ID., o. c., 64.

10. S. H. BROCKUNIER, *The Irrepressible Democrat: Roger Williams*, New York 1940. Citado de T. P. GREENE, *Roger Williams and the Massachusetts Magistrates*, Boston 1964, 38-63.

11. J. E. ERNST, *The Political Thought of Roger Williams*, Seattle 1929.

12. ID., *Roger Williams: New England Firebrand*, New York 1932, 491-2.

Esta interpretación secular no hace justicia, opinamos, a los contenidos de sus escritos. El análisis profundo de sus obras nos revela, según veremos más adelante, un perfil de un personaje inmerso en un proceso de aceleración histórica que pretende combatir una crisis tanto personal como social desde los principios incommovibles de la teología calvinista. El talante de R. Williams *es primordialmente teológico y no político*: también esto quedará demostrado más adelante. A nuestro juicio, la diferencia entre el fundador de Rhode Island y los máximos representantes de la teocracia de Nueva Inglaterra no estriba en aquellos cuatro puntos fundamentales que constituyen la acusación que se hace a este defensor de la libertad religiosa, sino en el método de leer e interpretar la Escritura que, en un protestante, equivale a decir su pensamiento teológico¹³.

Desde estos presupuestos, resulta inviable cualquier método de análisis que no parta del estudio serio de sus convencimientos teológicos. La consideración del tema de la tolerancia o libertad religiosa que ocupa nuestra investigación no puede, por tanto, interpretarse desde unos pronunciamientos de tipo religioso. Ni la filosofía natural, ni la política ni ciencia humana alguna fueron la preocupación fundamental en la vida de R. Williams. La Biblia no fue un arma cualquiera en la mente de un puritano fanático, sino la fuerza motriz de su pensamiento y de su acción. Por esta razón nos acercamos a la obra de este escritor sabiendo que *George Fox digg'd out of his Burrowes* o *The Hweling Ministry none of Christ's* son escritos absolutamente imprescindibles para comprender coherente y totalmente su pensamiento, el pensamiento de un puritano, cuya preocupación básica es la religión.

Las afirmaciones precedentes y el verdadero sentido de la personalidad de R. Williams comienza a esclarecerse con los datos que ofrecen de él biógrafos e historiadores.

13. Estas acusaciones son las siguientes: 1.ª Roger Williams defendía que el derecho de las Colonias para la adquisición de las tierras no podía ser concedido por un mero decreto real ya que los auténticos dueños eran los Indios y a ellos había de pagársele el valor de las mismas. 2.ª Ningún empedernido podía ser obligado a orar ni a hacer juramento, en la opinión de Williams. 3.ª Roger Williams exigía la separación de las Iglesias de la Bahía de Massachusetts de la Iglesia de Inglaterra. 4.ª Williams negaba la autoridad del Magistrado civil en asuntos concernientes a la «primera tabla», es decir, aquellos incluidos en los cuatro primeros mandamientos de la ley divina.

2. *Biografía de Roger Williams*

La vida de R. Williams ha sido ampliamente ilustrada por sus biógrafos e historiadores, que han captado la riqueza de este tiempo de crisis y la complejidad de su pensamiento. Nuestra tarea, en este sentido, se reduce a ordenar unos datos ya comprobados y a destacar dentro de ellos aquellos acontecimientos que creemos significativos para la interpretación de su pensamiento en el tema de la libertad religiosa. Nuestra exposición de su biografía descansa, por tanto, en las investigaciones de otros autores, a quienes manifestamos sinceramente nuestro agradecimiento¹⁴.

14. D. P. KNOWLES, *Memoir of Roger Williams*, Boston 1938; E. B. UNDERHILL, *A Biographical Introduction*, en *The Bloody Tenent of Persecution for cause of conscience discussed: and Mr. Cotton's Letter examined and answered. By Roger Williams*, edited for the Hanserd Knollys Society, London 1848, V-XXXVI; R. ELTON, *Life of Roger Williams*, Providence 1853; R. A. GUILD, *A Biographical Introduction to the Writings of Roger Williams*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, I, New York 1963, 3-60; V. L. PARRINGTON, *The Colonial Mind 1620-1800*, New York 1927, 62-76; W. GAMMELL, *Life of Roger Williams*, en *The Library of American Biography*, conducted by J. Sparks, Boston 1844, vol. IV, 1-208; H. ADAMS, *An Abridgement of the History of New England*, Boston 1805, 34-44; W. CATHCART, *The Baptist Encyclopaedia*, rev. ed., Philadelphia 1883, 1250-4; J. A. DOYLE, *English Colonies in America*, I, New York 1889, 113-30; E. EGGLESTON, *The Beginners of a Nation*, New York 1900, 266-314; G. S. KIMBALL, *Providence in Colonial Times*, Boston and New York 1912, 3-10; G. BANCROFT, *History of the United States of America, from the discovery of the Continent*, I, New York 1883, 249-56; I. BACKUS, *A History of New England with particular Reference to the Denomination of Christians called Baptists*, 2 vols., Newton (Mass.). 1871; D. S. STRAUS, *Roger Williams: The Pioneer of Religious Liberty*, New Kork 1894; E. J. CARPENTER, *Roger Williams: A Study of the Life, Times and Character of a Political Pioneer*, New York 1909; E. EASTON, *Roger Williams: Prophet and Pioneer*, Boston 1930; J. E. ERNST, *Roger Williams: New England Firebrand*, New York 1932; S. H. BROCKUNIER, *The Irrepressible Democrat: Roger Williams*, New York 1940; J. DOS PASSOS, *Roger Williams and the Planting of the Commonwealth in America*, en *The Ground We Stand On*, New York 1941; O. E. WINSLOW, *Master Roger Williams. A Biography*, New York 1957; P. MILLER, *Roger Williams. His Contribution to the American Tradition*, New York 1953; C. COVEY, *The Gentle Radical. A Biography of Roger Williams*, New York and London 1966; I. B. RICHMAN, *Rhode Island. A Study in Separatism*, Boston and New York 1905, 13-61; C. BORGEAUD, *The Rise of Modern Democracy in Old and New England*, New York 1894, 155-68; W. H. FAUNCE, *Roger Williams and his Doctrine of Soul Liberty*, en *Pioneers of Religious Liberty in America*, Boston 1903, 49-82; H. CHUPACK, *Roger Williams*, New York 1969, 19-39; J. GARRETT, *Roger Williams. Witness Beyond Christendom 1603-1683*, London 1970.

En contra de las opiniones de algunos autores que sitúan la fecha de su nacimiento en el año 1599¹⁵, R. Williams nació en 1603, según opinan sus biógrafos más prestigiosos y modernos. El lugar de su nacimiento tampoco fue un oscuro pueblo en las montañas de Gales, sino muy probablemente Londres. No existe alusión expresa en ninguno de sus escritos al ambiente familiar aunque podemos sospechar por una referencia encontrada en *George Fox digg'd out of his Burrowes* que su infancia se vio envuelta en un clima de religiosidad protestante orientada al estudio de las Sagradas Escrituras y al amor del Señor Jesús:

«From my childhood, now about three score years, the father of lights and mercies toucht my soul with a love to himself, to his only begotten, the true Lord Jesus, to his holy Scriptures»¹⁶.

En 1621 R. Williams fue elegido alumno de la prestigiosa institución Sutton's Hospital que, en la actualidad, se llama Charter House. Una vez completados los estudios preparatorios, ingresó probablemente en Pembroke, en la Universidad de Cambridge, donde presumiblemente recibió una educación esmerada, sobre todo en el estudio de los clásicos y de la lógica, según demuestran sus escritos. No sería tampoco exagerado aventurar, aunque no existen pruebas al respecto, que en esta época llegaron a las manos de Williams algunos tratados que clandestinamente circulaban entre los estudiantes protestantes con la etiqueta de peligrosidad, tal como opina Perry Miller¹⁷.

Después de haber comenzado los estudios de derecho, R. Williams los abandonó por la teología, más aún a su temperamento y preocupaciones, que le conducirían a la ordenación y al desempeño del ministerio, probablemente en la diócesis de Lincoln, siendo obispo de ella el Dr. Williams, tolerante ante los grupos de No-conformistas y Puritanos. En este tiempo R. Williams conoció a los principales emigrantes al Continente Americano, entre ellos a Cotton y Hooker y parece ser que su oposición a la liturgia y, en general, a la jerarquía de la Iglesia establecida era francamente decidida. En su obra *The Bloudy Tenent yet more Bloudy* afirma:

15. R. A. GUILD, *A Biographical Introduction to the Writings of Roger Williams*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, I, New York 1963, 5-6.

16. Citado de R. A. GUILD, *o. c.*, 6.

17. Cf. P. MILLER, *Roger Williams. An Essay in Interpretation*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, VII, New York 1963, 12.

«Master Cotton may call to mind that the discussor, riding with himself and one other of precious memory, Master Hooker, to and from Sempringham, presented his arguments from Scripture, why he durst not join with them in their use of Common Prayer»¹⁸.

El año 1630 marca un hito en la historia de Nueva Inglaterra. El rey Carlos había optado por una forma de gobierno autocrático y los partidarios de Laud, recientemente entronizado en la sede de Londres, habían desencadenado su ira en un intento sin precedentes para extirpar el Puritanismo de la Iglesia. Se condenó la interpretación calvinista de los artículos de fe —no se olvide que los puritanos eran calvinistas, mientras que los eclesiásticos eran arminianos— y cayeron en desgracia todos aquéllos que, como Davenant, obispo de Salisbury, y Hall, de Exeter, no acataron las ideas de los seguidores de Laud¹⁹. Huyendo de esta tiranía real y eclesiástica R. Williams decidió marchar a América, haciéndose a la mar con su mujer, Mary, en Bristol. Desembarcó en Boston, en febrero del año 1631.

Todas las apariencias y los hechos reales contribuyen a creer en la importante carrera que, desde una perspectiva político-religiosa, se abría a los ojos de R. Williams. Un hombre joven, familiarizado con los más eminentes ministros de la iglesia puritana antes de la masiva emigración a la Bahía de Massachusetts, adornado de cualidades naturales, reconocidas incluso por sus enemigos, bien formado en las leyes y en la teología, había de tener casi forzosamente una generosa acogida entre los puritanos de la Nueva Inglaterra. De hecho su llegada a América es recogida cuidadosamente y con simpatía por el gobernador de aquellas tierras, John Winthrop, en su diario²⁰. Días después de su llegada a Massachusetts fue invitado a tomar parte en la congregación de Boston ejerciendo en ella el ministerio de maestro, con responsabilidades supremas en cuestiones de doctrina y de fe. R. Williams declinó la invitación de esta comunidad afirmando que se resistía a una institución que reconocía a la Iglesia Anglicana:

«Being unanimously chosen teacher at Boston —escribe en una importante carta a John Cotton— before your father came, divers years, I conscien-

18. Citado de A. R. GUILD, *o. c.*, 8-9.

19. La herejía arminiana surge como rechazo a las enseñanzas del Concilio de Calcedonia. Niega la procedencia del Espíritu Santo, del Padre y del Hijo así como la primacía de una Iglesia sobre las otras.

20. R. A. GUILD, *o. c.*, 41-2.

tiously refused, and withdrew to Plymouth because I durst not officiate to an unseparated people, as upon examination and conference, I found them to be»²¹.

Desde este momento el nombre de R. Williams se asocia al grupo de los separatistas. Se planteó, ya desde los comienzos, si bien de una forma implícita, en este acontecimiento, un problema de relaciones Iglesia-Estado, al que subyacía una determinada concepción de Iglesia. La comunidad religiosa de la Bahía de Massachusetts, aunque admitía la corrupción de la Iglesia Anglicana al igual que la comunidad de los Peregrinos en Plymouth, a diferencia de ésta no la repudiaba totalmente. La congregación de Massachusetts siempre creyó en el resto de elección de la Iglesia Anglicana; abogaba por una denuncia de sus escándalos y corrupción, pero nada más. Por otra parte, esta ausencia de radicalismo teológico se mezclaba con razones de conveniencia política, invocadas para la supervivencia en tierras americanas. La posición de R. Williams fue diametralmente opuesta a la de los jerarcas de Massachusetts. El creyó en la ineficacia de la Iglesia una vez corrompida por las invenciones humanas. Para él la Iglesia no era más que una comunidad de elegidos, perfecta y pura, iluminada por la palabra de las Escrituras, ajena a toda manipulación del hombre. Williams se dejó llevar por la fuerza interior de su puritanismo rechazando abiertamente la impureza y la falsedad religiosas. Estos presupuestos eclesiológicos, aunque son esencialmente teológicos, tienen unas implicaciones políticas que estuvieron asimismo presentes en el pensamiento de R. Williams. Al establecer la distinción de niveles en la existencia de la realidad creada, derivada precisamente de su idea de Dios y de la Iglesia, R. Williams planteó a la vez un problema de relaciones entre el orden natural y el sobrenatural abogando por una separación radical entre la Iglesia y el Estado, instituciones que tipifican el desarrollo de la persona humana en esta vida. Como consecuencia, los poderes de la Iglesia pertenecen al orden espiritual, mientras que los del Estado, al mundo natural. Una vez madurada, esta teoría de separación entre Iglesia y Estado habría de conducir a la defensa apasionada de la libertad de conciencia.

Tras esta lucha en Boston, R. Williams aceptó una invitación similar de la comunidad de Salem, una iglesia distinguida por su indepen-

21. La carta puede encontrarse en los *Proceedings of the Mass. Hist. Soc.* 1855-8, 313-6.

dencia respecto a otras comunidades eclesiales y con visos de separatismo y de reforma, llevados a la práctica por John Endecot, uno de los colonos más enérgicos de Nueva Inglaterra. Cuando esta noticia llegó a Boston, John Winthrop escribió a la congregación de Salem recordándole las tendencias separatistas y las opiniones heterodoxas de R. Williams y lamentándose de que no se hubiese consultado al gobierno en una decisión tan trascendental:

«That whereas Mr. Williams has refused to join with the congregation at Boston, because they would not make a public declaration of their repentance for having communion with the churches of England, while they lived there; and besides, had declared his opinion that the magistrate might not punish the breach of the Sabbath, nor any other offence that was a breach of the first table; therefore they marvelled they would choose him without advising with the Council; and withal desiring that they would forbear to proceed till they had conferred about it»²².

No tenemos más documentación al respecto que la carta del gobernador Winthrop, pero todo hace suponer que el poder civil estaba dispuesto a atajar situaciones tan desagradables, prefigurando acontecimientos posteriores que culminarían en el destierro del fundador de Rhode-Island. Es presumible que, en estas circunstancias, Williams no encontrase apoyo en Salem y por ello decidió marchar a Plymouth, asentamiento de los «Peregrinos», fuera de la jurisdicción de la Bahía de Massachusetts.

Los «peregrinos», llegados al Nuevo Mundo en el *Mayflower*, estaban imbuidos de un espíritu mucho más liberal que el resto de los puritanos, emigrados a aquellas tierras. Antes de su desembarco en Nueva Inglaterra habían residido en Holanda y se habían mantenido alejados de la iglesia establecida de Inglaterra. Por esto, entre otras razones, es comprensible que las ideas separatistas de Williams fueran menos ofensivas a la congregación de Plymouth que a los hermanos de Massachusetts. De hecho, según confesión de William Bradford, gobernador de Plymouth e historiador autorizado, R. Williams fue agasajado por esta comunidad en la medida de sus posibilidades, admitiéndole como miembro de su iglesia y recibiendo con gratitud sus enseñanzas. Durante su estancia en Plymouth, R. Williams gozó de oportunidades para relacionarse con los indios, que visitaban fre-

22. Citado de R. A. GUILD, *o. c.*, 12-3.

cuentemente esta ciudad; hizo excursiones a su territorio, aprendió sus costumbres y su lengua; promovió su estado social; defendió, en general, la dignidad y los derechos del indio frente a la arbitrariedad y capricho del blanco; conoció, entre otros, a Massasoit, el Sachem de los Pokanokets y a Canonicus, Sachem de Narragansett. Su actitud hacia el indio fue siempre de respeto y amistad, como prueban sus cartas escritas en fechas posteriores. En una de ellas afirma: «My soul's desire was, to do the natives good»²³. Junto a esta comprensión y defensa de los derechos del indio, Williams desempeñó su autoridad en Plymouth predicando, por una parte, la no interferencia del magistrado civil en los asuntos de la Iglesia y, por otra, la ilegalidad de la venta de tierras americanas sin el consentimiento de la raza india. Sus ideas, en estos puntos, fueron tan inquietantes para la comunidad de Plymouth como lo hubieran sido para los calvinistas de Boston y R. Williams se vio obligado a salir de allí.

Reclamado por la comunidad, R. Williams regresó de nuevo, hacia agosto de 1633, a Salem para reasumir su ministerio en sustitución del agonizante Samuel Skelton. Es comprensible que el nombre de R. Williams suscitase en estas fechas sentimientos contradictorios. Para unos, la actitud leal y comprometida del joven predicador era un signo inequívoco de la presencia de Dios en él, adhiriéndose así a su espíritu reformador; para otros, en cambio, su obstinación e imprudencia ponían en serio peligro el orden establecido, calificándolo así de traidor y disidente. Lo que parece claro es que, según confirma W. Gammell²⁴, en estas fechas cuaja el comienzo de una controversia entre él y los magistrados y clérigos de Massachusetts, incapaces de comprender el principio de la libertad religiosa, que eventualmente desembocará en el destierro de R. Williams.

Inmediatamente después de la reaparición de R. Williams en Salem, se planteó en toda su crudeza una de las cuestiones más inquietantes para el magistrado civil a saber, la licitud y la legalidad de los asentamientos coloniales en el continente americano. Se trataba de un problema con una doble vertiente: una jurídica y otra religiosa. Williams afirmaba que ni los privilegios o las cédulas reales ni la cualidad del cristianismo de los colonos garantizaban el derecho al territorio americano a no ser que mediase una compensación justa a los indios.

23. Citado de R. A. GUILD, *o. c.*, 17.

24. W. GAMMELL, *Life of Roger Williams, Founder of the State of Rhode Island*, Boston 1846, 38-9.

La defensa de los derechos del indio implicaba no solamente un ataque a los derechos incontrovertibles de la corona sino un desafío a los planes de independencia colonial frente a la crítica hostil de determinados sectores de la madre patria. De esta forma, una cuestión meramente local e interna de Nueva Inglaterra, trascendía sus fronteras proyectándose al viejo Continente. Los reyes, Jacobo I y Carlos I, fueron tildados por Williams de mentirosos y acusados de emplear inadecuadamente el término «cristianismo» en la Cédula de Massachusetts, ya que tal término no puede adecuarse a unas naciones de la Europa Occidental, cuyo estado es mera y esencialmente civil. En opinión de R. Williams, la asociación del cristianismo con Europa era impropia al negar u olvidar la distinción entre el mundo secular y el del espíritu. Su intención era sencillamente informar a los magistrados civiles para evitar una ocupación ilegal del territorio indio, según confirmación en un escrito al gobernador Winthrop; por su parte, el gobierno accedió a la petición de R. Williams, con lo cual éste dio por finalizada la contienda y acallada su conciencia. Pero la controversia no hacía más que comenzar. Por debajo de una acusación de injusticia y de una denuncia al poder caprichoso del magistrado, latía la voluntad indomable de un hombre que, con su palabra y su acción, ponía en entredicho los pilares más firmes de una concepción autoritaria del estado. El gobierno se sentía desconcertado por el franco e intrépido separatismo de un puritano que defendía apasionadamente la separación entre Iglesia y Estado, criticando agriamente la actuación tanto de las colonias como de la metrópolis.

Aparte de una situación crítica entre el gobierno de Massachusetts y la corona de Inglaterra, de la que dan fe nombres como Sir Ferdinand Georges y Williams Laud y hechos como la formación de una Comisión Real para el control de las colonias, las teorías de R. Williams contribuyeron también a obscurecer el panorama político de Massachusetts. Ante el peligro de unas incursiones hostiles de indios y franceses en la frontera de Nueva Inglaterra, el Tribunal Supremo propuso exigir un juramento universal de lealtad al gobierno: R. Williams protestó violentamente arguyendo que la autoridad civil no tenía poder para forzar un juramento que, en última instancia, equivalía a un acto de culto, impropio de todo hombre que no perteneciese al grupo de los elegidos. Un juramento, dice Williams, es un acto religioso y forzar al pueblo para que lo haga constituye una perversión del culto divino y sería objeto de la indignación del Altísimo.

Hablando del juramento Williams afirma en *The Hireling Ministry none of Christ's:*

«a Christian might take one on proper occasions, though not for trivial causes —that an irreligious man could not sincerely perform this act of worship— and that no man ought to be forced to perform this any more than any other act of worship»²⁵.

Parecía que el antagonismo entre Williams y la autoridad civil de Massachusetts había llegado a su cima, que las declaraciones de aquél habían colmado la paciencia de ésta. Y así fue, en efecto. Es sorprendente que el destierro de R. Williams no se produjese en estas circunstancias. Solamente lo demoró la presencia en la disputa de un famoso ministro de aquella iglesia, John Cotton.

John Cotton fue, sin ningún género de dudas, la figura más destacada de la iglesia del siglo XVII en Massachusetts. Su influencia, tanto en el campo religioso como en el civil, se asentaba en una brillante carrera eclesiástica, vivida en el centro intelectual del puritanismo inglés, y en una relación personal con aquéllos que habrían de ser los primeros emigrantes a América en 1630. J. Cotton había conocido a R. Williams en Inglaterra y ambos habían compartido discusiones concernientes al futuro de los asentamientos en el Nuevo Mundo. Admiró la sinceridad de este alma de Dios, su piedad, su doctrina y el fervor de su ministerio. No existió, en un principio, rivalidad entre ellos, aunque Cotton no dejó de reconocer el carácter de insatisfacción y de búsqueda en la persona de Williams. Cotton vio el problema de Williams como un caso más de su lealtad ante una materia de conciencia. Por esta razón, J. Cotton se ofreció a mediar en la causa de Williams como esperando un final feliz. Los resultados habrían de ser otros. En el verano de 1634, tras la muerte de Samuel Skelton, la congregación de Salem eligió a R. Williams como su maestro espiritual ante el disgusto de las autoridades civiles que rogaron a dicha iglesia reconsiderar la elección. En julio de 1635, y antes de que este problema fuera solucionado, R. Williams fue convocado a Boston para una sesión que estaba celebrando el Tribunal Supremo de la Colonia en la que se le acusaba de defender algunas opiniones, consideradas como heterodoxas. Las acusaciones contra el ministro de Salem se reducían fundamentalmente a su defensa de la separación entre el

25. Citado de R. A. GUILD, *o. c.*, 21.

ámbito civil y el eclesiástico. En contra de lo que pudiera parecer, en el mundo religioso-político de la comunidad puritana de Massachusetts existían diferencias de opinión en esta materia. Por esta razón, los ministros y el pueblo fueron consultados acerca del poder de los magistrados en orden a la preservación de la uniformidad y de la paz eclesial. R. Williams expresó nuevamente su opinión calificando de impía la intervención del magistrado civil en los asuntos de la Iglesia. En la asamblea se condenaron tanto la peligrosidad y el error de los puntos de vista de Williams como la decisión de la congregación de Salem de elegirlo entre sus maestros, que constituían un desprecio a la autoridad constituida. A ambos se les ofreció la oportunidad de retractarse.

Al hombre de nuestro tiempo pueden resultarle irrisorias las acusaciones contra la congregación y el ministro de Salem. Parece increíble que se tildasen de peligrosas y erróneas doctrinas tan elementales como la libertad de conciencia. Pero también es fácil imaginar la tensión que existiría entre las ciudades e iglesias de la Bahía de Massachusetts. Por una parte, se levantaba la bandera del poder absoluto de la autoridad civil, defendida unánimemente por el clero y por el sentimiento popular; por otra, se erguía la figura de un ministro del evangelio, inteligente y de vida intachable, que defendía la libertad religiosa y negaba toda jurisdicción de la autoridad humana en las causas del espíritu.

Así las cosas, tres días después de la sesión del Tribunal Supremo, a la que nos estamos refiriendo, se produjo un nuevo incidente que habría de precipitar el destierro de R. Williams. La congregación de Salem solicitó del Tribunal Supremo la concesión de unas tierras en la región de Marblehead Neck, reclamada como parte de sus límites territoriales; pero tal petición fue denegada por los magistrados por una supuesta infracción de autoridad por parte de la congregación, al haber elegido a Williams como ministro suyo. Ante este hecho, la congregación, indignada, escribe a otras iglesias advirtiéndoles del crimen de los magistrados. Como respuesta, la asamblea general priva de sus derechos civiles a los diputados de Salem, encarcela a John Endecott por desaprobare tal acción, y amonesta públicamente a la congregación por tener a R. Williams entre sus maestros. El Tribunal Supremo se reunió en octubre de 1635 para tomar medidas contra R. Williams. Se eligió a Thomas Hooker de Newtown, fundador más tarde de Connecticut, para rebatir las opiniones de Williams, pero

éste no se retractó de ninguna de ellas. Al día siguiente se dictó sentencia contra él, obligándole a salir de la jurisdicción de sus oponentes en el espacio de seis semanas. Los archivos coloniales conservan el decreto de destierro, que se expresó en los siguientes términos:

«Whereas Mr. Roger Williams, one of the elders of the Church of Salem, hath broached and divulged new and dangerous opinions against the authority of magistrates; as also writ letters of defamation, both of the magistrates and churches here, and that before any conviction, and yet maintained the same without any retraction; it is, therefore, ordered that the said Mr. Williams shall depart out of this jurisdiction within six weeks now next ensuing, which, if he neglect to perform, it shall be lawful for the governor and two of the magistrates to send him to some place out of this jurisdiction, not to return any more without license from the court»²⁶.

Según cuentan los historiadores de Nueva Inglaterra, toda la ciudad de Salem lloró la decisión de los magistrados al perder a un hombre honrado y apreciado por sus cualidades humanas. Incluso sus enemigos le respetaron y admiraron por su piedad y sacrificio en el desempeño de su ministerio. Esto, no obstante, el permiso concedido a R. Williams para permanecer en Salem hasta la primavera, debido a sus achaques personales y al exceso de trabajo, fue interpretado por algunos como un signo de debilidad de la asamblea ya que, en su opinión, R. Williams no cesaría en sus intentos aprovechando cualquier oportunidad para propagar sus doctrinas. Los magistrados, cansados del caso y dispuestos a llevar a cabo sus criterios, enviaron una comisión a Salem con el fin de arrestar a Williams y enviarlo a Inglaterra en un barco a punto de zarpar para este destino.

Fue hacia mediados de enero del año 1636, en pleno rigor del invierno, cuando, advertido por John Winthrop de las intenciones del gobierno, R. Williams se dirigió hacia el sur para fundar una colonia a las orillas de la Bahía de Narragansett. Atrás quedaban recuerdos tenebrosos y largas horas de disputa. Concluía así una experiencia amarga vivida en la tierra puritana de Massachusetts. Existía además una intención decidida en R. Williams de olvidar conflictos ya pasados y de poner los mayores empeños en la formación de una colonia. A pesar de todo, la experiencia de este hombre había sido mucho más

26. Citado de R. A. GUILD, *o. c.*, 27.

profunda de lo que él mismo hubiera podido imaginar. No se trataba solo ni principalmente de un incidente personal sino de una idea, de una doctrina, con repercusiones imprevisibles. Estaba en juego una concepción de Iglesia y una forma de gobierno. El propio R. Williams estaba tomando conciencia de este hecho. Pero, dejando a un lado esta reflexión, y volviendo al hecho de la huida de Williams de la ciudad de Salem, es casi seguro que el viaje se hiciese por mar, moviéndose de un sitio a otro de la costa, intercambiando opiniones con las tribus nativas, de las que había aprendido la lengua y la cultura²⁷. Hacia junio de este mismo año R. Williams embarcó en su canoa, en Seekonk, para encontrar finalmente un lugar de descanso en la tierra de Rhode Island. Aquí comenzó la formación de una colonia, llamando a este lugar Providence, en agradecimiento a Dios que guiaba sus pasos.

En marzo de 1639 R. Williams recibió el bautismo por inmersión, dando con ello plenitud a una tendencia baptista que se había hecho patente en su vida, tiempo hacía, en su afán de búsqueda de la verdad religiosa. El bautismo, la forma de gobierno y la doctrina conformaron la primera Iglesia Bautista en Providence, según los modelos establecidos por Smyth y Helwys en Holanda. El bautismo se administró entre los miembros que componían la Iglesia por no recurrir a los Anabaptistas holandeses, con quienes existían ciertas diferencias de

27. «When I was unkindly, and unchristianly, as I believe, driven from my house, and land, and wife, and children, in the midst of a New England winter, now about thirty-five years past, at Salem, that ever... honored Governor, Mr. Winthrop, privately wrote to me to steer my course to the Narragansett Bay and Indians, for many high and heavenly and public ends, encouraging me, from the freeness of the place from any English claims or patents. I took his prudent motion as a hint and voice from God, and, waiving all other thoughts and motions, I steered course from Salem —though in winter snows, which I feel yet— unto these parts, wherein I may say *Peniel*, that is, I have seen the face of God».

«I first pitched, and began to build and plant at Seekonk, now Rchoboth; but I received a letter from my ancient friend, Mr. Winslow, then Governor of Plymouth, professing his own and others love and respect to me, yet lovingly advising me, since I was fallen into the edge of their bounds, and they were loth to displease the Bay, to remove but to the other side of the water; and then he said I had the country free before me, and might be as free as themselves, and we should be loving neighbors together. These were the joint understanding of these two wise and eminently... Christian Governors, and others, in their day, together with their counsel and advice as to the freedom and vacancy of this place, which in this respect, and many other providences of the Most Holy and Only Wise, I called *providences*».

opinión. Así E. Holliman bautizó a R. Williams y éste a aquél. Se fundó así la primera Iglesia Bautista en América, fiel a lo largo de la Historia a las doctrinas de la regeneración del bautismo de los fieles y de la libertad religiosa.

Pero la inquietud religiosa de R. Williams no se truncó con su conversión a la Iglesia Bautista. Pronto surgieron en él dudas acerca de la validez de su bautismo puesto que no había sido administrado por un apóstol sino por un laico, si bien honrado y piadoso. Desde estos momentos se convirtió en «seeker», «buscador», término que puede aplicarse al cristiano de cualquier época que, no satisfecho con la doctrina ni las instituciones eclesiales, busca la verdad en conformidad con sus inclinaciones personales²⁸.

La inquietud religiosa de R. Williams está fuertemente entremezclada con su actividad política. A pesar de su intención de olvidar su pasado en la Bahía de Massachusetts, como dijimos anteriormente, pronto comenzó a discutir por escrito las circunstancias de su destierro con las autoridades de aquella zona y a elaborar sus ideas radicales sobre las relaciones entre Iglesia y Estado y sobre la naturaleza de la libertad religiosa. Los jerarcas de Massachusetts replicaron a sus teorías, convencidos en su interior de la sabia decisión de haber expulsado a un fanático, cuyas opiniones se vislumbraban cada día más peligrosas e influyentes. Las autoridades de Massachusetts, ante el continuo crecimiento del número de adeptos de la nueva colonia, fundada por R. Williams, y ante la forma de gobierno que ésta iba desarrollando, asentada sobre los principios de libertad religiosa, pretendieron extender su jurisdicción sobre los territorios de la Bahía de Narragansett. Los habitantes de Rhode Island y de Providence, ante el temor de que su colonia no fuera reconocida ni en el Nuevo ni en el Viejo Continente, comisionaron a R. Williams para obtener del gobierno revolucionario de Inglaterra una sanción legal que garantizase sus derechos y validase su régimen político especial.

28. «The Seekers were thus described by a contemporary English pen: "Many have wrangled so long about the Church that at last they have quite lost it, and go under the name of *Expecters* and *Seekers*, and do deny that there is any Church, or any true minister, or any ordinances; some of them affirm the Church to be in the wilderness, and they are seeking for it there; others say that it is in the smoke of the Temple, and that they are groping for it there where I leave them praying to God». Citado de V. L. PARRINGTON, *The Colonial Mind 1620-1800*, New York 1927, 64.

R. Williams partió para Inglaterra en junio de 1643. Cuando llegó a Londres, Inglaterra estaba sufriendo una de las contiendas más graves de su historia en el campo político y religioso que la mantuvieron convulsionada de 1640 a 1660 en los horrores de una guerra civil. El rey había sido vencido y depuesto. El sistema episcopal de la Iglesia Anglicana estaba prácticamente aniquilado y el puritanismo se alzaba triunfador, en espera del resurgimiento de una época de reforma. De hecho, el parlamento ordenó en septiembre de 1642 la disolución de la jerarquía episcopal en un afán de eliminar al anglicanismo como fuerza aliada de la monarquía y mantenerlo bajo su control. Sus intenciones eran claras: implantar un sistema religioso, indeterminado por el momento tanto en su doctrina como en sus estructuras, que sustituyese al anglicanismo y sirviese de aliado en sus pretensiones políticas.

La gama de alternativas que se presentaban al Parlamento para conseguir sus propósitos era francamente reducida. Sin la ayuda de Escocia y de su ejército le hubiera sido imposible al Parlamento derrotar a Carlos I; por esta razón, se vio obligado a aceptar un sistema religioso, el presbiterianismo, como religión oficial del país en sustitución del sistema episcopal de Laud, a cuya implantación se llegó mediante un acuerdo conocido por el nombre de «Solemn League and Covenant», que trataba de reducir al mínimo las diferencias religiosas existentes entre las diferentes partes de la nación. El presbiterianismo se establecía así como religión oficial de Inglaterra de la misma forma a como lo fuera en Escocia.

La imposición del presbiterianismo no fue aceptada por los sectores más liberales del puritanismo, a pesar de la inclusión en el «Covenant» de ciertas referencias bíblicas que permitían algunas prácticas culturales diferentes a las empleadas en el presbiterianismo. Para mitigar la disensión y estimular un acuerdo entre los distintos grupos religiosos el parlamento autorizó la convocatoria de una asamblea religiosa, la famosa Westminster Assembly, celebrada en Londres cuyas sesiones habrían de prolongarse por un período de tiempo superior a seis años. En la Asamblea se encontraban representaciones de las principales confesiones religiosas, si bien desiguales en número. La mayoría de sus miembros eran presbiterianos que trataban de imponer su religión en toda la nación y sus dominios, una religión basada en la doctrina calvinista y en un sistema eclesial formado por el cuerpo de presbíteros, sínodos y asamblea general. Había también un grupo

de episcopalianos, favorables a un sistema eclesial basado en la constitución jerárquica de la propia Iglesia, encarnada en los obispos, que se retirarían tan pronto como el rey denunciase la ilegalidad de la asamblea. Un tercer grupo estaba formado por los llamados Independientes, incómodos ante el espíritu intolerante de los presbiterianos que pretendían a toda costa establecer en Inglaterra una iglesia nacional en la que no hubiera prácticamente cabida para los No-conformistas. El grupo de Independientes convenía con los presbiterianos en la doctrina calvinista, pero disentía de ellos al afirmar la independencia de toda congregación religiosa respecto a todo tipo de superestructura que no fuera la supervisión de los ancianos y la norma de los principios fundamentales del cristianismo.

La situación del grupo de Independientes era extremadamente comprometida. Las previsiones hacían pensar en una Inglaterra presbiteriana e intolerante. Por ello, el sector más liberal entre ellos, dirigido por Cromwell y Vane, recabó ayuda del Parlamento y de la asamblea para evitar que los presbiterianos sofocasen a los disidentes. Con este propósito simpatizaron también con las muchas sectas entonces existentes, la mayoría de ellas inclinadas al separatismo, en un alarde de fuerzas para contrarrestar la acción del grupo de la mayoría. En este preciso momento, y para alejar de sí la acusación de separatismo que se cernía sobre ellos, Thomas Goodwin, Sidrach Simpson, Jeremiah Burroughes, William Bridge y Philip Nye, cinco ministros del grupo Independiente, publicaron una pequeña obra, titulada *An Apologeticall Narration*, que defendía una solución media entre el Brownismo —atribuido a este grupo— y el presbiterianismo²⁹. Es decir: se abogaba por una forma de gobierno eclesial en el que el Congregacionalismo servía a los intereses de la nación mejor que el Presbiterianismo. El Congregacionalismo era una especie de vía media entre el radicalismo de las sectas y el autoritarismo de los presbiterianos. Y el modelo de Congregacionalismo con el que se soñaba era precisamente el de Nueva Inglaterra, definido doctrinalmente por las ideas de J. Cotton, un modelo del que estaba ausente la tolerancia. A pesar del énfasis en las semejanzas entre los diversos sectores calvinistas y de su pretendido sentimiento en favor de la libertad de conciencia, el grupo de Independientes y en concreto la

29. *Apologeticall Narration*, 24. Cf. W. HALLER, *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution*, 3 vols., New York 1933.

Apologeticall Narration se encontraba en una situación anómala pretendiendo, por un lado, el maridaje con las sectas de carácter tolerante y alabando, por otro, a J. Cotton, exponente de la intolerancia en la iglesia de Massachusetts. Tal incongruencia no pasó desapercibida a R. Williams que intervino en la polémica de forma contundente y violenta.

En la época en que se produce esta situación conflictiva el pensamiento de R. Williams acerca de la relación entre el poder político y el sobrenatural así como respecto a su concepción de la libertad de conciencia estaba prácticamente definido. El creía en la separación entre la Iglesia y el Estado y era defensor de la filosofía de la libertad religiosa apoyándose en la experiencia personal y en razones provenientes de la Escritura y de la Historia. Estimaba que la situación de la madre patria era equiparable a la de Nueva Inglaterra en el aspecto religioso y, teniendo ante su vista el lamentable caso de su destierro, temía que la Revolución Puritana que había desbancado la uniformidad de la Iglesia Anglicana no fuese capaz de encontrar un sistema religioso que abarcase en actitud abierta y tolerante las numerosas sectas que comenzaban a aparecer. Para el fundador de Rhode Island, condenado por el carácter intransigente de los jefes de la Bahía de Massachusetts, la reconciliación entre las facciones más importantes del calvinismo, a saber: el presbiterianismo y el congregacionalismo, no podía efectuarse a no ser por la tolerancia mutua o por el empleo de la fuerza. Ante esta disyuntiva, Williams optó, como es lógico, por la tolerancia proponiendo como modélico el sistema religioso de la colonia de Rhode Island para solucionar la profunda crisis religiosa que se cernía sobre Inglaterra. En este sentido, y abundando en los puntos centrales de su reflexión religioso-política, R. Williams cuestionó la licitud de la intervención del Estado en los asuntos de la Iglesia; no veía razón para que el gobierno civil exigiese obediencia a los mandamientos de la primera tabla de la ley, prescribiendo estas obligaciones entre los hombres y Dios, que no van más allá del recinto interior de la conciencia; y a partir de esta separación entre el orden natural y el religioso derivó a la doctrina de *la libertad de conciencia*, interpretando su destierro como un caso claro de persecución religiosa. Los primeros balbuceos en las relaciones entre Iglesia y Estado se convirtieron así en doctrina sólida y sistematizada, en la medida de lo posible.

En la que pudiéramos calificar de obra cumbre de su pensamiento político-religioso, *The Bloody Tenent of Persecution*, escrita en 1644, R. Williams distingue nítidamente el poder secular de las cuestiones propiamente religiosas. La Iglesia y el Estado son divergentes tanto en su origen como en sus competencias. La naturaleza del Estado es meramente secular, orientada a regular las actividades naturales; el ámbito eclesial, en cambio, es puramente espiritual, sin implicaciones de orden material o mundano. En consecuencia, la actividad del magistrado civil y la de los ministros de la Iglesia son radicalmente distintas. La Iglesia es la antítesis del Estado, una sociedad compuesta de elegidos, cuya exigencia se mide en términos de purificación y de separación del mundo. De esta separación radical entre Iglesia y Estado se desprende como consecuencia lógica e inevitable la absoluta libertad de conciencia, incluso en el sentido de que ni la propia Iglesia puede forzar la conciencia humana. Se excluye de este modo todo tipo de coacción y se intuye una Iglesia cuya naturaleza consiste fundamentalmente en un continuo esfuerzo de conformidad con la voluntad de Dios, interpretada ésta en categorías amorosas de Nuevo Testamento.

Debido al contexto socio-religioso del momento, las ideas tolerantes de R. Williams se convirtieron en foco de atracción tanto en el Viejo como en el Nuevo Continente. Estaban destinadas, por un lado, a resolver el problema crucial de la proliferación de sectas surgidas durante la Revolución Puritana y, por otro, constituían un ataque frontal al sistema eclesial de la Bahía de Massachusetts que se demostraba, en su Congregacionalismo, contrario a las libertades humanas. Los más incómodos ante la intervención de Williams fueron, con todo, los puritanos de Nueva Inglaterra. Afiliados teóricamente al grupo de los Independientes, eran más idénticos a sus hermanos ingleses en cuanto a la doctrina, basada en el calvinismo, y en cuanto a la organización eclesial, hecha realidad en el congregacionalismo. Pero, a diferencia de ellos, la política de la tolerancia no se daba entre sus miembros. En este punto R. Williams tenía mucho que decir y, en efecto, denunció, aireando su destierro, la intolerancia del congregacionalismo americano. Ante esta evidencia, la facción del presbiterianismo inglés calificó de hipócrita el llamamiento a la tolerancia del grupo de Independientes, en la seguridad de que el caso de R. Williams era una prueba evidente de su doctrina y de sus sentimientos. Con esto no pretendemos afirmar que el presbiterianismo aprobase las doctrinas

extravagantes del fundador de Rhode Island. Ningún miembro de esta confesión habría permitido la coexistencia de cultos diferentes; la libertad de conciencia era para ellos virtualmente blasfema. Solamente explotaron la persecución de Williams para probar la hipocresía de los Independientes. R. Williams entraba de esta forma en el debate de la reorganización de la Iglesia en Inglaterra.

La reacción de las colonias americanas no se hizo esperar. La intervención de R. Williams había creado o, al menos, descubierto, una problemática variada y grave. Razones de tipo político y religioso exigían una clarificación. Estaba en juego la propia naturaleza y supervivencia del Congregacionalismo, seriamente amenazado tanto en América como en Inglaterra por un Presbiterianismo que sacaba partido de la persecución de Williams. Por ello, los jefes de la colonia de la Bahía de Massachusetts replicaron airadamente interpretando el destierro de R. Williams como una exigencia política realizada con la única intención de asegurar la estabilidad del gobierno de Boston ante la campaña difamatoria e irresponsable de un fanático religioso. La réplica formal a las acusaciones de R. Williams quedaría en manos de John Cotton, exponente máximo del puritanismo de aquella colonia.

La polémica entre J. Cotton y R. Williams no deja de estar envuelta en circunstancias poco claras. Sabemos que, tras el destierro de Williams, Cotton escribió una carta larga acerca de las relaciones entre Iglesia y Estado, que fue publicada sin su autorización poco después de que R. Williams hubiese llegado a Londres. Ante las continuas intervenciones de Williams, destinadas a denunciar la falta de libertad de conciencia en la colonia puritana de Massachusetts, J. Cotton publicó en 1647 su obra principal, *The Bloody Tenent, Washed, and made white in the blood of the Lamb*, centrada fundamentalmente en las cuestiones de estructura eclesial que el pueblo inglés tenía planteadas prácticamente desde la ruptura de Enrique VIII con Roma.

El maestro religioso de Boston tenía en su intención el propósito de ofrecer a Nueva Inglaterra un paradigma de las relaciones entre Iglesia y Estado que sirviese también para la madre patria, atormentada y dividida, como sabemos, por diversas facciones religiosas. El punto de partida de la argumentación de J. Cotton es su absoluta convicción de que la verdad de Dios se revela a todo hombre de sincero corazón. Ante esta verdad absoluta, gratuita y amorosa, al

hombre no le cabe otra postura que aceptarla y la libertad religiosa no puede entenderse sino en términos de libertad, concedida por Dios a la Humanidad, para *aceptar* la voluntad de Dios. La libertad religiosa se confundiría así con el derecho que el hombre tiene para elegir la verdad revelada, única, que procede de Dios; la tolerancia propugnada por Williams sería, en su opinión, una defensa imperdonable del error frente al valor absoluto de la verdad divina. Como consecuencia, Cotton insistía en la no separación entre Iglesia y Estado, admitiendo la intervención del magistrado civil en defensa de los intereses de la Iglesia, a pesar de que la naturaleza de ésta no se debía confundir con la de otra institución secular. Cotton representaba de este modo la esencia del pensamiento puritano de Nueva Inglaterra, que creía en un Dios omnipotente y justiciero, celoso de su gloria e inclinado al castigo de aquellos que quebrantasen la uniformidad del culto. Desde estos presupuestos doctrinales J. Cotton interpretó el destierro de R. Williams como un castigo político y no como un acto de persecución religiosa. La persecución respondía al castigo de un individuo por sus creencias religiosas, rectas en la presencia de Dios, y las ideas de R. Williams eran erróneas y subversivas. El castigo de un hombre culpable, amonestado por la autoridad eclesial, reacio a la luz de su propia conciencia, no puede ser considerado, afirma J. Cotton, como persecución religiosa. La tolerancia se justificaba en Nueva Inglaterra siempre que las opiniones defendidas no fueran peligrosas para la paz de la colonia, no estuviesen en contra de los artículos fundamentales de la fe cristiana, o la exigiesen razones de orden práctico para evitar males mayores. John Cotton se erigió en portavoz del Congregacionalismo de Nueva Inglaterra. Su doctrina satisfizo al Presbiterianismo inglés en los primeros momentos críticos de la Revolución Puritana, que atisbaba en ella ciertos visos de tolerancia mutua y un freno a las ideas visionarias de R. Williams.

Dejando al margen las disputas anteriormente reseñadas, R. Williams, ayudado por su ilustre amigo y defensor asimismo de la libertad de conciencia, Sir Henry Vane —hombre clave en la negociación de la «Solemn League and Covenant»— obtuvo la cédula deseada, fechada el 14 de marzo de 1644, por la que se concedía poder de autogobierno en la forma que se estimase más conveniente a las «Providence Plantations in the Narragansett Bay»³⁰. Con esta cédula en la

30. I. BACKUS, *A History of New England with Particular Referente to the*

mano y respaldado por la amistad de algunos de los miembros más significativos del parlamento inglés, llegó R. Williams a Boston, en el verano de 1644, causando alegría a los habitantes de Providence quienes, enterados de su llegada, le salieron al encuentro en Seekonk con un flota de canoas que, engalanadas, le dieron la bienvenida y le trasportaron triunfalmente a casa.

Al fin, tras la superación de variadas y penosas pruebas, las ciudades de las plantaciones de Providence, reunidas en asamblea general en Portsmouth, en mayo de 1647, optaron por un gobierno democrático, fundado en el consentimiento libre y voluntario de todos o de la mayoría de sus habitantes:

«These are the laws thath concern all men, and these are the penalties for the transgression thereof, which by common consent are ratified and established throughout this whole Colony; and otherwise than thus what is herein forbidden, all men may walk as their consciences persuade them, every one in the name of his God. *And let the saints of the most high walk in this colony without molestation in the name of Jehovah, their god; for ever and ever, etc.*»³¹.

A partir de esta fecha los acontecimientos de la vida de R. Williams tienen un carácter ostensiblemente político. En 1645 intervino como mediador en las disputas habidas entre los de Narragansett y los de Mohegan devolviendo la paz a estas colonias, abocadas a una guerra civil. En noviembre de 1651, en compañía de su amigo John Clarke, embarcó en Boston haciéndose a la mar por segunda vez para Inglaterra a fin de gestionar la revocación de la comisión del gobernador Coddington. Durante esta estancia en la madre patria publicó algunas de sus obras, gozó de la hospitalidad de Sir Henry Vane y conoció íntimamente a personas como Cromwell, Milton y Hutchinson. En 1654 fue elegido presidente o gobernador de Rhode-Island no sin antes haber dirigido sus esfuerzos a curar las heridas de envidia y disensiones, existentes en diversas ciudades de la colonia. Ostentó este cargo durante tres años y ocho meses en los que tuvo que sufrir las intervenciones maliciosas de los comisarios de Nueva Inglaterra en

Denomination of Christians called Baptists, I, Newton (Mass.), 1871, 149; J. D. KNOWLES, *Memoir of Roger Williams*, Boston 1834, 198.

31. *Bartlett's Colonial Records*, I, 190. Citado de R. A. GUILD, *o. c.*, 42-3.

un afán de terminar con un régimen defensor de la libertad de conciencia³².

Los últimos años de la vida de Roger Williams están ausentes de toda nota espectacular o extravagante. El apóstol de la libertad religiosa llegó al final de sus días en pleno vigor de sus facultades mentales; la pobreza le acompañó al sepulcro, a su tierra, por él elegida y defendida; su fama está entre nosotros, en forma de libertad.

La semblanza biográfica de R. Williams que terminamos de ofrecer ha de interpretarse en un contexto teológico-escriturístico-ecclesial, cuyas líneas maestras exponemos a continuación.

3. *Contexto explicativo de la vida de Roger Williams*

Una lectura completa y crítica de las obras de R. Williams nos brinda la imagen nítida de un teólogo seriamente preocupado por los temas principales de la doctrina calvinista, a saber: Dios, pecado y regeneración. Su pensamiento teológico es, como afirma Perry Miller, sólidamente, incluso convencionalmente, calvinista³³. Su reflexión, a pesar de las interpretaciones en contra, dista mucho del racionalismo y del naturalismo conformándose más bien a las normas más estrictas del puritanismo. Su pureza doctrinal no se mancha ni con el antinomismo de Anne Hutchinson ni con las teorías arminianas, repletas de arrogancia y autojustificación humanas. Incluso pudiera afirmarse que su teología es más ortodoxa que la del propio John Cotton, exponente máximo del puritanismo de Nueva Inglaterra, amenazado en su ideología por la crisis de Hutchinson.

El Dios del puritanismo y, por tanto, el de R. Williams es un Dios transido de incomprendibilidad. El sistema inicial del pensamiento teológico del puritanismo descansa en la asistematización, incomprendibilidad, de la divinidad. Dios, a pesar de ser la razón del ser, la luz que ilumina la realidad, es el misterio que se repliega en sí mismo. La confesión más sincera que el hombre hace de Dios parte del reconocimiento de su propia ignorancia. Dios, el poder, la fuerza, la luz, la vida, permanece para el hombre oculto e impredecible. Su esencia no es susceptible de definición. Por ello, el lenguaje metafórico es el más apropiado para el hombre puritano. No obstante, el Dios

32. Cf. R. A. GUILD, *o. c.*, 43-4.

33. P. MILLER, *Roger Williams. An Essay in Interpretation*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, VII, New York 1963, 21.

del puritanismo no es una abstracción pura sino una realidad, a la que el hombre se aproxima con miedo y humildad. Sus atributos nos manifiestan lo impenetrable, nos ayudan a rastrear la esencia que, en última instancia, sobrepasa la capacidad intelectual del hombre.

El mundo no está gobernado ni por la razón, ni por el poder ni por ninguna de las fuerzas humanas sino por Dios, un Dios único y celoso que castiga a quienes corren tras ídolos mudos y vanos. La soberanía o dominio absoluto es el atributo máximo de Dios. El mundo visible no es el estadio final de la creación. Esta se repite continuamente manando de las fuentes inagotables del Ser Supremo. Dios no sólo es creador sino también providente. El mundo, a pesar de sus contingencias y de la incapacidad del hombre para explicar su multiforme realidad, tiene la razón última de su existencia en la providencia divina. Todo sucede conforme a la dirección o providencia que Dios ejerce sobre sus criaturas. De la certeza sobre el hecho de la providencia nace, por ejemplo, la objeción puritana al juego, en sus múltiples variedades, considerado como pecaminoso no porque produzca placer o arruine la economía del hombre, sino porque en él se trivializa la providencia, ligada a fines innobles.

El poder soberano de Dios se patentiza asimismo en todos los acontecimientos humanos. Si Dios está sobre toda comprensión, es inútil especular con las motivaciones de la acción de Dios sobre el hombre. Las cosas suceden sencillamente porque Dios quiere. A lo sumo, podemos saber que su poder soberano es el ordenador de todo y que todo sucede conforme a su beneplácito. Y como la lógica humana nunca puede equipararse a la actuación de Dios, es obvio suponer que al hombre se le antoje en ocasiones arbitraria la acción divina llegando a la conclusión de que la bondad de Dios, como atributo, cede en importancia a su soberanía. Esta arbitrariedad de Dios, supuesta por la incomprensión, al menos relativa, de su bondad, explica el sentimiento del hombre puritano según el cual, tanto en el plano natural como sobrenatural, la vida del hombre está absolutamente en manos de Dios. La doctrina de la predestinación no es, en definitiva, más que el convencimiento que el puritano tiene ante la penetración de la soberanía de Dios en su propia realidad personal. De esta forma, el dogma de la soberanía absoluta de Dios se hace vida en la doctrina de la predestinación, pilares ambos de la teología puritana.

Las doctrinas del pecado original y de la depravación total del hombre, admitidas tanto por adhesión sentimental como por argu-

mentación racional, son también una herencia típica del calvinismo. R. Williams estaba plenamente convencido de la corrupción de la naturaleza humana y, por consiguiente, de la tendencia innata del hombre, incluso de los elegidos, a cometer actos pecaminosos. La doctrina calvinista de la elección divina, perfectamente ensamblada con el reconocimiento de la debilidad humana, constituían motivos más que suficientes para que Williams defendiese la libertad de la conciencia. Nadie podía estar seguro de la rectitud o falsedad de la conciencia del prójimo; actuando contra ella pudieran incluso lesionarse los planes secretos de Dios. ¿Cómo es posible, razonaba Williams, que en la lógica de la predestinación, en la que la cuestión de la salvación estaba decidida, hubiera cabida para una postura intolerante? ¿Por qué obligar al hombre a creer o a cumplir con sus obligaciones religiosas si tales acciones no entraban en el secreto mecanismo de la predestinación? Solamente Dios puede modificar la fe del hombre. En definitiva la fe es un don de Dios. Si se mira toda esta cuestión desde otra perspectiva llegamos a resultados idénticos. El elegido, independientemente de sus debilidades, no se verá jamás privado de la salvación, así como el condenado nunca conseguirá la redención. Los elegidos nunca serán alejados de Dios. Entonces ¿no será presunción interferir en los asuntos espirituales con el uso de la fuerza y la violencia humanas?³⁴.

La fuente de inspiración y de argumentación de la teología de R. Williams es la Sagrada Escritura. De hecho, las pruebas que se encuentran en sus escritos para avalar sus apreciaciones se reducen casi exclusivamente al campo bíblico, prestando escasa atención a las fuentes secundarias, procedan éstas de la tradición patristica o de teólogos protestantes. El gran problema de su vida, es decir, la defensa de la libertad religiosa en el marco de la implantación de un sistema religioso coherente tanto en Inglaterra como en el Nuevo Mundo, le obligó a un examen minucioso de la Escritura en busca de un modelo válido de sociedad cristiana. La situación de la época era crítica como varias eran también las formas de interpretación de la Escritura. Los enemigos de Williams estaban empeñados en la creación de un estado cristiano que preservase la pureza del culto divino, fundado en los paradigmas del Antiguo Testamento. El Nuevo Testamento, que repro-

34. Cf. *Id.*, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, 2.^a ed., Boston 1965, 10-34.

duce la vivencia de una minoría cristiana en lucha contra las condiciones adversas del mundo que le rodea, no servía a una ortodoxia puritana aferrada a la unión entre la Iglesia y el Estado. Roger Williams, en cambio, acudió al Antiguo Testamento empleando un método hermenéutico, conocido con el nombre de «tipología». No pretendemos decir que R. Williams fuese el único teólogo de la época que utilizase este método de interpretación bíblica. La mayoría de ellos, incluido John Cotton, usaron esta técnica, pero, en honor a la verdad pocos llegaron a las conclusiones de R. Williams.

La tipología y su empleo en la exégesis se remonta a la época patristica y se extiende a través de la Edad Media en un intento de explicar el complejo problema —siempre presente— de las relaciones existentes entre las revelaciones del Antiguo y del Nuevo Testamento, o lo que es lo mismo, de establecer una continuidad entre la fe de Abraham y la de la comunidad cristiana del momento pasando por Cristo. Con la tipología, todos los acontecimientos del Antiguo Testamento vividos por el pueblo de Israel se orientan y se explican a la luz del Nuevo. Todo en Israel advierte de la futura venida de Cristo. Jonás en el vientre de la ballena tipifica a Cristo; José, lo mismo; éstos son el «tipo»; Cristo, el «antitipo». Concebida de esta forma, la historia no es evolución sino repetición, no es desarrollo multidimensional sino profundización vivencial. Cristo es, por tanto, la pieza clave en la interpretación histórica. Todo lo que le antecede es irrelevante o a lo sumo tiene un valor «figurativo».

Estos presupuestos hermenéuticos los aplicó R. Williams a todos los acontecimientos veterotestamentarios sin excepción. En concreto, los aplicó a aquellas secciones bíblicas relacionadas con la estructura religioso-política, de las que él concluiría el modelo de sistema religioso. Con otras palabras, la doctrina de la naturaleza de la Iglesia y, por consiguiente, de sus relaciones con el Estado en el pensamiento de Williams tiene una clara fundamentación bíblica. El aventuró que los castigos aplicados a crímenes religiosos durante la ley mosaica no son sino una prefiguración de los sufrimientos de Cristo y que ni la situación ni el sistema religioso del pueblo hebreo son transplantables y válidos para tiempos posteriores a la venida de Cristo. El sistema eclesial del pueblo judío no puede ser tomado como modelo literal para otras épocas. De aquí surgen como conclusión inevitable, la separación de los poderes religioso y civil y la práctica de la tolerancia.

Estos son, a nuestro juicio, los acontecimientos más significativos y las líneas de pensamiento más señeras que nos permiten vislumbrar la compleja personalidad de R. Williams.

4. *Roger Williams: obras y contenidos*³⁵

A excepción de *George Fox Digg'd Out of His Burrowes*, una furibunda diatriba contra los cuáqueros, todas las obras de R. Williams fueron publicadas por primera vez en la madre patria, aunque algunas de ellas fueran escritas en Nueva Inglaterra. Nuestra intención en estos momentos es ofrecer una reseña de ellas para la información general del lector deteniéndonos un poco más extensamente en aquellas que, por la orientación de nuestra investigación, quedarían prácticamente ignoradas en el cuerpo principal del trabajo. De las otras, a las que recurriremos constantemente para apoyar nuestra tesis, el lector obtendrá amplia y sistemática información en su momento.

A key into the Language of America: or, an Help to the Language of the Natives in that part of America called New England. Together with briefe Observations of the Customes, Manners and Worships, etc., of the aforesaid Natives, in Peace and Warre, in Life and Death. On all which are added Spirituall Observations, Generall and Particular, by the Authour, of chiefe and speciall use (upon all occasions) to all the English Inhabiting those Parts; yet pleasant and profitable to the view of all men. London, printed by Gregory Dexter. 1643.

Esta obra, un pequeño volumen compuesto de doscientas dieciséis páginas, incluyendo una introducción y un índice de materias, perfila la cultura de los de Narragansett en su propio dialecto. Puede considerarse con toda justicia un tratado sociológico de la vida y costumbres de los indios aborígenes de Nueva Inglaterra.

Los motivos de R. Williams para la publicación de este libro han de buscarse en el contexto de las migraciones puritanas al Nuevo Mundo, huyendo de la persecución de Laud y del rey Carlos I, a

35. Una relación de las obras y contenidos de Roger Williams puede verse en: R. A. GUILD, *A Biographical Introduction to the Writings of Roger Williams*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, I, New York 1963, 55-8; W. GAMMELL, *Life of Roger Williams*, en *The Library of American Biography*, conducted by J. Sparks, Boston 1844, vol. IV, 209-21.

saber, la conversión del indio, ya que la propagación del evangelio, tal como reza la cédula original de la Colonia de la Bahía de Massachusetts, era la meta final del puritano en el establecimiento de las colonias. Testimonios fidedignos avalan esta afirmación haciéndose eco de la labor de Williams entre los indios aborígenes³⁶. Una vez en Plymouth y más tarde en Salem, R. Williams acampó entre los indios de Wampanoag y de Narragansett conociendo asimismo a los Cowesetts, Shawomets, Nyantics, Nipmucs, Pequots y Mohawks, a los que llegó espiritualmente a través del conocimiento de su lengua y costumbres, cosa que, es presumible, no resultaría extremadamente difícil a un hombre habituado al estudio del griego, latín y hebreo.

A pesar de estas motivaciones religiosas, *A Key into the Language of America* no es un tratado teológico. Trata fundamentalmente de las «Customes, Manners and Worships, of the Aforesaid natives, in Peace and Warre, in Life and Death», adquiridas a través de «varieties of Intercourses with them Day and Night, Summer and Winter, by Land and Sea»³⁷. Efectivamente, el lector es rápidamente introducido a un mundo alucinante y exótico en el que se relatan aspectos de la vida de los nativos, como su comida y pasatiempos, sus casas y familias, sus hábitos en el dormir, sus creencias acerca de la naturaleza, de las estaciones, de los cuerpos celestes, de la tierra, de los vientos, del mundo animal, de las ocupaciones de la caza y de la pesca, del mercado y del dinero, de la guerra, del matrimonio, etc., etc., y, por supuesto, de la religión que ocupa el capítulo más extenso de la obra.

La actitud de R. Williams frente a las costumbres de estos indios pieles rojas, nacidos blancos pero coloreados por el sol y los ungüentos³⁸, es de franca admiración reconociendo en ellos, en un principio, virtudes que no se daban en la población inglesa aunque, al final, admitiese también los vicios de la mentira, del robo, del adulterio y del asesinato³⁹. Por lo que respecta a las cualidades morales de estas tribus, R. Williams tuvo conciencia clara de sus ideas politeístas, que dividían la divinidad en treinta y siete dioses que cubrían otras tantas fases de la naturaleza que, en su estimación, regulaban sus vidas⁴⁰.

36. W. WOOD, *New England's Prospects*, Boston 1865, 103.

37. R. WILLIAMS, *Key into the Language of America*, en *Narragansett Club Publications*, I, Providence 1866, 25.

38. *Id.*, o. c., 80.

39. *Id.*, o. c., 165.

40. *Id.*, o. c., 16.

Admitían, sin embargo, la existencia de un Dios, premiador y castigador, interpretando el éxito en la actividad humana, por ejemplo, en la caza, como signo del favor divino y los accidentes como muestras de su ira y venganza. Verdades como la resurrección de la carne, según nos refiere el propio Williams, superaban la capacidad intelectual y religiosa del indio⁴¹.

En la exposición de este cúmulo de curiosidades se entrevé el temperamento religioso de R. Williams y sus dotes de educador. No solamente describe las excelencias de frutos, como la fresa⁴², o la actividad variada y laboriosa de la mujer india⁴³, sino que, en la observación de esta fascinante civilización, intenta relacionar lo que percibe con el mensaje cristiano que él quiere transmitir. Así, por ejemplo, el mar en el que los peces grandes devoran constantemente a los pequeños se convierte metafóricamente en el lugar donde se efectúa la persecución de los cristianos⁴⁴ y la desnudez del indio da pie al pensamiento del vestido espiritual de los hijos de Dios por el bautismo⁴⁵. No obstante esta sensibilidad y celo religioso, R. Williams estaba muy lejos de pensar que el alma india estuviese, como norma general, preparada para aceptar el cristianismo. Su pensamiento se demostró, como de costumbre, tolerante. Las razones para ello fueron varias reduciéndose fundamentalmente a la falta de arrepentimiento del indio que no se alejaba de sus ídolos para convertirse al Dios verdadero⁴⁶.

El tema de la conversión, discutido en esta obra, aparece de nuevo en un reducido panfleto de veintiuna páginas, aparecido en Londres en el año 1645, bastante después de que R. Williams hubiese regresado a Providence⁴⁷. El título completo de la obra, *Christenings Make Not Christians or a Briefe Discourse concerning that name Heathen, commonly given to the Indians, also concerning that great point of their Conversion*, da idea exacta de la materia en ella examinada.

41. *Id.*, o. c., 84.

42. *Id.*, o. c., 121.

43. *Id.*, o. c., 65.

44. *Id.*, o. c., 142.

45. *Id.*, o. c., 146.

46. *Id.*, o. c., 160-1.

47. *Id.*, *Christenings make Not Christians*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, VII, New York 1963, 31-41. Esta publicación fue encontrada en el año 1881 por Henry Martyn Dexter en la *Thomson Collection of Commonwealth Pamphlets* en el Museo Británico.

R. Williams, que previamente había considerado el significado del término «paganos» en *The Bloody Tenent*⁴⁸, recurre de nuevo a su interpretación ahora. Fiel a su método tipológico de exégesis bíblica, al que nos hemos referido, Cristo para él es el elegido de Dios, prefigurado y anunciado por los profetas, reyes y sacerdotes de Israel y el cristiano, aquel que sigue «*the anointed one in all his Offices*»⁴⁹. El mundo del cristianismo no se extiende por todas partes, como algunos afirmaron, y así el término «paganos» no sólo es aplicable a los gentiles y pueblos fuera de la verdadera Iglesia sino también a aquellas naciones protestantes que, aunque hayan sacudido el yugo del catolicismo de Roma, aun no se han liberado «from *antichristian* abominations, from his markes in a false conversion, and false constitutions, from framing of *national churches* in false *ministeries* and ministrations of *baptism*»⁵⁰. La alusión a los dirigentes de Massachusetts, incapaces de romper con la Iglesia Anglicana, es evidente. Los puritanos de la Bahía no presentaban sino signos externos de cristianismo; en el fondo, eran tan paganos como los mismos indios.

En lo que respecta a la conversión, R. Williams negó validez a los esfuerzos de la Iglesia Católica en las misiones de Maryland, Canadá e Indias Occidentales. Y él, conforme a sus principios, respetó la conciencia del indio convencido de que la coacción no serviría sino para profanar el nombre de Dios. La auténtica conversión habría de ser similar a la practicada en tiempos de Jesús de Nazaret y llevada a cabo por mensajeros idóneos. Sus frutos consistirían en una reforma verdadera que condujese al hombre de Satán hacia Dios.

Unos años más tarde, exactamente en el 1652, R. Williams ofrecería una exposición más completa sobre la conversión en una obra de treinta y seis páginas de texto y ocho de cuestiones introductorias, cuyo título es: *The Hireling Ministry None of Christs, or a Discourse touching the Propagating the Gospel of Christ Jesus. Humbly Pre-*

48. Id., *The Bloody Tenent of Persecution*, en *Narragansett Club Publications*, III, Providence 1867, 400.

49. Id., *Christenings make Not Christians*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, VII, New York 1963, 33.

50. Id., *o. c.*, 34.

sented to such Pious and Honourable Hands, whom the present Debate thereof concerns. London. Printed in the Second Moneth. 1652 ⁵¹.

La habilidad de R. Williams le permitió en este pequeño tratado suscitar una amplia gama de cuestiones, siempre relacionadas con el tema de la libertad de conciencia, aparte de la doctrina específica que él pretendía dilucidar en este momento, a saber, la de un clero subvencionado económicamente por una iglesia nacional. En la conciencia de Williams, en cuya vida hay cabida para actividades de índole diversa, tanto material como espiritual ⁵², la actividad ministerial debe estar libre de toda esclavitud, de todo propósito mercenario; con ello se evitaría el triste espectáculo de cristianos que, por meros intereses materiales, pasan de las filas del Catolicismo a las del Protestantismo, moviéndose indiscriminadamente bien en el Anglicanismo, en el Presbiterianismo o en el Congregacionalismo ⁵³.

Entre los diez temas discutidos en la obra, relativos en su mayoría a la libertad de conciencia y a la consideración de una Iglesia nacional, figura el de la sucesión apostólica, apenas tratado hasta ahora ⁵⁴. Este tema preocupó seriamente a R. Williams. Su tesis al respecto es clara: la Sucesión de Cristo, es decir, un ministerio que derive de Cristo es previo a la formación de cualquier Iglesia. El Catolicismo, la Iglesia baptista y el Congregacionalismo no son formas eclesiales válidas al carecer de un ministerio autorizado y auténtico. Williams se pronuncia por un ministerio basado exclusivamente en valores espirituales, distante del realizado en Nueva Inglaterra. De ahí su crítica a las universidades, a la vida monacal, a la paga de los ministros, etc., etc. De ahí también el anacronismo de una iglesia nacional y la necesidad de garantizar la libertad de conciencia.

The Bloody Tenent of Persecution for cause of Conscience, discussed, in a Conference betweene Truth and Peace, who, in all tender Affection, present to the High Court of Parliament (as the Result of

51. Id., *The Hireling Ministry None of Christs*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, VII, New York 1963, 147-91. El término «Hireling» hace referencia a los Ministros remunerados por el Estado en su trabajo. Había sido previamente empleado por George Fox, líder de los cuáqueros.

52. Id., o. c., 153.

53. Id., o. c., 152-3.

54. Id., o. c., 149-50.

their Discourse) these (amongst other Passages) of highest Consideration. Printed in the year 1644.

The Bloody Tenent está motivado en una réplica, escrita por J. Cotton en 1635, a ciertas notas de un Anabaptista, prisionero en Newgate, a causa de sus creencias heterodoxas. La postura de Cotton es de abierta intolerancia, insistiendo en la validez de la persecución por causa de la conciencia. Simultáneamente a esta réplica de Cotton, R. Williams obtuvo una copia de *A Model of Church and Civil Power*, dando también amplio testimonio de su pensamiento en esta cuestión. El tratado que cubre y analiza estos problemas es *The Bloody Tenent*. Se divide en dos partes que comprenden en total ciento treinta y ocho capítulos. La primera se centra en la refutación de la defensa que Cotton hace de la persecución, aflorando la tesis de Williams que aboga por la libertad de conciencia como un derecho fundamental del hombre. La parte segunda es un ataque al *Modelo*, basado en la separación entre los poderes de la Iglesia y del Estado. En este libro encontramos los principios, en cuya defensa empleó toda la vida R. Williams. Quedarán patentes a lo largo de nuestra exposición.

Ante las nuevas réplicas de John Cotton, traducidas en obras como *A Reply to Mr. Williams his Examination* y *The Bloody Tenent Washed White in the Bloode of the Lamb*, R. Williams publicó en 1652 *The Bloody Tenent yet more Bloody: by Mr. Cotton's endeavor to wash it white in the Blood of the Lambe; of whose precious Blood, spilt in the Blood of his Servants; and of the Blood of Millions spilt in former and later Wars for Conscience sake, that most Bloody Tenent of Persecution for cause of Conscience, upon a second Tryal, is found now more apparently and more notoriously guilty. In this Rejoynder to Mr. Cotton are principally, 1. The Nature of Persecution, 2. The Power of the Civill Sword in Spirituals Examined, 3. The Parliaments permission of Dissenting Consciences Justified. Also (as a Testimony to Mr. Clarks Narrative) is added a Letter to Mr. Endicot Governor of the Massachusetts in N. E. London, Printed for Giles Calvert, and are to be sold at the black-spread Eagle, at the West-End of Pauls, 1652*⁵⁵.

55. Id., *The Bloody Tenent Yet More Bloody*, en *Narragansett Club Publications*, IV, Providence 1870.

Esta obra es, en su esencia, similar a *The Bloody Tenent*, pudiéndose comprobar en ella una defensa apasionada de la libertad de conciencia, con la convicción y fuerza que imprimen ocho años de reflexión y de pruebas que median entre la una y la otra.

Unos meses más tarde de la publicación de *A Key into the Language of America* y de la insospechada aparición en las librerías de Londres de *A Letter of Mr. John Cotton to Mr. Williams*, R. Williams publicó *Mr. Cotton's Letter Examined and Answered*, en la que ofrece su versión de los acontecimientos que le condujeron al exilio y definiendo su postura separatista⁵⁶. La obra es un muestrario de las acusaciones y contra-acusaciones de Cotton y Williams, a las que subyace una concepción de Iglesia radicalmente distinta. De hecho, su contenido puede resumirse en los siguientes puntos que Williams, desde su separatismo, ofrece a la consideración de J. Cotton:

«First, concerning the nature of a particular Church, to consist only of holy and godly persons. Secondly, of a true Ministrie called by that Church. Thirdly, a true Worship free from Ceremonies, Common-Prayer. Fourthly, a true Government in the hands only of such Governours and Elders, as are appointed by the Lord Jesus»⁵⁷.

Con la publicación de esta obra el prestigio de J. Cotton quedó seriamente lesionado y la intolerancia de los llamados Independientes, a ambos lados del Atlántico, al descubierto.

Cuatro días después de este escrito apareció: *Queries of highest consideration proposed to Mr. Tho. Goodwin, Mr. Phillip Nye, Mr. Wil. Bridges, Mr. Jer. Burrougs, Mr. Sidr. Simpson, all Independents; and to the Commissioners from the Generall Assembly (so called) of the Church of Scotland upon occasion of their late printed Apologies for themselves and their Churches. In all Humble Reverence presentd to the view of the Right Honourable the Houses of the High Court of Parliament. London Imprinted in the yeare 1644*⁵⁸.

56. Id., *Mr. Cotton's Letter Examined and Answered*, en *Narragansett Club Publications*, I, Providence 1866, 314-96.

57. Id., *o. c.*, 347.

58. Id., *Queries of Highest Consideration*, en *Narragansett Club Publications*, II, Providence 1867, 254-75.

Queries, dirigida a la Asamblea de Westminster, en definitiva a toda la nación inglesa, fue escrita para combatir las ideas expuestas en la *Apologeticall Narration*, es decir, con la intención de desmentir el Congregacionalismo, defendido por el grupo de los Independientes, como el único sistema eclesial viable entre el Separatismo extremista y el Presbiterianismo autoritario. Para probar esta tesis R. Williams recurre a los argumentos, ya tópicos, de separación entre Iglesia y Estado, al ejemplo de Jesús en la solución de los problemas eclesiales, al arrepentimiento, como primer principio del cristianismo, a la jurisdicción exclusivamente civil del magistrado, a la interpretación tipológica de la Escritura, etc., etc.⁵⁹. Los argumentos utilizados y el estilo demuestran con evidencia la autoría de R. Williams en esta obra, publicada anónimamente. Nadie, a no ser él, podía atacar a los presbiterianos e independientes en su intento de imponer la conformidad religiosa a toda la nación inglesa.

En *The Fourth Paper Presented by Major Butler*, R. Williams sale en defensa de las ideas de Butler, oficial del ejército de Cromwell, de actitud tolerante, a favor de la libertad religiosa⁶⁰. En este panfleto R. Williams se manifiesta abiertamente sobre cuestiones, ya familiares y repetidas en todos sus escritos. Habla de la naturaleza del ministerio, de la abstención del poder civil en cuestiones de conciencia, del maltrato hacia los herejes, etc., en términos familiares a hombres de su mentalidad religiosa⁶¹. Sin embargo, introduce una cierta novedad en las controversias religiosas de la época al insistir en la defensa de los derechos civiles de los judíos, un pueblo marginado y hasta perseguido en la Inglaterra de aquellos años⁶².

*The Examiner Defended*⁶³ es una réplica a otra obra, titulada *The Examiner Examined*, que defiende el principio de una Iglesia estatal con las consiguientes competencias de la autoridad civil en

59. Id., *Queries of Highest Consideration*, en *Ibid.*, 264-6, 259, 261-2, 275.

60. Id., *The Fourth Paper Presented by Major Butler*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, VII, New York 1963, 119-41.

61. Id., o. c., 121, 132-5.

62. Id., o. c., 136.

63. Id., *The Examiner-Defended in a Fair and Sober Answer*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, VII, New York 1963, 195-279. Esta obra fue descubierta por James Ernst en el año 1930 en la *Thomasin Collection of Commonwealth Pamphlets*.

asuntos religiosos. La argumentación de R. Williams se centra en torno a dos puntos que constituyen la tesis fundamental de *The Examiner Examined*, a saber, que el magistrado civil sustituye al antiguo monarca hebreo y sus funciones y que la idolatría es un pecado que no puede ser tolerado bajo ninguna causa. La obra no hace más que resumir los rasgos más característicos del pensamiento de Williams⁶⁴, a los que se añaden algunas ideas sobre los elementos constitutivos de la fe verdadera y de la función de la razón natural, la fuente de muchas «opiniones monstruosas», a la que debe sobrevenir la revelación, don exclusivo de Dios, para garantizar la salvación del hombre⁶⁵.

Para finalizar esta exposición de las obras de Roger Williams citaremos otras dos obras, que proporcionan al lector las creencias básicas de la austera teología calvinista por las que se rigió el alma puritana del fundador de Rhode Island. De la primera de ellas daremos cuenta sobrada al estudiar las relaciones de Williams con los cuáqueros. Por el momento sólo enunciamos el título completo: *George Fox Digg'd out his Burrowes, Or an Offer of Disputation on fourteen Proposalls made this last Summer 1672 (so call'd) unto G. Fox then present on Rhode Island in New-England, by R. W. As also how (G. Fox sliely departing) the Disputation went on being managed three dayes at Newport on Rhode-Island, and one day at Providence, between John Stubs, John Burmet, and William Edmundson on the one part, and R. W. on the other. In which many Quotations out of G. Fox and Ed. Burrowes Book in Folio are alleadged. With an Appendix of some scores of G. F. hīs simple lame Answers to his Opposites in that Book, quoted and replied to. Boston Printed by John Foster, 1676*⁶⁶.

La segunda, *Experiments of Spiritual Life and Health*, es una larga carta de Roger Williams a Mary, su mujer, que tras la convalecencia de una grave enfermedad, se siente insegura acerca de su estado espiritual⁶⁷. Más que *Experiments* pudiera muy bien haber sido titulada *Experiences*, ya que en el ánimo de Williams están presentes y además

64. *Id.*, o. c., 205, 210, 213, 218, 253-4.

65. *Id.*, o. c., 242.

66. *Id.*, *George Fox Digg'd out of His Burrowes*, en *Narragansett Club Publications*, V, Providence 1872.

67. *Id.*, *Experiments of Spiritual Life and Health*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, VII, New York 1963, 45-115.

descritas aquellas experiencias de tipo espiritual por las que todo buen cristiano puede entrever el estado en que se encuentra su alma. A través de esta obra el lector puede aproximarse a los sentimientos religiosos más íntimos del alma de Williams y comprobar que la constante y tenaz actividad del político es incomprensible sin esta vertiente religiosa del hombre que, como buen calvinista, valora sobre todo su salvación y la de sus hermanos.

El propósito de esta carta, destinada en un principio a permanecer en la intimidad de la familia, consiste en anunciar tanto al débil en la fe como al fuerte de espíritu que, en cualquier circunstancia, la vida espiritual puede realizarse con la ayuda de Dios. A pesar de que el aspecto y tonalidad de *Experiments* no sean distintos a los de los empleados en los diarios y devocionarios de la época, el espíritu de la obra difiere substancialmente de ellos al remontarse sobre la consideración de detalles insignificantes y profundizar en la esencia de lo que constituye la salvación. La cualidad espiritual del cristiano se valora, en opinión de R. Williams, en términos de relación con Dios, con los hombres y consigo mismo. La auténtica relación del hombre con Dios consiste esencialmente en poner a Dios como cumbre y meta de toda la actividad humana y en acomodar la práctica moral al decálogo de Moisés⁶⁸. La sinceridad del hombre consigo mismo se refleja sobre todo en el sacrificio y en la visión sobrenatural que permite utilizar las cosas de este mundo, huyendo del pecado, en función del más allá⁶⁹. La compasión y el amor a los demás —sean creyentes o no— la disposición para incluso entregar la vida temporal, el horror a la contaminación del pecado y cosas semejantes son algunas de las cualidades que deben adornar al hombre en sus relaciones con el prójimo. En definitiva, la esencia del cristiano estriba en el conocimiento y práctica de la vida de Jesús⁷⁰. La ausencia de una genuina religiosidad que, en último término, es falta de vivencia cristiana, conduce a guerras, hambre, pestes y cosas semejantes, signos del abandono de Dios hacia el hombre. La vida, en este contexto, no es más que un «soplo» que no sirve sino para «our purging and fitting for an eternall Glory»⁷¹.

68. *Id.*, o. c., 82.

69. *Id.*, o. c., 91.

70. *Id.*, o. c., 104.

71. *Id.*, o. c., 113.

Aparte de esta dimensión espiritual de la obra, aparece en ella la faceta humana de R. Williams, esposo y padre gentil y solícito que, en la imposibilidad de visitar a su familia, aprovecha la oportunidad para enviar «an handfull of flowers made up in a little Poesey, for thy dear selfe, and our dear children»⁷².

A las obras, anteriormente reseñadas, hay que añadir la extensa correspondencia, de contenidos e importancia diversos, que R. Williams mantuvo con las autoridades principales de la época⁷³.

II

ROGER WILLIAMS: CONTEXTO HISTORICO-CULTURAL

1. DEL PURITANISMO AL SEPARATISMO⁷⁴

a) *La circunstancia ambiental*

El tiempo histórico que cubre la vida y la acción de Roger Williams puede calificarse de complejo, enigmático y sugerente en todas aquellas cuestiones que hacen referencia a la religión y en las que,

72. *Id.*, o. c., 56.

73. *Id.*, *Letters*, en *Narragansett Club Publications*, VI, Providence 1874. A pesar de la importancia de esta colección, faltan en ella algunos asuntos; otros los ofrece de forma incompleta y, en muchas ocasiones, no reproduce con exactitud las fuentes. Por todo ello, no es recomendable confiar totalmente en ella.

74. Los aspectos que se analizan en este apartado son intencionada y necesariamente fragmentarios, expuestos exclusivamente con la finalidad de poder apreciar en un contexto amplio e importante el pensamiento de Roger Williams sobre el tema que nos ocupa. Para una mayor comprensión de los contenidos a los que hacemos referencia pueden consultarse los siguientes autores: E. EGGLESTON, *The Beginners of a Nation. A History of the Source and Rise of the earliest English Settlements in America with special reference to the life and character of the people*, New York 1900; 188-219; J. G. PALFREY, *History of New England*, I, Boston 1865, 101-32; G. BANCROFT, *History of the United States of America*, I, New York 1883, 311-22; P. OLIVER, *The Puritan Commonwealth. An Historical Review of the Puritan Government in Massachusetts in its Civil and Ecclesiastical Relations from its rise to the abrogation of the first Charter*, Boston 1856, 154-90; W. WALKER, *The Creeds and Platforms of Congregationalism*, New York 1893, 77-80, 97-115; J. H. BARROWS, *The World's Parliament of Religions*, II, Chicago 1893, 1429-33; R. BAIRD, *Religion in America; or, an Account of the origin, relation to the State, and present condition of the evangelical Churches in the United States*, New York 1856, 90-6, 445-57, 464-88; C. A. BRIGGS, *American Presbyterianism; its origin and early history. Together with an appendix of letters and documents, many of which have recen-*

como consecuencia directa o indirecta de ella, se relacionan con el tema de la autoridad, centrado tanto en la Iglesia como en el Estado. El pensamiento y la acción se ensamblan perfectamente en esta época de la Historia y difícilmente puede encontrarse un caso más típico en este sentido que el de R. Williams —un hombre singular y discutible— quien se mueve inquietamente, arrastrado por puras fuerzas intelectuales, en la búsqueda y progresión de sus realizaciones de cada día.

La condición meramente extrínseca y teóricamente accidental de pertenencia al pueblo inglés incide como primer factor determinante en el pensamiento de Williams. El mero hecho de ser inglés, sobre todo a partir del reinado de Isabel I, planteaba a todo ciudadano un interrogante acerca del sentido de la Historia y de la función de Inglaterra en el destino de la humanidad. Teólogos y científicos trataban de descifrar en términos de presente el mensaje oculto y enigmático de la Escritura, especialmente del libro del Apocalipsis, fuente primordial de toda verdad histórica, vislumbrando en la nación inglesa el fin de la tiranía del Anticristo y el símbolo del reinado milenarista de los santos con Cristo. Pero la lectura de los signos de los tiempos no era fácil ni concordante. Muchos de los coetáneos de Williams descubrieron en el Papa al Anticristo y en la Iglesia de Roma, a la gran prostituta de Babilonia. Aparte de esto, vieron encarnado en sí mismos al pueblo que, en los designios de Dios, habría de sustituir al de Israel, sobre todo a partir del reinado de Isabel I. Inglaterra habría de continuar la misión de Israel, habiéndose demostrado ya un pasado glorioso, originado en sus misioneros, en continuidad con los apóstoles y no con emisarios de Roma. John Wyclif sería el gran profeta de la Reforma, orientada a la destrucción de la tiranía de Satán, desencadenada en los comienzos del siglo XIV. Isabel I se presentaba como la culminación de la Historia, abriendo paso al milenarismo, fase en la que Inglaterra conduciría a todas las naciones al reino de Dios. Otros, en cambio, y R. Williams es una voz significativa en este sentido, se apercibieron de la incongruencia de una nación que, por una

ily been discovered, New York 1885, 92-9, 1-47. En el Preface, V de esta obra se encuentra bibliografía sobre el Presbiterianismo Americano; H. K. CARROLL, *The Religious Forces of the United States*, New York 1893; 277-88; C. HODGE, *What is Presbyterianism?*, Philadelphia 1855, 3-80; H. M. DEXTER, *The Congregationalism of the last three hundred years, as seen in its Literature*, New York 1880, 413-64.

parte, pretendía ser el guía religioso y moral de todo el mundo mientras que, por otra, albergaba en su interior signos claros de impiedad y de corrupción. El optimismo sustentado en el reinado de Isabel I se hacía prácticamente inviable en tiempos de Jacobo I. La filosofía de la historia, defendida con entusiasmo y vehemencia por amplios sectores del pueblo inglés, debía de ser abandonada por otra más realista y más científica. R. Williams así lo hizo y a pesar de que creyó en el sueño profundo de la Iglesia, durante el cual la actividad satánica se hizo más intensa⁷⁵, no cedió a opiniones extremadamente ingenuas que pregonaban, entre otras cosas, la inminencia de la parusía (venida final en majestad) de Cristo y el liderazgo de Inglaterra en la época milenaria. Su visión histórica y sus conocimientos escriturísticos escapaban así, una vez más, a las opiniones comunes de la época.

Junto a la condición de su pertenencia al pueblo inglés, en R. Williams es obligado valorar su carácter puritano, probablemente buscado y asimilado durante su estancia en la Universidad de Cambridge, o tal vez heredado con anterioridad a sus estudios universitarios. A decir verdad, no importa en absoluto determinar la fecha de su primera experiencia puritana cuando sabemos por investigaciones recientes que, en la primera cuarta parte del siglo XVII, apenas si existía tal cosa como la que entendemos hoy por puritanismo al darse una coincidencia práctica entre las ideas y actitudes atribuidas al puritanismo y las mantenidas por los protestantes ingleses⁷⁶. El puritanismo, en sus orígenes, no fue más que una modalidad, tanto teórica como práctica, del protestantismo, entendido y vivido a la inglesa.

No obstante este juicio de valor sobre el puritanismo y afirmando a la par que, en múltiples ocasiones, las diferencias de grado entre las distintas confesiones cristianas cobran, a la luz de los siglos, una relevancia extraordinaria, digna de tenerse en consideración, nos acercamos al hecho histórico con el fin de entender en su plenitud, desde esta perspectiva, la auténtica personalidad de Roger Williams.

75. R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent of Persecution*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, III, New York 1963, 184; ID., *The Bloody Tenent Yet More Bloody*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, IV, New York 1963, 384, 442.

76. Cf. H. CHARLES - K. GEORGE, *The Protestant Mind of the English Reformation, 1570-1640*, Princeton 1961. Opinión contraria defiende J. F. H. NEW, *Anglican and Puritan: The Basis of Their Opposition, 1558-1640*, Stanford (California) 1964.

b) *El hecho histórico del puritanismo*

Sea cual fuere la opinión que se mantenga respecto a la identidad y características originarias del puritanismo, es innegable que éste constituye la fuerza religiosa más viva e influyente en el pensamiento y la vida ingleses del siglo XVII después de la Reforma. Inglaterra, que había sido separada de Roma por la acción de Enrique VIII, no fue reformada propiamente hasta que Eduardo VI no le concediera una confesión de fe protestante. María Tudor devolvió a la nación su fe católica. Fue Isabel I quien, en el compromiso de pactar entre los distritos rurales aferrados al catolicismo, y los de las ciudades, de talante protestante, optó por una solución media, el Anglicanismo, una especie de catolicismo reformado, sustentado en la estructura episcopal y en la supremacía real. Los protestantes que se opusieron a este compromiso, en su mayoría de ideología típicamente calvinista, recibieron el nombre de puritanos.

Los puritanos, embebidos en el mundo del espíritu, no se preocuparon, en un principio, de las ideas políticas. Ellos eran los elegidos, los poseedores de la verdad divina, la única, contenida y explícita en la Sagrada Escritura. Su actividad era la lectura y la meditación de la Biblia; su aspiración, la posesión de la otra vida, anhelada en medio de un desprecio olímpico de los valores de este mundo. Desde esta perspectiva y apreciación de la realidad humana, sus primeros esfuerzos se centraron, lógicamente, en la abolición del ritual católico, dispuestos a morir por lo que ellos entendían ser la pureza del culto, obedeciendo a la voluntad de Dios y desoyendo la voz del soberano político. Del ataque al ritual se pasó a cuestionar la organización de la Iglesia Anglicana, resultando seriamente comprometida la institución episcopal. En este sentido, Thomas Cartwright, profesor de teología en Cambridge, declaró inválido todo tipo o forma de gobierno eclesial que no se ajustase a la institución apostólica, abogando por una estructura eclesial en forma de asambleas, elegidas de forma directa o indirecta por los propios fieles. Cartwright fue expulsado de la Universidad y, obligado a salir del país, marchó a Ginebra y de allí a Amberes y a Middleburg⁷⁷.

77. Cf. D. NEAL, *History of the Puritans, or Protestant Nonconformists*, I, London 1837, 214.

Dos años después del destierro de Cartwright, a saber, en 1572, un grupo de amigos, partidarios de las mismas ideas, presentaron al Parlamento su famosa *Admonition to the Parliament*, un tratado que, a pesar de su prohibición, conoció tres o cuatro ediciones. Las tesis defendidas en este tratado se reducen fundamentalmente a la estructura y gobierno de la Iglesia, en conformidad con las normas evangélicas y la praxis de la primitiva comunidad cristiana, a la supresión del episcopado, como fuente de autoridad superior a la de los ministros, y a la elección de los ministros, supeditada al consentimiento de los miembros de la congregación. Poco más tarde, Cartwright publicó una segunda *Admonition*, en la que insistía en la forma de gobierno de la Iglesia y en la autoridad de los miembros de las asambleas para elegir a sus ministros.

La intervención de Whitgift, vice-canciller de la Universidad de Cambridge, comisionado por los obispos para replicar a Cartwright, dio a la causa puritana una magnitud sin precedentes. Los puritanos, que imprimían secretamente sus panfletos, vieron extenderse rápidamente sus doctrinas, y sus disputas, que, hasta el momento, se habían mantenido en un nivel puramente religioso, saltaron al campo de la política y de las realidades mundanas. De hecho, el salto de la religión a la política era teórica y prácticamente obligado, ya que la cuestión constitucional de la Iglesia, en la que se integra la jerarquía, conducía irremisiblemente a la consideración de la monarquía y de la autoridad del monarca. Y como los principios del puritanismo eran de índole estrictamente religiosa, algo convertido en artículo de fe, la opinión de los puritanos se convertía en fe, una fe exigente e inapetable en lo que a la reorganización de la Iglesia se refiere. La doctrina puritana se extendió rápidamente y por todas partes; los ministros de su Iglesia eran activos tanto en el púlpito como en concentraciones callejeras. Frente a ellos enmudecieron los católicos, impopulares por aliarse sus jerarquías con los poderes extranjeros, y los anglicanos, cuyos ministros apenas predicaban al pueblo ya que no guardaban la residencia durante la mayor parte del año. La profesión de fe puritana admitía la palabra de Dios, contenida en ambos Testamentos, como la norma en cuestiones de fe y de moral, palabra que debía de ser conocida por todo el pueblo y cuya autoridad excede cualquier otra, no sólo la del Papa sino incluso la de la Iglesia, la de los concilios, la de los hombres y la de los ángeles. Desde esta palabra se

condenaba asimismo cualquier invención humana que pretendiese obligar la conciencia de los hombres a través de leyes e instituciones⁷⁸.

La ascensión al trono de Jacobo I, sucesor de la reina Isabel I, agravó la situación político-religiosa. A pesar de haber sido educado en la fe calvinista bajo la tutela de Buchanan y de presumirse en él una orientación hacia una reforma religiosa más completa de su reino, el nuevo rey, hijo de la católica María Estuardo, evidenció su pensamiento en el tratado *The True Law of Free Monarchies* en el que la monarquía se concibe como un poder absoluto para legislar y aplicar las leyes sin que el soberano esté obligado a rendir cuentas a ninguna autoridad humana. Sus actuaciones correspondieron fielmente con su pensamiento como puede concluirse de las sesiones de Hampton Court, en enero de 1604-5, en las que se pone de manifiesto el divorcio entre el presbiterianismo escocés y la monarquía, y la lucha religiosa que, de alguna forma, había heredado su reinado se complicó y agrandó por diversas razones, apareciendo cada día con mayor claridad el abismo que mediaba entre un rey que entendía la libertad en términos de absolutismo y un parlamento, celoso de sus derechos e inclinado abiertamente hacia el puritanismo. La conclusión de todo esto fue la ruptura entre el parlamento y la corona.

Carlos I no sólo continuó la línea trazada por su padre sino que incluso se consideró por encima de toda ley, arbitrando impuestos y deponiendo a jueces sin el consentimiento del parlamento. Los obispos, por su parte, encabezados, por Laud, aprobaron su conducta, y, no contentos con perseguir a los puritanos, pretendieron implantar de nuevo la doctrina y el ritual católicos, prohibiendo la lectura de las biblias de Ginebra y privando a los clérigos recalcitrantes de sus beneficios.

Pero el puritanismo estaba latente en la conciencia del pueblo y todo un siglo de vivencia protestante hizo posible que, a través de la iniciativa de Escocia, a la que se pretendía suprimir su Iglesia nacional presbiteriana, no sólo los clérigos y los nobles sino todo el pueblo se uniese mediante tratados de alianza, «Covenants», para defender su fe. El manifiesto dirigido «to all good Christians in the Kingdom of England» dio el resultado previsto. A partir de aquí todos conocemos la evolución de los hechos. En un principio, el parlamento, dirigido por los presbiterianos, de carácter moderado, se conformó con

78. Id., o. c., 223 ss.

la reforma religiosa y con la concesión de ciertas garantías en el terreno de las política, para más tarde, una vez los independientes en el poder, forzar la ejecución del rey y la implantación de la república. Se convocó la asamblea de Westminster y en 1643 Inglaterra, Escocia e Irlanda se comprometían mediante un pacto, «A Solemn League and Covenant», a la reforma y defensa de la religión y a mantener la paz y la seguridad de sus reinos. Tal pacto fue jurado y firmado por las asambleas eclesiásticas, por los parlamentos de Londres y de Edimburgo y por todos los ciudadanos de Inglaterra y Escocia que hubiesen cumplido los dieciocho años.

Al filo de estos acontecimientos densos y trascendentales surge impetuosamente el grupo de independientes. Pero antes de seguir con el desarrollo de los acontecimientos reflexionemos sobre el impacto que el puritanismo pudo ejercer sobre R. Williams.

c) *El puritanismo en la vida de Roger Williams*

Como todo buen puritano, R. Williams debió sentir en su propia carne el sentimiento de impotencia que sufre el hombre frente al Dios lejano, de cuya benevolencia depende la salvación. El puritano apreciaba un obstáculo grave entre el hombre y su salvación que no podía ser superado por ninguna institución humana ni siquiera por el ministerio de la Iglesia. R. Williams asumió una de las doctrinas más fundamentales del puritanismo: la depravación de la naturaleza humana. Aprendió a concebirse a sí mismo como ser inclinado al mal y a la condenación si la gracia de Dios, dispensada a través de Cristo, no acudía en su ayuda. También aprendió que el número de elegidos era menor que el de condenados. La angustia que se cernía sobre el alma de R. Williams como consecuencia de la asimilación de estas doctrinas no podía ser alejada recurriendo a la institución eclesial ni a la autosuficiencia humana por la sencilla razón de que el puritano no creía ni en la Iglesia ni en el hombre. Solamente le cabía la posibilidad de la esperanza en la misericordia de Dios, adivinada o rastreada en una serie de acontecimientos que, en el sentir común de los teólogos de la época constituían una prueba —en todo caso débil— del proceso de salvación que se efectuaba en el alma. De ahí que en el ánimo de Williams estuviese siempre presente el escrutinio de su alma para comprobar —siempre con una certeza relativa— si de hecho estaba en el camino de la salvación. Tratándose de un Dios lejano e inacce-

sible a la condición pecaminosa del hombre, condición heredada y arrastrada a lo largo de la existencia humana, es obvio suponer la incertidumbre radical del hombre frente a su salvación. Con todo, la escucha y la respuesta a la palabra de Dios, el sentimiento de culpabilidad, traducido por actos de humildad, contrición y arrepentimiento y las actitudes de fe, santificación, etc., frutos de la acción del Espíritu en el alma, permitían adivinar la orientación del alma hacia Dios. Roger Williams, aleccionado sin duda por sus maestros de Cambridge, como William, Perkins y John Preston, aprendió también estos detalles como lo demuestra su obra *Experiments of Spiritual Life and Health*, que se conforma plenamente en contenidos y forma a los manuales de la época sobre este particular⁷⁹.

La soledad del hombre frente a Dios que hemos constatado en los párrafos anteriores no ha de entenderse en términos de individualidad. El puritano, a la par que captaba su profunda corrupción, interpretaba los planes de Dios, con respecto a la humanidad en un sentido de colectividad recurriendo a los pactos que, según la Escritura, Dios hacía con los hombres. Dios hizo una alianza con Adán ofreciendo salvación a cambio de obediencia que quedó rota por culpa de éste. Estableció asimismo un pacto con Abraham y su descendencia en el que se prometía la salvación a cambio de la fe. Israel heredaría la promesa de Abraham y Cristo ofrecería la redención definitiva a quienes creyesen en El. Estos pactos o alianzas no mitigarían en absoluto la impotencia del hombre; solamente acentuarían la fe como elemento esencial para describir las relaciones entre Dios y el hombre.

Esta teología de la alianza, popular entre los puritanos, tuvo repercusiones importantes en el campo político. La idea de un Dios que pactaba con su pueblo y la necesidad de que la sucesión de Israel se perpetuase por los siglos hizo concebir en grandes sectores puritanos la opinión según la cual Inglaterra, como en otro tiempo el pueblo judío, tenía una obligación nacional para con Dios y esto, aunque de forma vaga e implícita, tanto en la esfera política como en la religiosa. Puritanos, como R. Williams, que más tarde habrían de ser conocidos por el nombre de Independientes o Congregacionalistas, asimilaron esta teología y la aplicaron más bien a la Iglesia que al Estado. La Iglesia era, en su concepción, el resultado de una alianza;

79. R. WILLIAMS, *Experiments of Spiritual Life and Health*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, VII, New York 1963, 42-114.

era un pacto entre hombres en el que también se hallaba Dios. Al mismo tiempo la Iglesia se componía de los elegidos, de los santos que en la tierra se agrupaban para vivir la fe que en ellos había depositado el Espíritu. El sacramento de la Cena era el símbolo de la presencia de Cristo entre ellos y solamente los miembros auténticos, es decir, los elegidos, podían gozar de esta alianza de gracia. La Iglesia se convierte, pues, en la expresión externa del sacramento de gracia que Dios ha hecho con los hombres.

Las implicaciones de esta concepción eclesial son múltiples y de índole diversa. R. Williams fue consciente de ellas. No sólo se trataba de dar un sentido a los ritos eclesiales ni de determinar el acceso a los mismos. Estaba en juego la propia concepción de Iglesia que, según estas teorías, no se compartía por la Iglesia de Inglaterra, que prácticamente no se diferenciaba de cualquier institución humana. La alternativa de estos puritanos no era otra que la de abandonar la Iglesia Anglicana. Así lo hicieron. Pero antes de estudiar las huellas que produjo esta separación en R. Williams, volvamos de nuevo a recomponer el hecho histórico, interrumpido por esta digresión doctrinal.

d) *Los Independientes*

Los Independientes o Congregacionalistas que surgen como grupo religioso opuesto al Presbiterianismo son esencialmente puritanos que aceptan el sistema doctrinal de Calvino al mismo tiempo que rechazan la estructura de la organización eclesial. Mientras que los presbiterianos adoptan un sistema de organización eclesial en el que la autoridad suprema reside en el consejo de ancianos o presbíteros, conferida no por el hecho de una elección sino por la garantía formal que deriva de la Escritura, los independientes no admiten ningún organismo eclesiástico superior a las congregaciones de los fieles, que forman por sí mismas una Iglesia autónoma, sobre la que la propia congregación ejerce la autoridad suprema. Para la mentalidad independiente resulta inviable una Iglesia nacional y una organización de la misma al estilo de lo establecido en Escocia por el presbiterianismo, conforme a los modelos que Knox y Melville habían traído de Ginebra. Ya en tiempos de la reina Isabel había surgido una secta, capitaneada por Robert Brown, discípulo de Cartwright, que había llevado hasta las últimas consecuencias las teorías de su maestro. Afincado primeramente en

Norwich y obligado más tarde a refugiarse en Holanda, publicó en el año 1582 el primer tratado sistemático sobre las doctrinas congregacionistas, *A Booke which sheweth the Life and Manners of all true Christians*, en el que, a partir de su concepción eclesial, aboga por la separación radical entre la política y la religión.

Es lógico suponer que tales teorías encontrasen una respuesta urgente y rigurosa en el reinado de Isabel I. Muchos ministros fueron ejecutados por difundir los escritos de Brown; pero, a pesar de las torturas, comenzaron a florecer nuevas congregaciones sobre todo en Holanda. John Robinson fue el ministro de una de ellas, que en el año 1620 emigraría a América. Ellos fueron los primeros colonizadores de Nueva Inglaterra, los famosos *Pilgrim Fathers*⁸⁰.

Durante el reinado de Jacobo I y sobre todo en el de Carlos I, gran número de independientes llegaron a Inglaterra no sólo de Holanda sino incluso de América. El Congregacionalismo comenzaba a funcionar a la luz pública y tanto sus principios doctrinales como los objetivos de orden práctico —la soberanía del pueblo, el reparto equitativo de los escaños en el parlamento, la tolerancia entre todas las denominaciones cristianas, la no interferencia del Estado en los asuntos de la Iglesia, etc.— suenan hoy con una sorprendente actualidad⁸¹.

Las consecuencias que derivan lógicamente de este sistema religioso, a saber, la separación entre Iglesia y Estado, la tolerancia religiosa y una orientación democrática en general, fueron asumidas plenamente por la mentalidad abierta e inquieta de R. Williams. Su separatismo, predicado y vivido hasta las últimas consecuencias, le condujo a cuestionar la validez de la Iglesia Anglicana, en la que él había creído, no en un afán de cambiar una cosa por otra, aunque ésta fuese mejor, sino por estimar que la auténtica Iglesia de Cristo coincidía con la de los grandes reformadores que jamás pensaron en abandonar la Iglesia.

Todo protestante, y por tanto Williams, estaba convencido de que la Iglesia del Anticristo, es decir, la Iglesia católico-romana, había coincidido, al menos bajo el reinado de María Tudor, de 1553 a 1558,

80. Sobre el tema de los Padres Peregrinos puede consultarse: E. ARBER, *The Story of the Pilgrim Fathers, 1606-1623 as told by themselves, their friends, and their Enemies*, London-Boston-New York 1897, 355-7.

81. Sobre todo este problema religioso puede encontrarse un resumen en: R. BAIRD, *Religion in America; or, an Account of the origin, relation to the State, and present condition of the evangelical Churches in the United States*, New York 1956, 90-6.

con la Iglesia de Inglaterra, evidenciándose, por tanto, que en un período determinado de tiempo la Iglesia Anglicana no había sido la de Cristo. Que posteriormente lo hubiera sido o lo dejase de ser era una cuestión de poca monta para los separatistas. Por otra parte, en los presupuestos doctrinales del separatismo, una Iglesia nacional era una contradicción in terminis. La Iglesia no se concebía más que como una pequeña congregación, desprovista de todos los instrumentos jerárquicos de poder. Y sus componentes no resultaban de la fusión indiscriminada de una masa amorfa de personas, sino de la llamada graciosa de Dios. La Iglesia, afirman, se compone de elegidos, de santos visibles, y dispone de castigos disciplinares para evitar la corrupción de sus miembros. La disciplina es integrante de la esencia eclesial y no mero instrumento de ingresos económicos como, al parecer, era la praxis de la Iglesia Anglicana.

A estos postulados teóricos correspondían también unas vivencias fuertes. Los separatistas, empeñados en evitar los errores de la Iglesia de Inglaterra, se reunían en pactos eclesiales, arrepintiéndose de sus pecados y comprometiéndose a la observancia de las leyes de Dios. Requerían asimismo una confesión de fe sobre las doctrinas esenciales del cristianismo, una sobriedad de vida y, en ocasiones, una renuncia expresa a la Iglesia de Inglaterra. De esta forma, el separatista creía acercarse a través de la iglesia visible a la eterna e invisible, minusvalorando al mismo tiempo las realidades de este mundo, consideradas con recelo en muchas ocasiones⁸².

El Nuevo Mundo ofrecía, entre otras innumerables ventajas, la posibilidad de una experiencia religiosa, vivida en tranquilidad y concordia, para sectores que desde el punto de vista ideológico diferían en su actitud respecto a la Iglesia de Inglaterra. América sería el escenario donde podrían profesar públicamente su fe tanto los puritanos no-separatistas, leales a la Iglesia Anglicana, como los propios separatistas, que la rechazaban, sin el trauma interno de la escisión. De hecho, millares de puritanos emigraron a aquellas tierras a partir de 1630, fundando iglesias en toda Nueva Inglaterra, que emulaban en la santidad de sus miembros a la ya existente en Plymouth, de tendencia separatista. R. Williams llegó a este mundo de aparente concordia en el año 1631, precedido, como sabemos, de una merecida

82. Cf. C. BURRAGE, *The Early English Dissenters in the Light of Recent Research*, Cambridge (England) 1912, II, 13-5.

reputación por su elocuencia y santidad de vida. La Iglesia de Boston, necesitaba un pastor y la congregación que sin duda tenía noticias de su mentalidad separatista, no encontró obstáculo en aceptarlo como ministro suyo. Pero Williams rehusó la invitación de la comunidad de Boston alegando motivos de conciencia por estimar indigno servir a una congregación que estaba vinculada a una Iglesia que no era la de Cristo⁸³.

El separatismo radical de R. Williams no se reducía, por tanto, a meras evasiones propiciadas por la geografía sino que se alimentaba de sólidos principios doctrinales. Williams no se conformaba con abandonar la Iglesia Anglicana sino que consideraba necesario denunciar su situación de anti-cristianismo. Su separatismo no aceptaba una solución de compromiso. De Boston se dirigió a Salem y de allí a Plymouth, donde tuvo la oportunidad de comprobar que el separatismo reconocido y público de aquella iglesia era menos estricto que el suyo, conformándose más bien a la flexibilidad y ambigüedad ideológicas de su antiguo pastor en Leyden, John Robinson. Su conciencia puritana no le permitía escuchar a predicadores anglicanos ni pertenecer a una Iglesia que permitiese tales actos a sus miembros⁸⁴. De Plymouth regresó a Salem una vez comprobado el carácter separatista de esta congregación⁸⁵.

En todo momento R. Williams dio pruebas fehacientes de la radicalidad de su separatismo. Y precisamente de esta dimensión religiosa separatista se desprenderían, en gran medida, sus teorías políticas que van marcadas asimismo con el signo de la singularidad y originalidad.

2. RELIGIÓN Y POLÍTICA EN NUEVA INGLATERRA⁸⁶

El estudio de la religión y de la política en Nueva Inglaterra, que integrará este apartado, tiene la finalidad de presentar al lector la situación de aquella época y de aquellas gentes en una materia que,

83. R. WILLIAMS, *Letters*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, VI, New York 1963, 356.

84. *Id.*, *o. c.*, *ibid.*

85. *Id.*, *Mr. Cotton's Letter Examined and Answered*, en *Narragansett Club Publications*, I, Providence 1866, 378.

86. Para una información más completa sobre el tema pueden consultarse los siguientes autores: H. ADAMS, *An Abridgement of the History of New England*, Boston 1805, 56-63; D. DORCHESTER, *Christianity in the United States from the first Settlement down to the present time*, New York 1890, 82-7, 129-

a simple vista, presenta unas relaciones estrechas con el pensamiento político-religioso de R. Williams. La finalidad que perseguimos, a saber: descubrir la auténtica dimensión tanto religiosa como política de la personalidad de R. Williams quedaría, en principio, satisfecha con sólo analizar los años durante los cuales el fundador de Rhode Island desplegó su actividad en las tierras del Nuevo Mundo. Sin embargo, hemos estimado oportuno remontarnos a épocas anteriores, estudiando el pensamiento político y religioso de los indígenas de Nueva Inglaterra y esto no sólo por una curiosidad científica que se recrea en la originalidad, interés y belleza de la religión y política de aquellos indios sino también, y tal vez principalmente, porque en su mundo fascinante e ingenuo penetró también el espíritu inquieto de R. Williams.

a) *Características religiosas y políticas de los indígenas de Nueva Inglaterra*

Los indígenas de Nueva Inglaterra según la información ofrecida por D. Neal y E. Arber⁸⁷, eran gentes ingeniosas, perspicaces y grandes observadores de la naturaleza. Conocían la medida del tiempo a través de la luna y otros cuerpos celestes; incluso llamaban por sus nombres a algunas estrellas y clases de vientos. La observación pene-

33, 137-9; R. BAIRD, *Religion in America; or, an Account of the origin, relation to the State, and present condition of the evangelical churches in the United States*, New York 1856, 105-22, 171-8, 185-94, 201-6, 207-11, 213-28, 258-61; E. ARBER, *The Story of the Pilgrim Fathers, 1606-1623; as told by themselves, their friends, and their enemies*, London-Boston 1897, 581-92; H. CASWALL, *America, and the American Church*, London 1839, 161-77; W. WALKER, *The Creeds and Platforms of Congregationalism*, New York 1893, 116-22; A. EMBURY, *Early American Churches*, New York 1914, 3-24; G. L. WALKER, *Some Aspects of the Religious Life of New England with special reference to Congregationalists*, New York 1897, 7-42; D. NEAL, *The History of New England*, I, London 1747, 33-49; L. G. TYLER, *England in America, 1580-1652*, New York-London 1904, 210-28, 318-27; E. BURKE, *An Account of the European Settlements in America*, 2.^a ed., II, London 1758, 146-54; J. P. THOMPSON, *Church and State in the United States; with an appendix on the german population*, Boston-Berlin 1873, 32-45, 46-63; S. H. COBB, *The Rise of Religious Liberty in America*, New York-London 1902, 1-18; E. MORGAN, *Roger Williams: The Church and the State*, New York 1967, 62-86; S. M. REED, *Church and State in Massachusetts 1691-1740*, University of Illinois Urbana 1914, 19-49; M. L. GREENE, *The Development of Religious Liberty in Connecticut*, Boston and New York 1905, 58-75.

87. Los rasgos religiosos y políticos de los Indios de Nueva Inglaterra los hemos encontrado en: D. NEAL, *The History of New England*, I, London 1747, 33-49; E. ARBER, *The Story of the Pilgrim Fathers, 1606-1623; as told by themselves, their friends, and their enemies*, London and Boston 1897, 581-92.

trante de la naturaleza llegó a proporcionarles un dominio inaudito de elementos que, como el viento, manipulaban para causar la destrucción y la muerte de sus enemigos.

Un pueblo como éste, habituado al contacto con la naturaleza y conocedor de la fuerza de la misma, no es extraño que, en sus creencias religiosas, diese cabida a una variedad ilimitada de divinidades. El sol, la luna, el fuego, el trueno, etc., son dioses a los que los indios rinden homenaje. Tales dioses poseen y gobiernan los destinos de las naciones del mundo. Sin embargo, por encima de todas estas divinidades, adoran a Kiehtan o Kichtan⁸⁸, que habitaba en las regiones del sudoeste de los cielos. Kiehtan es un dios bondadoso, todopoderoso, invisible hacedor del mundo y de todo lo que en él se contiene, incluso del hombre y de la mujer, sacados originariamente de una piedra, siendo más tarde destruidos, para ser de nuevo hechos de un árbol, cuyos descendientes pueblan la faz de la tierra.

Hobbamock, que corresponde a lo que la tradición judeo-cristiana llama el poder del mal o el demonio, es otra de las divinidades más respetadas y veneradas por los indios. Aparece en las más variadas formas, la de hombre, ciervo, águila, etc., aunque la más común sea la de serpiente y su poder se ejerce fundamentalmente en casos de enfermedad y catástrofe, por lo que el pueblo recurre a él con gran terror por medio de sacrificios expiatorios presentados por los sacerdotes.

Los powaws o sacerdotes son hombres ambiciosos y crueles, dominantes y de gran prestigio ante el pueblo, que les presta reverencia por creerlos en contacto con la divinidad y capaces de proporcionar la felicidad o la desgracia a las familias a través de sus ritos, a no ser que Kiehtan se interponga en su camino. Su poder consiste primordialmente en la invocación de Hobbamock quien, a su merced, escucha o desatiende las peticiones de los hombres⁸⁹. Los sacrificios que organizan en casas espaciosas, que semejan a nuestros templos, están concurridos en las grandes solemnidades y en ellos se ofrecen hachas, pieles, terneras, etc., que se arrojan a un gran fuego con objeto de aplacar a la divinidad. Los más generosos en el ofrecimiento para el sacrificio —se considera que eran los de Narragansett, la actual Rhode

88. Parece ser que el significado del término *Kiehtan* hace referencia a la antigüedad.

89. Relatos acerca de este poder y de los sacrificios realizados pueden verse en: D. NEAL, *o. c.*, 37-40.

Island— eran los más estimados. El sentido último de estos sacrificios radica en la creencia del indio —en la inmortalidad del alma—; consideraban, en cambio, como inadmisibles la resurrección del cuerpo y en el destino futuro de sus vidas. Las almas de los buenos se dirigen en el momento de la muerte hacia Kiehtan, donde encuentran a sus amigos y disfrutan de toda clase de diversión y de placer; los malos, en cambio, también suben a la región de Kiehtan, pero la puerta permanece cerrada viéndose obligados a vagar constantemente en horror y descontento interminables.

El gobierno de los indios correspondía exactamente a unas monarquías absolutas, en las que el Sachem o príncipe detentaba el máximo poder sobre las vidas de sus ciudadanos. En todas las decisiones de importancia el Sachem convocaba consejo, al que acudían los «nobles», notables y «panieses» o consejeros, quienes, tras haber expresado las opiniones requeridas al respecto, acataban con profundo respeto la decisión de su soberano, sin que en ningún momento faltase el aplauso que corroboraba su sabiduría.

El Sachem no podía tomar por esposa a ninguna mujer inferior a él en su nacimiento para evitar con el tiempo la degradación de su descendencia. Y aunque le estaba permitida la poligamia, todas sus concubinas debían prestar obediencia a la mujer principal, que cuidaba de la familia.

Conocía a la perfección los límites de su territorio y si alguien deseaba cultivar la tierra o cazar dentro de sus fronteras estaba obligado a pagar el tributo convenido. Cualquier caminante o extranjero que llegaba a sus posesiones se hospedaba regularmente en su casa, previa información de su procedencia y destino así como de la previsible duración de su estancia, durante la cual se le proporcionaba diversión en consonancia con su calidad. Su generosidad se extendía también a las viudas, huérfanos y ancianos y a todos los que, en general, eran incapaces de ganar su sustento. La sucesión al trono era hereditaria.

Los consejeros del Sachem, ministros de Estado, o «Panieses» gozaban ante el pueblo de una fama merecida no sólo por su sabiduría y valor o por su gran fortaleza, probada desde la niñez, sino también por su honradez. Los Panieses se emparentaban espiritualmente con los powaws o sacerdotes, presumiendo de las visitas de Hobbamock a sus hogares, pero desempeñaban fundamentalmente una función de consejo y protección al Sachem, especialmente en épocas de guerra. Su

consejo se estimaba imprescindible y su audacia y coraje sobrepasaba a los de otros guerreros, tanto que en el ánimo de las gentes flotaba la creencia de su invulnerabilidad a las armas.

Los Nobles eran aquéllos que descendían de sangre real o bien aquéllos a quienes el príncipe o Sachem había concedido parte de sus dominios o cuyos antepasados habían gozado de tal condición. Los «Yeomen» no tenían título nobiliario, pero eran estimados de tal forma por el príncipe que gozaban de un derecho natural a vivir dentro de su territorio y a explotar la tierra. Los Esclavos eran personas de origen extranjero, aunque hubieran residido en el territorio por mucho tiempo, estaban sometidos a los «Yeomen» y ni siquiera les estaba permitido asistir al príncipe en actividades tales como la caza, a no ser que les fuera concedido como favor especial.

Hasta aquí un breve resumen de las creencias religiosas y sistema político de *los nativos* de Nueva Inglaterra. A continuación trataremos de reflejar estas mismas cuestiones tal como se entendieron y vivieron en aquellas tierras durante la primera parte de la época colonial.

b) *Características religioso-políticas de los colonos de Nueva Inglaterra*

No resulta fácil transcribir a categorías mentales lo que fue creencia y acción durante muchos años de generaciones de hombres y mujeres que no vislumbraban más dimensión a sus vidas que la fe ciega en la soberanía divina y la realización de los postulados prácticos que de ella dimanaban. Pretender escudriñar el pensamiento político-religioso de las comunidades religiosas de Nueva Inglaterra es tarea prácticamente irrealizable. La creencia rica y activa de aquellas generaciones no permite sino un lejano atisbo del tema que intentamos comprender. Con todo, nos atrevemos a dibujar las líneas señeras que nos ayudarán a llevar a cabo nuestro cometido.

En la Historia de los Estados Unidos la época colonial comprende un período de tiempo que va desde 1607 hasta el 1775. De los cuatro períodos, en los que generalmente se divide dicha época, nuestra atención se fijará especialmente, de modo casi exclusivo, en los dos primeros de ellos, abarcando el uno desde el 1607 hasta el 1660 y el otro, desde esta fecha hasta el año 1720.

Desde los primeros asentamientos, puede afirmarse en general, todas las colonias angloamericanas estuvieron claramente impregnadas

de un sentimiento religioso, cuya intensidad variaba obviamente según las comunidades y regiones. Esta afirmación genérica puede aplicarse con toda justicia y como caso especialmente verdadero a Nueva Inglaterra. Sus primeros colonizadores abandonaron su patria para establecerse en una tierra en la que no solamente pudieran desarrollar sus inquietudes religiosas personales sino también formar sociedades o comunidades cristianas que constituyesen el vehículo de expansión de su celo comunitario. La religión se entendía, por tanto, no como relación meramente personal del hombre con Dios —relación que pudiera haber sido perfectamente mantenida en cualquier lugar de Inglaterra o de Holanda— sino como dimensión comunitaria. El cristianismo era para ellos de carácter eminentemente difusivo y en sus intenciones subyacía el ansia de comunicarlo a los demás. En correspondencia con esta concepción misionera del cristianismo, constatamos el progresivo incremento de iglesias que tuvo lugar en aquella zona del mundo. En 1647, Nueva Inglaterra contaba con cuarenta y tres iglesias agrupadas bajo una sola comunión; tres años más tarde el número de ellas había ascendido a cincuenta y ocho con un total de fieles de siete mil setecientos cincuenta; y en 1674 eran más de ochenta. De ellas, doce o trece estaban en Plymouth, diecinueve en Connecticut, tres en Long-Island y cuarenta y siete en Massachusetts y New Hampshire. Con razón podía hablarse de Nueva Inglaterra más como plantación religiosa que comercial. La pureza de su doctrina, se dice, de su culto y de su disciplina estaba escrita en su frente⁹⁰.

Desde las primeras colonizaciones de Virginia en 1607 hasta, aproximadamente, el año 1660 el florecimiento de la religión fue francamente sorprendente habida cuenta de las dificultades que los colonizadores encontraron no sólo entre los indígenas sino también en sus relaciones con el gobierno de Inglaterra. La lectura de los testimonios de aquella época nos ofrecen la impresión de un auténtico diluvio de gracia de Dios caído sobre las tierras fértiles de Nueva Inglaterra. Las Iglesias de Boston, Salem y Plymouth, por citar sólo unos ejemplos, conocieron los días más venturosos de su historia religiosa. La religión era estimada como la más importante de las bendiciones divinas, tanto para el individuo como para la sociedad; se ansiaban y

90. Tomado de R. BAIRD, *Religion in America; or, an Account of the origin, relation to the State, and present condition of the evangelical churches in the United States*, New York 1856, 118.

multiplicaban los «revivals»; se trabajaba con los indios en busca de su conversión; se traducía la Biblia a sus lenguas, etc., etc. Y si queremos recordar nombres ilustres, distinguidos por su religiosidad, encontramos entre los magistrados civiles a Winthrop, gobernador de Massachusetts, a Bradford y Winslow, de Plymouth, a Eaton de New Haven y entre los pastores y predicadores a Cotton, Richard Mather, Wilson, Skelton, Higgison y Philips, de Massachusetts; a Hooker, de Connecticut; a Davenport, de New Haven; a Brewster, de Plymouth y a Roger Williams, predicador itinerante y gobernador de Providence.

Los años que siguen al 1660 hasta el 1720 están preñados de dificultades para las colonias. La de Massachusetts se vio envuelta, como sabemos, en guerras tribales, como la sostenida con los Pokanokets, en las que se jugaba su permanencia en tierras americanas, además de las agrias disputas que hubo de mantener con el gobierno de Inglaterra para defender sus derechos como colonia. A esto hay que añadir la disensión interna entre los habitantes, agitados por problemas meramente locales, entre lo que se encontraba la práctica de la brujería. Esta serie de dificultades, a las que hay que sumar otras de orden internacional —las relaciones de Inglaterra con Francia o España repercutían en las colonias— económico o religioso, como la propensión a una unión cada vez más estrecha entre la Iglesia y el Estado, condujeron indudablemente a un ocaso de la religiosidad popular, muy mermada y herida si se le compara con la de los años precedentes. La religión y la moral perdieron vitalidad, en general. Y aunque nunca faltaron hombres eminentes, como Increase y Cotton Mather, o Norton y otros en Massachusetts, no podían equipararse ni en número ni en cualidades a los que hemos citado anteriormente⁹¹.

Esta apreciación global de la religiosidad de las colonias que terminamos de ofrecer se desglosa en una serie de características que, a nuestro juicio, resumen el espíritu doctrinal y moral de las mismas. Son las siguientes:

Una constante que hemos de tener presente en la valoración de la religiosidad de las colonias de Nueva Inglaterra es la continuidad que

91. Los conocimientos de Cotton Mather son realmente sorprendentes para la época en que vivió. Entre sus innumerables y variadas publicaciones —se aproximan a las 400— destaca su famosa *Magnalia o Historia Eclesiástica de Nueva Inglaterra*. Su fama se vio, no obstante, disminuida por su excesiva credulidad y pedantería, a veces de mal gusto.

éstas ofrecen con su pasado. Las cualidades religiosas de las primeras generaciones de estas colonias americanas no puede ser concebidas como una ruptura con el pasado religioso vivido en Inglaterra sino más bien como un trasplante del mismo al Nuevo Continente. Cuando, como hemos afirmado anteriormente, los emigrantes ingleses despliegan a nivel comunitario las potencialidades de su conciencia religiosa no pretenden en ningún momento romper con su herencia cristiana. Las convicciones antecedentes de un número reducido de hombres a las que se adhirieron más tarde los demás presionados por circunstancias extrínsecas no se dirigían a la búsqueda de un cambio en el núcleo de la religión, propiamente tal, a la modificación total de la doctrina, sino más bien al rastreo de una teoría novedosa de política eclesiástica con las inevitables repercusiones en el terreno de la política civil. El motivo por el que los colonizadores habían abandonado su tierra era, en parte, ciertamente religioso, pero entendiendo por este término una estructura eclesiástica que no altera los fundamentos doctrinales de la fe. Es decir, la palabra religión tenía en Inglaterra y en América un sentido unívoco si atendemos a los contenidos esenciales de la misma. Los hijos de ambos Continentes eran fruto de la Reforma, asidos fuertemente a los principios básicos de la misma, aunque unos simpatizasen con una Iglesia nacional y otros no. La fiel adhesión de las colonias a su herencia religiosa se confundía prácticamente con el asentimiento prestado a la doctrina protestante, concretamente calvinista, y la observancia de sus postulados prácticos.

La Biblia era su religión; de ella extraían los principios que regulaban su vida, no sólo en el campo espiritual sino también en el orden civil. Tal vez no haya existido otra época en la que la Escritura, interpretada incorrectamente en múltiples ocasiones, haya sido manejada y aplicada con tanta meticulosidad. La Reforma había desplazado el centralismo de autoridad residente en la Iglesia y en su ministerio hacia la Escritura, valorada como norma suprema en el campo de la doctrina y de la moral cristianas. Sabemos que algunas congregaciones, como la de New Haven, permanecían de pie y descubiertas mientras su pastor pronunciaba en las asambleas litúrgicas el texto de la palabra de Dios. Hasta tal punto llegó el grado de veneración de la Biblia que ella constituyó de hecho el punto de referencia absoluto de la ortodoxia o heterodoxia de movimientos teológicos que, como el

caso de Hutchinson o el de los Cuáqueros, convulsionaron la fe de la comunidad en aquella época.

El sentido de autoridad descubierto en la Sagrada Escritura se engarzaba con otra creencia típica del puritanismo de los colonizadores de Nueva Inglaterra, a saber, el convencimiento profundo de *la Soberanía de Dios*. Cualquier acontecimiento, importante o intrascendente, estaba bajo el control de la soberanía divina. Más aun: la voluntad de Dios, concebida como autoridad absoluta e irresistible, no sólo era la causa última de todos los acontecimientos físicos y morales sino además el fundamento de la propia moralidad. Las cosas eran buenas o malas no por la esencia o carácter intrínseco de las mismas sino por la voluntad de Dios que las hacía ser de una forma o de otra. Dios, afirma John Norton, ministro de la Iglesia de Boston, «doth not will things because they are just; but things are therefore just, because God so willeth them...»⁹².

Correlativo a este sentido de la soberanía de Dios existía el de *la impotencia humana*. El hombre era incapaz de valerse por sí mismo en la vida religiosa. La regeneración, el cambio que orienta definitivamente el corazón del hombre hacia Dios, trascendía las fuerzas naturales y, por eso, se afirmaba como verdad fundamental la pasividad del alma en dicho acto. Los sermones de T. Sheperd, T. Hooker o J. Norton son ilustrativos en este sentido. La actividad diabólica, extendida por doquier y con dominio real sobre el mundo, venía a confirmar, desde otro ángulo de mira, la verdad de la impotencia del hombre en el plano religioso. Ante esta situación al hombre religioso no le cabía otra alternativa que entregarse a Dios para extender su Reino. La soberanía absoluta de Dios y su propia impotencia radical le conducían irremediamente a la consideración según la cual en el cristianismo estarían centradas todas las bendiciones y fuera del cual no había más que desdichas. Su emigración a tierras americanas estuvo marcada por el sueño de extender el Reino de Cristo mediante la conversión de las tribus paganas y el afianzamiento personal y colectivo de su experiencia religiosa.

Manifestaciones de esta entrega a Dios fueron, sin duda, la dedicación de varios días al año para la oración y el ayuno o para la ala-

92. Cita tomada de G. L. WALKER, *Some Aspects of the Religious Life of New England with special Reference to Congregationalists*, New York-Boston-Chicago 1897, 19.

banza y acción de gracias. Los servicios religiosos, nos consta por relatos de la época, duraban largo tiempo y eran escuchados de nuevo y comentados la víspera del día del Señor. También se celebraban conferencias religiosas, que hacían necesaria la presencia de dos pastores en algunas iglesias, con tal éxito que los magistrados se vieron obligados a restringir tales actos a una vez por semana para que no entorpecieran la actividad civil de las colonias. Asimismo se observaban los días festivos, a los que se sumaban uno de ayuno en la primavera y otro de acción de gracias en el otoño.

El sistema educativo de las colonias experimentó un progreso muy aceptable sobre todo a partir del reconocimiento por parte de Massachusetts de la ayuda a la educación, como función específica del gobierno. Como consecuencia de esta actitud, Boston tuvo ya en el año 1635 una escuela con cierto fomento público y en 1642 se tomaron las medidas oportunas para controlar de alguna forma por parte de padres y maestros la destreza de los niños para leer y entender los principios de la religión y las leyes fundamentales del país⁹³. Cinco años más tarde, 1647, mediante una ley de educación, se exigía a toda ciudad con más de cincuenta vecinos el nombramiento de una persona que enseñase a leer y escribir a los niños y en la que sobrepasase el centenar se establecía una «grammar school» (latín) para capacitar a la juventud a los estudios universitarios⁹⁴.

Cambridge fue, sin duda alguna, el centro religioso educativo más importante de la región. En 1636 se fundó en esta ciudad una escuela para la educación de los ministros protestantes, que sería inmediatamente dotada por John Harvard con la donación de su biblioteca y de buena parte de su propiedad. Como consecuencia de ello, la escuela se convirtió en *College*, recibiendo el nombre de su benefactor, bajo la supervisión de un consejo de administración compuesto por magistrados y ministros de seis iglesias vecinas. Cambridge, la antigua Newtown, fue el centro de decisivas actividades religiosas. En ella se celebró, por ejemplo, el sínodo que resolvió la famosa controversia con Ann Hutchinson y otros antinomistas; aquí se adoptó también la célebre «Cambridge Platform»; se hizo una versión métrica de los salmos, preparada por Eliot, Mather y Welde, que se utilizó en las iglesias de Nueva Inglaterra y se imprimieron las primeras traduccio-

93. *Mass. Col. Records*, II, 9.

94. *Ibid.*, 203.

nes protestantes a lenguas paganas, la *Indian Bible* de Eliot, por ejemplo. La teología y la historia sobresalieron como disciplinas científicas.

Otras colonias, como la de Connecticut, siguieron las huellas de la ley de 1647 de Massachusetts. Con todo, no han de sobreestimarse las consecuencias de Nueva Inglaterra en materia educativa. Como en otras partes del mundo, las deficiencias eran grandes y ostensibles. El saber, como sucedía en Inglaterra, estaba prácticamente confinado a los eclesiásticos y a las clases altas; pescadores y pequeños granjeros, sobre todo, sufrían la dureza y la marginación que impone la incultura.

El pensamiento político en la Historia de Nueva Inglaterra se presenta, como el religioso, rico y su estudio no exento de dificultades. Los autores que estudian este tema no concuerdan plenamente entre sí interpretando las relaciones entre la Iglesia y el Estado en conformidad con una opinión más o menos exacta sobre la concepción de Iglesia en la doctrina puritana que, lógicamente, conduce a posturas divergentes⁹⁵.

La impresión general que despierta el nombre de Nueva Inglaterra y más concretamente el de Massachusetts al hacer referencia a su sistema político es la de un gobierno serio y estrechamente comprometido con la institución eclesial. El hecho de que aquel gobierno solamente permitiese el voto a quienes demostrasen la afiliación a alguna Iglesia o que ayudase económicamente a los ministros de las mismas o que, en fin, castigase a quienes se pronunciasen despectivamente para con los eclesiásticos, se interpreta comúnmente como un signo diáfano de la unión entre la Iglesia y el Estado. El gobierno de Massachusetts, en particular, se describe frecuentemente como una teocracia, implicando con ello que una amplia variedad de poderes políticos residía en manos de los clérigos. Desde estas apreciaciones se explicaría la acusación de R. Williams a la Iglesia de Massachusetts y la novedad de su teoría política.

Un examen minucioso de este tema no parece confirmar esta impresión generalizada. La situación política del siglo xvii en Nueva Inglaterra no puede interpretarse pura y llanamente en términos teo-

95. Cf. R. BAIRD, *Religion in America; or, an Account of the origin, relation to the State, and present condition of the evangelical churches in the United States*, New York 1856, 171-8; M. L. GREENE, *The Development of Religious Liberty in Connecticut*, Boston-New York 1905, 58-75; J. P. THOMPSON, *Church and State in the United States; with an appendix on the German population*, Boston 1873, 52-63; A. EMBURY, *Early American Churches*, New York 1914, 14-7.

cráticos. Tal interpretación pecaría de simplista. Nueva Inglaterra estaba muy lejos de presentar una identificación entre Iglesia y Estado. Con todo, el camino recorrido por estas colonias no fue lo suficientemente largo como para convencer a Williams. Las diferencias entre unas y otras pueden quedar relativamente mejor esclarecidas con la exposición que sigue a continuación.

La actitud puritana hacia la cuestión de relaciones entre Iglesia y Estado está fuertemente condicionada, desde sus orígenes, por las circunstancias políticas creadas por la Reforma. La situación vivida por Lutero y Calvino, junto a otros reformadores, obligados a buscar la protección estatal para escapar del control de Roma y la propia situación de Inglaterra durante los reinados de los reyes Jacobo I y Carlos I, fueron estímulos prácticos para que el protestante puritano agudizase su sentido político. Según su opinión, tanto la Iglesia como el Estado reciben su autoridad directamente de Dios y ambas instituciones están obligadas a observar sus leyes. El Estado, continúan, tiene que ocuparse del bien tanto espiritual como temporal de todos los súbditos integrados en su territorio y goza de poderes coercitivos temporales, mientras que la Iglesia no tiene más objetivos que la promoción y consecución del bien espiritual de sus miembros, estando dotada exclusivamente de poderes espirituales no coercitivos. Aunque las obligaciones de ambas instituciones sean, en parte, coincidentes, tanto los fines como los medios son diferentes. Los puritanos de cualquier tendencia, separatista o no, tenían razones de orden teórico y práctico para abogar por la no intervención entre Iglesia y Estado. Si tanto la autoridad civil como la eclesiástica provenían directamente de Dios no había razón para que la Iglesia confirmase las decisiones del Estado o viceversa. Por otra parte, los abusos del pasado y del presente hacían aconsejable la no participación de los clérigos en política.

Los fundadores de Nueva Inglaterra tuvieron presente esta doctrina entre otras razones, para no repetir los errores cometidos en su tierra natal. Y aunque resulte imposible en su concepción una desconexión absoluta entre el poder civil y la Iglesia de Cristo, en cuanto que ni en su pensamiento ni en su acción se contempla el establecimiento de comunidades cristianas sin lazo alguno con el Estado, los principios que gobiernan su vida dan fe de una economía eclesiástica de independencia, en la que, en medio de una autoorganización bajo la norma de la Escritura, aparece una cierta separación entre el poder

civil y el eclesiástico en cuestiones que, como las censuras de la Iglesia, eran relevantes para la época⁹⁶.

La comunidad de Plymouth, única entre los primeros colonizadores de Nueva Inglaterra de carácter independiente integrada en un principio por miembros que profesaban la misma fe, adoptó el acuerdo de que la religión fuese mantenida por el tesoro público y cuando, más tarde, vio peligrar su identidad debido a las innovaciones surgidas, promulgó leyes obligando a los servicios religiosos e impidiendo la formación de grupos eclesiales ajenos a su fe a no ser que mediase la aprobación del gobierno. Como puede observarse, bajo pretexto de preservar la homogeneidad de la colonia en su carácter independiente, la Iglesia de Plymouth estaba lejos de proclamar la libertad religiosa. Con todo, sus relaciones con el gobierno eran de cierta independencia ya que, si bien éste intervenía en el mantenimiento de los clérigos y en el castigo de la blasfemia y de la herejía, nunca restringió, por ejemplo, los oficios y privilegios civiles a los adscritos a su fe.

Los puritanos de la colonia de la Bahía de Massachusetts eran, en principio, más propensos que sus vecinos *los Peregrinos* a usar el poder civil en materia religiosa. Sin embargo, la conciencia de estas comunidades estaba altamente sensibilizada para evitar los errores tan crasos que se habían cometido en Inglaterra en el campo político-religioso.

Aunque la distinción entre el poder eclesiástico y la autoridad civil no encontrase nunca una expresión legal que prohibiese a los clérigos intervenir en cuestiones meramente civiles, el gobierno de Massachusetts, asumía el control en todas aquellas materias de orden temporal que los tribunales eclesiásticos de Inglaterra mantenían bajo su competencia. Asuntos como la verificación oficial de los testamentos o el matrimonio y el divorcio eran considerados totalmente seculares hasta tal punto que apenas se permitía a los clérigos asistir a ellos⁹⁷. En materias de orden espiritual el gobierno tenía una jurisdicción, compartida por la Iglesia, incluso mayor que la de las propias Iglesias locales. Según los principios generales que hemos expuesto, la acción disciplinar del Estado se extendía a todos los súbditos de su territo-

96. En opinión de autores, como R. Baird, el puritanismo de Nueva Inglaterra experimentó una evolución de signo progresista frente al de Inglaterra, debido principalmente a su experiencia en la madre patria y a su contacto con la comunidad de Plymouth. Cf. R. BAIRD, *o. c.*, 175-6.

97. Cf. T. E. ATKINSON, *The Development of the Massachusetts Probate System*, en *Michigan Law Review* 42 (1943) 425-52; G. L. HASKINS, *Law and Authority in Early Massachusetts*, New York 1960, 183-5.

rio, más que la de la Iglesia, aunque sus procedimientos y castigos, como es natural, fueran de índole distinta a la excomunión eclesiástica. Respecto a la forma o a la conveniencia de la intervención del Estado contra miembros de la Iglesia, especialmente en casos de herejía, la opinión era discordante, aunque, por lo general, se asentía a la praxis según la cual el gobierno podía actuar en casos públicos y peligrosos de herejía sin previo conocimiento del juicio de la Iglesia mientras que ésta debía intervenir en los casos dudosos⁹⁸.

Por otra parte se opinaba que el magistrado civil —no olvidemos que, por ser cristianos, estaba bajo la autoridad espiritual de la Iglesia— no debía ser molestado por la autoridad eclesiástica por acciones derivadas de su oficio. Los mismos clérigos reconocieron en 1637 que ningún magistrado debía ser públicamente interrogado por la Iglesia por discursos pronunciados en los tribunales sin permiso de estos⁹⁹.

En medio de esta relativa distinción entre la autoridad civil y la religiosa, los puritanos de Nueva Inglaterra tenían planteados algunos problemas que parecían indicar una sociedad en la que los ámbitos de la religión y los de la política se difuminaban. Uno de estos problemas era el mantenimiento de los clérigos por el Estado. En Massachusetts una de las primeras medidas del mandato gubernamental de Winthrop fue la de establecer unos impuestos para satisfacer las necesidades de dos ministros que predicaban en la colonia¹⁰⁰. Esta acción suscitó en los fieles la conciencia de contribuir al sostenimiento material de sus ministros pero, en cualquier caso, y dado que en algunas ciudades el número de fieles era muy escaso, el gobierno civil se encargaba de la provisión de fondos para la sustentación de los clérigos¹⁰¹. Tal medida, al parecer, no lesionaba, en la opinión puritana, la distinción de jurisdicciones entre la Iglesia y el Estado. Otro problema, aún más grave, era el planteado por la limitación del derecho de voto y del ejercicio de cargos públicos a los miembros de la comunidad eclesial¹⁰². Tal medida constituye, sin duda, la mayor barrera levantada por el puritanismo para entorpecer la distinción entre Iglesia y Estado. El riesgo de la misma fue denunciado por R. Williams,

98. J. WINTHROP, *Journal*, I, 255.

99. *Id.*, o. c., *ibid.*

100. *Records of Mass. Bay*, I, 82.

101. *O. c.*, I, 140, 216-7.

102. *O. c.*, I, 87.

pero los líderes religiosos de Massachusetts no veían en ella grandes implicaciones. La ventana a las intromisiones políticas de clérigos ambiciosos estaba virtualmente abierta. Y los hechos políticos confirmaron la sospecha.

Hasta aquí la interpretación que se nos antoja más congruente de la relación entre Iglesia y Estado en la colonia puritana de Nueva Inglaterra. A través de su conocimiento captaremos mejor la consternación que R. Williams causó a sus contemporáneos. La postura político-religiosa de Williams era mucho más progresista, como veremos. La separación que él predicaba entre Iglesia y Estado minaba los cimientos mismos donde sus compatriotas basaban la autoridad del Estado.

3. JOHN COTTON Y ROGER WILLIAMS: DOS POSTURAS ANTE LA TOLERANCIA

El debate sobre la libertad religiosa entre John Cotton y R. Williams, exponente teórico y práctico de la doctrina y praxis puritanas de Nueva Inglaterra, ha de interpretarse en el contexto de la situación política y religiosa que Inglaterra estaba viviendo en aquellos momentos y de la que era signo evidente la Asamblea de Westminster. Queremos decir, en otros términos, que la polémica entre J. Cotton y R. Williams sobre la libertad religiosa no es un asunto de carácter local y de mera dimensión personal sino que trasciende al ámbito nacional en el que se plantea nada menos que la posibilidad y conveniencia de una estructura eclesial nueva con las consecuentes implicaciones en la vivencia religiosa.

Previamente a que R. Williams entrase en debate con John Cotton, miembros destacados de la Asamblea de Westminster, como Robert Baillie, Samuel Rutherford y William Twiss habían argumentado con el defensor de la ortodoxia puritana en Nueva Inglaterra sobre problemas concernientes a la doctrina y gobierno de la Iglesia. Y, cuando en 1644, Williams publica el primer ataque contra John Cotton y la colonia de la Bahía de Massachusetts, la situación en la Asamblea de Westminster aparece muy clara. Escocia y sus ministros presbiterianos se habían erigido en líderes de la Asamblea.

El grupo de Erastianos (los Erastianos son seguidores de la doctrina de Erastus, médico, filósofo y teólogo suizo (1524-1583) que sostienen que la supremacía eclesiástica pertenece al poder civil), encabe-

zados por John Selden, se mostraba partidario de la autoridad del Estado, ejercida incluso en cuestiones eclesiásticas. Los Independientes, comprometidos en un sistema congregacionalista de gobierno en la Iglesia, exigían al presbiterianismo tolerancia para su grupo mientras que se negaban a concederla a otros grupos calificados de sectarios. John Cotton se alistó en las filas de este grupo de Independientes moderados, presidido por Thomas Goodwin. R. Williams, en cambio, luchó al lado de Independientes de extrema izquierda, representados en el parlamento por su amigo Henry Vane.

Con esta situación al fondo, a partir del año 1644 se suceden una serie de obras que marcan el punto álgido de la controversia entre dos hombres que, en sus escritos, reflejan, sin duda alguna, la exposición más completa y exacta de la doctrina y experiencia puritanas de la época¹⁰³. La controversia se enmarca en el contexto de la crisis de la Inglaterra de esta época, que, en opinión de W. K. Jordan, es «the most acrimonious and perhaps the most important religious controversy that England had ever experienced»¹⁰⁴.

a) *Pensamiento político-religioso de John Cotton*

John Cotton es la figura espiritual más destacada de Nueva Inglaterra. Su prestigio en la Colonia de Massachusetts se dejó sentir aún antes de su emigración a las tierras del Nuevo Mundo¹⁰⁵. Tan pronto como llegó, en 1633, fue nombrado maestro de la iglesia en la ciudad de Boston. Su influencia sobre la comunidad naciente de la colonia fue extraordinaria no sólo en el campo específicamente religioso sino también en las cuestiones de índole política, a pesar de que él confesase abiertamente su desinterés por todos aquellos problemas pertinentes a la autoridad civil¹⁰⁶. Su pensamiento religioso es netamente calvinista, fuertemente vinculado a la Biblia como fuente de interpretación de la voluntad de Dios. Su ética, rígida y exigente, condena

103. R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, London 1644, J. COTTON, *The Controversy concerning Liberty of Conscience*, London 1646; Id., *The Bloody Tenent, washed, And made white in the Blood of the Lambe*, London 1647; R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent yet more Bloody, by Mr. Cotton's endeavour to wash it white*, London 1652.

104. Cf. W. K. JORDAN, *The Development of Religious Toleration in England, from the Convention of the Long Parliament to the Restoration, 1640-1660*, Cambridge 1938, 51-2.

105. Cf. J. COTTON, *Gods Promise to his Plantation*, London 1630.

106. Id., *Reply to Mr. Williams*, London 1647, 25.

el placer en cuanto que interfiere con la idea de Dios, única e inmediata causa per se¹⁰⁷. El código moral diseñado para la Colonia, emanado de esta concepción ética, fue rechazado por la propia comunidad debido a su rigor e intransigencia, más propios de una mentalidad mosaica que de una moralidad cristiana¹⁰⁸. La severidad de sus creencias religiosas se enmascara, por otra parte, con un carácter fervoroso, rayano en ocasiones a la ternura, convirtiéndolo en un predicador que, en sus impulsos místicos, no duda en utilizar el amor físico como metáfora para interpretar el espiritual¹⁰⁹. Su visión del mundo es apocalíptica, calificando a la Iglesia de Roma como Anticristo y profetizando el final de los tiempos al creer ya inminente la segunda venida de Jesús¹¹⁰.

Esta somera semblanza de la personalidad de John Cotton se intensifica y agranda al profundizar sobre los temas que rigieron prácticamente su existencia¹¹¹.

J. Cotton, al igual que muchos puritanos, orientó toda su vida a la búsqueda de la verdad religiosa. Todas las cuestiones concernientes a la libertad de conciencia, a la estructura eclesial y a otras parecidas las resuelve en virtud de dicha verdad. Pero, como es obvio, los principios hermenéuticos que conducen a esta verdad se presentan diversos en el panorama de aquella época. Cotton tuvo que optar por uno de ellos y, distanciándose de la tradición de la Edad Media que veía en la Iglesia la garantía y continuidad de la verdad revelada, se aferró a la Biblia, como única fuente del conocimiento religioso, en una clara conformidad con la doctrina de la Reforma. La Sagrada Escritura es la única norma de verdad religiosa, tanto en cuestiones esenciales como accidentales, y el ministro protestante, ordenado por la voluntad de

107. 2 *Collections*, *Mass. Hist. Soc.*, 10, 183.

108. J. COTTON, *An Abstract of the Lawes of New England*, London 1641.

109. *Id.*, *A Briefe Exposition of the whole Book of Canticles*, London 1648, 109, 159, 223.

110. *Id.*, *The Pwring out of the Seven Vials*, London 1642.

111. Una exposición más detallada de la vida de John Cotton puede verse en: C. H. POPE, *The Pioneers of Massachusetts, a descriptive list, drawn from records of the Colonies, Towns and Churches, and other Contemporaneous Documents*, Baltimore 1965, Originally published (Boston 1900) 119-20; B. WENDELL, *Cotton Mather, The Puritan Priest*, New York, 4-20; S. H. COBB, *The Rise of Religious Liberty in America*, New York and London 1902, 67-73; W. WALKER, *The New England Leaders*, New York-Boston-Chicago 1901, 49-97; A. B. ELLIS, *History of the first Church in Boston 1630-1880*, Boston 1881, 24-85.

Dios, tiene autoridad para enseñar y presentar al pueblo tal verdad. La voluntad de Dios se expresa, en opinión de J. Cotton, de forma completa y definitiva en la Biblia y cualquier añadidura ha de interpretarse como hechura humana y, por consiguiente, diabólica ¹¹².

En la doctrina del conocimiento y en las relaciones entre la razón y la fe, J. Cotton se desvió asimismo del pensamiento tradicional de la Edad Media. La filosofía no es considerada ya «Ancilla theologiae» y la teología pierde su valor cuando sus argumentos no se apoyan en sólida base escriturística. La doctrina tradicional afirma la incapacidad de la mente humana para el conocimiento directo de la verdad habiendo de recurrir al mundo de los sentidos y la imposibilidad de captar la esencia de Dios mientras permanezcan unidos el alma y el cuerpo en esta vida mortal. Por tanto, las cosas divinas no son aprehendidas sino por analogía haciéndose necesarios los símbolos sensibles para la percepción de Dios. J. Cotton, en cambio, aun admitiendo diversos medios para adquirir el conocimiento, distinguió netamente la «instrucción sobrenatural» de la «razón natural» y admitió la posibilidad de que el hombre, iluminado por la gracia, pudiera conocer a Dios directamente, haciéndose de hecho innecesarios los símbolos materiales para llegar al conocimiento de la divinidad.

La gracia, a la que recurre Cotton para explicar el conocimiento de Dios, y la concepción de la misma constituyen otro punto fundamental en el pensamiento del líder religioso de Nueva Inglaterra. La gracia, entendida por los teólogos del Medioevo en términos de don libérrimo de Dios al hombre con el que la naturaleza humana ha de cooperar, sin que en ningún momento pueda hablarse de la certeza en la salvación, plantea al cristiano un serio interrogante: ¿cómo puede el hombre estar seguro de que posee la gracia? La respuesta de Cotton es clara: Dios ha elegido a cierto número de individuos para la salvación; sus pecados han sido perdonados incluso antes de que se hubieran arrepentido de ellos y la conversión no significa otra cosa sino una percepción interior por la que uno se ve en el grupo de elegidos. La conversión va lógicamente seguida de la fe y de la observancia de los mandamientos pero su garantía es esa percepción o seguridad interior. J. Cotton seguía así a Calvino no buscando la

112. J. COTTON, *A Modest and cleare Answer to Mr. Ball's Discourse of set formes of Prayer*, London 1642, 33.

seguridad de la salvación ni para sí mismo ni para la congregación en signo externo alguno sino en la luz del Espíritu¹¹³.

La doctrina sobre la Iglesia en Cotton que, en ningún caso, ha de desconectarse de lo dicho acerca de la Escritura, del conocimiento y de la gracia, es de corte muy tradicional. Cotton siempre rehusó separarse de la Iglesia de Inglaterra por creer que, a pesar de toda la corrupción en ella existente, era el vehículo del que Dios se valía para transmitir su gracia estableciendo un puente entre la Iglesia primitiva y la comunidad puritana de Nueva Inglaterra. Incluso reconoció en ella el poder de excomunión, privando al creyente de su unión con Cristo, llegando a una confusión entre el plano espiritual y el material, típica del mundo medieval¹¹⁴. Por lo que respecta a los miembros que componen la Iglesia, John Cotton acudió a la interpretación de la parábola de la cizaña, texto clave a favor o en contra de la tolerancia en la Iglesia¹¹⁵. Defendió la existencia de la cizaña en la Iglesia junto con el trigo. En una respuesta a Rutherford, que le reprochaba haber extendido la gracia incluso a los arminianos, Cotton respondió:

«As for those of whom Mr. Rutherford speaks prophane atheists, scandalous mockers, dissembling hypocrites, we are so far from the Arminian doctrine to extend universal grace to them, that we would not extend to them common grace of external fellowship in the visible Church, if we discerned them evidently to be such»¹¹⁶.

Es evidente que en la mente de J. Cotton estuvo presente la distinción de una Iglesia visible y de otra invisible. La presencia de la cizaña con el trigo solamente es explicable en una iglesia visible en la que los hombres no pueden distinguir al hipócrita del que obra rectamente. Aparte de esta iglesia, existe otra invisible, compuesta de elegidos, cuya cabeza es Cristo. Muchos son llamados a la congregación de la iglesia visible; muy pocos, en cambio, pertenecen al grupo de la invisible. La función de la iglesia visible consiste, en opinión de Cotton, en educar a los creyentes en el espíritu del autén-

113. Cf. ID., *The New Covenant*, London 1654, 137.

114. Cf. ID., *The Doctrine of the Church*, London 1643.

115. Cf. R. H. BAINTON, *The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century*, en *Church History*, I (1932) 67-89.

116. J. COTTON, *Of the Holiness of Church Members*, London 1650, 29.

tico ideal religioso y, puesto que la cizaña es más abundante que el trigo, éste tiene la misión de enseñar a aquélla. Más aun: la iglesia es una sociedad con competencias en el ámbito civil:

«The Church is one society in the city, as well as is the society of merchants, or drapers, fishmongers, and haberdashers, and if it be a part of civil justice, out of regard to civil peace to protect all other societies in peace according to their wholesome ordinances of their company, is it not so much more to the Church society in peace according to the wholesome ordinances of the word of Christ?»¹¹⁷.

En conformidad con esta concepción de Iglesia, John Cotton ideó también una forma de gobierno que estuviera en función de la causa religiosa. Su concepción política se orienta claramente por una forma de gobierno central en contra de cualquier tipo de tendencia liberal. La soberanía es para él parte esencial de la concepción del Estado. La democracia, por el contrario, no es un buen sistema de gobierno ni para la Iglesia ni para el Estado. Si el pueblo es quien gobierna, dice Cotton, ¿quién será el gobernado? En una famosa carta a Lord Say y Seal deja plasmado fielmente su pensamiento en los siguientes términos:

«Democracy, I do not conceive that ever God did ordeyne as a fit government either for Church or Commonwealth. If the people be governors who shall be governed? As for monarchy and aristocracy they are both of them clearly approved and directed in scripture, yet so far as referreth the sovereignty to himself and setteth up theocracy in both as the best form of government in the commonwealth as well as in the church»¹¹⁸.

En realidad, las cuestiones políticas no están en el ánimo de J. Cotton per se sino en función, como dijimos, de la causa espiritual de su Colonia. La teoría de un gobierno central fuerte se concebía en términos de un control conveniente del poder civil en la vida eclesiástica de la nación. El objetivo central de las miras políticas de

117. *Id.*, *The Bloody Tenent, washed, And made white in the Bloud of the Lambe*, London 1647, 13.

118. Cf. HUTCHINSON, *The History of the Colony of Massachusetts Bay*, London 1760. Citamos de la edición de 1936 by L. S. Mayo, Cambridge (Mass.) I, Appendix III. La concepción política de John Cotton está influenciada por la de Jean Bodin, jurista francés, autor de *Les six Livres de la République*, obra en la que se defiende a la monarquía como mejor forma de gobierno ya que la soberanía puede ser puesta en práctica mucho mejor por una sola persona.

Cotton consiste en garantizar la protección de la Iglesia por el Estado. Los intereses de ambos poderes se mezclan de tal forma que se llega a afirmar implícitamente la identidad de la Iglesia y el Estado en materias de índole espiritual.

«There is Judicium Politicum, the Judgment of Civil power, whereby a magistrate being called of God to provide that his people may lead a peaceable life in godliness and honesty, he therefore is called to discern not only what is honesty or righteousness before men but what is godliness also before the Lord and accordingly judgeth of godly and ungodly doctrines and practises so far as tendeth to the upholding of public peace»¹¹⁹.

Desde una correcta apreciación de estas ideas fundamentales, que están en la base del pensamiento y de la acción de J. Cotton, se explica fácilmente su postura ante la tolerancia. El creyó —y era consciente de ello como todo buen puritano— que la voluntad de Dios podía ser conocida por el hombre. Por eso, y aunque él se pronunció en contra de la persecución por considerar que este término significaba la opresión del hombre recto y se asociaba a la práctica del castigo del catolicismo al protestantismo, juzgó necesario el castigo de aquellos que errasen en cuestiones fundamentales de fe, al tiempo que admitía la tolerancia para aquellos que se desviasen en lo accidental mientras no propagasen sediciosamente sus opiniones. Por cuestiones «fundamentales» J. Cotton entendía las doctrinas de la salvación por Cristo, la fe en su nombre, el arrepentimiento, la resurrección de los muertos, la fundación de la Iglesia, y otras similares¹²⁰. Lo accidental se confundiría prácticamente con detalles pertenecientes a la organización eclesial. Las verdades fundamentales son tan claras, afirma Cotton, «that a man cannot but be convinced in Conscience of the Truth of them after two of three Admonitions; and that therefore such a Person as still continueth obstinate, is condemned of himselfe; and if he then be punished. He is not punished for his Conscience but for sinning against his own Conscience». El hereje obstinado, en caso de que los ministros de la Iglesia no logren convencerlo, ha de ser entregado a la autoridad civil para ser castigado¹²¹.

119. J. COTTON, *The Bloody Tenent, washed, And made white in the Bloud of the Lambe*, London 1647, 62.

120. Cf. *Id.*, o. c., 3, 5, 10.

121. Cf. *Id.*, o. c., 9, 29.

Aparece claro, pues, que la doctrina puritana sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado depende de forma absoluta de su creencia en un Dios que revela su voluntad al hombre. En una comunidad ideal sería inviable la confrontación entre ambos poderes. Tanto el ministro como el magistrado han de prestar obediencia a la voluntad y mandamientos divinos y si alguno de ellos se desvía ha de ser corregido por el otro ¹²²

A esta razón fundamental J. Cotton aduce otras para confirmar su postura intolerante. El hereje obstinado ha de ser castigado no sólo para su bien sino para proteger a la comunidad de la posible contaminación. La mentalidad calvinista de Cotton, según la cual el hombre está corrompido en su ser, no entreveía más salida para el hereje que el castigo y la humillación en esta vida como paso a la salvación. Si el miedo al infierno podía conducir a la salvación, ¿por qué el castigo terreno no podía ser considerado una bendición de Dios? ¹²³. Además, en la intransigencia de Cotton pesaba extraordinariamente una razón, entonces vigente en la conciencia popular, a saber: la comunidad que honraba a Dios era recompensada con prosperidad material; en cambio, la que lo ofendía era castigada en lo temporal.

«If an Israelite forsake God he disturbeth not onely the Common-wealth of Israel, but the Barks of Pagans, and Heathen States, as Jonah did ...A Christian by departing from God, may disturbe a Gentile civill state» ¹²⁴.

Como consecuencia de tal desviación, se producía, pues, el castigo divino. Como ejemplo que probaba tal hecho, se aducía lo siguiente:

«When the Christians began to pollute themselves by the Idolatrous worship of Images and the Christian Emperors tooke no care to reform this abuse in Churches, the Lord sent in (amongst other barberous nations) the Turkes to punish, not onely degenerate Churches, but also the Civill State» ¹²⁵.

122. Cf. ID., o. c., 82; ID., *The Keyes of the Kingdom of Heeuen and Power thereof according to the Word of God*, Boston 1852, reprinted, 95-100. Aquí se enuncia una lista de materias en las que los ministros han de obedecer a los magistrados civiles.

123. ID., *The Bloudy Tenent, washed, And made white in the Bloud of the Lambe*, 20.

124. ID., o. c., *ibid.*

125. ID., o. c., 13.

La prosperidad de la religión se entremezcla con la del Estado civil, de suerte que, aunque la esfera del magistrado sea propiamente el bienestar civil, éste puede intervenir en la causa espiritual¹²⁶. El castigo del hereje puede traer las bendiciones de Dios¹²⁷.

Se dibuja así una religión, mezcla curiosa de individualismo y socialismo y una Iglesia que, si bien no completamente idéntica al Estado, desempeña una función social bajo las garantías o, digamos mejor, pretensiones exclusivas de la acción de la gracia de Dios en ella.

b) *Pensamiento de Roger Williams*

El pensamiento de R. Williams sobre la tolerancia se desenvuelve en un mundo totalmente diferente al de J. Cotton. El fundador de Rhode Island representa, como afirma H. B. Parkes, «that element in Puritanism which produced free thought and religious toleration, democracy and political revolution»¹²⁸. A pesar de su fuerte religiosidad, o tal vez debido a ella, no encontró plena satisfacción intelectual en ninguna denominación cristiana; ninguna de ellas le ofrecía suficientes garantías de continuidad con la línea apostólica. Por eso se convirtió en «seeker», confundido con uno de tantos que, al margen de la iglesia oficial, buscaban su propia identidad cristiana entre la duda en su interior y el desprecio de los demás. Mientras tanto, se albergaba en él la esperanza de una nueva luz para la humanidad y la sincera convicción de la intrínseca falibilidad del corazón humano que dejaba siempre las puertas abiertas a la reforma y a la comprensión¹²⁹.

En la doctrina del conocimiento R. Williams no divorció el conocimiento religioso del adquirido por la razón natural sino que admitió cierta unidad en la mente humana. Recriminó las por algunos llamadas «verdades» que, en definitiva, no eran sino invenciones tanto en la doctrina como en el culto¹³⁰. Su pensamiento central se acomodaba perfectamente a su siglo sin llegar al estadio de considerar a la religión como «ancilla intellectus» y su fe exigía la primacía de la reli-

126. Id., o. c., 68.

127. Id., o. c., 138.

128. Cf. H. B. PARKES, *John Cotton and Roger Williams Debate Toleration 1644-1652*, en *New England Quarterly* 4 (1931) 749.

129. Cf. R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent*, 206.

130. Id., o. c., 63.

gión en la vida del hombre en busca de una Iglesia pura e idealizada¹³¹. En efecto, Williams comparó a la Iglesia con un jardín en el que no había lugar para la maleza:

«And yet the finest weeds, counterfeits, and whores are unsufferable in the Garden, in the Commonweale, house and bed of Christ»¹³².

La Iglesia para él, al igual que para los Anabaptistas y sectas radicales, se componía exclusivamente de regenerados¹³³. La cizaña no era, en su opinión, ni los hipócritas ni los inmorales en la Iglesia, puesto que ellos no tenían cabida en esta institución. Desde aquí se explican los intentos de Williams de separación de la Iglesia Anglicana. Jamás consideró obligación unirse en comunidad con cristianos que no compartiesen sus convicciones religiosas.

R. Williams despliega su pensamiento político desde una concepción de Iglesia espiritual y totalmente invisible al contrario de lo que hace J. Cotton. De esta suerte, como afirma agudamente E. F. Hirsch, «Cotton who followed the road prescribed by the great reformed churches proved to be a purer Calvinist than Williams, but for the same reason he was not the most typical Puritan»¹³⁴. Al contrario de lo que sucediese a Cotton, R. Williams, a pesar de conocer el pensamiento político de Jean Bodin, siguió la doctrina de John Buchanan, quien en su libro *De jure Regni apud Scotos*, publicado en 1579, defendió la teoría según la cual el poder real dimanaba del pueblo y ante él era responsable¹³⁵. En *The Bloody Tenent* se expresa de la siguiente forma:

«But from this Grant I infer (as before hath been touched), that the Sovereaigne, originall, and foundation of civill power lies in the people (whom they must needs meane by the civill power distinct from the Government set up). And if so, that a People may erect and establish what forme of Government seemes to them most meete for their civill condition: It is evident that such Governments as are by them erected and

131. Cf. J. KÜHN, *Toleranz und Offenbarung*, Leipzig 1923, 168.

132. R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent yet more Bloody*, 118.

133. Sobre los Anabaptistas, cf. R. H. BAINTON, *David Joris, Wiedertäufer und Kämpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert*, en *Archiv für Religionsgeschichte*, 1937, 8.

134. Cf. E. F. HIRSCH, *John Cotton and Roger Williams: Their Controversy concerning Religious Liberty*, en *Church History* 10 (1941) 45.

135. Cf. GOOCH-LASKI, *English Democratic Ideas in the 17th Century*, 2.ª ed., Cambridge 1929, 39-41.

established, have no more power, nor for no longer time, then the civill power or people consenting and agreeing shall be trust them with. This is cleere not only in Reason, but in the experience of all comonweales, where the people are not deprived of their naturall freedome by the power of Tyrants»¹³⁶.

La misma verdad se reproduce en otro pasaje de este mismo libro aunque desde perspectiva distinta:

«The Church of Christ is the Ship, wherein the Prince (if a member, for otherwise the case is altered) is a passenger. In this ship the Officers and Governours such as are appointed by the Lord Jesus, they are the chiefe, and (in those respects) above the Prince himselfe, and are to be obeyed and submitted to in their works and administrations, even before the Prince himselfe»¹³⁷.

Desde estas premisas doctrinales aparece coherente el pensamiento de R. Williams sobre la tolerancia. Desde su perspectiva de escepticismo y de búsqueda religiosa es presumible suponer en él una mentalidad abierta que considere la libertad como el don más sublime de Dios a la humanidad. Por otra parte, insistiendo en la separación entre Iglesia y Estado, utilizó repetidamente un argumento que reducía «ad absurdum» la postura de su adversario Cotton. Si los magistrados, opina Williams, tienen jurisdicción incluso en el ámbito de la conciencia humana y éstos han de actuar en conformidad con su conciencia, bien sea cristiana o pagana, recta o falsa, hay que concluir necesariamente que la conciencia del hombre está, al menos en alguna ocasión, sometida al juicio de magistrados perversos e infieles¹³⁸. Además, la identificación entre Iglesia y Estado no sólo era innecesaria para Williams sino que además perturbaría la paz del Estado y arruinaría la estabilidad de la Iglesia. Porque, ¿no estarían dispuestos a deponer y a matar a los magistrados aquellos que estuviesen en desacuerdo con ellos en cuestiones religiosas? Y, sometiendo la Iglesia al poder civil, siempre mayoritario, ¿no se lesionaría la esencia de la Iglesia, comunidad de elegidos, siempre en minoría?¹³⁹.

136. R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent*, 249-50

137. *Id.*, o. c., 378.

138. *Id.*, o. c., 206; *The Bloody Tenent yet more Bloody*, 67.

139. *Id.*, *The Bloody Tenent*, 206, 250, 249, 72; *The Bloody Tenent yet more Bloody*, 75, 205.

En la controversia entre J. Cotton y R. Williams sobre la tolerancia que hemos expuesto en este apartado con el ánimo de ofrecer una visión lo más fiel posible del mundo puritano de la época, la Colonia de Nueva Inglaterra cerró los oídos a la argumentación de Williams y dio el beneplácito al defensor de su ortodoxia. La religión se había convertido para la Colonia en una necesidad social y la idea de una Providencia que se traducía en bienestar humano les resultaba casi connatural. La separación de la Iglesia oficial les parecía herético y la predicación de sus dirigentes espirituales desde J. Cotton hasta Cotton Mather —con las excepciones de Thomas Shepard y Thomas Hooker— se centraba más sobre el miedo a los castigos de este mundo que al de los tormentos del otro. Solamente con la decadencia de la religión, acompañada del incremento de la prosperidad, afloraron de nuevo a la superficie las ideas de R. Williams, esta vez hechas carne en Jonathan Edwards quien deseaba también una religión individual y una Iglesia desposeída de toda adherencia mundana.

4. LA INSOLENCIA DE LOS CUÁQUEROS ¹⁴⁰

La vida y la acción de R. Williams están constantemente marcadas como hemos dicho en anteriores ocasiones y puede confirmarse en sus escritos, por la orientación al hecho religioso, buscado y asumido en un contexto de libertad. Religión y libertad son los dos polos sobre los que gira la personalidad del fundador de Rhode Island. Cuando uno de estos componentes de su pensamiento y acción o ambos a la vez parecen estar lesionados, R. Williams sale en su defensa criticando duramente a quienes se pronuncian contra ellos. Plenamente convencido de que la religión católico-romana tipificaba la presencia del Anti-

140. En este tema pueden consultarse los siguientes autores: B. ADAMS, *Emancipation of Massachusetts*, Boston and New York 1887, 128-78; A. BENEZET, *A Short Account of the people called Quakers; their Rise, Religious Principles and Settlement in America*, Philadelphia 1780, 9-19; I. BACKUS, *A History of New England with particular Reference to the Denomination of Christians called Baptists*, Newton (Mass.) 1871, 2.^a ed., I, 245-70, 363-76; I. SHARPLESS, *A Quaker Experiment in Government*, Philadelphia 1898, 118-53; S. M. REED, *Church and State in Massachusetts 1691-1740*, University of Illinois Urbana 1914, 86-147; R. P. HALLOWELL, *The Quaker Invasion of Massachusetts*, 3.^a ed., Boston 1884, 1-31, 32-55, 69-116, 117-32, 133-52; E. S. MORGAN, *Roger Williams. The Church and the State*, New York 1967, 56-61; I. D. RUPP, *Religious Denominations in the United States: their past History, present Condition, and Doctrines*, Philadelphia 1861, 279-89; J. GARRETT, *Roger Williams, Witness beyond Christendom 1603-1683*, London 1970, 210-39.

cristo en la tierra no duda en calificarla de prostituta de Babilonia y corruptora de la verdadera religión, reprochando a los papistas sus prácticas extravagantes y farisaicas. En su búsqueda continua de la verdad, de la que se percata mediante el raciocinio y la discusión con otros grupos religiosos, recrimina a la comunidad no-separatista de la Bahía de Massachusetts por no romper definitivamente con la Iglesia Anglicana y no abrazarse a su separatismo, entendido éste como la única fe verdadera dentro del mundo protestante. El mismo termina con su afiliación a la Iglesia baptista al suscitarle escrúpulos acerca de la autoridad que respaldase su segundo bautismo.

Con todo, estos hechos que se encuadran y se explican convenientemente en y desde la trayectoria religiosa de Roger Williams son desbordados por otro que, como su altercado con los cuáqueros¹⁴¹, no sólo se entiende con mayor dificultad desde las premisas de una tolerancia predicada por Williams sino que incluso puede poner en duda el carácter liberal del predicador de la libertad en aquellas teorías que entienden su personalidad desde una perspectiva exclusivamente política y social. Ninguna secta, por heterodoxa que fuera su fe, fue objeto de ataque tan violento por parte de R. Williams como lo fueron *los cuáqueros*. Su diatriba contra ellos, a los que llamaba la secta maldita («the cursed sect»), utilizando el lenguaje más hiriente de la Escritura, parece estar en clara contradicción con el tono moderado y respetuoso que caracterizó la controversia con Cotton y los responsables religiosos de la comunidad de Massachusetts. Y *George Fox Digg'd Out of His Burrowes*¹⁴², una obra indudablemente reiterativa, deslavazada, pesada, aunque no exenta en ocasiones de brillantez, que ha de interpretarse más como exponente de las creencias y frustraciones de Williams que como exposición detallada de la doctrina y praxis de los cuáqueros, tampoco parece corresponderse con

141. Esta secta religiosa recibe el nombre de «Cuáqueros» o «La Sociedad de Amigos». En el año 1827 se produjo en ella una escisión, formándose una nueva sociedad con el nombre de los Hicksitas, tomado de su fundador. Elías Hicks negaba la concepción milagrosa, la divinidad y la redención de Cristo así como la autenticidad y la autoridad divina de la Sagrada Escritura.

142. R. WILLIAMS, *George Fox digg'd out of his Burrowes, Or an Offer of Disputation on fourteen Proposals made this last Summer 1672 (so call'd) unto G. Fox then present on Rhode Island in New England*, Boston 1676, en *Narragansett Club Publications*, V, Providence 1872. La acritud de la diatriba de Roger Williams aparece ya en el sarcasmo del título de la obra ya que George Fox es el fundador del Cuaqueroismo y Edward Burroughs, su colaborador.

la coherencia y medida de *The Bloudy Tenent*, en la que se expresa de forma elocuente el principio fundamental de la libertad religiosa.

Los historiadores que, en la línea de Parrington y de Ernst, interpretan el pensamiento de R. Williams desde una vertiente eminentemente político-social descuidando su dimensión religiosa, son incapaces de explicar coherentemente el fenómeno del cuaquerismo en la vida de Williams a no ser calificándolo de un error craso de visión política en que cayó en los ya últimos años de su vida. Quienes partimos de su pensamiento religioso para interpretar su existencia no hallamos ningún contrasentido en este episodio, que, una vez más, y tal vez más irresistiblemente, pone de manifiesto el carácter calvinista de un hombre en el que la Biblia y su doctrina determinan el sentido de su vida. Esta parte quiere probar esta verdad. Primeramente analizamos la polémica entre R. Williams y los cuáqueros para después proceder a las razones y comprensión de la misma.

a) *Roger Williams: su polémica con los cuáqueros*

Los cuáqueros o la Sociedad de Amigos, nombres por los que se conoce a esta secta, son un grupo de cristianos, originado en Inglaterra bajo el ministerio de George Fox, nacido en Drayton, Leicestershire, en el año 1624. Sus convencimientos religiosos les condujeron a dar centralidad en sus vidas al poder y a la presencia del Espíritu Santo, el único capaz de cambiar y santificar sus corazones, descuidando, al menos parcialmente, los acontecimientos históricos como el nacimiento, milagros, sufrimientos, muerte y resurrección de Cristo, en los que fundamentaban tradicionalmente la fe cristiana.

Hacia el año 1655 los cuáqueros se extienden por el continente europeo, estableciéndose algunos en Holanda y siendo detenidos otros por los tribunales de la Inquisición en Malta, Roma o Hungría. Aproximadamente por las mismas fechas llegan a América, al puerto de Boston, creando con su presencia y proselitismo numerosos problemas. Su carácter en esta época del tercer cuarto del siglo XVII, al contrario de la imagen humanitaria y equilibrada que ofrecen en nuestros días, era fanático, inquieto y proselitista, capaz de escandalizar a los pacíficos y comedidos ciudadanos de aquel tiempo con prácticas como la de recorrer desnudos las calles proclamando su doctrina. Se comportaban como una de las sectas más escandalosas y agresivas, entre

tantas como habían surgido a raíz de la victoria puritana sobre Carlos I.

Durante su período presidencial, 1654-1657, R. Williams se había visto obligado, como otros líderes religiosos de entonces, a tomar posiciones frente a las amenazas de los cuáqueros¹⁴³. En realidad, las extravagancias de los nuevos sectarios, como, por ejemplo, rehusar el servicio a la colonia y cosas de índole política parecida no pasaban de ser irritaciones pasajeras para la mentalidad abierta y acogedora de Williams. Más le preocupaban sus arrogancias y soberbia espirituales por las que se atrevían a proclamar su auto-justificación, considerándose los únicos poseedores de la verdad. Pero, en el fondo de la polémica entre Williams y los cuáqueros latía la admisión o negación de la propia esencia del puritanismo. Es decir, en este hecho de la vida del predicador de la libertad está en juego de nuevo, su identidad religiosa que sobrepasa, sin duda alguna, la mera dimensión política o social. Curiosamente, la mentalidad puritana de Williams, heredera del más sano protestantismo, sale al encuentro del peligro del cuaquerismo que, en sus intenciones, quiere llevar a las últimas conclusiones las premisas más básicas de la Reforma protestante. El principio protestante de la relación inmediata entre el individuo y Dios, limitado en la práctica por el acento del puritanismo en la importancia concedida al ministerio de los clérigos y a los sermones eruditos que, si bien extraídos de la Biblia, tenían la misión de guiar a la congregación, era reforzado por el cuaquerismo, en cuya opinión sobraba todo aditamento externo que no fuese la fe en la luz interior, «which lighteht every man that comeht into the world» (Jn 1, 9).

En el año 1672, el espíritu combativo de R. Williams que, casi treinta años atrás, le había impulsado a escribir *The Bloody Tenent*, se puso en acción, tras el acontecimiento de dos hechos que habían colmado su capacidad de aguante: la liberación de William Harris de la prisión donde se encontraba esperando la sentencia por acusaciones de traición a la colonia y el paseo triunfal de Fox por Rhode Island en medio de una tumultuosa aclamación de sus compañeros de religión.

143. Edward Norris y John Higginson, p.e., tuvieron conflictos con los Cuáqueros en Salem. Cf. W. WALKER, *The Creeds and Platforms of Congregationalism*, New York 1893, 111-5.

La polémica había sido cuidadosamente preparada por R. Williams, que había leído y releído las obras más significativas de los escritores cuáqueros, entre las que se encontraba *The Great Mystery of the Great Whore*, de Fox, obra «poor, lame, and naked», en opinión de Williams, y cuyos argumentos eran débiles, insensatos, anticristianos y blasfemos. Dicha polémica iba a ser entablada, en principio, entre Williams y Fox, pero, al marchar este último a Inglaterra antes de recibir una carta de aquél, en la que se cursaba el desafío en forma de catorce proposiciones —la carta no llegó a tiempo a su destino por una acción premeditada de los amigos de Fox—, R. Williams tuvo que enfrentarse a tres predicadores cuáqueros: John Stubbs, William Edmondson y John Burnyeat.

Una vez convenido el lugar donde había de celebrarse los debates —las siete primeras proposiciones, en Newport y las otras siete, en Providence—, R. Williams se puso en camino hacia Newport, llegando a la medianoche del día anterior a la celebración del debate inicial, fijado para el día 9 de agosto, después de haber remado las treinta millas que separaban a Providence de esta ciudad.

La sala destinada a los debates estaba repleta de simpatizantes de ambos bandos. Entre los partidarios de Williams se encontraban Gorton, John Greene y Randall Holden; entre los cuáqueros, William Harris, Cranston, Easton y Coddington. El primer día se dedicó completamente a la presentación y pruebas de la primera proposición de Williams, en la que se intentaba probar que los cuáqueros no eran auténticos cristianos según la Sagrada Escritura¹⁴⁴. R. Williams pensó emplear su tiempo arguyendo a la manera que había aprendido en Cambridge, es decir, exponiendo exhaustivamente sus puntos de vista, contrastados con pasajes de la obra de su adversario, para después permitir a sus oponentes la oportunidad de réplica. Pero se equivocó al presumir que los cuáqueros iban a escuchar pacientemente sus argumentos. Su intervención fue interrumpida constantemente y sus palabras acalladas por las insistentes impertinencias simultáneas de sus tres enemigos¹⁴⁵. El ambiente hacía pensar en un altercado más que en un debate verbal y fue tal la tensión que allí se produjo que la intervención se extendió a los partidarios de ambos bandos, quienes aplaudían o vociferaban ante los argumentos de los contrarios. Wi-

144. R. WILLIAMS, *George Fox digg'd out of his Burrowes...*, 41.

145. *Id.*, o. c., 38.

lliams, ya viejo y cansado, fue el más perjudicado, llegando hasta tal punto su vejación que incluso Easton, Cranston y Coddington se sintieron obligados a pedir cortesía para con él. El propio hermano del fundador de Rhode Island, Robert Williams, protestó contra el trío cuáquero por «Insulting and domineering over» su hermano mayor¹⁴⁶. A decir verdad, las intervenciones de R. Williams se parecían más a acusaciones que a argumentos razonados contra la doctrina cuáquera. Criticó los «quaking and trembling movements» de los cuáqueros calificándoles como las acciones y gestos más monstruosos y horrorosos que él hubiera visto¹⁴⁷, y puso de manifiesto la ignorancia de Edmondson¹⁴⁸. Su actuación se perdió, en general, en la vaguedad e intrascendencia de algunas citas escriturísticas que estaban muy lejos de probar la proposición que él defendía.

En el segundo día, R. Williams, sin que hubiera podido terminar en el anterior la defensa de su proposición, trató de demostrar que el Cristo profesado por los cuáqueros no era el verdadero Señor Jesucristo, testimoniado en las Escrituras¹⁴⁹. Como era previsible, el debate continuó por los cauces establecidos en las sesiones del día anterior y lo que debía haber sido disputa intelectual se convirtió en «Oraciones y Sermones» de corte popular al sentirse inspirados Stubbs y Edmondson para predicar a la audiencia. Estas interrupciones en medio de la disputa clarifican de forma ostensible la aproximación emocional o sentimental del cuaquerismo a la doctrina cristiana; para Williams eran absolutamente incomprensibles ya que, según su propio testimonio «The Spirit of God was most purely Rational and a Spirit of pure Order, and did not prompt or move men to break Hedges and leap over one Ordinance into another»¹⁵⁰. Racionalismo y sentimentalismo marcaban las diferencias entre el puritanismo y el cuaquerismo. En cualquier caso, las palabras ofensivas recayeron nuevamente en R. Williams, «an old man», como le decían, deshecho por el cansancio y preocupado por el curso de los acontecimientos.

146. *Id.*, *o. c.*, 58, 108, 131.

147. *Id.*, *o. c.*, 46.

148. *Id.*, *o. c.*, 38. Roger Williams califica a Stubbs de hombre «versado en hebreo y en griego»; a Burnyeat lo aprecia como a portavoz muy capaz y de espíritu moderado; a Edmondson lo describe como «very ignorant in the Scripture or any other Learning».

149. *Id.*, *o. c.*, 68.

150. *Id.*, *o. c.*, 99-100.

El espíritu tolerante de Williams se aprestó por tercer día consecutivo a la lucha¹⁵¹. Nadie, sino el fundador de Rhode Island, se hubiera expuesto a la befa y al escarnio de una población como aquélla que, en frase de la ortodoxia de Massachusetts, constituía la hez de la sociedad en el sentido religioso de la expresión. Nadie, sino R. Williams, hubiese preferido la libertad de expresión a la represión injustificada de las verdades de la propia fe. Pero él lo hizo completando las cinco proposiciones que le restaban por defender. El debate comenzado en Newport terminó en Providence, donde se expusieron las proposiciones restantes. El proceso de este acontecimiento humillante y penoso se encuentra fielmente reflejado en *George Fox Digg'd Out of His Burrowes*, publicada en Boston en el año 1676. Dos años más tarde, en 1678, Fox y Burnyeat replicaron a esta diatriba con otra obra: *A New England Fire-Brand Quenched*. El acontecimiento quedaba, así, narrado para la Historia.

b) *Motivaciones y explicación de la polémica de Roger Williams con los cuáqueros*

Las motivaciones de la polémica de R. Williams con los dirigentes cuáqueros y la comprensión de la misma radican, a nuestro juicio, en factores de orden religioso y no políticos o sociológicos. La situación, a primera vista anómala y discordante en la actuación de Williams, producida en el declive de su existencia, no constituye una ruptura en la línea continua de la personalidad de este predicador de la libertad sino que se explica en el contexto, siempre idéntico, de su fe y vivencia puritanas. Intentaremos razonar esta afirmación.

Hay que suponer que las actitudes y prácticas de los cuáqueros suscitasen la irritación y el desprecio de R. Williams. Sus actos de descortesía ciudadana, como rehusar el saludo a los desconocidos o la genuflexión a sus superiores, sus ventas ilícitas de licores a los indios, su incultura musical y, consecuentemente, sus desafinados cantos litúrgicos, sus reuniones silenciosas y carentes de contenido, su práctica de enviar a la mujeres a predicar el evangelio, etc., chocaban inevitablemente con la conciencia puritana de Williams¹⁵².

151. *Id.*, o. c., 104.

152. *Id.*, o. c., 33

Pero, en realidad, detrás de todo este aparato externo se escondía una doctrina abiertamente en contradicción con el calvinismo rígido de R. Williams. Los cuáqueros creían que las Sagradas Escrituras fueron escritas bajo la inspiración divina y que contenían la doctrina y principios fundamentales concernientes a la salvación del hombre, por lo que todo aquello que fuese contrario a sus contenidos debía ser rechazado e interpretado como erróneo. Aunque no se le diese el nombre de «palabra de Dios», por estimar que este epíteto solamente podía ser aplicado a Cristo Jesús, la Escritura era la norma objetiva, el juez en todas las controversias pertinentes a la fe cristiana. Con todo, su pensamiento difería notablemente del de R. Williams. Porque, mientras George Fox y sus colegas religiosos proclamaban la supremacía de la «luz interior» sobre la Escritura, afirmando que aquélla era anterior a ésta y, por tanto, árbitro y superior en la interpretación de la doctrina cristiana¹⁵³, Williams defendía sin paliativos que las Escrituras, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, eran el reflejo de la mente de Dios¹⁵⁴. Dios era el inspirador de las mismas y sus escritos constituían para el protestante puritano la norma absoluta en su experiencia cristiana; más aun: sin su existencia, el hombre se encontraría perdido en el camino de su salvación¹⁵⁵.

Las diferencias en la concepción e interpretación de la Escritura son, por tanto, notorias. Aparte de esto, la preparación sólida y escrupulosa de la que R. Williams podía presumir en teología y en escritura desdénaba la ligereza e irreflexión de los cuáqueros que se acercaban a la exégesis bíblica a través de las traducciones inglesas más recientes por ignorar el hebreo y el griego, lenguas en las que «el Espíritu de Dios nos quiso manifestar originariamente su pensamiento y voluntad»¹⁵⁶. Tal ligereza la imputaba Williams a las pretensiones cuáqueras de nuevas tradiciones y revelaciones por las que eran esclavizados por el demonio¹⁵⁷. De todo ello, surgía en el cuaquerismo una interpretación de la Escritura, especialmente del libro del Apocalipsis, según la cual, y siempre a juicio de Williams, los escritos y profecías de la misma eran entendidos y valorados en categorías de pasado, con lo que, nue-

153. *Id.*, o. c., 49.

154. *Id.*, o. c., 63.

155. *Id.*, o. c., 454.

156. *Id.*, o. c., 200.

157. *Id.*, o. c., 203.

vamente, se distanciaban de la concepción de la Historia mantenida por R. Williams que hemos descrito en otro capítulo ¹⁵⁸.

La causa de esta postura de los cuáqueros hacia la Sagrada Escritura que, al menos prácticamente, es objeto de degradación, hay que buscarla en su famosa teoría de la luz interior, «the inner light». Dicha luz interior es inmediata e infalible de tal suerte que cualquier acción humana tiene como causa inmediata e infalible al Espíritu de Dios que actúa en el hombre. Para Williams, la actividad salvífica de Dios en el hombre se manifestaba mediatamente a través de actividades como la meditación, la oración o la predicación ¹⁵⁹ y la infalibilidad que predicaban los cuáqueros no era sino un engaño de Satanás. De nuevo nos encontramos con un racionalismo puritano que busca la verdad a través de su razón o de testimonios bíblicos que satisfagan sus exigencias racionales ¹⁶⁰ frente a un sentimentalismo cuáquero que cimienta la autoridad de su verdad religiosa completamente al margen de la capacidad intelectual humana. Los riesgos que se derivan de esta teoría en el campo político también fueron detectados y denunciados por R. Williams. La pretensión de la luz interior en el hombre que guiaba indefectiblemente su conducta en todos los campos y la sabiduría que infundía abrían un camino de anarquía política, sin leyes de ninguna clase, en el que la persecución y la represión estarían justificadas en aras del juicio infalible de los magistrados que perteneciesen a la secta religiosa de los cuáqueros ¹⁶¹.

Los cuáqueros creían en un Dios, omnipotente y eterno, creador y conservador de las cosas visibles e invisibles. También creían en Jesucristo, hijo único de Dios, concebido por el Espíritu y nacido de María. El es la imagen visible del Dios invisible, el principio y fundamento de todo, por cuya redención el hombre obtiene el perdón de los pecados y la salvación. Pero, a diferencia de los puritanos que confesaban a un Jesús histórico, a un Jesús que había vivido en este mundo, comportándose como verdadero hombre, los cuáqueros creían en la omnipresencia de Cristo, encontrándose «in every mans heart that cometh into the world» (Jn 1, 9). La omnipresencia predicada por los cuáqueros pugnaba con la concepción puritana de un Jesús físico que había habitado en el mundo de los hombres. Por esta razón, R.

158. *Id.*, o. c., 205.

159. *Id.*, o. c., 127.

160. *Id.*, o. c., *ibid.*

161. *Id.*, o. c., 167.

Williams argüía al trío de sus oponentes que, si Jesús estaba en medio de cada hombre, debería tener infinidad de cuerpos¹⁶². En este mismo sentido, los cuáqueros insistían en que la venida gloriosa de Jesús o parusía había ocurrido ya y continuaba acaeciendo diariamente ya que se trataba de una venida espiritual e invisible a las almas de los verdaderos creyentes¹⁶³. Todo ello recrudecía las iras de Williams que exigía evidencias tangibles siempre que el hombre reclamaba el contacto con el Espíritu. Las cosas de este mundo se podían palpar, ver, oír, y Dios, al enviar a Cristo a la tierra, no había enviado a un espíritu o a un ángel, cuya presencia se detecta exclusivamente en el horizonte de lo invisible.

El desplazamiento del Jesús histórico de las Escrituras repercutía obviamente en la doctrina de los cuáqueros respecto a la Iglesia e instituciones religiosas. La Iglesia, concebida por el cuaquerismo como un cuerpo armónico, compuesto de miembros vivos y constituido por la sola autoridad de la inmediata presencia de Cristo en él, así como el Reino de Dios y otras instituciones carecen de visibilidad. La Iglesia y el Reino de Dios son invisibles porque están en Dios¹⁶⁴. Para Williams, en cambio, la Iglesia era una institución visible, existente en el tiempo y el espacio, aunque separada —en cuanto posible— de la corrupción y del mal del mundo. Nuevamente se observa un contraste de ideas entre el puritano R. Williams y los cuáqueros. La visión más realista es, como siempre, la de Williams quien, en su pensamiento, distingue la existencia de la Iglesia de las realidades mundanas. Los cuáqueros no veían ni siquiera la distinción entre la carne y el espíritu.

El hombre, creado a imagen de Dios y redimido de su caída por la sangre de Cristo, es capaz de llegar al conocimiento de la ley divina y de establecer comunión con su Hacedor. De hecho, los cuáqueros defendían la perfección y la santidad del hombre por participar en las mismas cualidades divinas. Insistían en un proceso sencillo y confiado por el que se obtenía la salvación humana en contraposición al complejo y receloso defendido por los puritanos. La creencia puritana en la corrupción total de la naturaleza humana, que veía en el pecado la mayor inmundicia de esta tierra, no se correspondía con la postura

162. *Id.*, *o. c.*, 213.

163. *Id.*, *o. c.*, 418.

164. *Id.*, *o. c.*, 101-2.

de los cuáqueros que colocaban en la misma balanza los valores de este mundo y la justicia infinita de Dios. Los cuáqueros admitían la teoría arminiana de la expiación y de la futura redención universal, en oposición radical a la doctrina protestante de la salvación de solo los elegidos desde la eternidad¹⁶⁵.

Así se puede resumir, en nuestra opinión, la disputa de R. Williams con los cuáqueros y las razones que la explican coherentemente. Los historiadores no dudan en calificar este acontecimiento como un serio error en la vida del fundador de Rhode Island. Ciertamente ninguna idea de las expuestas en el debate añade absolutamente nada a la personalidad de este pensador religioso. La forma en la que se expresó evidencia, sin embargo, la debilidad de su fuerte y extraña convicción. R. Williams aparece aquí, según es habitual en él, como un espíritu sensible que busca por todos los medios la posesión de la verdad. Es el «seeker» empedernido que, aun en el tramo final de su vida, expone con crudeza y valentía su pensamiento, un pensamiento que engarza con el anterior y cobra cohesión en su firme calvinismo.

III

LA LIBERTAD RELIGIOSA SEGUN ROGER WILLIAMS

1. LA LIBERTAD DE CONCIENCIA: UN PROBLEMA

El estudio del pensamiento de R. Williams sobre la libertad de conciencia así como sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, expuesto fundamentalmente en la obra titulada *The Bloudy Tenent of Persecution*, requiere una exposición introductoria para que se comprenda mejor la problemática que intentamos analizar.

The Bloudy Tenent of Persecution, publicado el 15 de julio del año 1644, durante una de las visitas del autor a Inglaterra, aunque indirectamente referido, como otros de sus escritos, a los teólogos tanto Presbiterianos como Independientes de la Asamblea de Westminster, es un ataque claro y violento contra la oligarquía de Massachusetts. Aparece en una época en la que los escritos panfletarios, ya a favor ya en contra de Independientes y Presbiterianos, están a la orden del día y viene a alimentar los sentimientos y ansias de los sectarios que, preocupados por la tolerancia religiosa, se oponían fuertemente a la conformidad manifestada por los dos grupos de la Asam-

blea de Westminster, dirigida al afianzamiento de una religión establecida. Es un libro producido en el ardor de la disputa, llevado a efecto con una argumentación contundente y reiterativa en medio de las preocupaciones propias de la solicitud de William por las incidencias de la vida ordinaria. El mismo confiesa:

«That when these discussions were prepared for publike in London, his time was eaten up in attendance upon the service of the Parliament or City, for the supply of the poor of the City with wood (during the stop of coale from Newcastle, and the mutinie of the poor for firing). God is a most holy witness, that these meditations were fitted for publike view in change of roomes and corners, yea sometimes (upon occasion of travel in the country concerning that business of fuell) in variety of strange houses, sometimes in the fields, in the midst of travel; where he hath been forced to gather and scatter his loose thoughts and papers»¹⁶⁶.

El libro apareció impreso sin nombre del autor ni del editor y muy probablemente sin haber pasado por la censura ya que, en caso contrario, el mismo título, y no digamos sus contenidos, hubiera sido suficiente para que no se hubiese llevado a término la edición. Todos los indicios nos conducen a concluir una doble impresión en el mismo año puesto que, mientras que un volumen, al que seguimos literalmente en la edición de las *Obras Completas de Roger Williams*, volumen tercero, editadas por Samuel L. Caldwell, incluye en su final una tabla de erratas, en el otro aparecen corregidas, con ligeras diferencias ortográficas y de impresión en la página del título¹⁶⁷.

The Bloody Tenent, aunque ciertamente desconectado en un sentido de la controversia que R. Williams había mantenido con J. Cotton, tiene su arranque, y en este aspecto sigue las líneas de desarrollo natural, en la réplica de J. Cotton, en 1635, a ciertas notas escritas por un Anabaptista, prisionero en Newgate a causa de su heterodoxia. Cotton, de la misma forma que había justificado el veredicto de los ma-

165. ID., *o. c.*, 208.

166. R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent Yet More Bloody*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, IV, New York 1963, 38.

167. Una de las principales diferencias es la substitución del singular *tenet* por *tenent*. Es probable que dicha substitución haya sido introducida por el impresor, ya que Roger Williams retiene el original *tenent* (plural del latín *teneo*) ocho años más tarde en su obra *The Bloody Tenent Yet More Bloody*. El término aparece aún usado en el año 1726.

gistrados contra Williams, dio nuevamente pruebas de su intolerancia admitiendo la validez de la persecución por causa de la conciencia. Ante esta situación, y sean cuales fueren las opiniones acerca del autor de estas notas así como sobre la correspondencia entre Cotton y Williams¹⁶⁸, éste último se apresuró a redactar su obra principal, comenzada en Providence, un nombre que se asocia fácilmente al término de libertad de conciencia.

El tratado, que tiene en consideración la réplica de Cotton y un escrito o copia de *A Model of Church and Civil Power*, está dividido en dos partes, que comprenden un total de ciento treinta y ocho capítulos. La primera de ellas es una refutación literal de los argumentos aducidos por Cotton en defensa de la persecución de conciencia y una exaltación de la libertad religiosa, probada de forma reiterativa y convincente mediante pruebas de razón y de Sagrada Escritura. La segunda es un examen exhaustivo de una obra, que probablemente nunca fue publicada, originada en el Acto del Consejo General de la Iglesia de Massachusetts y en la que se discutían cuestiones vitales para la subsistencia de aquella Iglesia y las relaciones entre ellas y el poder civil.

A Model of Church and Civil Power reflejaba con precisión la mentalidad de J. Cotton acerca de la intervención del magistrado civil en las cuestiones eclesiásticas con el fin de exterminar el cisma y la herejía, surgidos con facilidad y frecuencia a raíz de la sentencia de expulsión de Williams y de las posturas separatistas de algunos miembros de la comunidad de Salem. También estaba en consonancia con las ideas de los ministros de la Bahía de Massachusetts que no reparaban, no obstante su congregacionalismo teórico, en inmiscuirse en los asuntos internos de aquellas comunidades en las que hubiera indicios de cisma o herejía. Pero, en realidad, el *Model* era idea de los magistrados civiles que, para proceder en 1635 contra R. Williams, habían recabado del clero un orden uniforme de disciplina en las Iglesias para poder preservar la uniformidad de las mismas¹⁶⁹. Tanto el clero como los magistrados mantuvieron la estrecha relación entre ambos poderes,

168. DR. UNDERHILL, opina que el autor de estas notas debe de ser John Murton o Morton, como lo llama Crosby. Por otra parte, Roger Williams niega que este tratado hubiera sido enviado por él a John Cotton o que la respuesta de éste fuese privada. Cf. *The Bloody Tenent Yet More Bloody*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, IV, New York 1963, 4.

169. Cf. *Massachusetts Bay Records*, I, 142.

atribuyéndose los unos a los otros poderes fuera de sus específicas competencias, interpretando la ortodoxia en categorías absolutas de ley mosaica.

R. Williams se pronunció con claridad sobre las cuestiones planteadas en esta obra, cuya importancia es obvia por ser el intento más primitivo y serio de una comunidad, la de Nueva Inglaterra, en busca de su identidad en un problema tal como la determinación de las jurisdicciones civil y eclesiástica. La solución de Williams al respecto es diametralmente opuesta a la de los dirigentes político-religiosos de Massachusetts, discurrendo por senderos vedados y peligrosos para los defensores oficiales de la ortodoxia. R. Williams, al contrario de sus adversarios que tratan de buscar correspondencias y relaciones entre las jurisdicciones eclesiástica y civil, resuelve tajantemente el problema estableciendo un divorcio absoluto entre ambas jurisdicciones manteniendo las esferas de las mismas totalmente diferenciadas¹⁷⁰.

La publicación de *The Bloody Tenent* supuso, como era de esperar, una conmoción para el pueblo fervientemente puritano de Nueva Inglaterra y para quienes, como los presbiterianos de Inglaterra, contemplaban en esta obra una amenaza, ampliamente argumentada de un orden nacional establecido, vinculado en gran medida a una Iglesia fuerte y unida. Como consecuencia el Parlamento ordenó que el ensayo fuera quemado bajo la acusación primordial de tolerar toda clase de religión¹⁷¹. Otros, en cambio, encontraban en él argumentos suficientemente sólidos en favor de una liberación de la conciencia fuertemente oprimida y silenciada por el «establishment» eclesiástico.

2. PERSECUCIÓN RELIGIOSA: PROBLEMÁTICA Y EXPLICACIÓN

Casi en los comienzos de *The Bloody Tenent*, una vez pasadas algunas cuestiones introductorias y una serie de argumentos que se repetirán incesantemente a lo largo de la obra, aparece consignada la respuesta de J. Cotton a la argumentación de R. Williams, que nos

170. ROGER WILLIAMS no fue el primero ni el único en defender la libertad de conciencia. Los Baptistas profesaron esta misma doctrina en una Confesión de fe, en el año 1611. La Hanserd Knollys Society ha publicado una colección de tratados sobre esta materia, aparecidos en Inglaterra entre los años 1614 y 1661. Entre sus nombres figuran los de Jeremy Taylor, Harrington y Milton.

171. *Commons Journals*, August 9, 1644.

da pie para exponer el preámbulo o problemática entonces vigente acerca de la libertad de conciencia.

Se plantea, en primer término, una cuestión fundamental de la que, consideradas las circunstancias político-religiosas de la época, dependerá en absoluto toda la discusión, a saber, si la persecución religiosa está o no en conformidad con la doctrina de Cristo. Tras ella, se determinan los contenidos del concepto de persecución por motivos de conciencia, incluyéndose en él tanto la profesión de puntos *doctrinales* que, en conciencia, son tenidos como verdaderos como la *práctica* de aquellas obras que, también en conciencia, son consideradas un deber religioso. Respecto a la doctrina se distinguen puntos *fundamentales*, necesarios al hombre para su salvación, y *circunstanciales* o menos principales, en los que puede haber diferencias de opinión sin perjuicio de la salvación; en cuanto a la práctica se conciben asimismo actos relacionados con los deberes fundamentales de la ley, como por ejemplo, a qué Dios adoramos o qué clase de adoración le tributamos, mientras que otros son más secundarios. De nuevo, y en lo referente a puntos de doctrina y praxis menos importantes, se hace distinción en el modo de profesarlos bien sea de forma *pacífica*, aunque sean erróneos o ilegales, o de modo *arrogante* e impetuosa que ponga en peligro la paz civil. Finalmente se habla de conciencia rectamente informada y de conciencia errónea y ciega¹⁷². A estas distinciones, que en boca de Cotton tipifican grosso modo la problemática en torno a la libertad religiosa, responde R. Williams de la forma siguiente:

Respecto a la primera distinción, que hace referencia al concepto mismo de libertad religiosa, el pensamiento de R. Williams, expresado en boca de «Truth», en perpetuo diálogo con «Peace», es claro y contundente:

«I acknowledge that to molest any person, Jew or Gentile, for either professing doctrine, or practising worship meerly religious or spirituall, it is to persecute him, and such a person (what ever his doctrine or practice be true or false) suffereth persecution for conscience»¹⁷³.

Pero además, argumenta Williams, la distinción de J. Cotton no es completa en el sentido de que un hombre puede ser perseguido

172. R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent of Persecution*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, III, New York 1963, 41-2.

173. *Id.*, o. c., 63.

no solamente porque mantenga o practique aquello que, en su conciencia, él cree ser la verdad —como es el caso de Daniel que fue arrojado a la cueva de los leones por defender su fe o el de tantos cristianos que no cesan de predicar y practicar lo que ellos estiman ser los mandamientos de Dios—, sino también porque se atreva a no prestar obediencia a aquellas doctrinas y cultos que, lejos de ajustarse a la voluntad divina, son puras invenciones e imposiciones humanas¹⁷⁴

En cuanto a la distinción que hace referencia a puntos doctrinales, unos fundamentales y otros circunstanciales, R. Williams se pronuncia de forma negativa ya que, en caso contrario,

«I should everlastingly condemn thousands, and ten thousands, yea the whole generation of the righteous, who since the falling away (from the first primitive Christian state or worship) have and doe erre fundamentally concerning the true matter, constitution, gathering and governing of the Church: and yet farre be it from any pious breast to imagine that they are not saved, and that their soules are not bound up in the bundle of eternall life».

En el Nuevo Testamento existen cuatro clases de fundamentación espiritual o cristiana. La primera hace referencia a Cristo fundamento de todo y de quien dependen personas, doctrinas y prácticas; la segunda a las fundamentaciones ministeriales, en las que la Iglesia se cimienta sobre apóstoles y profetas; la tercera dice relación a la fundamentación de la gloria futura y la cuarta es la fundamentación de aquellas doctrinas sin cuyo conocimiento no podía haber auténtica profesión de fe cristiana, como, por ejemplo, los principios del arrepentimiento y de la fe en Dios, la doctrina del bautismo, la resurrección, el juicio y otras similares. Pues bien, incluso en algunas de estas doctrinas fundamentales el pueblo de Dios puede ser ignorante; puede mezclarse en sus prácticas religiosas con los pueblos paganos y sin embargo la llamada de Dios es clara y constante para salir de su pecado y abominación¹⁷⁵.

En lo que se refiere a la distinción en la que se habla de deberes fundamentales y secundarios respecto a la ley así como de la adora-

174. *Id.*, o. c., 63-4.

175. *Id.*, o. c., 65-7.

ción tributada a Dios, el pensamiento de Williams se expresa de esta forma:

El término «Worship», adoración o culto, reviste múltiples acepciones pudiendo significar de forma genérica o bien la justicia o la corrupción de la Iglesia, el ministerio de la misma, o los servicios de la palabra, la oración, etc. En cuanto al ministerio de la palabra, R. Williams arguye: los ministros de Nueva Inglaterra, al ser elegidos y ordenados ministros en Nueva Inglaterra han de reconocer, sin posibilidad de contrarréplica, que en aquel instante no eran ministros, no obstante su profesión de permanencia en un auténtico ministerio en Vieja Inglaterra, recibido bien a través del obispado o directamente del pueblo, como algunos preferían. ¿No es cierto, pregunta Williams, que si el ministerio y ordenación más recientes son auténticos los precedentes fueron falsos? Y si falsos, ¿no hay que concluir a la par que, siguiendo esta distinción, se ha roto la comunión, «Fellowship», con Dios? Y por la misma razón ¿esta comunión con Dios no se ha roto también en las oraciones? Incluso en muchas otras prácticas o ejercicios espirituales puede probarse esa ruptura con Dios. Pero, sobre todo, interesa resaltar que el pueblo de Dios, en el que se incluyen tanto el estamento jerárquico como el no jerárquico, ha adorado a Dios en ocasiones con tal forma de culto que bien pudiera afirmarse que la comunión con Dios había sido rota y que, por el contrario, puede existir una adoración de Dios interna y secreta que sea verdadera aun cuando esté realizada en falsos ministerios de la palabra y del culto. Más aun, el pueblo de Dios puede vivir y morir en tales formas de culto a pesar de que la luz de Dios le haya iluminado aunque no de forma capaz de convencerle en la interioridad y sinceridad de su corazón¹⁷⁶. En este contexto afirma Williams:

«First, that Gods people, even the standard bearers and leaders of them (according to this distinction) have worshipped God (in their sleepy ignorance) by such a kind of Worship, as wherein fellowship with God is lost; yea also this it is possible for them to do, after much light is risen against such Worship, and in particular, brought to the eyes of such holy and worthy persons.

Secondly there may be inward and secret fellowship with God in false Ministeries of Word and Prayer (for that to the eternall prayse of Infinite Mercy beyond a word or promise of God I acknowledge) when yet

176. *Id.*, *o. c.*, 67-70.

(as the distinction saith) in such worship (not being right) fellowship with God is lost, and such a service or ministration must be lamented and forsaken.

Thirdly, I observe that gods people may live and die in such kindes of worship, notwithstanding that light from God publikely and privately, hath beene presented to them, able to convince: yet not reaching to their conviction and forsaking of such wayes, contrary to a conclusion afterward exprest, to wit (That fundamentals are so cleere, that a man cannot but be convinced in Conscience, and therefore that such a person not being convinced, he is codemned of himselfe, and may be persecuted for sinning against his conscience).

Fourthly, I observe that in such a maintaining a clearnesse of fundamentals or weightier points, and upon that ground a persecution of men, because they sinne against their consciences, Mr. Cotton measures that to others, which himselfe when he lived in such practices, would not have had measured to himselfe. As first, that it might have beene affirmed of him, that in such practices he did sinne against his conscience, having sufficient light shining about him.

Secondly, that hee should or might lawfully have beene cut off by death or banishment, as an Hereticke, sinning against his owne conscience»¹⁷⁷.

En cuanto a la distinción que hace referencia al modo de profesar la fe, bien sea pacíficamente o con arrogancia e impetuosidad que pudiera poner en peligro la paz civil, se discute el sentido tanto de «paz civil» como del término «arrogancia», aplicado a la profesión y praxis de la fe.

La «paz civil» afirma R. Williams, no es otra cosa que la *pax civitatis*, la paz de la ciudad, sea ésta inglesa, escocesa, española o turca. Dicha paz puede existir incluso en la multiplicidad de creencias y prácticas religiosas de sus componentes; con otras palabras, la *pax civil* es una realidad diametralmente distinta a la paz religiosa, dándose el caso de que los cristianos, aun luchando legítimamente por la defensa de su fe y por la manifestación pública de ella, pueden respetar, incluso contribuir, al mantenimiento de la misma. Así lo confirma la historia del pueblo de Dios que, en la esclavitud, y en defensa de un culto que estimaba verdadero, se integraba en la paz ciudadana. Y, en definitiva, la razón última de esta distinción viene dada en la concepción de Iglesia, que examinaremos a su debido tiempo.

«Thus it pleased the Father of Lights to define it (Jerem 29, 7). Pray for the peace of the City; which peace of the City, or Citizens, so compacted in a civill way of union, may be intire, unbroken, safe, etc., not withstanding so many thousands of Gods people the Jewes, were there in bondage, and would neither be constrained to the worship of the Citie Babell, nor restrained from so much of the worship of the true God, as they then could practice, as is plaine in the practice of the 3 Worthies, Shadrach, Misach, and Abednego, as also of Daniel, Dan. 3 & Dan. 6 (the peace of the City or Kingdome, being a far different Peace from the Peace of the Religion or Spirituall Worship, maintained & professed of the Citizens»¹⁷⁸.

Ante la indeterminación del término «arrogancia», utilizado por J. Cotton con la clara intención de acusar a quienes se alejaban de la ortodoxia de su Iglesia, R. Williams presenta unos casos en los que, a pesar del celo ardiente que se evidencia en ellos, no se encuentran signos de arrogancia. Los casos mencionados son los siguientes:

1) El pueblo de Dios ha proclamado, enseñado y disputado en ocasiones una nueva Religión y Culto, contrarios a los existentes en las ciudades donde ha vivido o por las que ha viajado, como es el caso de Jesús o el de los Apóstoles, que, tras El, predicaron en las sinagogas y en lugares públicos. Aquí no se puede atribuir arrogancia o impetuosidad.

2) Los siervos de Dios han mostrado celo por su Maestro y Señor, sin que esto pueda ser calificado de arrogancia, incluso ante la presencia de grandes autoridades. Este es el caso de Elías y de Pablo, entre otros muchos.

3) El pueblo de Dios se ha mostrado constante e incluso dispuesto a morir por su fe ante mandatos de la autoridad pública, contrarios a sus creencias, sin que ello implique el menor síntoma de arrogancia.

4) Después de la venida al mundo de Jesús, el pueblo de Dios ha confesado abierta y constantemente que ningún magistrado civil tiene poder sobre las almas o conciencias de sus ciudadanos en materias concernientes a la fe; más aun, que los propios magistrados sean reyes o césares, están obligados a someter sus almas al Ministerio de la Iglesia, a la soberanía del Señor, Rey de reyes. Esta confesión tampoco es arrogancia.

178. *Id.*, o. c., 72.

5) Aun en aquellos casos en los que, en apariencia, el pueblo de Dios ha causado disturbios en la *pax civil*, no puede probarse su arrogancia e impetuosidad.

6) A pesar de que la predicación o las discusiones del pueblo de Dios hayan sido accidentalmente la ocasión —no la causa— de grandes tumultos y divisiones en las ciudades donde ha vivido ni las doctrinas ni el pueblo pueden ser tachados de arrogantes ¹⁷⁹.

Finalmente, y por lo que a las distinciones mencionadas se refiere, R. Williams se lamenta de las persecuciones efectuadas bien en aquellos casos de conciencia rectamente informada o en los otros de conciencia errónea y ciega. De hecho, observa «Truth», ambas conciencias son perseguidas.

Después del examen de estas distinciones, el pensamiento de R. Williams sobre este particular se resume en los siguientes postulados:

1) No es lícita la persecución de la conciencia rectamente informada ya que, en tal persecución, se persigue al mismo Cristo. La persecución de esta clase de conciencia se confunde prácticamente con la persecución a Cristo (Hch 9, 4) y de forma semejante a como es ilícita la persecución al Señor también lo es la del hombre cuya conciencia está debidamente formada. Aunque las apariencias encubran la auténtica realidad, para R. Williams el examen de la Escritura, de la historia en general y la propia experiencia demuestran que la persecución religiosa es, en última instancia, una persecución al propio Señor, Cristo Jesús. ¿Acaso, se pregunta retóricamente Williams, el Faraón, Saúl, Jezabel, los escribas y fariseos, Herodes y otros muchos confesaron perseguir al Hijo de Dios en cuanto tal, a Jesús, a Cristo, sin máscara alguna?

«Truth. He that shall reade this Conclusion over a thousand times, shall as soone finde darknesse in the bright beames of the Sunne, as in this so cleare and shining a beame of Truth, viz. That Christ Jesus in his Truth must not be persecuted.

Yet this I must aske (for it will be admired by sober men) what should be the cause or inducement to the Answerers mind to lay down such a Position or Thesis as this is, It is not lawfull to persecute the Lord Jesus.

Search all Scriptures, Histories, Records, Monuments, consult with all experiences. did ever Pharaoh, Saul, Ahab, Jezabel, Scribes and Pharises,

179. *Id.*, *o. c.*, 71-8.

the Jewes, Herod, the bloody Neroes, Gardiners, Boners, Pope or Devill himselfe, professe to persecute the Son of God, Jesus as Jesus, Christ as Christ, without a mask or covering?»¹⁸⁰.

2) J. Cotton llegó a la conclusión, según la cual

«It is not lawfull to persecute an erroneous and blinde conscience, even in fundamentall and weighty points, till after admonition once or twice (Tit. 3...). II and then such consciences may be persecuted, because the Word of God is so cleare in fundamentall and weighty points that such a person cannot but sin against his conscience, and so being condemned of himselfe, that is, of his conscience, hee may be persecuted for sinning against his owne conscience»¹⁸¹.

Pues bien, R. Williams la estudia cuidadosamente analizando diversos aspectos incluidos en la misma. Sobre el texto escriturístico de Tit 3, 11 en el que se habla de «al sectario, después de una y otra amonestación, rehúyete; ya sabes que ése está pervertido y peca, condenado por su propia sentencia», se reflexiona acerca de algunas cuestiones relacionadas con la libertad de conciencia.

En primer lugar se trata de definir el concepto de «hereje». A pesar de que por ese término se designe, en opinión de J. Cotton, al cristiano obstinado en cuestiones fundamentales de su fe, R. Williams opina que, si bien el texto mencionado de Tito habla de «una condena por su propia sentencia» no se concluye que los puntos fundamentales del cristianismo sean tan claros que la persona que no los acepte, mediada una y otra amonestación, se condene por su propia sentencia y mucho menos tratándose de puntos de menor importancia. El versículo en cuestión hace referencia a los anteriores y ha de interpretarse en su contexto. La coherencia dentro de ese contexto así como la exégesis de otros pasajes escriturísticos llevan a Williams a concluir que:

«This Greek word Hereticke is no more in true English and in Truth, then an obstinate or wilfull person in the Church of Creet, striving and contending about those unprofitable Questions and Genealogies, etc., and is not such a monster intended in this place, as most Interpreters run upon, to with (wit) One obstinate in Fundamentalls. and as the Answe-

180. *Id.*, o. c., 82.

181. *Id.*, o. c., 84.

rer makes the Apostle to write in such Fundamentals and principall points, wherein the Word of God is so cleare that a man cannot but be convinced in conscience, and therefore is not persecuted for matter of conscience, but for sinning against his conscience»¹⁸².

Por otra parte, la expresión «por su propia sentencia» o «autocondenación» no se refiere a los herejes que pecan contra materias fundamentales de su fe, sino a hombres obstinados en cuestiones de menor importancia, etc. Los términos «perversión», «pecado», que implican una desviación del camino de la verdad, conducen a una condenación por propia sentencia, es decir, a unos mecanismos de control de la propia conciencia que se erige en nombre de Dios en acusadora del hombre¹⁸³.

Las amonestaciones, a que hace referencia el texto que estamos contemplando, no corresponden a castigos corporales o medidas civiles que pudieran infligirse a las personas y a sus propiedades sino que se traducen por reprensiones, exhortaciones y persuasiones de la palabra de Dios, transmitidas a la conciencia, en nombre y presencia del Señor, en medio de la Iglesia. Esto parece evidente porque, si Tito, a quien fue destinada la epístola con sus directrices, no era ministro de un estado civil sino del evangelio, sus armas tampoco podían ser las de un estado terreno cualquiera sino las espirituales, salidas de la palabra de Dios. Ni Tito ni la Iglesia de Creta podían ejercer poderes estatales; sus armas consistían en la separación del cristiano de Cristo y de la Iglesia, en alejar al pecador de la comunidad del Israel de Dios, en una palabra, en la excomunión. En consonancia, las amonestaciones no podían proceder del magistrado civil sino de Tito y de la Iglesia en comunión con él. La excomunión, en definitiva, es asunto de la Iglesia y no del magistrado civil y nunca puede ser invocada para defender la persecución¹⁸⁴.

3) La tolerancia es necesaria cuando se trata de cuestiones doctrinales no fundamentales. Además, se advierte la necesidad de dicha tolerancia hasta que Dios se digne revelar al hombre su verdad. La razón última de la tolerancia en este caso estriba en la bondad absoluta de Dios que, en el momento oportuno, puede infundir el arrepentimiento al hombre haciéndole pasar de la ceguera a la luz. Ante la

182. *Id.*, *o. c.*, 87-8.

183. *Id.*, *o. c.*, 88-9.

184. *Id.*, *o. c.*, 90-1.

acción de esa bondad divina, al hombre no le cabe más opción que ser paciente y compasivo para con aquellos que aún permanecen en las tinieblas. Por otra parte, se hace hincapié en la distinción que existe entre las ciudades de Filipo y Roma (Flp 3 y Rom 14 son textos citados por Cotton para probar la tolerancia en estas circunstancias) y las Iglesias enclavadas en las mismas en un intento claro de diferenciación entre la Iglesia y el Estado en orden a una aclaración sobre la naturaleza de la tolerancia y se recuerda la promesa de bienaventuranza para aquéllos que empleen la misericordia.

«First (faith he) such a person is to be tolerated, till God may be pleased to reveale his Truth to him.

Truth. This is well observed by you; for indeed this is the very ground why the Apostle calls for meeknesse and gentlenesse toward all men, and toward such as oppose themselves (2 Tim 2), because there is a peradventure or it may be; It may be God may give them Repentance. That God that hath shewen mercy to one, may shew mercy to another: It may be that eye-salve that anointed one mans eye who was blinde and opposite, may anoint another as blinde and apposite: He that hath given Repentance to the husband, may give it to his wife, etc.»¹⁸⁵.

4) Sobre el último postulado que hace referencia al caso de quien profesa y propaga el error de forma turbulenta y arrogante hasta llegar a perturbar la paz civil, R. Williams considera dos casos distintos. Si el hombre que se comporta de esta forma es acusado de delitos o crímenes que merezcan la muerte, no debe rehusar morir, como afirma Pablo (Hch 25, 11). Si, por el contrario, se trata de materias, cuya naturaleza sea de índole espiritual o divina, el culto profesado por el Estado puede ser contradicho y no obedecido sin que tal actitud destruya la paz civil. La ruptura que seguiría de esta actitud no sería atribuible a las doctrinas que generan esa actitud sino a quienes se oponen violentamente a ellas. De hecho, las personas que rompen la paz civil son aquellas que abogan por castigos para quienes se oponen a sus creencias y prácticas religiosas. Con frecuencia, prosigue Williams, los mansos y pacíficos son calificados de rebeldes y sediciosos, aunque no traten con materias de orden estatal sino de naturaleza espiritual, mientras que los auténticos perturbadores de la paz son sus calumniadores.

185. *Id.*, *o. c.*, 92-5.

«Truth. To this I have spoken too, confessing that if any man commit ought of those things which Paul was accused of (Act. 25, II), he ought not to be spared, yea he ought not, as Paul in such cases to refuse to dye.

But if the matter be of another nature, a spirituall and divine nature, I have written before in many cases. and might in many more, that the Worship which a State professeth may bee contradicted and preached against, and yet no breach of Civill Peace. And if a breach follow, it is not made by such doctrines, but by the boysterous and violent opposers of them»¹⁸⁶.

3. ARGUMENTOS DE ROGER WILLIAMS PARA LA DEFENSA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

a) *Sagrada Escritura*

La importancia de la parábola de la cizaña, extremadamente utilizada en las controversias sobre la libertad religiosa, aparece evidente en la exposición de R. Williams, que dedica diez capítulos del *The Bloudy Tenent* al examen del capítulo 13 del evangelio de Mateo, donde se encuentran los pronunciamientos bíblicos sobre esta cuestión¹⁸⁷.

Mt 13

Ante los requerimientos de «Peace» para una investigación diligente de la Escritura arriba consignada, «Truth» se pronuncia de esta forma:

«I shall make it evident that by these Tares in this Parable are meant persons in respect of their Religion and way of Worship, open and visible professors, as bad as briars and thornes; not onely suspected Foxes, but as bad as those greedy Wolves which Paul speakes of, Acts 20, who

186. *Id.*, o. c., 96.

187. Esta parábola ha gozado siempre de una importancia extraordinaria en las controversias sobre la libertad religiosa. Su importancia radica en la diversidad de opiniones que, a lo largo de los siglos, se han venido manteniendo con respecto al carácter o naturaleza tanto de la Iglesia como del Mundo, en relación con los términos «campo» y «cizaña». *Roger Williams*, en línea con los separatistas de siglos precedentes y empeñado en la defensa del carácter exclusivamente espiritual de la Iglesia, opina que «el campo» de la parábola no significa la Iglesia sino el Mundo y que no existe razón alguna para recibir o permitir a los impíos en la Iglesia.

with perverse and evill doctrines labour spiritually to devoure the flocke, and to draw away Disciples after them, whose mouthes must be stopped, and yet no carnall force or weapon to be against them, but their mischiefe to bee resisted with those mighty weapons of the holy Armoury of the Lord Jesus, wherein there hangs a thousand shieldes, Cant. 4»¹⁸⁸.

En el pensamiento de R. Williams aparece claro que el significado del término «cizaña» no se corresponde ni con el de «doctrinas» ni con el de «prácticas» por una doble razón. En primer lugar, porque la interpretación expresa de Cristo indica que la buena semilla son *personas*, identificadas con los hijos del Reino, y que la cizaña se confunde también con *personas*, los hijos del Maligno (Mt 13, 38). En segundo lugar, porque es inconcebible que las doctrinas o prácticas erróneas tengan que ser toleradas, como lo fueron por algún tiempo las observancias judías, hasta que los ángeles recojan la cosecha al final de los tiempos. ¿Cómo es posible, arguye Williams, equiparar una situación judía con una situación eclesial actual —aquí no se hace referencia al Estado civil— y concluir de ello la permisividad hasta el fin de los tiempos de prácticas supersticiosas, como la observancia cuaresmal y otros ritos parecidos de la Iglesia Católica? Con miembros de la Iglesia de Cristo que, bajo el engaño de Satanás, se arrodillan en la Cena del Señor, observan la Navidad o cualquier otra práctica papista, se ha de ejercer un alto grado de comprensión para sacarlos de su error¹⁸⁹; pero no se justifica que tales personas sean recibidas en las Iglesias de Cristo y mucho menos que la tolerancia respecto a ellas deba continuar hasta el fin de los siglos.

«I willingly acknowledge, that if the members of a Church of Christ shall upon some delusion of Sathan kneele at the Lords Supper, keep Christmas, or any other Popish observation, great tendernesse ought to bee used in winning his soule from the error of his way: and yet I see not that persons so practising were fit to be received into the Churches of Christ now, as the Iewes weake in the Faith (that is, in the

188. R. WILLIAMS, *The Bloudy Tenent of Persecution*, en *The Complete Writings of Roger Williams*. III, New York 1963, 99-100.

189. Las objeciones de los puritanos a estas prácticas de la Iglesia de Roma derivan fundamentalmente de su concepción sacramentaria, según la cual el Sacramento, el de la Cena del Señor en concreto, de tiempos apostólicos no se ajustaba al de los tiempos presentes por haberse introducido una serie de ritos, nacidos a raíz de la noción de transubstanciación, contrarios, en definitiva, a la propia esencia de la Cena del Señor.

Liberties of Christ) were to be received (Rom 14, I). And least of all (as before) that the toleration or permission of such ought to continue till Doomes day, or the end of the world, as this Parable urgeth the Toleration; Let them alone untill the Harvest»¹⁹⁰.

El término «cizaña» tampoco se corresponde con el de hipocresía. A pesar de que la palabra original *ζιζάνια* comprenda todas aquellas hierbas que crecen conjuntamente con el grano, como rabillos, vallizos, etc., implicando cierto tipo de gente opuesta a los auténticos adoradores de Cristo, es decir, a los hijos del Reino, y de que por correspondencia o consimilitud de la cizaña con el grano se haya interpretado la cizaña en términos de hipocresía, se refiera ésta a personas, doctrinas o prácticas, R. Williams estima que la exégesis de la parábola no permite tal interpretación. La parábola no da cabida a la posibilidad de que el parecido de la cizaña con el trigo sea causa suficiente para conducir a engaño a los jornaleros confundiendo la una con el otro. Realmente, existe tal disparidad que tan pronto como la cizaña y el trigo aparecen en la hoja, cualquier jornalero puede distinguirlos sin dificultad. Ni siquiera la propia naturaleza de la hipocresía, o mejor dicho, de la persona hipócrita que se comporta obscuramente, ocultándose en sus intenciones y manifestándose únicamente en sus obras, puede desdecir la similitud entre el trigo y la cizaña. Los siervos del amo descubrieron a un tiempo la cizaña con la buena semilla sin dudar en ningún instante ni confundir la una con la otra.

«The Parable holds forth no such thing, that the likenesse of the tares should deceive the servants to cause them to suppose for a time that they were good wheat, but that as soone as ever the tares appeared, ver. 26, the servants came to the housholder about them, ver. 27, the Scripture holds forth no such time wherein they doubted or suspected what they were»¹⁹¹.

Otra razón aducida para probar que el término «cizaña» no puede significar «los hipócritas» en la Iglesia es sacada de la misma interpretación de Jesús, según la cual el campo, en el que crecen a la par la buena semilla y la cizaña, es el mundo, del que Dios ha llamado

190. R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent of Persecution*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, III, New York 1963, 100-101.

191. *Id.*, o. c., 102 y 101-3.

y elegido a su Iglesia. El mundo, dominado por el Maligno, es semejante a un desierto o a un gran mar en el que conviven innumerables bestias, como son los idólatras, fornicadores, avarientos, etc. La Iglesia no puede ser confundida indiscriminadamente con aquellas cuatro clases de terreno —que significa el corazón del hombre— en el que el sembrador arroja la semilla de la palabra del Reino; su naturaleza no admite en sí otra clase de terreno que no sea el bueno y honesto y su misión consiste en cultivarlo debidamente y no preocuparse de otros terrenos no-convertidos que nunca formarán parte de ella a no ser que medie la fuerza del poder civil, cosa que no aparece en la parábola, que conduce a una forma de religión prácticamente coincidente con una vida sin religión.

«In the former Parable the Lord Jesus compared the Kingdome of Heaven to the sowing of Seed. The true Messengers of Christ are the Sowers, who cast the Seed of the Word of the Kingdome upon foure sorts of ground, which foure sorts of ground or hearts of men, cannot be supposed to be of the Church, nor will it ever be proved that the Church consisteth of any more sorts or natures of ground properly, but one, to wit, the honest and good ground, and the proper worke of the Church concernes the flourishing and prosperity of this sort of ground, and not the other unconverted three sorts, who it may be seldome or never come neare the Church unlesse they be forced by the Civill sword, which the patterne or first sowers never used, and being forced they are put into a way of Religion by such a course, if not so, they are forced to live without a Religion, for one of the two must necessarily follow, as I shall prove afterward»¹⁹².

Una vez demostrado que la cizaña no se confunde con las doctrinas erróneas, ni con las prácticas perversas ni siquiera con los hipócritas albergados en el seno de la Iglesia verdadera, R. Williams trata de probar que aquélla no significa otra cosa que cierta clase de pecadores, a saber, los falsos adoradores, idólatras, y en particular, propiamente los anti-cristianos.

El versículo 38 del capítulo 13 del evangelio de Mateo, comenta Williams, manifiesta patentemente que la cizaña son aquellos pecadores, opuestos a los hijos del Reino. Según Mt 8, 12, siempre en la interpretación de R. Williams, el Reino de Dios es coincidente con la Iglesia visible de Cristo Jesús y los hijos del Reino, amenazados a

192. *Id.*, o. c., 105-6.

ser arrojados al exterior, parecen ser los judíos, los únicos que formaban una Iglesia visible en alianza con el Señor cuando el resto de las naciones adoraban a otros dioses.

Por tanto, la buena semilla, el buen grano, los hijos del Reino son los discípulos, miembros y sujetos de Jesucristo, su Iglesia y Reino mientras que, y consecuentemente, la cizaña son los opuestos a ellos, es decir, los idólatras, los falsos adoradores, los que se someten no sincera sino falsamente a Jesús y, en especial, los hijos del Maligno, un maligno que aparece en la parábola distinto al diablo, ya que éste es el enemigo que sembró la cizaña, que son los hijos del Maligno.

«Such then are the good seed, good wheat, children of the Kingdome, as are the disciples, members and subjects of the Lord Jesus Christ his Church Kingdome: and therefore consequently such are the tares, as are opposite to these, Idolaters, Willworshippers, not truly but falsy submitting to Jesus: and in especial, the children of the wicked one, visibly so appearing»¹⁹³.

Por otra parte, si ni a los ofensores del orden civil ni a los de la Iglesia les pueden ser aplicadas las palabras de la parábola «dejad que ambos crezcan juntos hasta la siega», Williams concluye que éstos son pecadores de otra naturaleza, idólatras, falsos adoradores, anticristianos que, sin desanimar a los cristianos verdaderos, han de ser tolerados en el mundo hasta que el tiempo final, en el que se realice la gran cosecha, determine la *diferencia*.

El mismo hecho de que los ángeles sean los segadores, con los que ha de relacionarse la cizaña, es una prueba evidente de que ésta no puede confundirse con los hipócritas existentes en la Iglesia quienes, una vez declarados y conocidos como cizaña, no han de ser dejados a los ángeles para el tiempo final sino que han de ser expurgados por la autoridad eclesial e incluso por toda la Iglesia de Cristo. Por semejante razón la cizaña tampoco debe identificarse con los transgresores del orden civil, para cuyo castigo y corrección existen legítimos gobernantes en la sociedad¹⁹⁴.

Después de estas afirmaciones *Truth*, en nombre de R. Williams, trata de aclarar una objeción de la *Paz* que pregunta por la identidad

193. *Id.*, o. c., 107.

194. *Id.*, o. c., 109-10.

de los siervos del amo a quienes es dirigido el mandato de la parábola «dejad que ambos crezcan juntos hasta la siega». La respuesta a tal objeción es clara: los siervos, a quienes el amo se dirige expresamente son los mensajeros o ministros del evangelio, desprovistos de todo poder o autoridad civil, y no los magistrados civiles, reyes o gobernadores, a quienes no plugo al Señor conceder normas o direcciones concernientes a su comportamiento en la sociedad civil. La razón de esta afirmación no estriba en el hecho de que Jesús, el Señor, no hubiera de tener seguidores que ocupasen un lugar en una magistratura civil, sino más bien porque previó cuán pocos magistrados habían de abrazar su yugo en un estado perseguido o apóstata.

Aclarada esta cuestión acerca de la identidad de los siervos, R. Williams atribuye a los apóstoles y a cuantos han de sucederles un triple encargo con respecto a la cizaña, a saber:

— Dejar crecer la cizaña y no arrancarla mediante oraciones a Dios para su destrucción temporal presente.

— A los mensajeros de Dios se les prohíbe profetizar o denunciar la destrucción presente o extirpación de todos los falsos adoradores de Cristo, que son ciudades y reinos enteros.

— Los ministros del evangelio han de dejar crecer la cizaña y no arrancarla mediante la incitación a los magistrados civiles, parlamentos o asambleas generales, para que expulsen de sus territorios a todas aquellas personas cuyo culto no corresponda al del Dios verdadero, según la voluntad de Dios revelada en Cristo Jesús¹⁹⁵.

La controversia en torno a esta parábola de la cizaña se resume en las siguientes conclusiones:

— El término «cizaña» utilizado en la parábola no puede significar ni *doctrinas* ni *prácticas* sino *personas*.

— Tampoco puede hacer referencia a los hipócritas en la Iglesia sean éstos ocultos o manifiestos.

— La cizaña no se corresponde con los pecadores escandalosos en la Iglesia.

— Tampoco se entienden por ella los ofensores escandalosos, en palabra y acción, contra el Estado Civil.

— El campo en el que se siembra la cizaña no es la Iglesia.

— El campo es propiamente el mundo, el estado civil o la comunidad.

195. *Id.*, o. c., 111-6.

La cizaña entendida en la parábola por Cristo Jesús son los ídólatras anti-cristianos, opuestos a los auténticos cristianos, la buena semilla del Reino.

— Los ministros o mensajeros del Señor Jesús deben dejar crecer la cizaña en el mundo y no tratar de arrancarla a través de la oración o profecía antes de la cosecha final.

— La tolerancia con respecto a la cizaña en el campo del mundo ha de ejercerse no para injuriar sino con miras al bien común, incluso el bien de los buenos, de los hijos de Dios¹⁹⁶.

Mt 15, 14

El pasaje escriturístico que R. Williams examina a continuación es el de Mat 15, 14 en el que Jesús insta a sus discípulos que dejen a los fariseos, escandalizados por la predicación del Maestro, porque «son ciegos que guían a otros ciegos y si un ciego guía a otro, los dos caerán en el hoyo».

El mandato de Jesús a sus discípulos de no ofenderse por la actuación de los fariseos ni de mezclarse en sus asuntos no aparece, en opinión de Williams, como ordenanza de Dios o de Cristo en orden a que los discípulos recurriesen para que el Magistrado civil cumpliera su deber. En el caso de que existiese un mandato divino según el cual los magistrados civiles estuvieran obligados a juzgar en causas espirituales o cristianas, como luchar contra la herejía o defender la fe cristiana, los discípulos y el mismo Cristo Jesús hubieran tenido que actuar evitando todo mal ulterior y haber puesto el caso en manos de los magistrados, incluso cuando éstos fueran ignorantes, malvados y hasta contrarios a la doctrina de Jesús. Por otra parte, si el propósito de Dios hubiera sido implantar la doctrina y el reino de su Hijo de esta forma, también hubiera establecido poderes temporales y magistrados competentes en las comunidades, ciudades y reinos. El magistrado civil, a pesar de que en Is 49, 23 se hable de que Dios suscita en todos los tiempos reyes y princesas, no está investido de poderes espirituales sino siempre sujeto a la Iglesia y a sus censuras, aunque en el aspecto civil esté sobre ella.

«Truth. I answer (to passe by his assertion of the privacie of the Apostles) in that the Lord Jesus commanding to let them alone, that is, not

196. *Id., o. c., 118.*

only not be offended themselves, but not to meddle with them; it appears it was no ordinance of God nor Christ for the Disciples to have gone further and have complained to, and excited the Civill Magistrate to his duty: which if had been an Ordinance of God and Christ, either for the vindicating of Christs doctrine, or the recovering of the Pharises, or the preserving of others from infection, the Lord Iesus would never have commanded them to omit that which should have tended to these holy ends»¹⁹⁷.

Además, aún negando el castigo corporal que algunos invocan al interpretar este pasaje evangélico, el castigo infligido a los fariseos se considera superior a cualquier pena corporal de este mundo por las razones siguientes:

— Los falsos maestros son, por justo juicio de Dios, ciegos absolutos. El castigo de Dios, privándoles de su entendimiento y sabiduría espirituales, es infinitamente superior al del magistrado civil que pudiera haber ordenado que les fueran arrancados los ojos del cuerpo.

— Es lamentable la ceguera de aquellos para quienes prácticamente no existe curación. ¿Qué más desesperada condición que la de aquellos a quienes el Señor ha abandonado como si se tratase de enfermos incurables?

— El fin de estos pecadores es el hoyo, es decir, la separación radical y eterna de la presencia del Padre de las luces.

— Entre aquellos que caen al hoyo, tanto guías como seguidores, la condición más deplorable es la de los guías, sobre quienes recae la ruina no sólo de sus almas sino la de sus seguidores, condenados al tormento eterno.

«Beside, let it be seriously considered by such as plead for present corporall punishment, as conceiving that such sinners (though they breake not Civill peace) should not escape unpunished, I say, let it be considered, though for the present their punishment is deferred, yet the punishment inflicted on them will be found to amount to an higher pitch then any corporall punishment in the World beside, and that in these foure respects»¹⁹⁸.

Con todo, si los ciegos fariseos seducen con su conducta a sujetos del Estado Civil pecan contra tal Estado y, por tanto, ¿no son reos

197. *Id.*, *o. c.*, 119-20.

198. *Id.*, *o. c.*, 122.

del castigo civil, que ha de ser ejercido por el Magistrado? A esta objeción responde R. Williams afirmando que, si bien la conducta farisaica es más perversa que cualquiera otra acción y, en consecuencia, merecedora de un fuerte castigo, la sentencia de este castigo no puede ser pronunciada por ningún juez civil, siendo competencia exclusiva de la Iglesia que la ejecuta en nombre de Jesús parcialmente en esta vida y después en la eternidad.

Además, prosigue Williams, el estado civil, el mundo en general, al estar muertos por el pecado no son susceptibles de corrupción; solamente el estado espiritual, la Iglesia, puede sufrirla. Más aun, de forma similar a como en una plaga o infección común el número de muertos parece estar contado, así también la conducta farisaica no arrastrará a la perdición a aquellas almas que son las elegidas por Dios; las almas de los elegidos están en manos de Dios que no permitirá que desciendan al hoyo.

Pero, admitido que en una plaga común no perezcan más de los que estuviera establecido previamente, ¿no es obligación de cada persona y del Magistrado impedir la infección y preservar la salud del lugar? Y, aunque el número de elegidos no corra riesgo alguno, ¿no habrá dispuesto el Señor medios apropiados para la preservación de la perdición y de la infección?

La respuesta a estos interrogantes es clara: Cristo Jesús, la Cabeza del Cuerpo, el Rey de la Iglesia, no ha sido infiel para proveer de antídotos y preservativos a las enfermedades y peligros de su pueblo e Iglesia; pero nunca recurrió a la espada civil, como antídoto o remedio, en cuanto adición a los medios de tipo espiritual concedidos a su Iglesia. El magistrado civil tiene a su cargo los cuerpos y los bienes de la persona; los ministros del evangelio, las almas y la seguridad de las mismas. Las atribuciones de orden espiritual al magistrado civil implicarían un oficio de rango eclesiástico temporal que está en franco contraste con la enseñanza evangélica. Mantener a la Iglesia y al pueblo cristiano en la pureza de la doctrina y del culto es función de Cristo Jesús y de quienes El ha asignado para este propósito.

«Truth. I answer, Let that Scripture and that of Titus reject an Heretike, and (Rom 16, 17), avoid them that are contentious, etc. let them, and all of like nature be examined, and it will appeare that the great

and good Physitian Christ Jesus, the Head of the Body, and King of the Church hath not been unfaithfull in providing spirituall antidotes and preservatives against the spirituall sicknesses, sores, weaknesses, dangers of his Church and people; but he never appointed the civill sword for either antidote or remedy, as an addition to those spiritualls, which he hath left whith his wife, his Church or People»¹⁹⁹.

Lc 9, 54-55

Es éste otro pasaje escriturístico analizado y en él se reprende la actuación de los discípulos de Jesús por sus intenciones de destruir con fuego bajado del cielo a los samaritanos que no quisieron recibirlos.

Con respecto a esta cita escriturística y a la de 2 Tim 2, 24, ambas conjuntadas, ofrecemos literalmente un párrafo de J. Cotton, sobre el que se pronuncia posteriormente R. Williams. He aquí el pensamiento de Cotton:

«Both these are directions to Ministers of the Gospel how to deale (not with obstinate offenders in the Church who sin against conscience, but) either with men without as the Samaritanes were, and many unconverted Christians in Creet, whom Titus (as an Evangelist) was to seek to convert: Or at best with some Jewes or Gentiles in the Church, who though carnall, yet were not convinced of the errour of their way: And it is true it became not the Spirit of the Gospel to convert Aliens to the Faith (Such as the Samaritanes were) by fire and brimstone, nor to deale harshly in publicke Ministry or private conference with all such severall minded men as either had not yet entred into Church fellowship, or if they had did hitherto sin of ignorance, not against Conscience: But neither of both these Texts doe hinder the Minister of the Gospel to proceed in a Church way against Church members, when they become scandalous offenders either in life or doctrine, much lesse doe they speake at all to the Civill Magistrate»²⁰⁰.

Ante estos pensamientos la reflexión de Williams se desarrolla en los estadios siguientes:

— El hecho de la repulsa del Señor Jesús a sus discípulos que, en virtud de un celo ignorante e indebido, reclamaban la destrucción

200. *Id., o. c.*, 130-1. La exactitud literal de este párrafo, asegurada por Roger Williams, es desmentida por John Cotton quien afirma que, a pesar de que los contenidos hayan sido expuestos por él, aparecen ciertas expresiones formales que no son suyas y que han sido utilizadas por Williams de forma ligera y sin prestarle la debida atención.

corporal de los samaritanos no impide a los ministros del evangelio actuar, a la manera eclesial, contra los pecadores escandalosos pero no da pie a excederse de esta forma de actuación mientras no exista ofensa contra el Estado civil.

— Aparte de la censura del Señor Jesús, en manos de sus oficiales espirituales, por un mal espiritual, ya sea en la praxis o en la doctrina, el Magistrado civil no puede infligir ningún castigo corporal porque o bien el Magistrado es un cristiano y, por tanto, de espíritu pacífico, sin intenciones de destruir los cuerpos de los hombres sino más bien de salvar cuerpos y almas o bien está dotado del carisma de la profecía que le impide invocar fuego del cielo, es decir, castigo corporal para tales transgresores, al recordar que Cristo vino al mundo no para destruir sino para salvar las vidas de los hombres. La función del magistrado civil consiste a la par en preservar la paz civil y en no consentir que alguien la desestabilice. Solamente la ignorancia y el celo ciego de la segunda Bestia, el falso profeta, que describe el Apocalipsis (13, 13), afirma Williams, es capaz de persuadir a los poderes civiles de la tierra para que persigan a los santos, es decir, infligir juicios rigurosos sobre los hombres, al modo humano, haciendo creer que proceden de la justa ira de Dios contra tales herejes²⁰¹.

2 *Tim* 2, 25-26

Las enseñanzas de esta segunda carta de Pablo a Timoteo con respecto a la función del Magistrado civil se mueven en la misma dirección.

— Si el Magistrado civil es cristiano o miembro de la Iglesia está obligado a sufrir pacientemente la oposición a su doctrina y a no tratar de reducir a sus adversarios con la espada civil, sino esperar a que Dios les conceda el arrepentimiento para llegar al conocimiento pleno de la verdad. Si se trata de miembros de la Iglesia, cuya doctrina resulta escandalosa —los escándalos contra el Estado civil han de ser castigados por el Magistrado civil— solamente el Señor puede devolverles el arrepentimiento y recobrarlos de los lazos del diablo, para cuyo fin están las terribles censuras de la Iglesia²⁰².

201. *Id.*, *o. c.*, 131-3.

202. *Id.*, *o. c.*, 135-6.

Is 2, 4 y Miq 4, 3

A idéntica conclusión se llega partiendo del análisis de Is 2, 4 y de Miq 4, 3. R. Williams está de acuerdo con J. Cotton al admitir que ambas escrituras testimonian la forma en que las naciones serán sometidas a la obediencia de la fe en el evangelio, no con armas humanas sino con la palabra y el espíritu de Dios, y el semblante pacífico y misericordioso que debe caracterizar a los convertidos al cristianismo; pero difiere al afirmar, en oposición a J. Cotton, que tales contenidos están reñidos con la persecución y violencia civiles que pueden ejercerse contra los llamados lobos del rebaño de Cristo²⁰³.

Hcb 20, 29

Para explicar más abundantemente su doctrina R. Williams recurre a los Hechos de los Apóstoles (20, 29), tratando de determinar el significado exacto del término «lobos», utilizado en la comparación. Tal término no ha de entenderse, dice, en un sentido literal ni hace referencia a los perseguidores del rebaño de Cristo, cuales los emperadores romanos o los magistrados sometidos a su poder, sino que con él se designan «such as amongst themselves should speake perverse things, as many Antichrists did, and especially The Antichrist»²⁰⁴. Tales personas pueden no transgredir la paz civil y, por tanto, no incurrir en el castigo del poder temporal, no obstante su condición de «lobos» rabiosos desde el punto de vista espiritual. El encargo del apóstol Pablo de vigilar a tales personas no se dirige a los magistrados de la ciudad de Efeso sino a los ancianos y ministros de la Iglesia de Cristo en aquella ciudad, a los que el mismo Cristo dotó de armas místicas y espirituales. Su autoridad es espiritual y en todo momento es injustificable la doctrina de la persecución de los herejes (correspondiente al término «lobos») que trata de confundir a Cristo con un rey temporal y a su Reino con el de este mundo²⁰⁵.

2 Cor 10, 4

Es ésta otra cita escriturística aducida por R. Williams en defensa de la libertad de conciencia. Ante ella se había pronunciado J. Cotton

203. *Id.*, o. c., 139-41.204. *Id.*, o. c., 141-2.205. *Id.*, o. c., 141-6.

afirmando que las armas de los ministros de la Iglesia, aunque de índole espiritual son aptas para castigar toda desobediencia (se cita a 2 Cor 10, 6), haciendo referencia, entre otras ordenanzas, a las censuras de la Iglesia contra los escandalosos. R. Williams puntualiza esta interpretación observando en el pasaje de la Escritura dos órdenes diferentes, el civil y el espiritual, obligándole a concluir que las armas civiles son inapropiadas en el plano espiritual, a pesar de su idoneidad en la sociedad humana. La distinción de órdenes lleva pareja una utilización apropiada de las armas, las espirituales para un fin espiritual y las materiales para una consecución civil²⁰⁶.

Rom 13

El estudio de los pasajes escriturísticos aportados para la defensa de la libertad religiosa finaliza con este cap. 13 de la carta a los Romanos, invocado por J. Cotton y otros escritores para probar la persecución por motivos de conciencia. El pensamiento de Williams acerca de dicho capítulo podemos resumirlo en los puntos siguientes:

— Un examen serio de la Escritura demuestra que, desde el comienzo del versículo noveno del capítulo doce hasta finalizar el capítulo trece, se hace referencia a los deberes de los cristianos respecto al cumplimiento de la segunda tabla, es decir, de sus obligaciones para con el resto de los hombres, dejando aparte las cuestiones concernientes a la primera tabla de la ley, relativas al Reino de Cristo. La carta a los Romanos, cap. 13, hablaría, pues, de cuestiones civiles y no de asuntos espirituales. En el cap. 12, hasta el versículo 9, el apóstol Pablo exhorta a los creyentes a consagrarse en alma y cuerpo al Señor, consecuencia lógica de la exposición central de toda la carta, a saber, la justificación por la fe en Cristo Jesús. A partir de este versículo Pablo se entretiene apuntando los deberes de unos hombres con otros que le dan pie a hablar de la sujeción a los magistrados civiles. De ahí que afirme: «Render therefore to all their due, tribute to whom tribute is due, custome to whom custome, feare to whom feare, honour to whom honour»²⁰⁷. Y una vez hecha referencia al quinto mandamiento en la cuestión de los superiores, consigna el resto de los comprendidos en la segunda tabla, diciendo: «Thou shalt not

206. *Id.*, *o. c.*, 146-50.

207. *Id.*, *o. c.*, 151.

kill, Thou shalt not commit adultery, Thou shalt not steale...»²⁰⁸. El amor es el cumplimiento de una ley, una ley que dice referencia al comportamiento civil para con todos los hombres, magistrados o gobernadores, para con todos en general.

En esta misma opinión le confirman unas citas de Calvino y de Beza, traídas al respecto, según las cuales el cap. 13 de la carta a los Romanos habla de la ley en términos aplicables exclusivamente a la segunda tabla que regula los comportamientos de unos hombres para con otros²⁰⁹.

— La escritura que estamos comentando ofrece pruebas convincentes, asegura R. Williams, para desaprobar el uso de armas civiles en materias religiosas. A pesar de que Pablo, bajo el espíritu de Dios ordene sujeción y obediencia a los poderes humanos, en concreto a los emperadores romanos y a los magistrados a ellos subordinados, siendo éstos capaces de ignorar e incluso de perseguir sangrientamente a los seguidores de Jesús, es inconcebible que tal obediencia y sujeción haga referencia a causas espirituales ya que, de lo contrario se someterían las iglesias de Cristo a las autoridades humanas, incapacitadas en ocasiones para discernir y juzgar y predispuestas, en otras, para la persecución y la venganza.

No es contraprueba de esta afirmación la actuación de Pablo que, según refiere el cap. 25 de los Hechos de los Apóstoles, apela al César. Porque, comenta Williams, si el apóstol hubiera apelado al César sometiendo a su autoridad y juicio la causa de Cristo y su ministerio, habría incurrido en las siguientes irregularidades:

208. *Id.*, o. c., 152.

209. Entre las citas de Calvino se ofrecen éstas: «Tota autem haec disputatio est de civilibus praefecturis: Ita frustra inde sacrilegam suam tyrannidem stabilire moliuntur qui Dominatum in conscientias exercent» (*The Bloody Tenent of Persecution*, 135. Se cita a: *Johannis Calvini Commentarii*, ed. A. Tholuck, v: 200); «Quod autem repetit complementum legis esse dilectionem, intellige (ut prius) de ea legis parte quod hominum societatem spectat: Prior enim legis tabula quae est de cultu Dei minime hic attingitur (*The Bloody Tenent of Persecution*, 155. Se cita a *Commentarii*, v: 202).

La cita de Beza es la siguiente: «Tota lex nihil aliud quam amorem Dei et proximi praecipit, sed tamen cum Apostolus hoc loco de mutuis hominum officiis differat, legis vocabulum ad secundam Tabulam restringendane puto (*The Bloody Tenent of Persecution*, 155. Se cita a *Bezae, Nov. Test. in loco*, ed. Londini, 1585 [Underhill]).

1) Pablo habría actuado irracionalmente apelando a la obscuridad para juzgar a la luz, a la injusticia para dirimir sobre la justicia, a la ceguera espiritual para discernir sobre cuestiones celestiales.

2) Habría actuado contra la causa religiosa sometiéndose a la uniformidad religiosa universal impuesta por los césares.

3) Habría rebajado la dignidad y el estado del cristiano, superior en las cosas espirituales a los más elevados potentados y emperadores de este mundo.

4) Se habría comportado infravalorando su vocación y oficio de apóstol, al que están sometidos el César y todos los potentados en materias concernientes a la Iglesia y al Reino de Cristo.

5) Pablo, últimamente, apelando al César en causas espirituales habría profanado el nombre de Dios y prostituido las cosas del espíritu al someterlas a los juicios humanos.

Pablo, por tanto, apela al César en cuanto supremo magistrado civil e invoca de su poder una protección contra la violencia civil y las acusaciones malintencionadas de sedición, sublevación y desobediencia a la autoridad constituida. ¿Quién duda, pregunta Williams, de que, en tal sentido, el cristiano pueda recurrir al emperador romano, al faraón egipcio, o a un Sachim indio?

«If the Apostle should have commanded this subjection unto the Romane Emperours and Romane Magistrates in spirituall causes, as to defend the truth which they were no way able to discern, but persecuted (and upon trust from others no Magistrate [not perswaded in his owne conscience] is to take it).

Or else to punish Hereticks, whom then also they must discern and judge, or else condemne them as the Jewes would have Pilate condemne the Lord Jesus upon the sentence of others, I say if Paul should have (in this Scripture) put this worke upon these Romane Governours, and commanded the Churches of Christ to have yeilded subjection in any such matters he must (in the judgement of all men) have put out the eye of Faith and Reason and Sense at once»²¹⁰.

La naturaleza de las armas del magistrado civil, a las que hace referencia el versículo cuatro del capítulo que estamos comentando,

210. R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent of Persecution*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, III, New York 1963, 156 y 155-9.

demuestra asimismo la incompetencia de aquél en cuestiones de orden espiritual.

Existen, prosigue Williams, cuatro clases de espadas mencionadas en el Nuevo Testamento. Una es la espada de persecución, utilizada por el rey Herodes en la muerte de Santiago (Hch 12, 2); otra es la espada del espíritu de Dios, que expresamente se dice que es la Palabra de Dios (Ef 6, 17), una espada de dos filos, de fuerte efecto, que, según la carta a los Hebreos (4, 12) «penetra hasta las fronteras entre el alma y el espíritu, hasta las junturas y médulas; y escruta los sentimientos y pensamientos del corazón». La tercera es la espada de la guerra y destrucción, entregada al que cabalga sobre el terrible caballo rojo de la guerra, destruyendo la paz de la tierra, y matando hombres, como lo atestiguan las matanzas de cientos de miles en varias partes de Europa. A ninguna de estas clases de espada hace referencia la cita de Romanos. La espada que aquí se describe es la espada civil, que, siendo de naturaleza material, destinada a la defensa de las personas y libertades de una sociedad civil, no puede ejercerse en causas espirituales, en las que sólo es válida la espada espiritual, la palabra de Dios²¹¹.

Los impuestos a los que hace referencia el versículo 6 del cap. 13 tienen, en opinión de R. Williams, un significado puramente civil, de recompensa material a los servicios prestados por los magistrados. En ningún caso han de interpretarse como contribuciones de los cristianos o de la Iglesia de Cristo a los poderes del magistrado en asuntos religiosos. En realidad, es evidente la existencia de un doble ministerio, uno constituido por Cristo Jesús en su Iglesia, destinado a gobernar los asuntos del Reino de Dios (Ef 4; 1 Cor 12) y otro de dimensión humana, constituido por el mutuo consentimiento de los hombres —pura creación humana— tan válido tanto en naciones que profesan el cristianismo cuanto en aquéllas que no han oído hablar del Dios verdadero.

Desde estos presupuestos, es decir, admitido que el ámbito de acción de Rom 13 sean las cuestiones pertinentes a la segunda tabla de la ley —las de la primera habían sido tratadas en el cap. 12— y reconocida la distinción de ministerios, es absolutamente imposible concluir que las competencias del magistrado civil sean ejercidas en

211. *Id.*, *o. c.*, 159-60.

el campo espiritual y religioso. Sus funciones se limitan al plano material.

En contra de esta verdad fundamental no puede ser invocada la objeción surgida del cap. 14, según la cual el magistrado detenta la autoridad para hacer justicia y castigar a quien obra el mal. Porque, en primer lugar, la palabra «κακόν» se opone generalmente a la bondad civil o a la virtud de la comunidad y no al bien espiritual o religioso de la Iglesia, aparte de que, según lo demostrado anteriormente, el término «κακόν» no se entiende contra el estado espiritual o cristiano sino contra el civil, cayendo así bajo las competencias del magistrado civil.

Tampoco es consistente la actuación de los ministros de las Iglesias de Nueva Inglaterra, quienes, partiendo de una exégesis de Rom 13 que admite la persecución, defienden una amplia intervención del magistrado creyendo que ello contribuye a una paz más duradera al ser promovida tanto por la Iglesia como por el Estado. Sus razones quedan refutadas en las consideraciones que anteceden²¹².

Tras estas pruebas escriturísticas que avalan la libertad de conciencia se examinan algunas cuestiones que vienen a reforzar la postura tolerante de R. Williams.

Notemos, en primer término, la cita a la que R. Williams responde:

«That it is evill to tolerate seditious evill doers, seducing Teachers, scandalous livers: and for proof of this he quotes Christs reproofe to the Angel of the Church at Perganus, for tolerating them that hold the doctrine of Balaam: and against the Church of Thiatyra, for tolerating Jesabel to teach and seduce (Reve 2, 14. 20)»²¹³.

El mal, afirma Williams refiriéndose a las primeras palabras de la cita, no puede alterar su naturaleza, permaneciendo siempre mal, de la misma forma que las tinieblas no pueden revestirse de luminosidad; pero una cosa es aprobar el mal y otra muy distinta el permitirlo, o sufrirlo con desagrado o al menos sin consentirlo. Por otra parte, el mal se permite y se sufre no por sí mismo sino con respecto al bien, confiriendo de esta suerte un aspecto de bondad a la permisón del mal. De ahí que Dios, por su propia gloria, permita toda serie de

212. *Id.*, o. c., 160-4.

213. *Id.*, o. c., 165.

idolatrías y profanaciones y sufra la presencia del pecador por el bien del pueblo cristiano²¹⁴.

Los mandamientos impartidos por Moisés y por Cristo, los grandes mensajeros y profetas del Dios viviente, confirman la misma opinión. Moisés, aparte de los preceptos positivos, tanto en el ámbito espiritual como en el civil, promulgó también algunos permisivos por el bien común. En el mismo sentido ha de entenderse la interpretación que Cristo hace de la ley mosaica respecto al acta de divorcio. Moisés, dice, «teniendo en cuenta la dureza de vuestra cabeza, os permitió repudiar a vuestras mujeres; pero al principio no fue así» (Mt 19, 8). Es éste un precepto permisivo, extensivo a todo el pueblo de Israel, concedido por el bien común, para evitar las disensiones familiares de aquellos cuya dureza de corazón era manifiesta.

El bien común es también la causa explicativa de que la cizaña sea respetada en el campo del mundo porque, de otra suerte, el trigo se vería expuesto a ser arrancado con ella o el mundo se sentiría desolado y yermo por la guerra civil que se originaría tratando de discernir el trigo de la cizaña²¹⁵.

Ante la invitación de «Peace» de examinar la afirmación de J. Cotton, según la cual es un mal «to tolerate seditious evill doers, seducing Teachers, scandalous livers»²¹⁶, R. Williams, por boca de «Truth», opina que es una lamentable confusión identificar los «seducing teachers» con los «scandalous livers». Ambos conceptos, dice, son de naturaleza abiertamente diferente. Porque, ¿quién no es capaz de concebir que los falsos maestros, de la religión pagana, judía, turca o anticristiana, puedan estar libres de ofensas escandalosas así como de la desobediencia a las leyes civiles del Estado? Además, al confundir personas de naturaleza tan distinta, se admiten implícitamente los procedimientos crueles e injustos de judíos y gentiles para con los mensajeros y profetas de Dios, con el mismo Señor Jesús, a quienes sus acusadores han catalogado siempre como obradores del mal y personas escandalosas²¹⁷.

La serie de cuestiones examinadas por R. Williams, a las que estamos aludiendo, finaliza con la exégesis de Ap 2, 14 y 20, cita escriturística asumida por J. Cotton para negar la tolerancia y admitir la

214. *Id.*, o. c., 165-7.

215. *Id.*, o. c., 167-70.

216. *Id.*, o. c., 170.

217. *Id.*, o. c., 170-2.

persecución religiosa. J. Cotton aduce en su favor las acusaciones de Cristo, dirigidas contra el Angel de la Iglesia de Pérgamo por mantener a algunos que sostienen la doctrina de Balaam, y contra el de la Iglesia de Tiatira, por tolerar a Jezabel. Ante la interpretación de Cotton, R. Williams formula las conclusiones siguientes:

— La acusación de Cristo no se dirige al magistrado civil de la ciudad de Pérgamo sino al mensajero o ministerio de la Iglesia en aquella ciudad.

— En cuanto que las doctrinas de Balaam o de Jezabel conducían a una libertad de fornicación corporal, es legítimo reconocer en las ciudades de Pérgamo y Tiatira así como en los oficiales de las mismas la autoridad necesaria para suprimir tales prácticas y doctrinas de forma semejante a como se admite el castigo que el emperador romano impuso justamente al poeta Ovidio por enseñar el lascivo *Arte de Amar*, desencadenante en la impureza.

— Con todo, en el caso de que los profetas de Balaam o de Jezabel sedujeran a miembros de la Iglesia en Pérgamo o Tiatira hacia la adoración de los ídolos (lo que parece indicar la Escritura) tal instrucción se dirige a los ministros del evangelio y en ningún caso a los magistrados civiles.

— Ha de admitirse que o bien las Iglesias o los Angeles de las mismas tenían poder para suprimir las doctrinas de Balaam y de Jezabel o carecían de él. No puede probarse que no lo tuvieran, ya que la autoridad de Cristo descansa sobre su Iglesia y sobre sus ministros (Mt 16. 18; 1 Cor 5). Entonces, teniéndolo, hay que atribuirles autoridad suficiente para suprimir las doctrinas de Balaam y las seducciones de Jezabel, aunque éstas se encarnen en magistrados civiles, concluyendo que la autoridad del magistrado no se confunde con la concedida por Cristo a sus ministros.

— Finalmente, la confusión de poderes, atribuyendo al Estado Civil lo que son competencias de la Iglesia y viceversa, ha conducido a una concepción falsa del cristianismo que confunde la Iglesia con el mundo, los lirios de Cristo con las espinas y desierto del mundo²¹⁸.

218. *Id.*, o. c., 172-5.

b) *Argumentos de tradición*

Además de las pruebas escriturísticas examinadas anteriormente, aducidas por R. Williams en defensa de la libertad de conciencia, se presentan algunos argumentos de tradición, conducentes a probar la misma tesis. Los textos que se ofrecen al lector, extraídos de la profesión y práctica de príncipes famosos, son los siguientes:

Jacobo I, rey de Inglaterra

Un discurso del rey Jacobo I en su *Majesties Speech at Parliament*, en el año 1609, en el que se establece como norma segura en teología el hecho de que Dios no desea implantar su Iglesia por la violencia y el derramamiento de sangre²¹⁹. Del mismo rey se reseñan dos textos más, uno referido a los papistas:

«I gave good prooffe that I intended no persecution against them for conscience cause, but onely desired to bee secured for civill obedience, which for conscience cause they are bound to performe»²²⁰.

Y un segundo que se refiere a Blackwell:

«It was never my intention to lay any thing to the said Arch-Priests charge (as I have never done to any) for cause of conscience»²²¹.

Esteban, rey de Polonia

La frase famosa de Esteban, rey de Polonia, que atribuye a Dios la autoridad sobre la conciencia: «I am King of Men, not of Consciences, a Commander of Bodies, not of Soules»²²².

219. *The Workes of the Most High and Mightie Prince James*. Published by James, Bishop of Winton, etc., London 1616, 544. Tomado de *The Bloudy Tenent of Persecution*, 31.

220. R. WILLIAMS, *The Bloudy Tenent of Persecution*, 248.

221. *Id.*, o. c., 268. George Blackwell, teólogo católico romano, fue comisionado por el Cardenal Cayetano, en marzo de 1598, para actuar, en calidad de arcipreste, con el clero secular en Inglaterra a fin de superar las dificultades surgidas de la falta de episcopado romano. Fue confirmado por una bula del Papa Clemente VIII en abril de 1599.

222. *Lardner's Gabinet Cyclopedia*, Poland, 167. Tomado de *The Bloudy Tenent of Persecution*, 32. Stephen Bathori fue rey de Polonia de 1575 a 1586.

Y finalmente el pensamiento del rey de Bohemia, que se opone a toda forma de violencia de la conciencia humana:

«And notwithstanding the successe of the later times (wherein sundry opinions have beene hatched about the subject of Religion) may make one clearly discern with his eye, and as it were to touch with his Finger, that according to the veritie of Holy Scriptures, and a Maxime heretofore told and maintained, by the ancient Doctors of the Church; That mens consciences ought in no sort to bee violated, urged, or constrained; and whensoever men have attempted any thing by this violent course, whether openly or by secret meanes, the issue hath beene pernicious, and the cause of great and wonderfull Innovations in the principallest and mightiest Kingdomes and Countries of all Christendome»²²³.

La réplica a estos argumentos sacados de la profesión y praxis de príncipes famosos no se hace esperar de la pluma de J. Cotton, arguyendo fundamentalmente en estos términos: Nadie debe ser castigado por motivos de conciencia, aunque esté falsamente informada, a no ser que el error se produzca en cosas fundamentales, o sea, promovido de forma sediciosa dando la impresión de que el sujeto no es castigado por su conciencia sino por pecar contra ella. Por otra parte, continúa Cotton, la actuación y creencias de los príncipes no son norma de la conciencia, probándose además que su tolerancia se explica a veces por meras causas de política estatal y que junto a príncipes tolerantes se encuentran otros perseguidores de herejes y cismáticos²²⁴.

La contrarréplica de R. Williams se produce rastreando las ambigüedades y deficiencias de la argumentación de Cotton, admitiendo parcialmente sus objeciones, pero negando que la argumentación aportada destruya la doctrina de la libertad religiosa. La tolerancia, asegura Williams, no se justifica por el número de príncipes que la defienden, ni porque la política de estado la exija, ni porque emperadores cristianos la fomenten. Las razones son más intrínsecas y ya han quedado expuestas, al menos parcialmente²²⁵.

Se convirtió a la Iglesia católica pero fue siempre tolerante para con los súbditos protestantes.

223. Tomado de *The Bloudy Tenent of Persecution*, 32-3.

224. R. WILLIAMS, *The Bloudy Tenent of Persecution*, 46-8, 175-88.

225. *Id.*, o. c., 175-88.

*San Hilario**San Hilario escribe a Auxencio afirmando:*

«The Christian Church doth not pesecute, but is persecuted. And lamentable it is to see the great folly of these times, and to sigh at the foolish opinion of this world, in that men thinke by humane aide to helpe God, and with worldly pompe and power to undertake to defend the Christian Church. I aske you Bishops, what helpe used the Apostles in the publishing of the Gospel? with the aid of what power did they Christ, and converted the Heathen from their idolatry to God? When they were in prisons, and lay in chaines, did they praise and give thanks to God for any dignities, graces, and favours received from the Court? Or do you thinke that Paul went about with Regall Mandates, or Kingly authority, to gather and establish the Church of Christ? sought he protection from Nero, Vespasian?

The Apostles wrought with their bands for their owne maintenance, travailing by land and water from Towne to Citie, to preach Christ: yea the more they were forbidden, the more they taught and preached Christ. But now alas, humane helpe must assist and protect the Faith, and give the same countenance to and by vaine and worldly honours. Doe men seek to defend the Church of Christ? as if hee by his power were unable to performe it»²²⁶.

J. Cotton se adhiere al sentir de San Hilario en el sentido de que la auténtica Iglesia de Cristo en lugar de perseguir es perseguida, pero comenta que la excomunión de un hereje no es persecución, es decir, no es castigo infligido a un inocente sino a una persona culpable, cuya culpa dimana de su persistencia en el error del que ha sido previamente convencido.

Esta intervención de Cotton comentando la cita de Hilario termina con la paciencia de Williams. En realidad, Cotton se ha desviado totalmente del tema en cuestión. Cotton probaría que las Iglesias no serían falsas por el hecho de no ejercer la persecución puesto que, en su opinión, la excomunión no es persecución; pero la cuestión consiste en saber si no es una Iglesia falsa la que persigue a otras Iglesias o a sus miembros. La Iglesia cristiana, afirma categóricamente Williams, no persigue a nadie.

226. *S. Hilarii Opera*, Lib. I, *Contra Arianos vel Auxentium*, cap. 3, 4, p. 465-6, Venetiis 1749. Tomado de *The Bloudy Tenent of Persecution*, 34.

*Tertuliano**Otro testimonio aducido es el de Tertuliano a Escápula:*

«It agreeth both with humane reason, and naturall equity, that every man worship God uncompelled, and beleeve what he will; for it neither hurteth nor profiteth any one another mans Religion and Beleefe: Neither beseemeth it any Religion to compell another to be of their Religion, which willingly and freely should be imbraced, and not by constraint: for as much as the offerings were required of those that freely and with good will offered, and not from the contrary»²²⁷.

La intención de Tertuliano, asegura J. Cotton, es impedir que Escápula, gobernador romano en Africa, persiga a los cristianos por no ofrecer sacrificios a sus dioses. Con todo, no es lícito tolerar el culto de los ídolos y demonios que pretenden seducir la verdad. A esta interpretación responde R. Williams comentando que Tertuliano habla del culto y religión públicos y no privados, y que, si bien una religión o un culto falsos pueden lastimar la Iglesia de Cristo, sin embargo, pueden no hacer daño en dos casos, a saber, cuando dicha religión se produce fuera de la Iglesia y cuando no hiere al estado civil, permaneciendo inalterada la paz. En definitiva, la paz civil es el punto en cuestión en este caso²²⁸.

San Jerónimo

El pensamiento de San Jerónimo también aparece expuesto, indicando que la herejía ha de ser combatida con la espada del espíritu²²⁹, lo que no obsta, según opina J. Cotton, para que el hereje, obstinado en su herejía, tenga que ser castigado por el brazo civil para evitar la perdición de otros. A lo que responde R. Williams negando que el texto haga referencia a la espada civil y distinguiendo entre la Iglesia nacional judía, de carácter estatal, y, por tanto, aferrada a las armas materiales, y las Iglesias de Cristo, regidas por el Espíritu²³⁰.

227. *Tertulliani Opera*, t. 1, cap. 2, p. 152, Antverpiae 1583; Lib'ry of Fathers, Tertulian, I: 143, Oxford 1842. Tomado de *The Bloudy Tenent of Persecution*, 35.

228. R. WILLIAMS, *The Bloudy Tenent of Persecution*, 196-8.

229. Cf. *S. Hieronymi Opera*, in proemium lib. 4, in Jeremiam, p. 615-6, Parisiis 1704.

230. R. WILLIAMS, *The Bloudy Tenent of Persecution*, 198-200.

Lutero

Lutero es otro de los escritores citados, en cuyo pensamiento queda clarificada implícitamente la relación entre el orden civil y el eclesiástico. Si los magistrados no pueden extender su poder más allá de los cuerpos y bienes de las personas se concluye que no tengan autoridad para castigar a los cristianos que pecan contra la luz de su fe y de su conciencia.

«The Lawes of the Civill Magistrates government extends no further then over the body or goods, and to that which is externall: for over the soule God will not suffer any man to rule: onely he himselfe will rule there. Wherefore Whosoever doth undertake to give Lawes unto the Soules and Consciences of Men, he usurpeth that government himselfe which appertaineth unto God, etc.»²³¹.

Y de nuevo escribe comentando el pasaje de Lucas, 22:

«It is not the true Catholike Church, which is defended by the Secular Arme or humane Power, but the false and feigned Church, which although it carries the Name of a Church yet it denies the power thereof»²³².

Los testimonios de los escritores anteriormente consignados, entre los que, como hemos visto, se mezclan las discusiones entre J. Cotton y R. Williams con la finalidad de esclarecer a toda costa la doctrina de la libertad de conciencia, finalizan con un diálogo entre «La Verdad» y «La Paz», que reproducimos a continuación por creer que en él se sintetiza el genuino espíritu de tolerancia que animó toda la actuación del fundador de Rodhe Island.

«Were I beleevd in this, that Christ is not delighted with the blood of men (but shed his owne for his bloodiest enemies) that by the word of Christ no man for gainsaying Christ, or joyning with his enemy Antichrist, should bee molested with the civill sword: Were this foundation laid as the Magna Charta of highest liberties, and good security given on all hands for the preservation of it, how soone should every brow and house be stucke with Olive Branches?

231. *Luther's Sämtliche Schriften*, herausgegeben J. G. Walch, 10r Theil, 452, Halle 1744. Citado de *The Bloudy Tenent of Persecution*, 36.

232. *Schriften*, XIII: 2818. Auslegung des Evangelii am Bartholomeus Tag, Luke XII: 24-30. Tomado de *The Bloudy Tenent of Persecution*, 36.

Peace. This heavenly invitation makes mee bold once more to crave thy patient eare and holy tongue. Errour's impatient and soon tyred, but thou art Light, and like the Father of Lights; unwearied in thy shinings. Loe here what once againe I present to thy impartiall censure»²³³.

IV

IGLESIA Y ESTADO EN EL PENSAMIENTO DE
ROGER WILLIAMS1. NATURALEZA DE LA IGLESIA EN EL PENSAMIENTO DE
ROGER WILLIAMS

Como hemos afirmado en varias ocasiones, R. Williams no es, propiamente hablando, un teórico de la ciencia eclesiológica. Sus reflexiones sobre la Iglesia o el Reino de Cristo —conceptos totalmente idénticos en su pensamiento—, no nacen de principios apriorísticos e indeterminados sino que se fraguan en el quehacer diario, repleto de angustias y tensiones, haciendo constante referencia a una situación histórica, traducida en términos de política religiosa. Concretamente, y en la cuestión que nos concierne en estos momentos, su producción teológica responde a una necesidad vital de intervención ante un *Modelo* de Iglesia y de sociedad política, propuesto por las autoridades eclesiásticas de Nueva Inglaterra cuyo espíritu estaba, según él, más cercano a la ley mosaica que al cristianismo²³⁴.

La cuestión central, a la que intentará dar respuesta R. Williams, aparece consignada en la misma introducción del *Modelo*, redactada en los siguientes términos:

«How the Civill State and the Church may dispence their severall Governments without infringement and impeachment of the power and honour of the One or of the Other, and what bounds and limits the Lord hath set betweene both the Administrations»²³⁵.

233. R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent of Persecution*, 220.

234. El título de este *Modelo* es el siguiente: *A Model of Church and Civill Power. Composed by Mr. Cotton and Ministers of New England, And sent to the Church of Salem, as a further Confirmation of the bloody Doctrine of Persecution for cause of Conscience. Examined and Answered.*

235. R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent of Persecution*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, III, New York 1963, 222.

Frente a la postura incongruente de J. Cotton y de los ministros de Nueva Inglaterra que defendían, por un lado, la distinción de poderes entre la Iglesia y la sociedad civil mientras que, por otro, atribuían al magistrado civil autoridad en las causas específicamente eclesiásticas, por ser el guardián de la primera tabla de la ley, el pensamiento de R. Williams es diáfano y explícito. La Iglesia, afirma apoyándose en Jn 18, 36, aunque pueda coexistir con la sociedad civil, es absolutamente *independiente* de ella hasta el punto de que puedan darse sociedades humanas muy florecientes donde no esté establecida la Iglesia de Cristo o de que reine la tranquilidad y la paz en ellas, no obstante las disensiones e incluso divisiones existentes en el seno de la propia comunidad eclesial, como de hecho aconteció en la primitiva Iglesia de Corinto. La Iglesia verdadera, es cierto, contribuye a la prosperidad de la sociedad civil a través de medios espirituales (Jer 29, 7) pero en ningún caso las ordenanzas cristianas y la administración del culto fueron entregadas por Cristo al Estado, dándose el hecho de que una incorrecta aplicación de las mismas a personas impenitentes puede contribuir a poner en peligro su propia salvación²³⁶.

Establecida con toda precisión y nitidez la independencia de la Iglesia respecto al Estado, al declararse que la naturaleza de ambas sociedades es de índole diversa por ser una de carácter espiritual y la otra material, se concluye fácilmente la doctrina de R. Williams sobre la relación entre el poder eclesial y el mundano. El poder del magistrado civil es superior al de la Iglesia en lo referente a los asuntos, honores y dignidades mundanos; el magistrado está, no obstante, bajo la autoridad eclesiástica en todas aquellas cuestiones de ámbito espiritual. Es decir, el poder que ostenta el magistrado sobre la Iglesia es puramente temporal, porque el fin que persigue el Estado es el *bonum temporale*; mientras que el de la Iglesia sobre la autoridad civil está en el plano espiritual por ser su finalidad el *bonum spirituale*. No existe, por tanto, interferencia de órdenes, manteniéndose una distinción neta entre ambos.

Desde estas premisas, fundamentales y claras, ejerce R. Williams una crítica bien ensamblada a las doctrinas de los líderes religiosos de Nueva Inglaterra que, con ninguna lógica, atribuyen al magistrado civil una autoridad suprema en todos los campos, considerándolo el *custos utriusque Tabulae*. ¿Cómo es posible, se pregunta Williams, que

236. *Id.*, o. c., 223-5.

el magistrado civil sea el juez supremo en todas las causas y que, por consiguiente, se extienda su poder al ámbito espiritual cuando, en opinión de sus adversarios, sus competencias son exclusivamente temporales? ¿Es congruente concluir que el magistrado pueda castigar a la Iglesia, entendiéndose en ofensas y casos de tipo eclesiástico, con procedimientos de justicia civil? ¿Qué recurso le cabe a la Iglesia de Cristo ante la actuación de un magistrado que le castiga en causas espirituales? Es obvio que el magistrado pueda castigar a la Iglesia en casos civiles y viceversa, pero parece monstruoso pensar que, por la misma causa, la Iglesia pueda castigar al magistrado y el magistrado a la Iglesia²³⁷.

Sobre el fin de ambos poderes, el civil y el eclesiástico, cuestión que es examinada una vez dilucidada la relación existente entre ellos, la argumentación de R. Williams se hace ligeramente más extensa y meticulosa analizando la terminología y los conceptos de sus oponentes incluidos en el texto que ofrecemos completo a continuación con el objeto de seguir más fácilmente su pensamiento. «Peace», que reproduce fielmente la doctrina de los ministros religiosos de Nueva Inglaterra, se expresa así:

«First the common and last end of both is Gods glory, and Mans eternall felicitie. Secondly. the proper ends:

First of Commonwealth, is the procuring, preserving, increasing of externall and temporall peace and felicitie of the State in all Godlines and Honestie (I Tim 2. I, 2).

Secondly, of the Church, a begetting, preserving, increasing of internall and spirituall peace and felicity of the Church, in all godlinesse and honesty (Esay 2. 3, 4. and 9. 7). So that Magistrates have power given them from Christ in matters of Religion, because they are bound to see that outward peace be preserved, not in all ungodlinesse and dishonesty (for such peace is Satanically) but in all godlinesse and honesty, for such peace God aymes at. And hence the Magistrate is custos of both the Tables of godlinesse, in the first of Honesty, in the second for Peace sake. Hee must see that honesty be preserved within his jurisdiction, or else the subject will not be bonus Cives. Hee must see that godlinesse as well as honesty be preserved, else the subject will not be bonus vir, who is the best bonus cives. Hee must see that godlinesse and honesty be preserved, or else himselfe will not be bonus Magistratus»²³⁸.

237. *Id.*, o. c., 226-32.

238. *Id.*, o. c., 232-3.

En la lectura de este pasaje advierte Williams ciertas imprecisiones terminológicas e indeterminaciones respecto a la fijación de algunos conceptos que ponen en peligro la separación de poderes y la situación de fines entre la Iglesia y la comunidad civil. Con el propósito de aclararlas se analizan cuatro puntos, recurriendo a 1 Tim 2, 1-2, escritura sobre la que han argumentado los autores del *Modelo*.

En primer lugar se estudia el significado de los términos *godliness* y *honesty* (piedad y dignidad) concluyéndose que, a pesar de que la palabra Εὐσεβεία signifique piedad o culto de Dios, Σεμνότης no puede traducirse por dignidad, que comprendiera los deberes de la segunda tabla, sino por dignidad en cuanto significa solemnidad, seriedad, que se correspondería con la pureza de doctrina, que se consigna en Tit 2, 7, doctrina que, evidentemente, no hace referencia a la del Estado civil sino a la del cristianismo. En consecuencia, está fuera de lugar la interpretación de esta Escritura atribuyendo al magistrado civil poder sobre las dos tablas de la ley.

Por otra parte, y éste es el segundo punto examinado, la intención del Espíritu en esta Escritura no es hablar de los deberes de ambas tablas de la ley sino incitar a Timoteo y a la Iglesia de Efeso y consecuentemente a todos los cristianos a rezar por la paz del estado en que vivan y por la salvación de todos los hombres mediante el conocimiento del único Dios y del único Mediador Cristo Jesús.

En el punto tercero R. Williams demuestra la imposibilidad de que el magistrado civil (entonces, los emperadores romanos) sea el guardián de las dos tablas de la ley.

La Escritura y la Historia prueban que los Césares fueron no sólo ignorantes, desconocedores de Dios y de Cristo, sino también adoradores de dioses falsos, obradores de iniquidad y perseguidores de los cristianos durante siglos. Siendo esto así, ¿cómo es posible que Cristo Jesús, en su sabiduría y amor a la Iglesia, constituyese a tales personas en autoridad para mantener el culto de Dios? ¿Es comprensible que los césares de Roma y cualquier otro magistrado civil sean guardianes de la Iglesia y del culto divino cuando se reconoce que su autoridad no se extiende más allá del bien temporal? Además, si el magistrado civil ostentase el poder religioso, ¿qué misión tendrían los Apóstoles, a quienes el Señor entregó el cuidado de la Iglesia y la observancia de sus mandamientos hasta que El vuelva? Estas y otras consideraciones similares se esgrimen como argumentos para probar la incompetencia de la autoridad civil en el ámbito religioso.

Finalmente, se insiste de nuevo en la distinción de poderes afirmando que la Iglesia de Cristo puede vivir con toda honestidad en el culto de Dios a pesar de que el magistrado civil, incluso el Estado en general, profesen una religión y culto contrarios. De hecho, constata R. Williams, el pueblo de Dios ha abundado en «piedad y dignidad» en tiempos de escasa paz y tranquilidad. Es cierto que sin piedad y culto de Dios verdaderos, continúa Williams, los magistrados no pueden agradar a Dios ni ser reconocida su bondad desde el punto de vista cristiano o espiritual; sin embargo, al existir diversas clases de bondad, el magistrado puede ser un buen magistrado en el campo civil, aunque no posea la bondad espiritual, propia de la Iglesia o del Estado cristiano²³⁹.

La última cuestión en este apartado que hemos titulado «naturaleza de la Iglesia» hace referencia a los medios por los que tanto la Iglesia como el Estado deben conseguir sus fines. El pensamiento de Williams al respecto es rico e innovador, contrastado con el de los jefes religiosos de Nueva Inglaterra. Hay concordancia entre ellos en la afirmación según la cual los medios apropiados por los que el poder civil puede y debe obtener sus fines son meramente políticos, en tanto que los de la Iglesia son de orden exclusivamente religioso. Pero mientras que los autores del *Modelo* se conforman con formular que el poder civil puede establecer la forma del gobierno civil que considere más apropiada, R. Williams afirma que el pueblo es el soberano, el origen y el fundamento del poder civil (distinguiendo entre el poder civil y el gobierno constituido). Al radicar la soberanía del poder civil en el pueblo es lógico que éste pueda establecer la forma de gobierno que le parezca más adecuada a su condición civil y que, cualquiera que sea la forma elegida, el gobierno no detente más poder ni por más tiempo del que el pueblo le haya conferido. Esta teoría está además sustentada en la experiencia de sociedades civiles en las que el pueblo no está privado de su libertad natural por el poder de los tiranos.

Desde estos principios, extendiéndose la autoridad del magistrado al ámbito religioso, como afirman los adversarios de R. Williams, habría que concluir que el pueblo en cuanto tal, es decir, desde su propia dimensión natural, tiene fundamental y originariamente el poder de gobernar la Iglesia, de reformarla, de corregirla. Williams se

239. ID., o. c., 232-47.

escandaliza ante tal conclusión que atribuiría a los hombres, inconsistentes y pecadores, el dominio del espíritu, afianzándose en su pensamiento, repetidamente expuesto²⁴⁰.

También se admira Williams de que los dirigentes religiosos de Nueva Inglaterra no conciban la posibilidad de la existencia de una paz civil donde la religión esté corrompida. Para Williams es evidente el hecho de infinidad de gobiernos en el mundo que gozan de paz y bienestar civiles a pesar de que el estado de su religión esté totalmente corrompido. Además, la cita de 2 Crón 15, 3-6, invocada para probar la incompatibilidad de un estado civil próspero con una vivencia religiosa corrompida, no es aducida, asegura R. Williams, en su contexto propio, un estado de relación del pueblo de Israel para con Dios que tiene su antitipo en la Iglesia de Cristo, afligida, como lo fuera antaño Israel, con terrores materiales, con desolaciones y castigos espirituales. Más aun: es inaceptable confundir las leyes civiles con las religiosas, porque toda ley que haga referencia exclusivamente al cuerpo o a los bienes materiales, aunque sean de una persona religiosa, es mera ley civil (sobre la que tiene autoridad el magistrado), mientras que la que se refiere al núcleo de la religión, al culto, al espíritu del hombre, no puede ser nunca catalogada como civil de la misma forma que las disposiciones de Pablo a la comunidad de Corinto (1 Cor 11 y 14) no pueden ser interpretados como meros mandatos humanos²⁴¹.

2. AUTORIDAD ECLESIAL Y PODER CIVIL SEGÚN ROGER WILLIAMS

A partir del capítulo 94 de *The Bloudy Tenent*, y tras la exposición de la naturaleza y finalidad de las dos sociedades, Estado e Iglesia, R. Williams explicita su pensamiento tratando de establecer las competencias propias de cada poder, de tal forma que de ello derive la doctrina, para él central, de *la libertad religiosa*.

a) *Autoridad del magistrado en la elaboración de las leyes*

El axioma que preside toda la exposición de R. Williams en esta materia es éste: «*No man is to be persecuted for cause of conscience*». Y la fundamentación que subyace es que:

240. *Id.*, 247-50.

241. *Id.*, *o. c.*, 251-4.

«The Magistrate hath not power to make what Lawes he please, either in restraining or constraining to the use of indifferent things: And further he confesseth that the reason of the Law, not the will of it must be the rule of conscience. And they adde this impregnable reason: viz. "If the people be bound to receive such. "Lawes without satisfaction to conscience then one cannot be punished for following the other, in case he shall sinne contrary to Christ Jesus, who saith, If the blinde lead the blinde, they shall bot fall»²⁴².

Si el magistrado civil no tiene autoridad para obligar a sus súbditos en cosas que son indiferentes por su propia naturaleza; más aun, si actuar en conformidad con la conciencia respecto a ciertos asuntos implica la consideración de la «ratio legis» y no simplemente la aceptación de la voluntad del legislador, ha de concluirse a fortiori la ausencia de poder en el magistrado para obligar al súbdito en aquellas cosas que son abiertamente ilícitas. Si el magistrado no puede obligar a nadie a utilizar tal o cual clase de prenda en el culto divino, ¿cómo podrá obligar al culto, digamos, a través de un ministerio de cuya procedencia divina el hombre no está convencido en conciencia?

En cuestiones eclesiásticas, opina R. Williams, secundando a los dirigentes espirituales de Nueva Inglaterra, el magistrado civil carece de autoridad para elaborar leyes concernientes a asuntos de la Iglesia que el Señor no ha ordenado en su Palabra para el buen funcionamiento de la misma. Es más, esta restricción no sólo afecta a materias que constituyen la substancia del culto de Dios y del gobierno de la Iglesia, sino incluso a aquéllas que hacen referencia al orden externo, como a ritos y ceremonias por motivos de uniformidad. Pero, opina en contra de ellos, negando que los magistrados puedan y deban publicar y declarar, establecer y ratificar leyes y ordenanzas que Cristo ha consignado en su Palabra para el bien de la Iglesia, aunque tales acciones se efectúen después de una investigación diligente de la voluntad de Dios respecto al buen funcionamiento de su Iglesia, manifestada en la Escritura. ¿Dónde consta, pregunta Williams, que el Señor o sus Apóstoles encargasen al magistrado civil, el establecimiento de la Religión y del culto de Jesús por medio de armas carnales y terrenas? ¿No es esto utilizar abusivamente el poder civil en causas espirituales? Tampoco respalda la opinión de los líderes religiosos de Nueva Inglaterra, dice Williams, el pasaje de Esd 7, 23,

242. *Id.*, *o. c.*, 256-7.

invocado en su argumentación. El pueblo judío estaba sometido a la tiranía de los poderosos de la tierra, el rey Artajerjes era un idólatra, un tirano; sus decretos no pasaban de ser meras muestras de aprecio o favores que no rozaban el núcleo de la religión. De aquí solamente puede concluirse que place a Dios derperitar de vez en cuando a los poderosos de la tierra para que permitan y toleren al pueblo de Dios en sus actos de culto, aunque sólo sea por motivos de temor, sin que, por otra parte, ellos abandonen su idolatría. Los magistrados pueden conceder libertad de culto a sus súbditos, aunque ellos no se acomoden a las mismas prácticas religiosas, tal como hicieron Nabucodonosor, Ciro, Darío y Artajerjes²⁴³.

b) *Autoridad del magistrado en cuestiones de doctrina y de culto*

Tanto R. Williams como los autores del *Modelo* estaban perfectamente convencidos de la injusticia en atribuir al magistrado civil poder sobre cuestiones pertinentes a la doctrina. Conceder autoridad al magistrado para elaborar nuevos artículos de fe, o reglas de vida, o para urgir que las Iglesias presten honor públicamente a los escritos apócrifos o a las homilías de los hombres es reconocer en ellos a los auténticos vicarios de Cristo en la tierra. Aparte de esto, y aprovechando la oportunidad de defender su propia causa frente a la de sus adversarios, R. Williams considera la situación religiosa de Inglaterra propicia para optar por la libertad que él está empeñado en defender. Desde que el Parlamento de Inglaterra destronó al Papa de su silla en aquella nación nombrando a Enrique VIII y a sus sucesores cabezas supremas de la Iglesia anglicana, guardianes de la primera tabla de la ley y del culto divino —con potestad para establecer el culto verdadero y para suprimir el falso, y esto en virtud del poder de la espada— y desde que las funciones del magistrado civil se extienden hasta el ámbito específicamente religioso, el pueblo tiene que confiar en los juicios de estos magistrados como si se tratase de la voluntad de Cristo o tiene que concluir que sus poderes en cuestiones religiosas no derivan de Cristo. Por otra parte, si los escritos apócrifos y las homilías de Inglaterra, escritas por personajes ilustres y de contenido tan excelente²⁴⁴, eran duramente censuradas por las generaciones pos-

243. *Id.*, o. c., 259-68.

244. Las homilías, cuyos contenidos exploran temas tan capitales como la fe, la salvación, las buenas obras, etc., fueron compuestas por hombres tan ilustres

teriores por el temor de que desplazasen a la Sagrada Escritura, ¿qué más privilegios pueden tener, pregunta Williams, los siervos de Dios de Vieja o de Nueva Inglaterra para que estén exentos de errores que no los tuvieran los contemporáneos del rey Eduardo? Y si esto es así, ¿por qué pretenden tercamente arrancar de raíz del país de los vivos todo aquello que suene a herético u obstinado en sus oídos?²⁴⁵

En la cuestión de la autoridad del magistrado civil en lo concerniente al culto divino, R. Williams se extiende ampliamente tratando de ver las irreductibles diferencias que median entre el Estado de Israel antiguo y el resto de los Estados del mundo para pronunciarse una vez más, aunque desde perspectiva diferente, por la doctrina de la libertad religiosa.

En los capítulos del *The Bloody Tenent*, que vamos a estudiar a continuación, Williams se concentra en dos cuestiones, propuestas por sus enemigos religiosos de Nueva Inglaterra, a saber: *qué debe y qué puede hacer el magistrado en lo referente al culto divino*.

Respecto a la primera, el pensamiento de los jefes religiosos de Nueva Inglaterra queda resumido en las siguientes proposiciones:

1.º El magistrado debe reformar el culto divino cuando está corrompido.

2.º El magistrado debe establecer el culto puro de Dios.

3.º El magistrado debe defender el culto con la espada: debe frenar la idolatría con la espada y aislar a los ofensores²⁴⁶.

Ante estas proposiciones y las razones aducidas al respecto arguye R. Williams de la forma siguiente:

como Cranmer, Hopkins, Ridley, Parker, entre otros. Los puritanos siempre manifestaron su descontento por el uso público de los escritos apócrifos. Su oposición al *Book of Common Prayer* provenía, en parte, del desproporcionado uso que en él se hacía de lecciones tomadas de los apócrifos.

245. R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent of Persecution*, 308-11.

246. El tono de las proposiciones citadas puede comprobarse en su propio lenguaje: «First, they have power (se refiere a los magistrados) to reforme things in the worship of God in a Church corrupted, and to establish the pure worship of God, defending the same by the power of the sword against all those who shall attempt to corrupt it»:

«If any Church one or more shall grow schismaticall rending itself from the communion of other Churches, or shall walke incorrigibly or obstinately in any corrupt way of their own, contrary to the rule of the word; in such case the Magistrate is to put forth his coercive power as the matter shall require» (*Cambridge Platform*, XVII: 9, p. 29).

Una vez reiterado el pensamiento de que la actuación de los príncipes y reyes de otras naciones distintas al pueblo judío, no puede ser asumida como modelo por los príncipes y magistrados del mundo para atribuirse poderes respecto a la Iglesia de Cristo ²⁴⁷ y después de recordar que la Sagrada Escritura tampoco sustenta dicha opinión ²⁴⁸, toda la argumentación de R. Williams se encamina a probar, de múltiples formas, que el Estado de Israel, en cuanto Estado Nacional constituido, de poder tanto espiritual como civil, en lo que se refiere a lo espiritual, fue meramente figura y símbolo de las Iglesias cristianas, compuestas de judíos y gentiles, investidas con la autoridad auténtica del Señor Jesús para establecer, reformar, corregir y defender todo lo concerniente a su Reino y Gobierno ²⁴⁹.

He aquí las principales consideraciones aportadas por R. Williams para establecer las diferencias irreconciliables que median entre el Estado de Israel y los otros.

A) Desde el punto de vista de la naturaleza de la tierra de Canaán:

— La tierra de Canaán fue elegida por el Señor entre todos los reinos de este mundo para ser la cuna de su pueblo e Iglesia, según se desprende de Ez 20, 6. En la actualidad, cualquier nación puede adorar a Dios en espíritu y en verdad en cualquier lugar, como testificó el mismo Señor a la mujer de Samaría (cf. Jn 4). Mientras permaneció el Estado Nacional de la Iglesia de los judíos las tribus se vieron obligadas a subir a Jerusalén para dar culto a Dios (Sal 122). Ahora, cualquier nación temerosa de Dios es aceptada por El (Hch 10, 35).

— Los antiguos habitantes de la tierra de Canaán, siete naciones más numerosas y poderosas que Israel, fueron entregados por boca de Jahveh a la destrucción, que había de ser realizada por los hijos de Israel sin ningún rasgo de compasión (Dt 7). Ningún pueblo está ahora abocado a la destrucción. ¿Dónde oyen los reyes, emperadores o generales de la actualidad la voz de Dios que les ordena la destrucción de ciudades, hombres y mujeres, como sucedió con Josué? (Jos 6 y 10). Israel destruyó a esas siete naciones. Esto recobra su sentido verdadero solamente en el *antítipo* espiritual, cuando los hijos de Dios

247. R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent of Persecution*, 264 ss.

248. *Id.*, o. c., 221 ss.

249. *Id.*, o. c., 316.

matan con la espada —la espada de dos filos del espíritu de Dios— a los impíos para llegar a ser herederos, más bien coherederos con Cristo Jesús (Rom 8).

— Los materiales, oro y plata, de los ídolos de esta tierra eran abominables y peligrosos para el pueblo de Israel, mientras que en la actualidad no encontramos que tales materiales de ídolos o imágenes sean de naturaleza viciada. Con todo, descubrimos en el *antitipo* que el oro, la plata, hasta la casa, la tierra, la mujer, los hijos y la vida misma han de ser odiados para poder ser contados entre los verdaderos discípulos de Jesús (Lc 14, 26).

— Canaán era una tierra santa desde el punto de vista ceremonial, santidad que no puede atribuirse ninguna nación en la actualidad. Sin embargo, todo resulta puro y santo para el que está santificado en la tierra espiritual de Canaán, la Iglesia cristiana.

— El Señor la llama su tierra, su heredad (Lev 25, 23), término apropiado para designar a la Canaán espiritual, la Iglesia de Dios. En nuestros días, ¿qué diferencia existe respecto a la propiedad especial del Señor entre Asia y Africa, entre Europa y América, entre Inglaterra y Turquía, o Londres y Constantinopla?

— Esta tierra debía guardar el año Sabático; tal observancia no se requiere en nuestros días en ningún país del mundo. No obstante, en la Iglesia, la tierra espiritual de Canaán, existe el descanso espiritual del alma, el sábado, la dependencia de Dios, la vivencia por la fe en él.

Las propiedades de aquella tierra, casas, viñas, etc., no podían venderse para siempre; eran devueltas a sus dueños en el año del jubileo (Lv 25, 23). No sucede nada similar en nuestros días. Pero esto encuentra su plenitud en la Canaán espiritual o Iglesia de Dios, en la que se ha efectuado la restitución de todos los derechos espirituales, perdidos por culpa de Adán o por los pecados personales, gracias al anuncio del evangelio.

La tierra de Canaán era figura, tipo, del reino de los cielos, comenzado aquí abajo en la Iglesia y Reino de Dios (Heb 4, 8). ¿Qué país puede ser paralelo a Israel, su antitipo, sino la nación mística de la Iglesia de Dios, compuesta de hombres de toda raza y condición? (1 Pe 2, 9)²⁵⁰.

250. Id., o. c., 317-22; Id., *The Hireling Ministry none of Christs, or a Discourse touching the Propagating the Gospel of Christ Jesus*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, VII, New York 1963, 159 ss.

B) Desde el punto de vista del pueblo en sí:

— El pueblo de Israel, llamado el Israel de Dios, era descendiente de un hombre, Abraham (Sal 105, 6) y aunque dividido en doce tribus, todas ellas procedían de un único Israel. No sucede lo mismo con las demás naciones en las que aparecen vástagos diferentes. Solamente existe tal unidad en el Israel espiritual, donde Cristo es la simiente (Gál 3) y donde todos son herederos de la promesa con Cristo. Esta semilla espiritual es el único antitipo de la figura anterior.

— Este pueblo fue elegido y segregado para el Señor entre todos los pueblos y naciones de la tierra, extendiéndose dicha separación no solamente a la circuncisión, a la pascua o a materias del culto sino incluso a cosas temporales y civiles. ¿Puede algún pueblo del mundo mostrar su continuidad con Israel en este sentido si no es el Nuevo Israel, la Iglesia de Dios?

— Los descendientes de Abraham, segregados así para el Señor, fueron liberados milagrosamente de la esclavitud egipcia, atravesando el mar Rojo, y caminando por el desierto hacia la tierra prometida bajo signos constantes de protección, admirados por las generaciones venideras (Dt 4, 32-34). ¿Ha ocurrido algo parecido con otro pueblo o nación?

— Todo el pueblo de Israel era, en un sentido típico y ceremonial santo y puro en su segregación para Dios (Ex 19). Tal santidad y pureza se extendía incluso al campo de lo natural. Pero, ¿no son todas las naciones de la actualidad igual de puras o de impuras a los ojos de Dios mientras el padre de las misericordias no se complazca en llamarlas al conocimiento y a la gracia de su Hijo haciéndoles ver su impureza y separación de la comunidad de Israel?

— El pueblo de Israel en aquel Estado Nacional fue el tipo o figura de todos los hijos de Dios en todas las edades bajo la profesión del evangelio, llamados con razón hijos de Abraham y el Israel de Dios (Gál 3 y 6), sacerdocio real y nación santa (1 Pe 2, 9) un claro y manifiesto antitipo del antiguo Israel (Ex 19, 6).

— Finalmente, toda la nación israelita, descendiente del linaje de Abraham y reconocida por la dolorosa y vergonzosa práctica de la circuncisión, se distinguía del resto de los pueblos por la solemnidad de sus cultos y por el alcance de los mismos. Todo Israel era obligado a celebrar la fiesta de la Pascua so pena de muerte. ¿Se exige ahora

en algún lugar la celebración de la pascua espiritual, la Cena del Señor, bajo la pena de muerte? ²⁵¹.

C) Desde el punto de vista de los reyes y gobernadores de aquella tierra y de aquel pueblo:

— Todos los reyes y gobernadores (a no ser en períodos de cautividad) salían de la comunidad, eran miembros de la verdadera Iglesia de Dios, como aparece en la historia de Moisés, en los ancianos de Israel y en los jueces y reyes de este pueblo. ¿Quién puede negar ahora, por el contrario, la existencia de muchos gobernadores, magistrados y reyes constituidos legalmente en partes del mundo, donde no existe la verdadera Iglesia de Cristo?

— Todos somos conscientes de los dones tan excelentes con que Dios ha dotado a muchos hombres, habilitándolos para el servicio público en favor de sus naciones, tanto en tiempos de paz como de guerra, sin que sus almas hayan sido iluminadas por la gracia de Cristo. Tales dones y talentos permanecerán enterrados mientras dichas personas no sean llamadas y elegidas para prestar un servicio público, sin que obsten sus diferentes o contrarios conciencia y culto.

— Si nadie más que los auténticos cristianos pudieran ejercer la función de magistrados civiles se concluiría a la par que nadie, a no ser los mismos cristianos o miembros de la Iglesia, pudiera ser padre de familia, esposo o señor de sus esclavos. Pero contra tal doctrina puede protestar toda la creación por ser contraria a la auténtica piedad y a la humanidad misma. Porque, si una sociedad puede estar legítimamente constituida por hombres que no hayan oído de Dios ni de Cristo, ciertamente sus oficiales, magistrados y gobernadores serán también legítimos.

— Es sumamente peligrosa la doctrina profesada por algunos papistas según la cual los príncipes que reniegan de su religión, haciéndose herejes, deben ser depuestos y privados de la obediencia de sus súbditos. Tal doctrina es defendida por quienes opinan que el magistrado civil es guardián de ambas tablas de la ley y, por tanto, habilitado para juzgar y guiar a los hombres en materias de culto; y así, al ser cabeza de la Iglesia, debe pertenecer necesariamente a ella; pero si por la herejía se separa, pierde también su magistratura, incapacitándose para el gobierno de la Iglesia.

251. *Id.*, *The Bloody Tenent of Persecution*, 323-30.

— En último término, ha de recordarse la actuación del Señor y de sus discípulos que ordenaban y practicaban obediencia a las autoridades constituidas, aunque no hubiera ningún magistrado civil cristiano en las Iglesias primitivas. Al contrario, el magistrado civil en aquel tiempo era la bestia que, según refiere el Apocalipsis (13, 2), «se parecía a un leopardo, con las patas como un oso, y las fauces como fauces de león»²⁵².

Antes de proceder a constatar y analizar otras diferencias existentes entre el Estado de Israel y los otros que hay en el mundo, R. Williams se detiene a contemplar y dar respuesta a una falacia muy extendida, según la cual la comunidad civil y la espiritual, el Estado y la Iglesia se parecen a los gemelos de Hipócrates que nacen, crecen, ríen, lloran, enferman y mueren juntos.

Existen y han existido en todos los tiempos, asegura Williams, muchos Estados en el mundo realmente prósperos y florecientes que no han oído hablar de Cristo Jesús y que, por consiguiente, no albergan en su territorio la presencia de la Iglesia. Además, gran parte del pueblo de Dios, que vive en su interior la vida de la gracia, no conoce más que una Iglesia edificada con piedras muertas, sin que hayan descubierto la verdadera Iglesia de Dios hecha de piedras vivas y creyentes. Los principios de los ministros de Nueva Inglaterra no sólo cierran la puerta de la llamada a la magistratura a los no creyentes sino también a buenos y capacitados hombres de Dios, a no ser que pertenezcan a una Iglesia estatal. ¿No es imaginable que un magistrado civil no pertenezca a la verdadera Iglesia, ni tema a Dios, y que pueda no molestar e incluso promover el servicio de la Iglesia de Dios? Ciro, por ejemplo, proclamó la libertad en sus dominios al pueblo de Dios para construir el templo en Jerusalén y Artajerjes la confirmó. Por otra parte, tanto la Escritura como la Historia demuestran que la Iglesia primitiva, el modelo para todas las edades, se reunió y gobernó sin la asistencia de las autoridades civiles, de quienes recibió en ocasiones malos tratos y persecución por el nombre de Jesús. Estos argumentos y consideraciones prueban con evidencia la distinción entre la Iglesia y el Estado²⁵³.

252. *Id.*, o. c., 331-2.

253. *Id.*, o. c., 333-5.

El capítulo 116 de *The Bloody Tenent* prosigue en la ardua, laboriosa y reiterativa tarea de probar las diferencias que existen entre los reyes de Israel y los gobernantes de otros pueblos:

— Los reyes de Israel y de Judá fueron ungidos solemnemente, siendo honrados con el título de «el ungido de Yahveh», indebidamente atribuido a otros reyes de la tierra. Cristo Jesús fue ungido no con óleo material sino espiritual y solamente los cristianos pueden gloriarse de tal título.

— El poder y la autoridad que tuvieron los reyes de Israel y de Judá en las causas eclesiásticas y espirituales no se detecta en manos de ninguna autoridad civil. David, rey y profeta a la vez, no puede ser figura de ningún rey de este mundo sino solamente del rey de los cielos, Cristo Jesús. ¿Quién, como Salomón, es capaz de expulsar del sacerdocio de Jahveh al sacerdote Abiatar? (1 Re 2, 26-27). Tales poderes espirituales se explican únicamente por el hecho de que ambos reyes, David y Salomón, son reyes de la Iglesia, tipos o figuras de Cristo. En el mismo sentido, es decir, afirmando la desigualdad que media entre ellos con respecto a la autoridad conferida por Cristo, han de explicarse de jure y de facto las prácticas de Josías, concernientes al culto divino, al servicio de sacerdotes y levitas y otras parecidas, frente a las de los reyes de Inglaterra, convertidos a la Reforma²⁵⁴.

En última instancia, y aquí estimamos que se encuentra toda la fuerza de la argumentación de R. Williams y donde pudiéramos resumirla sin desvirtuarla, el gobierno o la dirección de la Iglesia de Cristo compete exclusivamente a quien esté investido de un ministerio u oficio espiritual y no a quien lo posea sólo en el orden temporal y civil. Toda la controversia acerca del gobierno de la Iglesia radica, por tanto, en la concepción sobre el ministerio de la misma. Así afirma Williams:

«So that in conclusion, the whole controversie concerning the government of Christs Kingdome or Church, will be found to lye between the true and false Ministry, both chalenging the true commission, power and keyes from Christ»²⁵⁵.

254. *Id.*, o. c., 336-46; *Id.*, *The Hireling Ministry none of Christs*, 162 ss.

255. *Id.*, *The Bloody Tenent of Persecution*, 346.

Tras este ministerio u oficio espiritual, derivado de Cristo Jesús, se rastrean tres grandes competidores que se concretan, según Williams, en el Papa, en el magistrado civil y en aquellos que están divididos en múltiples profesiones de fe.

R. Williams dirige contra el Pontífice de Roma una de sus invectivas más furibundas, tachándolo de Satanás, jactancioso y fingido Vicario de Cristo en la tierra, que se exalta a sí mismo sobre todo lo que se llama Dios y sobre las almas y conciencias de sus vasallos, e incluso sobre el espíritu de Cristo, sobre las Escrituras y sobre el propio Dios.

Otros de los competidores a la corona de Cristo Jesús son los magistrados civiles, ya sean emperadores, reyes u oficiales estatales de rango inferior, que se consideran a sí mismos antitipos de los reyes de Israel y de Judá. Bajo esta categoría se cobijan tres grandes facciones, empeñadas todas ellas en la pugna por el poder. La primera de ellas es el episcopado que, por depender sus miembros tanto de los reyes, han sido calificados justamente de obispos-reyes. La segunda, el presbiterado, que utiliza al magistrado civil como a un ejecutor. La tercera es la facción de los llamados independientes, próxima a los obispos, que, más explícitamente que los presbiterianos, derriban la corona del Señor Jesús colocándola a los pies del magistrado civil²⁵⁶.

El último grupo de competidores al poder de Cristo Jesús se compone de aquellos que, separados de los presbiterianos y de los independientes, y divididos entre sí mismos en múltiples profesiones de fe, se aproximan más a la doctrina, santidad y paciencia de Jesús, no deseando el poder civil, sino confiando en la espada de dos filos del espíritu de Dios²⁵⁷.

Con estos presupuestos acerca de la naturaleza de los reyes de Israel y de Judá, se insiste en una serie de razones que tratan de probar que dichos reyes no pueden tener un antitipo si no es en el orden espiritual:

256. El juicio que Roger Williams emite aquí sobre los independientes parece ser más desfavorable de lo que ha juzgado la Historia posteriormente. Los contactos que Roger Williams tuvo en Nueva Inglaterra le indujeron a pensar en la escasa diferencia existente entre el presbiterianismo y el grupo de independientes, ambos ansiosos por la posesión del poder civil. No obstante, hay que pensar en algunas ligeras diferencias entre ellos respecto a la libertad religiosa, como se deduce de la Asamblea de Westminster.

Remitimos a lo referido en el apartado: *John Cotton y Roger Williams: Posturas ante la tolerancia*.

257. R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent of Persecution*, 347-52.

— Todos los tipos y figuras de la tierra, del pueblo, del culto, etc., eran tipos y figuras de una tierra espiritual, de un pueblo espiritual de un culto espiritual bajo Cristo. Consecuentemente, sus jueces y reyes tienen asimismo sus correspondientes antitipos espirituales y, por tanto, poderes de naturaleza no civil sino espiritual, a no ser que destruyamos la esencia misma del tipo o figura.

— A pesar de que el magistrado, a través de su autoridad civil, pueda obligar a la Iglesia Nacional al ejercicio externo del culto natural, no es posible, según la doctrina del Nuevo Testamento, forzar a las naciones al arrepentimiento y regeneración, sin los cuales el culto y el santo nombre de Dios son profanados y blasfemados.

— No existe en todo el Nuevo Testamento ningún indicio, ni referido a Cristo ni a sus ministros, opina Williams, por el que podamos concluir que al magistrado civil le han sido confiados poderes de orden espiritual. Más bien se evidencia lo contrario (Act 4 y 5; 1 Cor 7, 23; Col 2, 18).

— La naturaleza civil del magistrado, como hemos dicho en páginas anteriores, es universal e inalterable respecto al hecho de que el magistrado sea o no sea cristiano.

— El capítulo 13 de la carta a los Romanos refiere expresamente la labor del magistrado civil bajo el evangelio, mencionando los deberes de la segunda tabla concernientes a los cuerpos y bienes de los hombres.

— Si el magistrado civil ha recibido todo su poder del pueblo —prescindiendo de la condición religiosa de éste—, según hemos afirmado anteriormente, y pretendemos extender dicho poder al orden espiritual tendremos que concluir que todo el pueblo ha recibido del Señor la autoridad para establecer, corregir y reformar a los santos de Dios incluso a la Iglesia misma. Lógicamente, además, la última instancia en las controversias acerca de la Iglesia, el ministerio o el culto sería el pueblo o la comunidad humana. Así la Iglesia se vería sometida a las veleidades del mundo.

— Solamente en la Iglesia, en sus ministros, prosigue Williams en su argumentación, encontramos el poder espiritual de Cristo Jesús, concedido como antitipo de todas aquellas figuras antiguas, reseñadas en las profecías, que hacían referencia al poder espiritual de Cristo

(compárese Is 9; Dan 7; Miq 4; etc., con Lc 1, 32; Hch 2, 30; 1 Cor 5; Mt 18; Mc 13, 34; etc.)²⁵⁸.

Otra diferencia estriba en las leyes y estatutos de la tierra de Israel y de Judá, distintos a los de otras naciones del mundo y solamente comparables con las leyes y ordenanzas del Israel espiritual.

En primer lugar, el legislador o, mejor dicho, el promulgador de la ley o profeta, como Moisés se llamó a sí mismo (Dt 18, 18), hace referencia clara a otro profeta, más grande que él, a saber, Cristo Jesús. La leyes, por otra parte, fueron dadas a Israel, escritas en tablas por Yahveh, en el monte Sinaí —circunstancias que no se han repetido en ninguna otra nación— y a pesar de que la segunda tabla contiene la ley natural, moral y civil, con todo fue entregada a Israel de modo especial, sin parangón en lo referente a cuestiones de culto y sacrificios. A esto hay que añadir la peculiaridad de los castigos y recompensas anejos al incumplimiento u observancia de la ley, de dimensión temporal y espiritual, sin precedentes en la Historia. El castigo más duro, la muerte o condenación eterna; la recompensa final, la vida eterna²⁵⁹.

A semejante conclusión se llega desde la consideración de las guerras que padeció Israel, comparadas con las de otras naciones, cuyo antitipo se encuentra únicamente en la Iglesia de Cristo Jesús. Todos los pueblos vecinos odiaron a Israel. La propia nación fue traicionada desde su interior. Su esclavitud durante 430 años en tierras de Egipto fue tan famosa como glorioso y portentoso su regreso a la tierra de promisión atravesando el mar Rojo. Famosos fueron también los 70 años de cautividad judía en Babilonia para luego volver a Jerusalén. Todo era figura del nuevo pueblo de Israel²⁶⁰.

Después de este análisis minucioso y fatigoso en el que, desde perspectivas diversas, se han pretendido establecer las diferencias radicales que median entre el Estado de Israel y el resto de las naciones, en definitiva entre la comunidad espiritual y la sociedad humana, R. Williams indaga la autoridad legal del magistrado civil en materia religiosa.

258. *Id.*, *o. c.*, 353-7.

259. *Id.*, *o. c.*, 357-60.

260. *Id.*, *o. c.*, 360-3.

Si se trata de la religión verdadera, valorada en su conciencia como tal, el magistrado está obligado a:

- 1.º aprobar y respetar la verdad así como a sus seguidores,
- 2.º someterse personalmente a la autoridad de Jesús en el reino y gobierno espiritual, según Mt 18 y 1 Cor 5,
- 3.º proteger a los verdaderos seguidores de Cristo, así como a sus bienes contra toda clase de violencia o lesión, según consta en Rom 13.

Si se trata de una religión falsa, a la que el magistrado no osa adherirse, debe, en primer lugar, permitirla (no debe aprobar lo que es malo) por razones de paz y estabilidad públicas (Mt 13, 30) y, en segundo término, proteger a sus súbditos (aunque profesen un culto falso) con objeto de que no sufran lesión alguna ni en sus personas ni en sus bienes (Rom 13).

Desde un punto de vista negativo, R. Williams se pronuncia por aquellas cosas culturales sobre las que el magistrado no tiene autoridad alguna, asintiendo a las formulaciones de los jefes religiosos de Nueva Inglaterra cuando afirman que:

«The Magistrate may not bring in set formes of prayer: Nor secondly, bring in significant ceremonies: Nor thirdly, not governe and rule the acts of worship in the Church of God, for which they bring an excellent similitude of a Prince or Magistrate in a ship, where he hath no governing power over the actions of the mariners: and secondly, that excellent prophetic concerning Christ Jesus, that his government should be upon his shoulders (Isa 9. 6, 7)²⁶¹.

Para ilustrar su pensamiento recurre al símil del barco, en cuya explicación se dibuja el abanico de posibilidades del magistrado en materias de culto, contrastadas con los consecuentes derechos y obligaciones de los súbditos.

Supongamos, dice Williams, un barco en alta mar: ¿qué sucedería si el magistrado civil (un rey o emperador) ordenase al comandante del barco cambiar el rumbo del mismo de tal suerte que éste estuviera seguro de no llegar jamás al puerto de destino? Todo el mundo opinaría que el dueño o comandante del barco debería presentar al príncipe (magistrado civil) razones y argumentos sacados de su arte marino —siempre que estuviese capacitado para comprenderlos— o per-

261. *Id.*, *o. c.*, 373.

suadirlo de forma humilde y pacífica para que no interrumpiera el curso debido, ya que la dirección del barco es competencia suya.

En el caso de que el comandante y el príncipe dieran órdenes completamente distintas a los marineros, éstos deberían en justicia desobedecer al príncipe y prestar obediencia al comandante. Y esto incluso aunque el príncipe tuviera tanta destreza y conocimientos como el mismo comandante (lo que sucede raras veces). El dueño y piloto del barco está, por lo que respecta a su oficio, sobre el príncipe mismo y todos están obligados a acatar sus órdenes, a no ser que esté en un error manifiesto, en cuyo caso cualquier pasajero puede rechazarlo.

Transferido el contenido de este símil al campo religioso, el pensamiento de Williams se resume de la siguiente forma: la Iglesia de Cristo es el barco, del que el príncipe es un pasajero (en caso de que pertenezca a ella). En este barco, los jefes son los oficiales nombrados por el Señor Jesús, con autoridad sobre el príncipe, que han de ser obedecidos y acatados en sus resoluciones, con anterioridad al mismo príncipe. En este sentido, cualquier cristiano en la Iglesia, hombre o mujer, en la medida en que estuviere más lleno del conocimiento y gracia de Cristo, ha de ser tenido en mayor estima, en lo concerniente a la religión y al cristianismo, que todos los príncipes del mundo, cuya gracia y conocimiento de Cristo son escasos o nulos, a pesar de que todos los hombres deban al príncipe honor y obediencia en todo lo que se refiere a cuestiones civiles²⁶².

Una vez más aparece con nitidez el pensamiento fundamental de R. Williams que aboga por la distinción del poder civil y del religioso. Las palabras que cierran estos prolijos capítulos que estudian la autoridad del magistrado en cuestiones de culto, y que nosotros reproducimos, dan testimonio fehaciente de ello.

«I say similitude and many others suiting with the former of a ship, might be alleadged to prove the distinction of the Civill and Spirituall estate, and that according to the rule of the Lord Jesus in the Gospel, the Civill Magistrate is only to attend the Calling of the Civill Magistracie, concerning the bodies and goods of the Subjects, and is himselfe (if a member of the Church and within) subject to the power of the Lord Jesus therein, as any member of the Church is (1 Cor 5)»²⁶³.

262. *Id.*, *o. c.*, 376-9.

263. *Id.*, *o. c.*, 380.

c) *Autoridad del magistrado en las censuras de la Iglesia*

En los argumentos y casuística que los líderes religiosos de Nueva Inglaterra establecen con respecto a la autoridad del magistrado civil en las censuras de la Iglesia, R. Williams detecta una contradicción interna al afirmarse, por una parte, las competencias absolutas del magistrado en cuestiones esenciales de la Iglesia y reconocer, por otra, el control de los ministros del evangelio sobre el magistrado no sólo en acciones específicamente religiosas sino incluso en materia civil. La Palabra de Dios, arguye Williams, debe ser la única norma de actuación en todo lo concerniente a Dios y al hombre. Pero, atribuir, por un lado, poderes absolutos al magistrado civil en las cosas del espíritu, como hacen los ministros religiosos de Nueva Inglaterra, y limitarlos, por otro, conforme a sus propias conveniencias o digamos dictamen de su conciencia, es una contradicción manifiesta.

Con el fin de explicitar esta contradicción y de precisar más su pensamiento, R. Williams saca a colación una proposición de sus adversarios religiosos, según la cual el magistrado civil no tiene que intervenir en las infracciones de una persona excomulgada, que no haya lesionado manifiestamente el bien del estado, mientras que la Iglesia no haya invocado su ayuda. De ella se concluye implícitamente que, cuando la Iglesia recaba su ayuda, el magistrado puede castigar aquellas transgresiones que no han lesionado al bien civil mientras que, en otras ocasiones según hemos comprobado, se afirma que el magistrado no tiene ningún poder para censurar las faltas de los miembros de la Iglesia. Por otra parte, dicha proposición da pie a pensar en la debilidad e ineficacia de la Iglesia y de sus ministros respecto a defenderse de sus enemigos internos como si se hiciera el recurso al poder civil por considerar que la censura eclesiástica es insuficiente²⁶⁴.

Asimismo resulta infundada e incongruente la acusación que los ministros religiosos de Nueva Inglaterra hacen al magistrado civil cali-

264. En el mismo sentido de contradicción o, al menos, de ambigüedad ha de interpretarse una ley de Nueva Inglaterra que reza en estos términos:

«It is therefore ordered, that whosoever shall stand excommunicate for the space of 6 months, without laboring what in him or her lyeth to bee restored, such person shall be presented to the Court of Assistants, and there proceeded with by fine, imprisonment, or further, etc.» (*Mass. Colonial Records*, I: 242. Sept. 6, 1638). Tal ley fue revocada el 9 de Septiembre de 1639, *Records*, I: 271.

ficándolo de transgresor de la ley de Cristo por el hecho de escuchar y demandar en juicio las quejas de los hijos contra sus padres, de los siervos contra sus señores, o de las mujeres contra sus maridos, sin haber informado previamente a la Iglesia.

Tal acusación, aparte de no encontrarse pruebas escriturísticas que la sustenten, nace de una suposición falsa que implica necesariamente la existencia de la verdadera Iglesia de Cristo en la comunidad civil donde se producen tales quejas, circunstancia que no se realiza constantemente, y contradice la esencia misma de la autoridad civil, destinada al bien material de la sociedad²⁶⁵.

d) *Autoridad del magistrado en las asambleas públicas de las Iglesias*

El pensamiento de R. Williams en lo concerniente al poder del magistrado civil en las asambleas o reuniones públicas de las Iglesias aparece expuesto a partir del capítulo 130 de *The Bloody Tenent*, en una especie de análisis o examen de una doble imagen que en su apreciación, proyectan las afirmaciones de los autores del *Modelo*, consignadas con detención en el capítulo anterior del citado libro.

Williams defiende acérrimamente, al igual que sus adversarios políticos y religiosos, el incuestionable derecho y privilegio de las Iglesias de Cristo para reunirse en asamblea y practicar todas las ordenanzas divinas sin el consentimiento del magistrado, e incluso en contra del mismo, es decir, *renuente Magistratu*. Los argumentos aducidos para probar estas tesis se refieren a los ya suficientemente conocidos, a saber, el mandamiento de Cristo a actuar de esa forma (Mt 28, 18-20), la orden del ángel del Señor a los apóstoles en el mismo sentido (Hch 5, 20) así como la práctica de los Apóstoles y la de la primitiva comunidad de Jerusalén (Hch 4, 18-20; 5, 27-28; etc.).

Admitida la identidad doctrinal en este punto, R. Williams, constante en su táctica dialéctica, descubre y expone de nuevo la incongruencia del pensamiento de sus adversarios. ¿Cómo se compagina esta tesis con las afirmaciones de que el magistrado civil es, por mandato de Cristo, el guardián de ambas tablas de la ley, con autoridad para establecer y dirigir a la propia Iglesia, y, por consiguiente, juzgar y determinar acerca de todas las cuestiones eclesiales? Existe en la

265. R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent of Persecution*, 383-9.

argumentación una contradicción intrínseca que abre, por una parte, las puertas a la libertad de conciencia a todo el pueblo de Dios mientras que, por otra, obliga a todos los súbditos al sometimiento de la autoridad civil.

En los presupuestos por los que discurre el razonamiento de R. Williams la cuestión que puede teórica y prácticamente plantearse acerca de la sumisión u obediencia debida al magistrado por su condición de cristiano o de pagano, como si se tratase de casos diferentes, es de hecho irrelevante. Porque, si la magistratura en general proviene de Dios (Rom 13) no importa, en definitiva, que el hombre elija un magistrado, antes o después de ser cristiano, ya que, en ningún caso, su poder puede superar al de la sociedad que se lo confiere. Un capitán o un médico cristiano no difieren en la naturaleza de su profesión de un capitán o un médico de otra religión o conciencia. Un comandante pagano puede ser tan hábil para llevar el barco al puerto deseado como uno cristiano; ninguno de ellos tiene poder sobre las almas o conciencias de sus pasajeros, a pesar de que se encarguen del comportamiento civil de todos ellos²⁶⁶.

La segunda parte de la imagen a la que hemos aludido, en la que se habla de las clases de reuniones o asambleas religiosas, extraordinarias y ocasionales unas, periódicas y constantes otras, es abordada por R. Williams admitiendo con reservas las conclusiones de los ministros de Nueva Inglaterra y recurriendo a las ya tópicas distinciones.

Si por la libertad de asamblea en las Iglesias se entiende la libertad concedida por el magistrado civil para la libre y voluntaria reunión espiritual de todos los súbditos, la proposición es suscrita por Williams; pero si dicha libertad se restringe a sus súbditos y excluye a los demás que profesan religión distinta es condenada formalmente. La libertad así entendida es parcial y desigual. Más aun: un estado civil y un magistrado de idéntica religión a la cristiana no sólo deben conceder libertad a la Iglesia sino también prestarle el testimonio de su aprobación y sumisión. Y si un estado civil o sus oficiales que no profesan la religión cristiana están obligados a conceder libertad a los cristianos, ¿no han de respetar también las conciencias de quienes piensan como ellos?

Los pasajes escriturísticos de 1 Cor 10, 33 y 2 Cor 11, 38, en los que se apoyan los líderes de Nueva Inglaterra para defender su

doctrina tampoco son convincentes para R. Williams, porque dichas escrituras no hacen referencia ni a las Iglesias en sí, ni a sus pastores propiamente hablando y mucho menos al Estado civil o sociedad humana. Las Iglesias no se identifican con los ministros del evangelio (Ap 2 y 3); la tarea de los pastores y ancianos no es la edificación sino el gobierno y el cuidado de las Iglesias (Hch 20; 1 Pe 5); y la magistratura civil es ciertamente un ministerio pero de naturaleza específicamente distinta al que se refieren las citas de las Escrituras reseñadas:

«As for the civill Magistrate, it is a Ministry indeed: (Magistrates are Gods Ministers, Rom 13) but it is of another Nature, and therefore none of these, the Churches of Christ, the Shepherds of those Churches, nor the civill Magistrate, succeeding the Apostles of first Messengers, these Scriptures alleadged concerne not any of these to have care of all the Churches»²⁶⁷.

El análisis de toda esta cuestión finaliza con unas digresiones interesantes acerca del poder de determinación de las asambleas eclesiales, tema sobre el que los líderes religiosos de Nueva Inglaterra se pronunciaban afirmando que:

«There is no power of determination in any of these meetings, but that all must be left to the particular determination of the Churches»²⁶⁸.

«Truth», exponente constante del pensamiento de R. Williams, aduce el caso de la reunión o concilio de Jerusalén, donde los apóstoles y presbíteros, ante la problemática de la Iglesia de Antioquía, presentada por Pablo y Bernabé, no sólo consultan entre sí sino que zanján definitivamente la cuestión anunciando sus determinaciones o decretos a todas las Iglesias. Si las asambleas de las que hablan los líderes de Nueva Inglaterra fueran de la misma naturaleza que la de Jerusalén (tal como pretenden) y tuvieran como ésta la promesa de asistencia del Espíritu no habría lugar, afirma Williams, a dejar la determinación en manos de las iglesias particulares, en las que a veces se encuentran tan pocos guías y líderes. Sus pretensiones de atribuir

267. *Id.*, o. c., 403.

268. *Id.*, o. c., 404. Sobre esta doctrina se admitía comúnmente que la sentencia de un Sínodo o Concilio no comportaba autoridad en sí misma sino que era simplemente orientativa, obligando solamente en la medida de la fuerza específica de sus razones. Cf. *The Bloody Tenent of Persecution*, 404, nota 1.

mayor autoridad a las Congregaciones o Iglesias particulares que a tales Asambleas, compuestas de personas competentísimas, estriba en su fuerte convicción de que la presencia de Jesús prometida a la Iglesia se efectúa en medio de los que se reúnen en torno a El, buscando su voluntad más que en las Asambleas, aunque éstas constituyan la flor y nata de las Iglesias. A este respecto, concluye Williams, existe la promesa de la presencia de Cristo en medio de su Iglesia y Congregación, según consta en Mt 18, pero la promesa consignada en Mt 28 no puede aplicarse propia y directamente a la Iglesia constituida sino más bien a los ministros y mensajeros de Cristo Jesús, a quienes eligió para reunir y edificar la Iglesia a través de la conversión y el bautismo. Para estos mensajeros el pasaje de Hch 15 es presidencial²⁶⁹.

e) *Autoridad del magistrado en la provisión de oficios eclesiásticos*

La consideración que R. Williams presta a la cuestión de provisión de oficios eclesiásticos por parte del magistrado civil responde fundamentalmente a las proposiciones de los ministros religiosos de Nueva Inglaterra consignadas en el *Modelo*, que dicen así:

«First (say they) the Election of Church officers being the proper Act of the Church, therefore the Magistrate hath no power (either as Prince or Patron) to assume such power unto himselfe. When Christ sends to preach by his supreme power, the Magistrate may send forth by his power subordinate, to gather Churches, and may force people to hear them, but not invest them with office amongst them.

Secondly, the Maintenance of Church-officers being to arise from all those who are ordinarily taught thereby (Gal 6. 6) hence it is the dutie of the Civill Magistrate to contend with the people as Nehemiah did, chap. 13, ver. 10. 11, who doe neglect and forsake the due maintenance of the Church of God, and to command them to give such portions for the maintenance of Church officers, as the Gospell commandeth to be offered to them freely and bountifully (2 Cor 9. 5, 6, 7). According as Hezekiah commanded the people to give to the Priests and Levites the portions appointed by the Law, that they might be encouraged in the Law of the Lord. 2 Chron. 31. 4.

Thirdly, the furnishing the Church with set officers, depending much upon

269. R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent of Persecution*, 404-6.

erecting and maintenance of Schooles, and good education of youth: and it lying chiefly in the hand of the Magistrate to provide for the furthering thereof, they may therefore and should so farre provide for the Churches, as to erect Schooles, take care for sit Governorours and Tutours, and commend it to all the Churches, if they see it meet, that in all the Churches within the Jurisdiction once in a yeare, and if it may be, the Sabbath before the Generall Court to Election, there be a Free-will offering of all people for the maintenance of such Schooles: And the monies of every Towne so given, to be brought on the day of Election to the Treasurie of the Colledge, and the monies to be disposed by such who are so chosen for the disposing thereof»²⁷⁰.

El tema fundamental que subyace en todo el contenido de la primera proposición es el de la concepción del ministerio que, como sabemos, se plantea distintamente en J. Cotton, representante de los ministros de Nueva Inglaterra y en R. Williams. Según Cotton no existe actualmente un ministerio derivado inmediatamente de Cristo Jesús sino solamente el que procede de la Iglesia, con carácter, por tanto, de mediación²⁷¹. R. Williams, por el contrario, defiende, apoyándose en Mt 28, un ministerio procedente inmediatamente de Cristo, anterior a la propia constitución de la Iglesia. Existe, pues, en opinión de Williams, un ministerio anterior a la misma Iglesia. Contra la existencia del mismo, dice él, no se puede invocar la doctrina de sus enemigos religiosos que pretenden establecer la Iglesia de Cristo allí donde estén varias personas reunidas sin un ministerio previo de Dios que invita a través de la Palabra a la comunión con El. ¿Cómo es posible que sin este ministerio dos o tres personas constituyan Iglesia? Por otra parte, si se admite la conversión del pueblo de Dios de los falsos ídolos al culto verdadero sin la existencia de un ministerio procedente de Cristo para edificar la Iglesia, ¿no habrá de admitirse a

270. *Id.*, o. c., 291-2.

271. Esta es la opinión de Roger Williams respecto a Cotton en esta materia. Samuel L. Caldwell, sin embargo, opina que no ha encontrado en la obra de John Cotton tal pensamiento. Más aun, asegura que en su *Answer*, p. 82, *Pub. Narr. Club*, II, 135 dice: «The Power of the Ministeriall Calling is derived chiefly from Christ, furnishing his servants with Gifts fit for the Calling; and nextly, from the Church (or Congregation), who observing such whom the Lord hath gifted, doe elect and call them forth to come and helpe them». En *The Way of the Churches*, p. 39, afirma:

«The Church hath nos *Absolute* power to choose whom they list, but *ministeriall* power onely, to choose whom Christ hath chosen, hath gifted and fitted for them» (*The Bloody Tenent of Persecution*, 293, nota 1).

la par la conversión de todos los pueblos sin necesidad de tal ministerio?

Desde esta concepción ministerial se adivina fácilmente la negativa de R. Williams a aceptar una delegación del poder de Cristo en el magistrado civil en orden a la edificación de las Iglesias. Solamente hay una misión que reúne y edifica la Iglesia, vinculada a un ministerio no civil sino espiritual.

En el punto que se refiere al mantenimiento de los ministros del evangelio el pensamiento de Williams es conciso y claro. En contra de los líderes religiosos de Nueva Inglaterra que requerían la mediación del magistrado civil para asegurar el mantenimiento de los ministros religiosos implicando en ello a todas las clases de ciudadanos, R. Williams, refiriendo el texto de Gál 6, 6, exclusivamente a la comunidad eclesial, es decir, a los creyentes en Cristo Jesús, estima que no hay que esperar, y menos forzar, retribuciones materiales de aquellos que tienen otra religión. Quienes no pertenecen a la Iglesia no pueden ser forzados al mantenimiento de sus ministros ni por el poder civil, ya que no se trata de una contribución o pago civil, ni por el poder espiritual, que no tiene nada que ver con quienes están fuera de sus límites. En un tono cargado de ironía, Williams comenta el texto de Lc 14, 23, diciendo que los papistas obligan a la gente a ir a misa; los protestantes, a los servicios y la oración; los de Nueva Inglaterra, a las reuniones o asambleas. Todos difieren respecto a estas obligaciones; en cambio, todos están de acuerdo en obligar a pagar.

«Compell them to Masse (say the Papists): compell them to Church and Common prayer, say the Protestants: Compell them to the Meeting, say the New English. In all these compulsions they disagree amongst themselves: but in this, viz. Compell them to pay in this they all agree»²⁷².

El ministro del evangelio debe vivir de la Iglesia y no del Estado y las formas propuestas en el Nuevo Testamento para asegurar su mantenimiento son dos, a saber: la contribución voluntaria de los santos de Dios, de la que vivieron Jesús y sus ministros (Lc 8, 3; 1 Cor 16) y el trabajo de sus propias manos, como escribe Pablo a los de Tesalónica, y esto, bien por las necesidades de la Iglesia o para sacar mayor partido de la verdad de Cristo.

272. R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent of Persecution*, 299-300.

En el capítulo 107 de *The Bloody Tenent*, que cierra propiamente el tema que estamos examinando, R. Williams contempla la tercera proposición de sus adversarios, referida a las escuelas o universidades. En Nueva Inglaterra se decía que las Iglesias dependían de las escuelas o universidades y éstas de los magistrados. R. Williams, que expresamente consigna su admiración y reconocimiento a las universidades inglesas, que sobresalen por sus conocimientos y enseñanzas en las lenguas y en las artes entre todos los dones externos de Dios como la luz entre las tinieblas, las critica severamente por haberse arrogado títulos y derechos propios de los santos de Dios y de la Iglesia. Las critica, decimos, por su intento sacrílego de apropiarse cualidades exclusivas de la comunidad eclesial, por su estilo de vida monacal y holgazán, por sus títulos extraños al lenguaje evangélico, etc.²⁷³. No existe ni una sola prueba en el Nuevo Testamento para establecer la dependencia de la Iglesia de Cristo de estas universidades. La Iglesia es la única escuela, en la que todos los creyentes son discípulos y seguidores de Cristo. Incluso para librarse de las tinieblas de los papistas es inconcebible otra escuela que no sea la congregación de Cristo Jesús²⁷⁴.

Las relaciones establecidas a lo largo de los capítulos precedentes de *The Bloody Tenent* entre el poder civil y la comunidad eclesial finalizan con unas consideraciones de R. Williams, en perfecta consonancia con las ideas expuestas anteriormente. De forma semejante a cómo la comunidad religiosa está sometida al magistrado en el ámbito civil, así sucede también con el magistrado respecto a la Iglesia en cuestiones espirituales. El magistrado está sujeto a las censuras eclesiásticas, en caso de ser miembro de la Iglesia, incluso cuando se trata de faltas cometidas en un proceso judicial. Y en lo que respecta a la necesidad de que los magistrados sean elegidos de entre los miembros de la Iglesia, se admite una necesidad de *conveniencia*, en cuanto que dicha elección pueda redundar en una mayor utilidad del pueblo; pero se rechaza una necesidad en el sentido de que el pueblo sea

273. Id., *The Hireling Ministry none of Christs, or A Discourse touching the Propagating the Gospel of Christ Jesus*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, VII, New York 1963, 169-71.

274. Id., *The Bloody Tenent of Persecution*, 305-8; Id., *The Hireling Ministry none of Christs, or A Discourse touching the Propagating the Gospel of Christ Jesus*, 180 ss.

reo de pecado si elige magistrados que no pertenezcan a la Iglesia. Los argumentos que defienden esta teoría son los mismos de siempre y por eso estimamos innecesaria su repetición²⁷⁵.

La conclusión de esta vasta y tediosa exposición es, una vez más, la exaltación de la defensa de la libertad religiosa. En el lenguaje de R. Williams esta verdad se formula así:

«The Doctrine of Persecution for cause of Conscience, is most evidently and lamentably contrary to the doctrine of Christ Jesus The Prince of Peace»²⁷⁶.

La libertad de conciencia tiene, pues, según R. Williams, una clara fundamentación escriturística, que se traduce en términos teológico-ecclesiológicos en una distinción entre la Iglesia y el Estado y, en consecuencia, entre la autoridad civil y el poder espiritual. La verdad religiosa es la óptica de comprensión de la libertad de conciencia.

CONCLUSION

Al llegar al término de esta investigación la figura de R. Williams, en un principio imprecisa y lejana, adquiere en nuestro ánimo e inteligencia una dimensión de sorprendente actualidad y de exquisita riqueza.

Después de la comprobación de su vida y de sus escritos nos parecen no sólo posibles sino también perfectamente comprensibles las posturas dispares que los investigadores han adoptado ante la explicación de su personalidad. R. Williams puede ser interpretado desde el juicio apasionado y partidista de los adversarios de su época, calificándolo de anarquista y desestabilizador de los principios fundamentales de la Reforma protestante. También puede ser aclamado como «defensor de la libertad de conciencia» o «precursor» de las ideas liberales y modernas de nuestros tiempos, leyendo su pensamiento desde una óptica meramente política y social. Asimismo, una apreciación de los principios inmovibles de la teología calvinista, que presiden y dan coherencia a toda su obra, puede descubrir en él el perfil

275. Roger Williams se detiene aquí en el análisis de los pasajes de Escritura, alegados por sus adversarios, con el fin de aclarar su pensamiento.

276. R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent of Persecution*, 425.

de un personaje, inmerso en un proceso de aceleración histórica, que pretende combatir una crisis tanto personal como social desde la centralidad de la fe y la Escritura. Todo es explicable tratándose de la densa y compleja personalidad del fundador de Rhode Island.

El examen de su vida y de su obra marcó, poco a poco, el camino que habíamos de seguir en nuestra investigación percatándonos de la necesidad de interpretar el pensamiento de R. Williams desde una vertiente, no política ni social, sino *religiosa*. La situación que Williams vivió en la Inglaterra del primer cuarto del siglo XVII, su esmerada formación teológica, los motivos de su emigración al continente americano, sus actitudes frente a las Iglesias de Boston, Salem y Plymouth, la defensa de los derechos de los indios, sus disputas con J. Cotton y con los cuáqueros, su presidencia en Rhode Island, etc., nos abocaban imperiosamente a tal interpretación.

Desde esta perspectiva religiosa, la idea de la tolerancia o la defensa de la libertad religiosa aparecía con nitidez en los escritos voluminosos y tortuosos de R. Williams. El examen de la Escritura, la comprensión de la Historia en general y la propia experiencia demuestran, en opinión de Williams, que la persecución religiosa es, en última instancia, una persecución al propio Cristo.

Pero la tolerancia o la libertad religiosa derivan de principios religiosos más fundamentales. La idea de un Dios, penetrado de incomprendibilidad, al que el hombre se aproxima con miedo y humildad; la concepción de un mundo que tiene como razón última de su existencia la providencia divina; las doctrinas del pecado original y de la depravación total del hombre; el atributo divino por excelencia, a saber, la soberanía de Dios que se corresponde con su providencia; la interpretación tipológica de la Escritura y otros pensamientos clave en la teología calvinista constituyen, generalmente hablando, los pilares sobre los que R. Williams construye el sistema de la tolerancia.

Estas ideas clave que fundamentan la doctrina de Williams sobre la tolerancia pueden reducirse a dos: la soberanía de Dios y la concepción sobre la Iglesia.

La razón última de la tolerancia, piensa nuestro autor, estriba en la bondad absoluta de Dios, estrechamente vinculada a su soberanía, que, en un momento oportuno, puede infundir el arrepentimiento al hombre haciéndole pasar de la ceguera a la luz. Es decir, la tolerancia se hace necesaria hasta que Dios se digne revelar al hombre su verdad.

La concepción sobre la Iglesia —la otra idea clave en la doctrina de la tolerancia— se apoya y deriva a la vez del gran dogma central de la soberanía de Dios. La Iglesia es el pueblo de los elegidos de Dios y su fundamento radica no en elementos humanos sino en la elección divina, únicamente perceptible a la luz de la fe. Por esta razón su naturaleza se diferencia esencialmente de la de otras sociedades o comunidades de forma semejante a como el Estado de Israel difiere del resto de las naciones.

Al declararse que la naturaleza de la comunidad eclesial y la de otras sociedades es de índole diversa por ser una de carácter espiritual y las otras no, se concluye fácilmente la doctrina de R. Williams sobre las relaciones entre el poder eclesial y el mundano. La Iglesia, aunque pueda coexistir con la sociedad civil, es absolutamente *independiente* de ella hasta el punto de que puedan darse sociedades humanas muy florecientes donde no esté establecida la Iglesia de Cristo o de que reine la tranquilidad y la paz en ellas, no obstante las disensiones e incluso divisiones existentes en el seno de la propia comunidad eclesial. El poder que ostenta el magistrado sobre la Iglesia es puramente temporal porque el fin que persigue el Estado es el *bonum temporale*; mientras que el de la Iglesia sobre la autoridad civil está en el plano espiritual por ser su finalidad el *bonum spirituale*. Los medios apropiados por los que el poder civil puede y debe obtener sus fines son meramente políticos en tanto que los de la Iglesia son de orden exclusivamente *religioso*. Y mientras que en el pueblo radica la soberanía del poder civil, por ser él mismo el origen y el fundamento de dicho poder, con potestad de establecer la forma de gobierno que estime más oportuna, la Iglesia no se constituye por sí misma, mediante la reunión de dos o tres (más tarde, siete) personas en el nombre de Jesús, como defendían la mayor parte de los teólogos y ministros de Nueva Inglaterra, sino a través de la sucesión apostólica. El ministerio, garantizado por la sucesión apostólica, precedía, en opinión de Williams, a la misma constitución de la Iglesia. En resumen, y creemos que aquí se encuentra la fuerza de la argumentación de Williams, el gobierno o la dirección de la Iglesia de Cristo compete exclusivamente a quien esté investido de un ministerio u oficio espiritual y no a quien lo posea sólo en el orden temporal y civil. Toda la cuestión de relaciones entre la Iglesia y el Estado radica, en buena parte, en la concepción sobre el ministerio eclesial.

Estos presupuestos ideológicos explican, a nuestro juicio, la actitud abierta y tolerante de R. Williams frente a personas y acontecimientos de signo diferente. La polémica con J. Cotton, exponente oficial de la ortodoxia de la Iglesia de Nueva Inglaterra, estuvo constantemente motivada por la defensa de esta ideología. Si J. Cotton rehusó separarse de la Iglesia de Inglaterra por creer que, a pesar de toda la corrupción en ella existente, era el vehículo de que Dios se valía para transmitir su gracia estableciendo un puente entre la Iglesia primitiva y la comunidad puritana de Nueva Inglaterra, R. Williams se desvinculó a sí mismo de la Iglesia Anglicana y exigió a los demás idéntica sinceridad para prestarles sus servicios ministeriales. Si para J. Cotton la soberanía es parte esencial de la concepción del Estado y la democracia no es un buen sistema de gobierno ni para la Iglesia ni para el Estado, para Williams el pueblo es el origen y el fundamento del poder civil. Si, en opinión de J. Cotton, la voluntad de Dios podía ser conocida por el hombre, y, en consecuencia, la tolerancia se restringía para aquellos que se desviasen en lo accidental de la fe, mientras no propagasen sediciosamente sus opiniones, R. Williams admitía plenamente la libertad religiosa fundándose en la inexcrutable soberanía divina y en la bondad de Dios para con el hombre. Mientras que el pensamiento de J. Cotton respecto a las competencias del magistrado civil en el ámbito religioso y viceversa eran ambiguas y contradictorias, R. Williams abogó por la separación radical entre Iglesia y Estado.

El altercado con los cuáqueros responde también a la defensa de unas ideas por las que R. Williams luchó toda su vida. Mientras George Fox y sus colegas religiosos proclamaban la supremacía de la «luz interior» sobre la Escritura, calificándola de árbitro en la interpretación de la doctrina cristiana, Williams defendía sin paliativos que las Escrituras constituían para el puritano la norma absoluta de su experiencia cristiana. Mientras que los cuáqueros mantenían la perfección y la santidad del hombre e insistían en un proceso sencillo y confiado por el que se obtenía la salvación, la fe puritana de R. Williams afirmaba la corrupción total de la naturaleza humana. Y mientras la Iglesia concebida por el cuaquerismo es un cuerpo constituido por la sola autoridad de la presencia de Cristo en él, carente de visibilidad, R. Williams se pronuncia por una Iglesia, existente en el tiempo y en el espacio, si bien separada —en la medida de lo posible— de la corrupción del mundo.

Así hemos visto y comprendido la personalidad de R. Williams. Gran parte de nuestras apreciaciones, expuestas a lo largo de este trabajo, habían sido formuladas, si bien de forma distinta, por otros autores. La novedad o la aportación que pretendemos establecer es ésta:

El tema de la tolerancia, objeto de nuestra investigación, con implicaciones de carácter tanto eclesial como civil, ha de ser abordado desde una perspectiva teológica o religiosa y no social o política. Las ideas fundamentales que sustentan esta teoría, ideas de tonalidad típica y rígidamente calvinista y, por tanto, de contenidos ortodoxos en el mundo del protestantismo, aunque llevados a las últimas consecuencias, son, en resumen, la soberanía de Dios y la concepción sobre la Iglesia. La soberanía divina, elemento unificador y trascendente, da fundamentación a la iglesia, comunidad de fe, cuya naturaleza, diferenciada y separada totalmente de la del Estado, con funciones y poderes ejercidos en ámbitos radicalmente distintos, exige inexorablemente la defensa de la libertad de conciencia.

Nuestra palabra no es definitiva. La verdad que buscó con ahínco R. Williams no se hace prisionera con los siglos. A nosotros nos cabe la ilusión de haber conocido en profundidad a una personalidad apasionante y de haber reflexionado sobre un tema que, además de ser de vital importancia para la comprensión de la historia intelectual norteamericana, forma parte de las más hondas aspiraciones humanas. La investigación, que no es otra cosa que la búsqueda permanente de la verdad, se ha encontrado, en este caso, con la libertad.

Juan José HERNÁNDEZ ALONSO