

CONSENSO CALVINISTA, CONFORMIDAD,  
INTOLERANCIA RELIGIOSA  
Y DISCIPLINAMIENTO POLÍTICO ANGLICANO.  
DESDE ENRIQUE VIII  
AL ACTA DE TOLERANCIA DE GUILLERMO

CALVINIST CONSENSUS, CONFORMITY,  
RELIGIOUS INTOLERANCE  
AND ANGLICAN POLICY DISCIPLINE.  
FROM HENRY VIII TO WILLIAM'S  
TOLERATION ACT

*Juan Fernando Segovia\**

*Resumen*

En el siglo y medio que va desde el reinado de Enrique VIII al rey Guillermo, la política religiosa anglosajona se movió entre la intolerancia, la comprensión y la tolerancia; son tres momentos no necesariamente cronológicos, pero que describen una secuencia reiterada en la historia del protestantismo anglicano. No se concedió libertad religiosa, porque la tolerancia no importaba la libertad de religión, y la libertad de conciencia para los disidentes era restringida al ámbito privado. Por eso la Iglesia nacional de los ingleses es otro caso de tolerancia religiosa fundada en la razón de Estado. Como en otros lugares, fue la religión la que acabó más herida en todas estas pependencias, que dejaron un Estado fortalecido, esto es, un gobiernos de hombres y no de Dios, asentado en la soberanía humana antes que en la primacía de las leyes divinas; un gobierno de derechos de los hombres a creer en Dios y adorarlo según su conciencia y voluntad, de un Dios servido al modo humano.

Palabras clave: Anglicanismo, tolerancia religiosa, conformidad, razón de Estado, consenso calvinista

---

\* Doctor en derecho y Doctor en historia. Profesor de historia de las ideas políticas de la Universidad de Mendoza. Investigador del Conicet (Argentina). Miembro del Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II (España). Artículo recibido el 23 de diciembre de 2019 y aceptado para su publicación el 5 de marzo de 2020. Correo electrónico: segojuan@gmail.com

### *Abstract*

In the century and a half from King Henry to King William, Anglo-Saxon religious politics moved between intolerance, comprehension and tolerance; these are not necessarily chronological moments but describing a recurrent sequence in the history of Anglican Protestantism. Religious freedom was not granted, because toleration did not implied freedom of religion, and freedom of conscience for non-conformists was only in the private sphere. That is why the national church of the English is another case of religious tolerance based on the reason of state. As elsewhere, it was religion that ended most wounded in all these pendencies, which left a strengthened State, that is, a government of men and not of God, settled in human sovereignty rather than in the primacy of divine laws; a government of men's rights to believe in God and worship Him according to his conscience and will, of a God served in the human way.

Keywords: Anglicanism, Religious Tolerance, Conformity, Reason of State, Calvinist Consensus

### *I. Justificación*

Es probable que algunos se pregunten si es necesario un nuevo estudio sobre la tolerancia religiosa en Inglaterra durante los siglos XVI y XVII siendo un asunto investigado ya hasta el cansancio y contando con buenas historias a las que siempre se puede recurrir. Respondo: es posible y necesario revisar siempre la historia cuando se cuenta con nuevas fuentes o con nuevos puntos de mira. En este caso, no he recurrido a fuentes novedosas porque, que se sepa, ninguna nueva se ha descubierto; sí, en cambio, creo poder ofrecer una mirada diferente a la acostumbrada. Esta nueva mirada se centra en dos argumentos. El primero de ellos es que la tolerancia religiosa, como se vivió en aquellos tiempos, es una medida adoptada en “razón de Estado” y, por lo tanto, no debe confundirse con la libertad religiosa ni con la tolerancia desbordada de nuestros días. El segundo argumento proviene de estudios históricos centrados en la política disciplinaria de los Estados calvinistas como medio esencial para preservar la confesionalidad estatal, que es lo mismo que la unidad de Estado e Iglesia.

Asumo que el primer argumento es sabido y que carece de sentido explicarlo aquí<sup>1</sup>. El segundo, siendo como es una consecuencia del primero, en cambio, no siempre ha sido considerado con el peso que se debería

---

<sup>1</sup> Si fuere necesario, remito a Juan Fernando SEGOVIA, “De la razón de Estado a la razón de los derechos. Tolerancia religiosa, libertad de conciencia y libertad de religión”, pp. 13-74.

haberlo hecho y, por ello, resultan valoraciones y juicios que desvirtúan incluso el sentido de la tolerancia religiosa. Quiero decir que, si el concepto de esta es bastante claro entre los especialistas, son los juicios personales del historiador, fundados en los hechos objetivos del primer argumento, los que tienden a iluminar toda la escena y a darle una apreciación que se quiere objetiva. Y al decir esto no entro en las polémicas sobre el significado de “la objetividad en la historia” ni hago un alegato en pro del “relativismo de los valores”. Simplemente destaco la importancia del punto de vista del historiador, de la perspectiva o del horizonte –para emplear un término caro a la nueva hermenéutica– desde el cual los hechos se observan y se estudian las ideas que los presiden<sup>2</sup>.

Además, verter esta historia al español tiene una utilidad aneja, la de esclarecer aspectos de la religión de los ingleses que no suele hacerse (o, por lo menos, yo no he advertido). Ocurre que en no pocas ocasiones el lector o historiador se topa con conceptos, problemas o lisa y llanamente, desarrollos que tienen elementos tácitos, en los que se advierte algún dato implícito. Pues bien, me parece importante hacerlo explícito, aunque se trate de una perogrullada.

Dicho lo cual, debo indicar que la labor (del historiador y también del lector) será fatigosa, pues se trata de narrar e interpretar aspectos de la política religiosa inglesa nada menos que de un siglo y medio. Además, se hace necesario precisar al comienzo ciertas coordenadas para que entendamos de qué se trata en este trabajo, esto es: unas constantes de la religión nacional inglesa que explicitan los acontecimientos a largo de ese periodo que, por fuerza, tratarán de esclarecer qué es el anglicanismo. Pertrechados con estas herramientas, puedo examinar el avance del protestantismo en Inglaterra desde Enrique VIII hasta la ley de tolerancia de Guillermo, lo que se hará en pasos sucesivos: los inicios de la Reforma anglosajona y su intrincado panorama religioso; los planteamientos toleracionistas hasta la guerra y la revolución de 1648; el nuevo panorama que se advierte con el gobierno de Oliver Cromwell y luego con la Restauración de 1660; para acabar con las nuevas ideas de tolerancia religiosa ventiladas con los segundos Estuardo hasta el Estatuto Guillermino. En el medio del peregrinar propongo un descanso que permita trazar un balance que enlazará con la culminación del estudio.

---

<sup>2</sup> Para ser más claro, mi horizonte de católico argentino del siglo XXI no es el mismo que el de un inglés o estadounidense protestante (puritano, cuáquero o anglicano, racionalista o fideísta) de los siglos XIX o XX, porque no solo miro desde lugares distintos y distantes, sino que lo hago con ojos también distintos. Y conste que, viendo los mismos hechos en su mismo sitio, lo que puede cambiar (y de hecho cambia) es “cómo los vemos”, esto es, el juicio que de ellos hago.

## II. Cuatro coordenadas históricas

La Inglaterra moderna nace del cisma de Enrique VIII y se identifica con el peculiar protestantismo que, desde entonces, le imprime su sello. Por lo tanto, en sus orígenes la cuestión religiosa viene adherida a los problemas políticos.

“La religión era un asunto mucho más importante que la cuestión de si Inglaterra debía tener un rey, más importante tal vez incluso que la idea que ningún gobernante debía ser absoluto, y la religión fue la que desempeñó el papel crucial de socavar la fe de los hombres en la antigua constitución”<sup>3</sup>.

Esto significa que el tema que aquí examino es la llave para comprender estos siglos, porque las cuestiones constitucionales vienen detrás de las religiosas, de modo que la decadencia de la antigua constitución –con todas las innovaciones político-institucionales que aparecen en 1688– viene de las pependencias religiosas más que de las ideologías políticas o, bien, que estas tienen como eje aquellas. La obediencia o la resistencia estaban ligadas a la política religiosa del gobierno y dependían del tipo de cristianismo que se creyera y profesara<sup>4</sup>. El fracaso de los gobiernos para imponer una estricta uniformidad religiosa,

“lejos de hacer apolítica la religión, como podría ser en una sociedad liberal o en una sociedad secularizada indiferente a la religión, hace de ella la más caliente de todas las papas políticas”<sup>5</sup>.

La religión constituye *la más caliente de todas las papas políticas*, porque las divisiones religiosas centradas en disputas teológicas, que es una característica de los siglos reformistas XVI y XVII, cobran en Inglaterra una dimensión mayor a la de otros países que abrazaron la religión reformada. De modo que, como acontecía en esos otros lugares, las discusiones sobre la tolerancia religiosa están encerradas en esas disputas, que los ingleses supieron extender a cosas más menudas que la teología: los altares, las vestimentas, las oraciones, la jerarquía eclesiástica, etcétera.

La Reforma en Inglaterra se despliega como telón de fondo por estos siglos, al punto que es permanente objeto de revisión por los historiadores. De acuerdo con los especialistas, la aparición en 1992 del libro de Eamon Duffy *The stripping of the altars*, constituyó un punto de inflexión y dio

---

<sup>4</sup> El maquiavelismo religioso embargaba las opciones políticas, pues en tiempos de la Reforma “las herramientas físicas de puñal, el veneno o el arma de fuego se convirtieron en medios adecuados para lograr fines políticos espiritualizados”, afirma Jacqueline ROSE, “The Godly magistrate”, p. 118.

vigor a una corriente de renovación en la comprensión tanto del vigoroso catolicismo tradicional inglés como de la Reforma protestante encarada por la casa de los Tudor<sup>6</sup>; es algo así como el catalizador de la historia revisionista –católica en su caso– que venía impulsada de tiempo atrás por otros pares, como Christopher Haigh o John Joseph Scarisbrick<sup>7</sup>. Las historias clásicas de la Reforma inglesa, escritas por protestantes, como las de Arthur G. Dickens o Geoffrey R. Elton<sup>8</sup>, suelen presentarla como una revolución espiritual que pretendió reavivar la verdadera fe que moría en manos del anquilosado clero romano.

No me compete detenerme ni terciar en las reyertas historiográficas, que tienen aristas y prolongaciones interminables<sup>9</sup>; lo que sí me cabe es partir del incontrovertible hecho histórico de la Reforma inglesa, que introduce el protestantismo no solo en la Iglesia, sino, además, en el gobierno político, es decir, la Reforma como hecho político-eclesiástico dotada de un componente ideológico, que como todo proceso histórico estuvo sujeto a avances y retrocesos y poseyó una diversa intensidad según el lugar y la época. La Reforma protestante en Inglaterra es un hecho que no merece discutirse, más allá de la continuidad de costumbres litúrgicas o de razonamientos teológicos propios de la tradición católica o de la pervivencia en el pueblo de hábitos piadosos arraigados en la cultura religiosa católica; y también, más acá de si la Reforma fue deseada o justificada, de si el protestantismo de los Tudor fue una fuerza popular avasallante o si el catolicismo era una religión minoritaria que se iba extinguiendo<sup>10</sup>.

Si la Reforma protestante inglesa es un hecho incontrovertible, no puede negarse, en consecuencia, que su origen y desarrollo estará marcado por ese pecado original, que se traduce en un anticatolicismo visceral. A tal punto es así que Christopher Hill afirmó que el anticatolicismo era parte de la herencia revolucionaria inglesa, y que a la mentalidad anglosajona le resulta más fácil entender por qué, incluso, la mayor parte de los toleracionistas protestantes ingleses son intolerantes con los católicos, que

---

<sup>6</sup> Eamon DUFFY, *The stripping of the altars. Traditional religion in England c.1400-c.1580*.

<sup>7</sup> Cfr. Christopher HAIGH (ed.), *The English Reformation revised*.

<sup>8</sup> De ellos dice Christopher HAIGH, "The recent historiography of the English Reformation", pp. 30-33, que representan la historiografía *whig* en el sentido de Herbert Butterfield.

<sup>9</sup> Cf. Christopher HAIGH, "Revisionism, the Reformation and the history of English Catholicism", pp. 394-405; Peter MARSHALL, "(Re)defining the English Reformation", pp. 564-586 y Nicholas TYACKE, "Introduction: re-thinking the English Reformation", pp. 1-32.

<sup>10</sup> Una obra de referencia esencial, por ecuánime, es la de Peter MARSHALL, *Reformation England 1480-1642*, editada originariamente en 2003. Un libro en el que las visiones contrapuestas son presentadas con acierto, es el de Margot TODD (ed.), *Reformation to Revolution. Politics and religion in early modern England*.

comprender excepciones como la de Roger Williams. Según Christopher Hill, un revolucionario de ideas diferentes (es decir, favorable a la tolerancia religiosa) corría el riesgo de desaparecer<sup>11</sup>. El protestantismo y la vacilante tolerancia entre los disidentes protestantes es un elemento definitorio del nacionalismo inglés que, por definición, excluye el catolicismo; y en estos siglos, se fuese republicano o monárquico, conformista o no conformista, en todos los casos era un deber nacional oponerse al “papismo”, como puede verse en textos capitales de John Milton o Andrew Marvell<sup>12</sup>.

El anticatolicismo anglicano es tan incontrovertible como la Reforma misma. Benjamin Kaplan ha explicado que a comienzos del siglo xvii el anticatolicismo inglés se convirtió en una definición de la identidad espiritual y política de Inglaterra y los ingleses: catolicismo se decía con el despectivo apelativo de papismo, que resumía un poder sangriento, supersticioso y tiránico:

“‘El papismo’ era el enemigo imaginado respecto del cual Inglaterra se definía a sí misma como una nación. ‘Sangriento’, porque perseguía con crueldad inhumana; ‘supersticioso’, porque mantenía a sus adherentes en la ignorancia y los menospreciaba; ‘tiránico’, porque sujetaba al pueblo al despotismo espiritual de papas y sacerdotes”<sup>13</sup>.

El historiador Colin Haydon ha llegado a sostener que la ideología del anticatolicismo acentuaba ya en el siglo xviii el significado de “ser inglés”, porque era capaz de promover la cohesión nacional a contrapelo de las divisiones y tensiones políticas del reino, aunque sin postergarlas<sup>14</sup>. El temor y el odio a los papistas fueron la energía conductora de la política inglesa que, desde el comienzo de la Reforma, prefirió la unidad de la nación a la unidad de la cristiandad<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Christopher HILL, *The English Bible and the seventeenth-century revolution*, pp. 295-296.

<sup>12</sup> Cfr. John MILTON, “Of True Religion, Heresy, Schism, Toleration; and What Best Means May Be Used Against the Growth of Popery”, pp. 342-348 y Andrew MARVELL, “An Account of the Growth of Popery, and Arbitrary Government in England”.

<sup>13</sup> Benjamin J. KAPLAN, *Divided by faith. Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*, p. 116.

<sup>14</sup> Colin HAYDON, “‘I love my King and my Country, but a Roman Catholic I hate’: anti-Catholicism, xenophobia, and national identity in 18th century England”, p. 49. Todas las colaboraciones del libro acentúan la relación entre protestantismo y nacionalismo británicos.

<sup>15</sup> Christopher HAIGH, “Introduction”, p. 14. Una radiografía de la mentalidad anticatólica inglesa, en Peter LAKE, “Anti-Popery: the structure of a prejudice”, pp. 72-106. Sostiene que el antipapismo no es una religión, es una antirreligión que expresa la identidad anglicana o inglesa protestante. No veo sentido en ampliar la bibliografía sobre el anticatolicismo inglés, pues es una constante en toda la literatura, como la que se cita en adelante, y en especial durante los periodos revolucionarios de las décadas de 1640 y 1680.

Todo esto queda sintetizado por una definición teológica “negativa”, es decir, por la oposición al catolicismo, de acuerdo con el juicio de Anthony Milton:

“la Iglesia de Roma y su religión fueron a menudo presentadas como la antítesis de los valores y doctrinas del protestantismo y de la iglesia de Inglaterra. El catolicismo romano era una contra religión, su fe una forma de paganismo, sus doctrinas una forma de blasfemia y el pecado de idolatría la esencia de su religión. [...] La posición católica romana era el extremo erróneo que ayudó a exponer al pueblo el centro y la estructura de la teología protestante inglesa”<sup>16</sup>.

Podría colegirse que si los católicos no fueron tolerados, en cambio sí lo fueron las diversas denominaciones protestantes. ¿Fue así? En verdad, así como existe una historia *whig* de la Reforma, hay otra historia *whig* de la tolerancia. El siglo XVII inglés ha sido narrado como el ascenso de la tolerancia religiosa (“dramático movimiento”, dice John Coffey, “de la persecución a la tolerancia y de la uniformidad religiosa al pluralismo”<sup>17</sup>), hasta su triunfo final con la gloriosa revolución y la Ley Guillermina; progreso que de la mano de la bancarrota del absolutismo político acabó con la intolerancia religiosa, pues es el siglo de la victoria de la libertad de conciencia y de los derechos del hombre; aunque el triunfo sea también la confirmación del escepticismo que rodea a la verdad religiosa, esto es, la decadencia de toda autoridad tradicional y el advenimiento del nuevo poder asociado a la libertad religiosa y política; en suma, el liberalismo.

Empero los historiadores parecen estar de acuerdo recientemente en otra lectura de ese siglo crucial: en el plano de los hechos, es decir, de la práctica oficial, la tolerancia religiosa fue una *rara avis* que desplegó su vuelo pocas y contadas veces; y en el ámbito de doctrinas e ideas, los toleracionistas fueron siempre minoritarios, ligados a los disidentes del calvinismo anglicano ortodoxo, pues este –muy mayoritario– rechazaba la tolerancia de cultos inclinado hacia el predominio de la Iglesia nacional y la uniformidad religiosa, al igual que en Holanda. De ahí que la ley de 1689 de Guillermo y María sea considerada con bastante cuidado y recelo en cuanto al alcance de la tolerancia. Así, el libro de John Coffey o el de Alexandra Walsham<sup>18</sup> constituyen meritorios progresos historiográficos, si bien la obra de John Coffey se resiente, a pesar de no compartirla, de la misma perspectiva progresista o *whig* que es notable en Wilbur Kitch-

<sup>16</sup> Anthony MILTON, “Attitudes towards the Protestant and Catholic Churches”, p. 345.

<sup>17</sup> John COFFEY, *Persecution and toleration in Protestant England, 1558-1689*, p. 5.

<sup>18</sup> Alexandra WALSHAM, *Charitable hatred. Tolerance and intolerance in England, 1500-1700*.

ner Jordan<sup>19</sup>; es todavía muy inglés, aunque John Coffey ofrece un mejor análisis y está libre de las exageraciones habituales<sup>20</sup>.

Estas son las cuatro coordenadas que han de enmarcar el estudio: protestantismo, iglesia nacional, anticatolicismo e intolerancia. Pero con ellas no he encontrado nada peculiar a los ingleses desde que las mismas se repiten en otros lugares ganados por la Reforma protestante, como los Países Bajos. Necesito de un segundo esfuerzo introductorio que me lleve a especificar la singularidad del anglicanismo en el cuadro de las denominaciones protestantes.

### *III. Qué es el anglicanismo o la naturaleza del protestantismo inglés*

Inquirir acerca de la naturaleza misma de la religión anglicana constituye una dificultad no menor. Por lo pronto, parece haber acuerdo que ‘anglicanismo’ es un término genérico y tardío que se aplica a la “religión reformada de los ingleses”. ¿En qué consiste esa religión reformada de los ingleses? Confieso que no he encontrado el mismo consenso en los especialistas. Hay algunos que destacan en el anglicanismo la virtud de no ceñir la creencia religiosa en términos teológicos vinculados a las denominaciones protestantes y también la capacidad de no circunscribirla territorialmente. Es, en efecto, esta indefinición, si se quiere, el rasgo único del anglicanismo que lo convertiría en una suerte de vía media entre el catolicismo del que se separa y las denominaciones del protestantismo continental de las que se distingue e, inclusive, solución intermedia entre estas. Tal ambigüedad resaltaría el carácter excepcional de la religión nacional inglesa con énfasis en su impronta nacional<sup>21</sup>.

Siendo eso el anglicanismo, es posible desentrañar los componentes esenciales de la religión nacional de los ingleses. Primero, es una religión “protestante”, especialmente por adherir a la Reforma y por mantenerse

---

<sup>19</sup> La historia general de la tolerancia en este periodo, es la de W. K. JORDAN, *The development of religious toleration in England*, 4 vols..

<sup>20</sup> El interesante libro de Alexandra Walsham parte, sin embargo, de un error conceptual: la convertibilidad (como dijera Thomas Payne) de tolerancia e intolerancia, pues, a su juicio, toda tolerancia supone intolerancia. Explicar el error llevaría a repetir lo dicho con antelación, en el artículo citado en la nota 1.

<sup>21</sup> De gran utilidad es la reciente obra colectiva sobre la iglesia anglicana, en cinco volúmenes: Rowan STRONG (ed.), *The Oxford history of Anglicanism*, véase especialmente el vol. I: Anthony MILTON (ed.), *Reformation and identity, c. 1520-1662*, ya citado; y el vol. II: Jeremy GREGORY (ed.), *Establishment and Empire, 1662-1829*.



anticatólica. Segundo, es una religión “nacional”, en el sentido de establecida por ley, lo que los anglosajones llaman *establishment* y que puede verse como régimen (político-eclesiástico), el sistema de la iglesia nacional anglicana. Como escribe Ethan Shagan:

“Es impensable la Iglesia de Inglaterra sin establishment: la unidad Estado-iglesia o el régimen político-eclesiástico no solo estructuró las condiciones bajo las cuales creció la Iglesia de Inglaterra sino que redefinió, además, qué *era* una Iglesia alrededor de los ideales del derecho y de la constitución”<sup>22</sup>.

Tercero, religión e iglesia están sometidas al principio de la “soberanía del Monarca” definida en 1533 por la Ley de Apelaciones de Enrique VIII: la supremacía del Monarca es plena (*plenary*), completa (*whole*) e integral (*entire*), esto es, sin resquicio, absoluta por ende. El Rey estaba munido de un poder que se asemejaba –en la mentalidad de los rebeldes– al del Papa mismo<sup>23</sup>.

Los dos últimos componentes definen la naturaleza “erastiana” del anglicanismo: la ley de supremacía de 1534 afirma que los reyes de Inglaterra han sido siempre la cabeza suprema de la Iglesia, por lo que la ley no hace más que corroborarlo y confirmarlo<sup>24</sup>. Por ello, el anglicanismo es un régimen de Estado-Iglesia, con abstracción de las discusiones en torno al gobierno eclesiástico y a la extensión de la supremacía del Monarca. Dicha supremacía sobre la Iglesia no es incompatible con los preceptos de la Reforma radical, porque,

“de hecho, fue la única forma de gobierno eclesiástico que podría haber realizado una reforma genuinamente radical practicable a larga escala. La tiranía estaba llena de posibilidades”<sup>25</sup>.

En cambio, el primero de los elementos le da su perfil más reformista, como se aprecia en la adopción de doctrinas calvinistas, según denunciara en 1613 el jesuita español Francisco Suárez en la *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*; o también en el violento repudio a las reformas litúrgicas del arzobispo William Laud; e incluso en esa negativa a definirse en el terreno teológico.

<sup>22</sup> Ethan H. SHAGAN, “The emergence of the Church of England, c.1520-1553”, p. 43

<sup>23</sup> La ley, en Henry GEE and William John HARDY (comp.), *Documents illustrative of English Church history*, p. 187 and next.

<sup>24</sup> En *op. cit.*, pp. 243-244.

<sup>25</sup> SHAGAN, “The emergence...”, *op. cit.*, p. 39, que podría pensarse que es el dato singular, original, del régimen reformado inglés, que también destaca Peter MARSHALL, *Reformation England 1480-1642*, p. 60.

“Tal vez uno de los rasgos más resistentes de la identidad anglicana sea la concepción de que la Iglesia de Inglaterra es naturalmente adversa a las definiciones doctrinales y a la teología sistemática”<sup>26</sup>.

Sin embargo, Stephen Hampton desafía esta interpretación basándose en la adhesión a las doctrinas protestantes desde Eduardo e Isabel, y específicamente en la continuidad de los Treinta y Nueve Artículos que definen la *Confessio Anglicana*<sup>27</sup>. Ambos extremos son ciertos, aunque la Iglesia anglicana no haya querido quedar sujeta a un marco doctrinal estrecho, es protestante y, según el modelo eclesiológico calvinista, definió un credo mínimo por el que se dice evangélica en el sentido de adherir a la protesta luterana, fundando su religión en la sola fe y la sola Escritura. Dice Ethan Shagan que la Iglesia de Inglaterra es

“impensable sin el protestantismo evangélico: ningún paso en la emergencia de la Iglesia hubiera sido posible sin el apoyo de revolucionarios ideológicamente comprometidos dispuestos a arriesgar sus vidas por sus creencias”<sup>28</sup>.

Siendo vástago del protestantismo, su anticatolicismo se expresa con fuerza en la aceptación de la doctrina luterana sobre la eucaristía exclusivamente espiritual, negando la presencia real<sup>29</sup>, y en el rechazo de la autoridad del Pontífice romano sobre la Iglesia nacional y sus fieles.

No son otros los pilares del anglicanismo como religión nacional de los ingleses, esto es, como iglesia y religión que fungen de sustento de la identidad nacional, sin la cual resulta incomprensible la formación del moderno Estado británico. El acendrado nacionalismo inglés viene formado e imbuido de esa semilla protestante que excede la esfera propia religiosa y reformista<sup>30</sup>. Como en otras naciones de Europa, también en Inglaterra la ruptura de la comunión con Roma –que es signo definidor de un protestantismo elemental capaz de abarcar numerosas denominaciones– permitió adoptar la nueva religión como base de la nacionalidad.

<sup>26</sup> Anthony MILTON, “Introduction: Reformation, identity, and ‘Anglicanism’, c. 1520-1662”, p. 14.

<sup>27</sup> Stephen HAMPTON, “Confessional identity”, pp. 210-227.

<sup>28</sup> SHAGAN, “The emergence...”, *op. cit.*, p. 43.

<sup>29</sup> Punto en el que insisten HAMPTON, “Confessional identity”, *op. cit.* p. 215 and next y Diarmaid MACCULLOCH, “The Church of England and international Protestantism, 1530-1570”, pp. 316-332, quien resalta la adhesión anglicana al *Consensus Tigurinus* alcanzado en 1549 por Ginebra y Zúrich respecto de la presencia espiritual de Jesucristo en la eucaristía.

<sup>30</sup> Cfr. J. C. D. CLARK, “Protestantism, nationalism and national identity, 1660-1832”, pp. 249-276. El artículo es una crítica al libro de Linda COLLEY, *Britons. Forging the nation, 1707-1837* y da pie a un examen de la relación entre protestantismo, nacionalismo y la formación del Estado en Inglaterra, de la que brinda una visión general.

En consecuencia, el anglicanismo se presenta como una institución en esencia protestante, que posee la singularidad de una cierta parquedad a la hora de adoptar definiciones teológicas, porque de haberlo hecho hubiera ahondado el distanciamiento de las fragmentadas corrientes protestantes continentales, y también profundizado la grieta con el catolicismo, cuando menos en los tiempos del rey Enrique. De cara al catolicismo, bastó la decisión política de no admitir en Inglaterra el poder del Papa; y en cuanto a las denominaciones protestantes, fue suficiente la adopción de un credo básico mínimo con declaraciones compatibles con la teología reformada, en cuya amplitud o vaguedad podían cobijarse diferentes tendencias. Todo lo cual supone una iglesia protestante modelada sobre un consenso<sup>31</sup>, bastante frágil, pues los deseos de uniformidad chocaban con un infranqueable pluralismo<sup>32</sup>. La historiografía afirma que Enrique VIII intentó una vía intermedia con su iglesia nacional, dejando a los extremos el papismo y los luteranos; al mismo tiempo hay una notable discusión sobre cuán calvinista devino la Iglesia anglicana con el correr de los años<sup>33</sup>.

Hubo una inicial influencia de Martín Lutero rápidamente descartada, a la que siguió una preferencia por definir la fe anglicana en trabazón con el calvinismo<sup>34</sup>, porque era este el que señalaba el modelo de la Iglesia nacional. Lo que se ha dado en llamar la conexión Suiza (fuese con la Ginebra calvinista, con la Zúrich de Heinrich Bullinger o con la Estrasburgo de Martin Bucer) nunca fue acabada, es decir, completa, a pesar de que así lo quisieron Thomas Cranmer y los puritanos en tiempos de Isabel I. Por el contrario, los Treinta y Nueve Artículos establecidos en la ley de 1571<sup>35</sup>, que definen la profesión de fe anglicana, denotan la influencia de los reformistas de Zúrich antes que los ginebrinos. Pues en el anglicanismo hay elementos anticalvinistas en la doctrina de la gracia e, incluso, el derecho divino de los obispos de las primeras décadas. Sin duda que este ingrediente puede interpretarse también de otra forma, pues no solo apuntala el anticatolicismo anglicano, sino que, además, perfila una definición dogmática de la Iglesia nacional que se refleja en la iconoclasia, la doctrina de la predestinación, la definición de los sacramentos, particularmente la cena del Señor y la eucaristía, etcétera.

---

<sup>31</sup> Como afirma MARSHALL, *Reformation England...*, *op. cit.*, p. 240.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 242.

<sup>33</sup> Cf. Diarmaid MACCULLOCH, "Putting the English Reformation on the map", pp. 75-95.

<sup>34</sup> Sobre la relación entre los luteranos y los anglicanos en los años iniciales de la Reforma, cfr. J. Wayne BAKER, "*Sola fide, sola gratia*: the battle for Luther in seventeenth-century England", pp. 115-133 y Alec RYRIE, "The strange death of Lutheran England", pp. 64-92.

<sup>35</sup> En GEE and HARDY, *op. cit.*, pp. 477-481.

Pero todo consenso es cambiante por estar sujeto a la variabilidad de los humores. Con los primeros Estuardo, en concreto, con Carlos I, hubo un giro conservador en la Iglesia por la preeminencia concedida a los laudianos y sus reformas en la liturgia; giro resistido por la orientación calvinista de los puritanos que objetaban tanto la inclinación católica (papismo) como el absolutismo real. La resistencia llevó a la abolición de la Iglesia anglicana: en 1645 es decapitado el arzobispo William Laud y después es abolido el obispado; y también de la monarquía: en 1649 es decapitado el rey Carlos e instaurada la república. La Restauración de 1660 produjo el restablecimiento de las instituciones isabelinas: la iglesia oficial, el *Book of Common Prayer* y la ordenación episcopal de los ministros, con la expulsión de los que no adhirieron a ella. Pero una nueva división entre evangélicos y anglo-católicos sobreviene en torno al rito de la pública devoción y los hábitos litúrgicos, acrecentada la sospecha de papismo en los segundos Estuardo. La revolución de 1688 debe entenderse como la confirmación de la orientación protestante de la Iglesia nacional, purgada de los elementos católicos.

Este consenso fluctuante del proceso de la reforma, desde Enrique VIII a la ascensión de Carlos II, da al anglicanismo un matiz caótico, un aspecto confuso, que desafía la idea de una religión de orden y moderación, esa excepcional vía media, en una fiel continuidad consigo misma, el *semper eadem* de Isabel I. De acuerdo con la observación de Anthony Milton<sup>36</sup>, a lo largo de estos ciento treinta años no hubo ningún fundamento estable de las fórmulas; es un proceso plagado de oscilantes reformas y revisiones que produjeron tres diferentes biblias vernáculas oficiales, cuatro disímiles libros de oración (junto con un directorio para la adoración pública), tres versiones del *Ordinario*, nueve diversos sistemas de cánones, un extraordinario número de declaraciones doctrinales diferentes (incluyendo los Diez, los Trece, los Seis, los Cuarenta y Dos, los Treinta y Ocho y los Treinta y Nueve Artículos) y dos libros de homilias oficiales de variado carácter.

Si el *semper eadem* se asemeja más a un *semper reformanda*, debería reabrirse la discusión sobre la naturaleza del anglicanismo. ¿Es el primero, el de Enrique, esa suerte de anglo-catolicismo, un brazo independiente de la Iglesia universal, como lo entendió Moore? ¿Es el de Isabel, que haría del puritanismo la esencia del anglicanismo, según James Collinson? ¿Son ambos, el del siglo XVI y el del XVII, esto es, una conjunción de lo anglicano y lo puritano, no tanto una doctrina, sino un temperamento, esa vía media de “estudiada ambigüedad”, mezcla de continuidad y evolución, que en algunos autores lleva a asumir que es de la esencia anglicana la

---

<sup>36</sup> MILTON, “Introduction: Reformation...”, *op. cit.*, pp. 2-3.

tolerancia de las divisiones en su seno?<sup>37</sup>. Y ese compromiso entre extremos en competencia, la loada vía media, ¿es la definición de una perenne ortodoxia identitaria o, como cree Ethan Shagan, un compuesto inestable que explotó inevitablemente en varias direcciones?<sup>38</sup>.

A la vista de la cambiante realidad, hay historiadores que niegan la existencia de una identidad ortodoxa en el anglicanismo. Anthony Milton, de cara a la paradójal evolución, entiende que al historiador le compete observar y comprender el conflicto, reflejar la lucha entre esas corrientes enfrentadas<sup>39</sup>. Sin embargo, el exagerado relativismo de cuño historicista es insostenible por una sencilla razón: el objeto sigue siendo el mismo, el anglicanismo como religión nacional de los ingleses. Hay una identidad anglicana, si bien ella es híbrida, producto de un consenso político-religioso que en su flexibilidad o en su rigidez, permitía incorporar más sectores disidentes o menos<sup>40</sup>. Ese consenso no parece haber sido prioritariamente teológico o dogmático –salvo, tal vez, por la doctrina calvinista de la predestinación–, sino un paraguas que de acuerdo con el tiempo podía ser más abierto o estar más cerrado, porque la apertura o la cerrazón ponía un límite político a tendencias dogmáticas o teológicas toleradas en su seno. Al fin y al cabo, a mediados del siglo XVII, el anglicanismo admitía anglicanos netos, calvinistas en variadas expresiones, jacobitas o anglo-católicos, y muchos otros; todos ellos, según la apreciación de Kenneth Fincham, eran y son miembros de la inclusiva Iglesia nacional<sup>41</sup>. Y en lo que refiere al tema de este trabajo, debe decirse que buena parte de las definiciones en torno a la tolerancia o intolerancia de los disidentes religiosos pasarán por la previa determinación de lo que se entienda por la religión nacional de los ingleses.

#### 4. *Los primeros años de la Reforma y los inicios de la intolerancia*

##### EL GOBIERNO DE LA IGLESIA

Enrique VIII (1509-1547) provocó la separación de Roma y el cisma (1529) al que siguió la pronta instalación de la Iglesia nacional sostenida

<sup>37</sup> MILTON, "Introduction: Reformation...", *op. cit.*, pp. 4-7.

<sup>38</sup> SHAGAN, "The emergence...", *op. cit.*, p. 29. Véanse también las preguntas sobre la identidad de la Iglesia que se hacían después de la Restauración y que presenta Grant TAPSELL, "The Church of England, 1662-1714", p. 40 and next.

<sup>39</sup> MILTON, "Introduction: Reformation...", *op. cit.*, pp. 7-8.

<sup>40</sup> Véase el buen estudio de MARSHALL, *Reformation England...*, *op. cit.*, p. 137 and next.

<sup>41</sup> Kenneth FINCHAM, "Introduction", pp. 3-4.

en la supremacía del propio Monarca, como se ha visto con la ley de 1534; medidas iniciales que van seguidas de la represión del catolicismo –opositores a la supremacía regia–, del enfático antipapismo, de las discusiones en torno a los sacramentos y la apostolicidad de la Iglesia, de la intolerancia para con los opositores religiosos<sup>42</sup>. La definición de la autoridad en la Iglesia nacional fue decisiva desde los primeros años, incluso por encima de los problemas doctrinarios o teológicos.

De acuerdo con Jacqueline Rose<sup>43</sup>, que la supremacía regia sobre la Iglesia, causa o efecto del gobierno soberano del Rey sobre su reino, importaba la potestad de determinar todo aquello que se consideraba *adiaphora* o materia indiferente en el culto, estableciendo o forzando la conformidad de los disidentes en torno a la decisión de la autoridad civil. El mismo gobierno de la Iglesia, no habiendo sido fijado por las Escrituras, era parte de la *adiaphora*, por lo cual la elección de un régimen episcopal o presbiteriano dependía de la autoridad del Monarca. Empero, algunos afirmaban que el sistema presbiteriano era de derecho divino simplemente como protesta contra el erastianismo de la Iglesia de Inglaterra; lo que produjo la reacción contraria: el derecho divino del episcopado. Cuando a fines del siglo XVI se advierte la alternativa de un rey escocés, la discusión se volvió urgente, pues estaba criado en el presbiterianismo. Ahora bien, la mayoría de los clérigos parecían indiferentes a este enfrentamiento y confiaban en la reina Isabel la elección del gobierno de la Iglesia siguiendo las reglas seculares de la practicidad<sup>44</sup>. Era la doctrina más común<sup>45</sup>.

A medida que fue ganando arraigo la doctrina que afirmaba que el gobierno de los obispos era de derecho divino, se entendió que la atribución del Monarca estaba limitada y que el régimen episcopal era inalterable, dejando el gobierno eclesiástico de ser materia indiferente. Esto importaba, entre otros muchos puntos de conflicto, desconocer que la supremacía regia tuviera naturaleza sacerdotal y reconocérsela solo jurisdiccional, teniendo los obispos autoridad espiritual sobre el Rey mismo. Así todo, el régimen funcionó con notable flexibilidad hasta 1640. El problema parece

---

<sup>42</sup> Véase Diarmaid MACCULLOCH, “Archbishop Cranmer: concord and tolerance in a changing Church”, pp. 199-215.

<sup>43</sup> ROSE, “The Godly...”, *op. cit.*, p. 106 and next.

<sup>44</sup> John SOMMERVILLE, *The secularization of early modern England. From religious culture to religious faith*, p. 117.

<sup>45</sup> John WHITGIFT, *The Defense of the Aunswere to the Admonition*, pp. 210-211, 304, y el tract 8. También Edward STILLINGFLEET, *Irenicum, A weapon-salve for the churches wounds...*, 1662, pp. 3, 44-48, quien dice que la determinación del gobierno eclesiástico está librada a la prudencia del gobernante que puede imponerlo como obligatorio y, en tal caso, merece la obediencia de los súbditos.

secundario, pero no es ajeno a la materia: el litigio acerca del sistema de gobierno mismo de la Iglesia y los debates sobre la titularidad de la supremacía, tienen incrustada la cuestión de la amplitud de la comprensión (¿quiénes son los anglicanos?) y, por tanto, la extensión de una tolerancia o admisión de los disidentes dentro de la misma Iglesia nacional.

### LA IGLESIA NACIONAL

Uno de los principales objetivos de las autoridades de la Iglesia anglicana –es decir, del Rey y de los obispos– fue alcanzar un grado de uniformidad (llamado Conformidad) que, no siendo posible en el plano de las conciencias individuales, debía serlo, al menos, en lo relativo a lo externo del culto (ritos, ceremonias, vestimentas, lecturas, ordenaciones, etc.), porque los diferentes sectores y los varios elementos, antiguos y nuevos, que conformaban la religión oficial obligaban a ello. La base teológica de este sistema de obediencia al exterior (intolerancia) y relativa tolerancia al interior, puede encontrarse en la obra de Richard Hooker (1554-1600), que hacía parte de su concepción irenista que pretendía reunir así las diferentes religiones protestantes. La teología de este autor remataba en una propuesta erastiana de regulación de diversos aspectos de la religión (la constitución externa de la Iglesia, los ritos y ceremonias, etc.) por la autoridad civil para evitar innecesarias controversias, si bien lo relativo a los artículos de fe era competencia de la Iglesia oficial<sup>46</sup>. En esta concepción de la Iglesia nacional inglesa el carácter de súbdito de la Corona se entremezclaba con la condición de fiel del anglicanismo<sup>47</sup>.

Luego de la ruptura con Roma y del reconocimiento legal de la supremacía político-eclesiástica a favor de Enrique VIII<sup>48</sup>, no hubo cambios doctrinarios importantes, pues la Iglesia de Inglaterra se había opuesto ya a Martín Lutero<sup>49</sup> y conservaba del catolicismo el régimen episcopal y buena parte de la liturgia. Por una parte, el régimen erastiano de la política Tudor provenía de la influencia calvinista de Heinrich Bullinger y Francisco Turrentino<sup>50</sup>, pero también era una decisión práctica acerca de

<sup>46</sup> Richard HOOKER, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, especialmente los libros III y VIII.

<sup>47</sup> El modelo se repetirá en varios intelectuales, entre otros, James HARRINGTON, "The Commonwealth of Oceana".

<sup>48</sup> El Acta de Supremacía, de 1534, en George Burton ADAMS and H. Morse STEPHENS (eds.), *Select documents of English constitutional history*, pp. 239-240.

<sup>49</sup> Enrique VIII había defendido la Iglesia católica contra Martín Lutero, lo que le valió el reconocimiento pontificio antes de la ruptura con Roma; y producida esta, doctrinalmente no se apartó de las enseñanzas romanas, como se expresa en la Ley de Seis Artículos (1539), reproducida en ADAMS and STEPHENS, *op. cit.*, pp. 253-259.

<sup>50</sup> Estudiado por W.J. Torrance KIRBY, *The Zurich connection and Tudor political theology*.

lo que estaba en juego desde el cisma: quién era la autoridad máxima de la Iglesia en Inglaterra, esto es, el supremo poder del reino<sup>51</sup>.

Eduardo VI (1547-1553) introdujo en 1549 el primer *Book of Common Prayer* y en 1552 sancionó el Acta de Uniformidad, que disponía la obligación de los seglares de frecuentar el servicio dominical; el asistir a servicios religiosos no ortodoxos podía suponer la condena a prisión<sup>52</sup>. En 1559, luego del interregno de María Tudor (1552-1558) y la efímera Contrarreforma para la restauración del catolicismo, Isabel impuso nuevamente el Acta de Uniformidad, restableciendo las penas para quienes no asistieran al culto oficial y renovada el Acta de Supremacía, todo el clero y los oficiales públicos debían prestar juramento de fidelidad a la Corona como cabeza de la Iglesia<sup>53</sup>. La Iglesia nacional, defensora y difusora de la fe reformada de los anglicanos en los diversos reinos, quedó conformada: por un lado, la autosuficiencia del reino inglés declarada por Enrique y, por el otro, el erastianismo que terminó de moldear Isabel. A veces acentuado y otras atenuado, el erastianismo fue una constante del pensamiento inglés, en ocasiones exasperante como el *Leviathan* (1651) de Thomas Hobbes, otras maquillado como John Locke en su *Letter concerning toleration* (1689)<sup>54</sup>.

Isabel I (1558-1603) consolidó la unidad de la Iglesia nacional estableciéndola sobre cuatro columnas: primero, la supremacía regia (*Royal supremacy*) en vista de la unidad política; segundo, los Treinta y Nueve Artículos (*the Thirty Nine Articles*) que daban la unidad doctrinaria; tercero, el libro de oración común (*the Book of Common Prayer*)<sup>55</sup> para la unidad litúrgica y cuarto, la Prelatura o régimen episcopal para la unidad y disciplina eclesiásticas<sup>56</sup>. Estas cuatro bases se establecieron firmemente en Inglaterra durante los más de cuarenta años del gobierno isabelino, con

<sup>51</sup> Cfr., entre otros, Daniel EPPLEY, *Defending royal supremacy and discerning God's will in Tudor England*; Jonathan Michael GRAY, *Oaths and the English Reformation* y Ethan H. SHAGAN, *Popular politics and the English Reformation*, pp. 29-60.

<sup>52</sup> Según COFFEY, *Persecution...*, *op. cit.*, p. 79, estos documentos marcan el comienzo de la reforma compulsiva.

<sup>53</sup> Eduardo VI sancionó dos leyes de uniformidad, la primera en 1549 y la segunda es de 1552. Ambas en ADAMS and STEPHENS, *op. cit.*, pp. 272-280. La leyes de supremacía y de uniformidad de Isabel, de 1559, en *op. cit.*, pp. 296-305.

<sup>54</sup> Es conveniente distinguir la doctrina de Erasto de lo que los ingleses posteriormente entendieron por erastianismo; así, John Neville FIGGIS, "Erasto y el erastianismo", pp. 224-257.

<sup>55</sup> Las diferentes versiones del *Book* en Brian CUMMINGS (ed.), *The Book of Common Prayer. The texts of 1549, 1559 and 1562*.

<sup>56</sup> El Acta que sanciona los Treinta y Nueve Artículos es de 1571 y se consulta en GEE and HARDY, *op. cit.*, pp. 477-480.



el auxilio teológico de eruditos como el ya mentado Robert Hooker. A quienes apoyaban este sistema (es decir, los más tarde llamados anglicanos) suele identificárselos con el rótulo de “conformistas”<sup>57</sup>.

En este ambiente comienzan a tener relevancia los puritanos, un conjunto difícil de precisar. Ciertos historiadores, siguiendo a Patrick Collinson, sostienen que la época de Isabel encarna el momento protestante por excelencia de la reforma inglesa, de modo que el puritanismo que entonces florece es el auténtico anglicanismo. Por el contrario, otros especialistas, como Peter Lake, afirman que el reinado de Isabel es de la división interna de los reformados ingleses y que el puritanismo fue un modo del anglicanismo, aunque no sea porque este ve en aquel una forma desviada o errónea. La vinculación entre anglicanos o puritanos depende de la adhesión de estos a la Conformidad. En principio, bajo la denominación de puritanos se agrupan quienes no aceptan la Conformidad y pretenden la reforma de la Iglesia (no conformistas); cuestionan su gobierno, incluso la liturgia, pero por entonces, salvo ciertos sectores radicales, no son separatistas y se conservan dentro de la Iglesia nacional, que los comprende. El reclamo puritano era de mayor fidelidad a las Escrituras en lo doctrinal y un control más efectivo en especial en la dispensación de los sacramentos y la vestimenta eclesiástica; de aquí las mayores disputas sobre el gobierno de la Iglesia: las polémicas sobre las vestiduras y luego sobre las advertencias o admoniciones.

Los términos ‘puritanos’ y ‘puritanismo’ surgen en la controversia del invierno de 1567-1568 en torno a la vestimenta que debían usar los ministros en las ceremonias rituales. Los escrupulosos que se opusieron al empleo de la sobrepelliz por ser un vestido papista, abogando por una religión inmaculada, fueron llamados puritanos por sus rivales<sup>58</sup>. Un panfleto calificaba a los puritanos de ser el tipo o especie más picante o caliente de los protestantes: *the hotter sort of protestants are called puritans*<sup>59</sup>. El argumento puritano es que lo relativo a las vestimentas de los ministros era materia indiferente (*adiaphora*) que no podía ser impuesta

<sup>57</sup> Por caso, Peter LAKE, *Anglicans and Puritans? Presbyterianism and English conformists thought from Whitgift to Hooker*, p. 7.

<sup>58</sup> Véase “An admonition to the Parliament”, documento puritano de 1572 debido principalmente a John Field y Thomas Wilcox, en Walter Howard FRERE and Charles Edward DOUGLASS (eds.), *Puritan manifestoes*, pp. 1-40. De las muchas respuestas de Isabel y sus funcionarios persiguiendo y condenando a los puritanos, destaca la ley de 1593, en GEE and HARDY, *op. cit.*, pp. 492-498.

<sup>59</sup> Cf. Kaspar von GREYERZ, *Religion and culture in early modern Europe, 1500-1800*, p. 88. Y en su vindicación, John LEY, *A Discourse Concerning Puritans. A Vindication of Those, Who Unjustly Suffer by the Mistake, Abuse, and Misapplication of that Name*, p. 41, confirma el aserto al escribir: “Quien no es moderado en religión es un Puritano”.

por el magistrado, sino que estaba librada a las conciencias individuales. De esta confrontación nace el apelativo que los identifica<sup>60</sup>.

Hay que tener en cuenta que en el reinado de Isabel se acentuó la persecución contra los católicos<sup>61</sup> y otros disidentes; pero la violenta respuesta oficial a las manifestaciones de los disidentes, en lugar de traerlos a la Conformidad, provocó que surgieran entre los protestantes sectores discrepantes de la Iglesia oficial, en un abanico que abarca anabaptistas y baptistas, separatistas, también los puritanos más recalcitrantes. En respuesta a la Bula de Pío V, *Regnans in excelsis* (1570)<sup>62</sup>, que desligaba a los católicos de la obediencia a la reina excomulgada, se sancionó una ley en 1571 imponiendo los Treinta y Nueve Artículos que definían el credo anglicano, estableciendo que la lealtad a un príncipe extranjero –esto es, la defensa de la Santa Sede– era delito de alta traición<sup>63</sup>.

Puesto el foco en la tolerancia religiosa, no hay nada mejor que el contrastante e irónico balance de John Coffey:

“La muerte en la hoguera de Hamont y Cole, Lewes y Kett, son poco conocidas, incluso entre los historiadores de la Inglaterra isabelina. Por el contrario, la ejecución de Miguel Servet en la Ginebra de Calvino es notoria y ayudó a formar la imagen de Calvino como despiadado dictador de la ciudad. En los Estados Unidos, los libros de historia del siglo XIX presentan un Calvino culpable de actividades antiamericanas, un teócrata autoritario carente de amabilidad o inteligencia. Sin embargo, la Inglaterra isabelina ha disfrutado generalmente de una excelente prensa (protestante). Esta fue la vívida Edad de Shakespeare, cuando Inglaterra floreció bajo su Reina Virgen”<sup>64</sup>.

En este largo periodo comenzó una incipiente literatura toleracionista; algunos textos se debían a los sectores católicos, como las obras de William Allen –una defensa de la Iglesia contra la injerencia del Estado en las cuestiones religiosas– o de Robert Persons –un llamado a la convivencia pacífica–, etc. y otros eran de las sectas disidentes, como el baptista Thomas

<sup>60</sup> El conflicto prosiguió con una escalada de desencuentros. Cfr. LAKE, *Anglicans...*, *op. cit.*, chap. I.

<sup>61</sup> Las persecuciones y ejecuciones habían sido iniciadas por Enrique VIII, con sustento en la citada Ley de Supremacía –que autorizaba a reprimir errores, abusos y herejías–, y también en Ley de Traición (1534), en ADAMS and STEPHENS, *op. cit.*, pp. 240-243. En este tiempo se exigía el juramento de supremacía y fidelidad que era el fundamento legal de las persecuciones, como ha estudiado GRAY, *op. cit.*, p. 170 and next.

<sup>62</sup> El conflicto, en John Hungerford POLLEN, *The English Catholics in the reign of Queen Elizabeth. A study of their politics, civil life and government*, chap. V, p. 142 and next, quien también traduce la Bula.

<sup>63</sup> MARSHALL, *Reformation England...*, *op. cit.*, pp. 159-160.

<sup>64</sup> COFFEY, *Persecution...*, *op. cit.*, p. 102.

Helwys (luego John Smith) –promotor de la libertad religiosa contra el erastianismo–, el congregacionista John Goodwin, el latitudinario William Chillingworth o el arminiano John Hales, entre otros.

### BALANCE

Pero todavía no es momento de presentar este debate, porque previamente hay que compendiar en lo que ha resultado de estos setenta años de protestantismo. Inglaterra, al concluir el reinado de Isabel, era

“un país protestante cuyas leyes afirmaban la supremacía real sobre la iglesia anglicana –afirma Perez Zagorin-. El régimen protestante inglés era erastiano, con una iglesia y una religión subordinadas al control político y los intereses del Estado en la persona del monarca, a quien Dios había confiado el poder sobre los asuntos seculares y religiosos. Era también completamente intolerante”.

Esta última afirmación es exacta y el juicio se funda, como explica a renglón seguido el autor, en el monopolio religioso del culto anglicano que era el oficial del régimen Estado-Iglesia.

“La iglesia anglicana, gobernada por obispos nombrados por la corona, era la única institución religiosa de existencia permitida; la sola forma lícita de culto era la prescrita en el *Book of Common Prayer*, libro oficial del servicio anglicano. Las doctrinas de la iglesia fueron formuladas en los Treinta y Nueve Artículos, que todos los religiosos estaban obligados a reconocer como fieles a la palabra de Dios. La ley ordenó que todo el mundo asistiera a los servicios anglicanos los domingos y días de precepto, con sanciones por su incumplimiento. Aunque el gobierno no investigó las conciencias de los sujetos para determinar su ortodoxia, exigió la conformidad para con el Estado-iglesia y la religión. El catolicismo fue prohibido y los católicos sufrieron variadas incapacidades”<sup>65</sup>.

## 5. La composición religiosa del anglicanismo. *Ortodoxos y disidentes*

### LA CONFORMIDAD PROTESTANTE, ENTRE LA INCLUSIÓN Y LA EXCLUSIÓN

No pocos historiadores, entre ellos J. C. Davis o Alexandra Walsham, destacan la inconveniencia de recurrir a las denominaciones protestantes para estu-

---

<sup>65</sup> Perez ZAGORIN, *How the idea of religious toleration came to the West*, pp. 188-189.

diar las diversas posiciones adoptadas en las discusiones sobre la tolerancia/intolerancia religiosa, porque, dicen, suelen ser etiquetas decimonónicas o contemporáneas para individualizar lo que por entonces era más esquivo. Puede que así sea y que en casos resulte conveniente omitir las convenciones historiográficas al uso, pero no siempre puede ser la regla. En primer lugar, porque no es cierto que solamente sean códigos actuales para corrientes del pasado, desde que muchos de estos grupos se diferenciaron en aquel tiempo y adoptaron nombres propios para identificarse. Además, porque en una cuestión tan trascendente para esos grupos, como era la tolerancia religiosa, las pequeñas disidencias tenían en muchos casos enorme significación y deberían conservarlas también para nosotros. Puritanos y cuáqueros, anabaptistas e independientes, se conocían como tales por entonces; no resulta conveniente eliminar lo distintivo y ponerlos a todos en la bolsa de los no conformistas (o la que fuere) sin saber que son frutos diferentes.

El hecho es que la fragmentación interna del protestantismo inglés –legado del rey Enrique<sup>66</sup>– ya es perceptible a mediados del siglo XVI, dada la naturaleza misma de la religión nacional, que admitía una gama de posiciones diversas en materia doctrinaria y litúrgica. En el reinado de Isabel se ha apreciado, más allá de la tendencia a la uniformidad, la existencia en los hechos de al menos cuatro prácticas religiosas: la anglicana oficial o conformista, la protestante no conformista, la católica y la de las sectas disidentes<sup>67</sup>. Las corrientes religiosas entran en un proceso de radicalización fruto tanto de su anticatolicismo como del regreso de emigrantes de Ginebra y Alemania, disidentes calvinistas de la Conformidad establecida por la reina Isabel I, que formarán los grupos presbiterianos en Escocia y los congregacionistas en Inglaterra, vinculados a los puritanos<sup>68</sup>. Comensaré por estos.

#### LOS PURITANOS

La mayoría de los estudiosos parecen acordar en que los puritanos no fueron un grupo homogéneo en lo doctrinal; que lo que los unificaba era una experiencia religiosa o modo de vida, más que una ideología; fermento espiritual en evolución, por ende, ambiguo, en aspectos doctrinarios y en

<sup>66</sup> MARSHALL, *Reformation England...*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>67</sup> Cfr. Christopher HAIGH, "The Church of England, the Catholics and the people", pp. 195-219. El mismo autor ha extendido la observación al Protectorado, en *The plain man's pathways to heaven. Kinds of Christianity in post-Reformation England, 1570-1640*.

<sup>68</sup> Véanse las siempre atinadas consideraciones de MARSHALL, *Reformation England...*, *op. cit.*, p. 146 and next.

su relación con la Iglesia nacional<sup>69</sup>. Los estudios de Patrick Collinson agregan algo más: el puritanismo es legatario del reformismo calvinista que forma su columna vertebral teológica, siendo en tiempos de Isabel y Jacobo la “mayoría moral” que da el tono a la Iglesia nacional; es decir, los puritanos “son” los protestantes. Ese núcleo doctrinal básico se dispara en diferentes tendencias en su seno: casi todos los historiadores incluyen a los presbiterianos, los congregacionistas e independientes, y los anglicanos no separatistas; algunos aceptan, incluso, a los baptistas y otros no conformistas y disidentes radicales de raíz calvinista<sup>70</sup>.

Sin embargo, su identidad no puede ser tan borrosa por subjetiva o extremadamente espiritualista. Hay, a mi juicio, un elemento objetivo que identifica a los puritanos como tales: su fervor calvinista de reforma de la Iglesia, purificándola de los vestigios romanos, sujetándola al solo juicio de las Escrituras, es decir, un protestantismo elemental, aunque más intenso o caliente. El grupo heterogéneo de los puritanos se caracteriza por un reformismo más marcado y celoso, radical si se quiere, en la dirección anticatólica de la Iglesia anglicana. Esto explicaría que el puritanismo se convirtiera en una expresión del nacionalismo protestante inglés, como una cruzada contra la corrupción (católica)<sup>71</sup>.

Los puritanos eran miembros de la Iglesia anglicana, incluso, ocupaban bancas en el Parlamento; la historiografía reciente, siguiendo los trabajos de Patrick Collinson, ha superado la visión dicotómica anterior que oponía puritanismo a anglicanismo, y entiende al puritanismo como una tendencia (la más importante) dentro de la corriente principal del protestantismo inglés, incluso a pesar de que una fracción puritana veía improbable la reforma eclesiástica y pregonaba la separación. Todos estos sectores creían en la doctrina calvinista de la predestinación absoluta

---

<sup>69</sup> Cfr. Francis J. BREMER, *Puritanism. A very short introduction*, pp. 1-33; Christopher DURSTON and Jacqueline EALES, “Introduction: the Puritan ethos, 1560-1700”, pp. 1-31 y John SPURR, *English Puritanism 1603-1689*, pp. 1-14.

<sup>70</sup> Cfr. Patrick COLLINSON, *The Elizabethan Puritan movement y The religion of Protestants. The Church in English society 1559-1625*. La tesis de este autor es compartida por la mayor parte de la historiografía contemporánea, por caso Peter LAKE, *Moderate Puritans and the Elizabethan Church*, chap. 8, que identifica los puritanos también con la expresión “no conformistas” y Nicholas TYACKE, *Anti-Calvinists. The rise of English Arminianism 1590-1640*, que engloba a episcopalianos y presbiterianos, conformistas y no conformistas. Para las diferentes perspectivas de estudio de los puritanos, véase la compilación de John COFFEY and Paul C. H. LIM (eds.), *The Cambridge companion to Puritanism*. Para la historiografía, véase Richard GREAVES, “The Puritan-nonconformist tradition in England, 1560-1700: historiographical reflections”, pp. 449-486.

<sup>71</sup> Véase David ZARET, *The heavenly contract. Ideology and organization in pre-revolutionary Puritanism*, chap. 3.

–al igual que la Iglesia anglicana<sup>72</sup>– y eran partidarios de la Iglesia nacional; pero mientras los puritanos (presbiterianos o congregacionistas) preconizaban una reforma de la Iglesia desde adentro, los separatistas, influenciados por las ideas de los anabaptistas o de los baptistas sobre el *covenant*, el carácter asociativo de la Iglesia<sup>73</sup> (el congregacionalismo de Robert Browne<sup>74</sup> y Robert Harrison), renunciaron a la reforma ante la imposibilidad de un magistrado piadoso que la realizara y tomaron una actitud de franca ruptura.

El punto es importante y merece ser resaltado, pues como hace tiempo advirtió Georg Jellinek, los pactos fundacionales de las iglesias, trasplantados al ámbito político, son el origen de la constitución moderna<sup>75</sup>. Además, porque la racionalización del *covenant* explicaría el origen puritano del individualismo liberal democrático de Estados Unidos de América<sup>76</sup> y de nuestros días. Si el mundo religioso y moral moderno es hijo de la Reforma protestante, las instituciones políticas y económicas, modernas también, entroncan con la Reforma a través de los puritanos.

La fluidez marca la evolución del puritanismo. Así, de la unión de congregacionistas y otros grupos disidentes, resultará el sector religioso-político *Independency* (independientes), cuya figura central fuera John Goodwin, que proponía una libertad de las comunidades eclesíásticas fundada en la ley divina y natural, y la consiguiente limitación del poder político sobre ellas<sup>77</sup>. Se suele identificar a los independientes con los congregacionistas, pues el uso del término '*independency*' originariamente en el siglo XVII, se aplicaba a los partidarios de una organización eclesíástica menos rígida, más laxa, basada en las congregaciones locales formadas por la voluntad de sus miembros, con potestad para definir su doctrina teológica y elegir sus ministros. La Iglesia/Estado central podía controlar estas

<sup>72</sup> El anglicanismo enseñaba oficialmente la doble predestinación (de justos y de réprobos) tomada de Juan Calvino, pero de modo más enfático en Teodoro de Beza y Martín Bucer, tal como ratificó la Asamblea de Westminster en el *Catecismo* de 1647. HAMPTON, "Confessional...", *op. cit.*, p. 217 and next.

<sup>73</sup> Cfr. Champlin BURRAGE, *The church covenant idea. Its origin and its development*. El autor ha escrito también sobre los disidentes ingleses y Robert Browne. Véase sobre los baptistas, Pascal DENAULT, *The distinctiveness of Baptist covenant theology. A comparison between seventeenth-century particular Baptist and Paedobaptist federalism*.

<sup>74</sup> Robert BROWNE es el autor de *A Treatise of Reformation without Tarrying for Any*, en el que condena la supremacía regia.

<sup>75</sup> Georg JELLINEK, *Teoría general del Estado*, pp. 384-385.

<sup>76</sup> Cfr. Perry MILLER, *The New England mind. The seventeenth century*.

<sup>77</sup> El documento representativo de esta tendencia es la Declaración de Savoy, *A Declaration of the Faith and Order Owned and practised in the Congregational Churches in England*, especialmente el apéndice "Sobre la institución de las iglesias y el orden en ellas establecido por Jesucristo", pp. 23-27.

actividades, pero no exigir o imponer una determinada postura en teología ni forzar la conformidad. Sin embargo, los congregacionistas ligados a los puritanos, como John Cotton o John Owen, rechazaban todo vínculo con los separatistas, si bien aceptaban la autonomía de las congregaciones<sup>78</sup>.

Los presbiterianos, el sector de los puritanos conocido por sus tendencias presbiterianas –el modelo calvinista de Ginebra–, hicieron aparición hacia 1570 y fueron opuestos a los conformistas que sostenían la disciplina jerárquica de la Iglesia nacional –el régimen de obispados y diócesis heredados del catolicismo–, de donde viene la denominación de episcopalianos<sup>79</sup>. Thomas Cartwright (1535-1603), John Field (1545-1588), Thomas Wilcox (c. 1549-1608) o William Perkins (1558-1602), los voceros puritanos por entonces, proponían un gobierno de la Iglesia sustentado en una organización más igualitaria de ministros o presbíteros y la naturaleza electiva de la jerarquía eclesiástica, concediendo al Rey y al sínodo nacional una competencia de suyo, moderadora. Pregonaban, además, una purificación de la Iglesia en sus formas y contenidos que la alejara del papismo y cuyo único fundamento fuesen las Escrituras.

Esto último –la pureza de la religión– era a ojos contemporáneos lo decisivo: vivir piadosamente, conservar una sana devoción interior, era la causa de la urticante crítica de la ignorancia religiosa, de la superstición y del cripto-catolicismo de muchos ingleses. Como explica Patrick Collinson, por “reforma” entendieron los puritanos la búsqueda de una religiosidad o una conducta moral más puras, no tan atenta a las formas externas o a los símbolos de la Iglesia reformada. Por ello, todo proyecto de reparación de la estructura eclesiástica, tal el presbiterianismo, se volvía irrelevante frente a las exigencias de una teología práctica<sup>80</sup>. Tal vez ello explique por qué los puritanos podían proponer diferentes modo de gobierno eclesiástico, pero no acaba de dar cuenta de la fiereza del enfrentamiento entre ellos (y con los anglicanos) por una tema en apariencia indiferente. Sin embargo, como se muestra en el libro de Peter Lake ya citado, la visión de un puritanismo exclusivamente piadoso y desinteresado de las asuntos políticos no resulta sostenible desde que la cuestión del gobierno de la Iglesia estaba siempre demandada, sea por los conformistas sea por los separatistas<sup>81</sup>.

---

<sup>78</sup> Sobre la eclesiología de los Independientes y Henry Jacob, véase Polly HA, “Ecclesiastical independence and the freedom of consent”, pp. 57-76.

<sup>79</sup> El conflicto entre anglicanos episcopalianos y puritanos presbiterianos, en Peter LAKE, “Calvinism and the English Church 1570-1635”, pp. 32-76.

<sup>80</sup> COLLINSON, *The Elizabethan...*, *op. cit.*, p. 465.

<sup>81</sup> LAKE, *Moderate Puritans...*, *op. cit.*, chap. 7.

EN TORNO AL CONSENSO ANGLICANO

El panorama político-religioso es complicado por la presencia de numerosas tendencias religiosas, pero ello no imposibilita que trace ciertos ejes de lo que estaba en juego por entonces, puntos de conflicto que tensionan la identidad anglicana y entre los que queda encerrada la disputa por una tolerancia religiosa.

Una primera cuestión es la de la Iglesia nacional, que dividía a adeptos y opositores; los primeros (anglicanos conformistas, puritanos congregacionistas y presbiterianos), tenían diversos tonos de fidelidad y en la medida que esta decrecía era probable que se argumentara por una política más tolerante. Pero están también los opositores separatistas, que, por lo general, abogaban por una tolerancia más amplia, que extendían a las confesiones ajenas a la Iglesia oficial. La línea distintiva entre puritanos congregacionistas y separatistas es, si se quiere, delgada: aquellos adherían a la Iglesia nacional y estos no. Por lo tanto, no debe extrañar que los congregacionistas viendo impedido el anhelo de reforma de la Iglesia, se pasaran al bando separatista o, por el contrario, que los separatistas quedaran absorbidos por los congregacionistas independientes, como sucedió bajo el protectorado de Cromwell.

Hilando fino, lo delgado se vuelve grueso, una vez que se comprende que la adhesión a la Iglesia nacional era condición de aceptación y, por lo tanto, de tolerancia o comprensión *ad intra* de ella. Así funcionaba la Conformidad. Por regla general, el cismático no era tolerado, de modo que los que disentían de la Iglesia nacional defendían su posición alegando no ser cismáticos. Este último matiz no era secundario, pues en el siglo XVI y también en el siglo XVII, la discusión estaba inevitablemente ligada a lo que estos grupos entendieran por cisma o separación de la verdadera Iglesia, un problema teológico de primer nivel y una acusación que se lanzaban unos a otros por entonces<sup>82</sup>.

Un segundo eje que ayuda a comprender la disputa versa sobre la materia del gobierno de la Iglesia, que corría por dos carriles: por una parte, el estrictamente religioso, que dividía a presbiterianos y episcopalianos, y como cuña entre ellos ubica a los congregacionistas. No falta quien afirme que los presbiterianos (como el escocés Samuel Rutherford y Robert Baillie o Daniel Cawdrey) son una vía intermedia entre congregacionistas y episcopalianos. Sin embargo, desde otro punto de vista podría decirse

---

<sup>82</sup> Cfr. el texto relevante de John HALES, *A tract concerning schism and schismaticques wherein is briefly discovered the originall causes of all schisme*. Herejía y cisma dominan la literatura de la época, como ha estudiado David LOEWENSTEIN, *Treacherous faith. The specter of heresy in Early Modern English literature and culture*.



que la cuña son los separatistas, eso creo, porque su teoría de la Iglesia como *covenant* influirá tanto en los presbiterianos (como William Ames) cuanto en los congregacionistas (como John Owen)<sup>83</sup>.

Pero el gobierno de la Iglesia corría también por el andarivel político, que revertía sobre el titular de la soberanía, problema no menos fundamental en las controversias, como se verá a partir de 1630. Y el eje de la soberanía enfrentaba a los partidarios del Rey con los del Parlamento, dejando fuera del esquema constitucional a los congregacionistas otra vez. Desde este ángulo, mientras episcopalianos y partidarios de la soberanía regia eran antitoleracionistas en su mayoría, los presbiterianos animaban una tolerancia religiosa al interior de la Iglesia anglicana, sugiriendo la adopción de medidas más comprensivas de las diversas corrientes. En cambio, los congregacionistas –si bien no todos– ampliaban esa tolerancia a las denominaciones y tendencias que estaban fuera de la Iglesia oficial, como pretendían también los separatistas<sup>84</sup>. Para ellos no había verdadera unidad sin la voluntad libremente expresada, lo que importaba el repudio de toda disposición forzada en favor de la Conformidad.

Todo esto revierte en el problema de fondo del “consenso anglicano”, que me fuerza a anticipar algo de lo que pronto revisaré. Siguiendo la síntesis de Peter Marshall<sup>85</sup>, podría decirse que hasta Jacobo I y quizá más allá, en el seno del anglicanismo conviven la tendencia de la vieja Iglesia (la de Enrique, Eduardo e Isabel), con sus ritos y ceremonias, y la nueva Iglesia (impulsada por los puritanos) mucho menos católica o antigua en usos y más calvinista o reformada en doctrina. Lo que tiene un gran significado, porque en el corazón del problema está la definición de lo que es específico del ser anglicano. El conflicto en sus líneas principales, por una parte, ayuda a entender el alcance o extensión de la comprensión o inclusión en el seno de la Iglesia nacional (así, cabe preguntarse, ¿son laudianos y arminianos auténticos anglicanos?), y, por la otra, pone de cara a las dificultades de una tolerancia religiosa para los que no adhieren al consenso, es decir, los no conformistas, tanto en cuestiones doctrinarias como en asuntos prácticos o litúrgicos, lo que genera el verdadero problema práctico: ¿cómo conservar la unidad religiosa sin defezionar o destruir las bases de la Iglesia reformada?

<sup>83</sup> Durante Oliver Cromwell los presbiterianos acusarán a los independientes congregacionistas de cismáticos, por ejemplo, Daniel CAWDREY, *Independencie a great schism. Proved against Dr. Owen his apology in his tract of Schism*. Véase ZARET, *op. cit.*, *passim*, quien sostiene que los puritanos hicieron más accesible al pueblo la doctrina de la predestinación calvinista apoyándose en la teología del *covenant*.

<sup>84</sup> Cfr. Avihu ZAKAI, “Orthodoxy in England and New England: Puritans and the issue of religious toleration, 1640-1650”, pp. 401-441.

<sup>85</sup> MARSHALL, *Reformation England...*, *op. cit.*, p. 137 and next.

En todo caso, a modo de síntesis, podría decirse que el consenso calvinista –acentuado desde Isabel– permitía cierta flexibilidad de las prácticas devotas, hasta su endurecimiento bajo Carlos I por el claro repudio de las costumbres de la vieja Iglesia restablecidas por el arzobispo William Laud y sus seguidores. El predominio cada vez más evidente de los puritanos marcaría así un deslizamiento hacia un calvinismo más neto en la Iglesia anglicana, aunque siempre a modo suyo. Los puritanos, parte de la Iglesia nacional en un comienzo, se convierten en la corriente más vigorosa de ella; ya no integran el consenso, lo definen o, si se quiere, “ellos son el consenso”. El punto es vital para comprender la identidad religiosa del anglicanismo: si el consenso es fluido o político (como creen Patrick Marshall, Peter Lake o Diarmaid MacCulloch), la identidad anglicana también lo será; por el contrario, si el consenso se alcanza a fines del gobierno isabelino con el predominio puritano (Patrick Collinson o Nicholas Tyacke), la identidad anglicana es la puritana y todo lo que intente modificar el consenso es no anglicano.

Como lo dicho en este punto es de gran trascendencia para el tema, me permito concluir el asunto con una cita del propio Peter Marshall:

“Hablar de ‘consenso’ requiere de una considerable capacitación y sutileza en la definición. La iglesia Jacobea no era el jardín del Edén eclesiástico, sino que más bien estaba ‘fragmentada por fricciones y desacuerdos’ [Kenneth Fincham]. Los historiadores, prestando mayor atención a la progresión de las invectivas que llevaron a que ‘puritanos’, ‘papistas’ o ‘arminianos’ se identificaran, alcanzamos a entender cómo el faccionalismo y la polarización en la iglesia fue, en un grado considerable, una profecía autocumplida. Los espacios en los que tal rencor podría comenzar a apestar fueron proporcionados por las ambigüedades del mismo establecimiento de 1559 [que ofrece], un conjunto de preguntas *sin resolver* claramente acerca de lo que la iglesia de Inglaterra era, había sido y debía ser. Según Peter Lake no hubo verdaderamente tal cosa como un establecimiento unitario isabelino, ‘sino simplemente un número de lecturas enfrentadas de una serie de ‘textos’ legales, sociales, institucionales y teológicos, en sí mismos ambiguos, incluso inseguros’. Conrad Russell, de modo más hogareño, ha descripto los años entre 1559 y 1625 como la constante preparación de ‘una batalla por la custodia’ de las posesiones de la Iglesia. Esa batalla se intensificaría agudamente después de 1625, con el valor añadido y el factor grandemente complicado, que la corona misma parece haberse convertido en una parte del conflicto, en vez del juez que decide sobre el caso”<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> MARSHALL, *Reformation England...*, *op. cit.*, p. 152.

*EL ESTADO-IGLESIA DE LOS REYES ESTUARDO  
Y EL NO CONFORMISMO*

Por lo dicho, parece que cuando a Isabel la sucedan los reyes Estuardo, ocurrirán dos cosas: primero, el *establishment*, el régimen de la Iglesia-Estado, verá cómo empieza a pulverizarse por la demolición de sus bases; segundo, los nuevos reyes, en lugar de practicar un juego imparcial, se hacen parte del conflicto mismo. Observaré más de cerca estas aristas del problema.

Con la llegada de Jacobo I (1603-1625)<sup>87</sup>, cuyo régimen eclesiástico suele calificarse de más moderado que el de su predecesora, todas las corrientes protestantes hasta aquí estudiadas perduran, incluso, con más vigor. Es cierto que las esperanzas puritanas de una mayor comprensión fueron arruinadas desde un comienzo, en especial por la incorporación de los arminianos a la Corona y presentarse el Rey como contemporizador con los católicos<sup>88</sup>. Pero eso no quiere decir que los sectores disidentes renunciaran a sus pretensiones políticas y religiosas.

Con los Estuardo el régimen de la Iglesia nacional se mantiene, no obstante los intentos de los reyes de ampliar los términos de la Conformidad agrandando el consenso. “No bishops, no king” será lema de Jacobo y la fórmula que mejor ejemplificará esa interrelación de Iglesia y Estado, al tiempo que una ratificación de la línea histórica del protestantismo inglés. Para contrarrestar la popularidad de la *Biblia* calvinista de Ginebra, dando prueba de su fe reformada, el Rey propagó su famosa *Biblia del Rey Jacobo* (*King's James Bible*). Al mismo tiempo, propició innovaciones que no fueron bien vistas por el Parlamento, que se opuso a las reformas –como la de las leyes eclesiásticas–, demandando el reconocimiento de su autoridad en la materia e iniciando un secular conflicto, que tiene su punto más saliente en el gobierno de la Iglesia, cuestión que hace al titular de la soberanía en el reino.

La política del Monarca, a juicio de Wilbur Kitchener Jordan, produjo una concentración de las corrientes no conformistas y radicales dentro y fuera de la Iglesia, aumentando el poder de los congregacionistas y de los separatistas<sup>89</sup>. En efecto, el aumento de las tensiones alimentó la resistencia

<sup>87</sup> Sobre los primeros Estuardo, véase Kenneth FINCHAM, *The early Stuart Church, 1603-1642*.

<sup>88</sup> Antes de Jacobo I y bajo su reinado, hubo serios intentos de convertir a los católicos al protestantismo, lo que molestaba a los más reacios entre los últimos. Cfr. Michael QUESTIER, “The politics of religion conformity and the accession of James I”, pp. 14-30. Jacobo, que había sido escarnecido por el presbiterianismo escocés, tenía preferencias por el episcopalismo y sostenía el derecho divino de los reyes. Se aventuraron también simpatías por los católicos, ya que su madre, la reina María de Escocia, lo era.

<sup>89</sup> JORDAN, *op. cit.*, pp. 157-165, 223-228.

puritana parlamentaria y religiosa que, entre otras cosas, se reflejó en el crecimiento de las congregaciones separatistas. Entre estas cobran fuerza los baptistas, que al comienzo estuvieron vinculados a los puritanos, pero se separaron de estos para conservar la pureza de las creencias<sup>90</sup>, en particular por su no aceptación del bautismo de los infantes fundado en una concepción de la Iglesia cristiana solo de los regenerados que proclaman su fe para acceder al bautismo.

Por convicción, no solamente por su condición, los baptistas fueron favorables a la libertad religiosa más allá de la tolerancia de cultos<sup>91</sup>. Bajo Jacobo I reclamaron se les concediera similares libertades que a los papistas y cesaran las persecuciones que los ponían bajo la garra de los obispos anglicanos<sup>92</sup>. Pero una vez que el Rey cerró toda posibilidad de acuerdo con la ley de conformidad de Jacobo I (1604), los baptistas respondieron con la fundación de iglesias clandestinas separadas de la oficial; y más tarde, muchos de ellos emigrarían a las Provincias Unidas y Nueva Inglaterra<sup>93</sup>.

Para los baptistas, siendo la Iglesia la congregación de los santos, una sociedad de verdaderos creyentes, debía separarse de toda institución oficial al igual que se separan los justos, los santos visibles, del mundo corrupto. El mundo secular y el mundo espiritual distan tanto uno del otro que la Iglesia y la religión deben conservarse separadas del Estado y los negocios temporales. Esta tesis –que se reiterará hasta el cansancio– constituye un argumento central al debate sobre la tolerancia religiosa porque se dispara en dos direcciones: desde que la relación del creyente con Dios, para los baptistas, no está mediada, por una parte se deslegitima, la Iglesia nacional como verdadera Iglesia y, por la otra, se recusa toda injerencia del Estado en la vida eclesiástica y los asuntos de la fe, haciendo de la conciencia individual la sola autoridad religiosa. Contrario a todo tipo de coerción en materia espiritual (persecución, compulsión forzada para ser miembro de la Iglesia), el baptista Leonard Busher preconizaba un generalizado permiso de conciencia para los disidentes como el mejor instrumento de la paz civil<sup>94</sup>.

---

<sup>90</sup> Se suelen distinguir dos corrientes según la idea teológica de la redención que profesaran: los primeros baptistas “generales” de inclinación arminiana, y los “particulares” calvinistas surgidos hacia 1640, distanciados de los puritanos separatistas. COFFEY, *Persecution and toleration...*, *op. cit.*, p. 113.

<sup>91</sup> Cfr. Thomas WHITE, Jason G. DUESING and Malcolm B. YARNELL (eds.), *The Baptist perspective on religious liberty*. Véase Edward Bean UNDERHILL, *Tracts on liberty of conscience and persecution, 1614-1661*, una colección de documentos baptistas.

<sup>92</sup> Véase “A most humble supplication of divers poor prisoners”, atribuida a Thomas Helwys, pp. 215-216.

<sup>93</sup> COFFEY, *Persecution and toleration...*, *op. cit.*, p. 112.

<sup>94</sup> Leonard BUSHER, “Religions peace: or, A plea for liberty of conscience. Long since presented to King James, and the High Court of Parliament then sitting”, pp. 1-81.

Casi nada cambió con el acceso al trono de Carlos I en 1625, aunque el Rey buscó mejorar sus relaciones con los calvinistas puritanos prometiendo combatir al catolicismo; hizo lo contrario. De sentimientos antipuritanos<sup>95</sup>, Carlos incorporó católicos a la Corte y apoyó las iniciativas antipuritanas del arzobispo William Laud (1573-1645), una intromisión más que acentuó los rasgos erastianos de su gobierno y alimentó enconadas críticas que llevarían a la guerra civil. Las tendencias arminianas y conservadoras del arzobispo de Canterbury, a juicio de los puritanos, daban a la Corte una tonalidad católica. El repudio a esta vuelta atrás en la marcha de la Reforma se expresó en el incremento de las corrientes separatistas o no conformistas<sup>96</sup>. Con el nuevo Rey, se hizo más evidente que la disidencia religiosa se traspasaba al terreno institucional, enfrentándose el absolutismo del Monarca con un Parlamento que reclamaba la soberanía, al menos la que le correspondía en un sistema mixto de gobierno. El entrelazamiento de las corrientes políticas y religiosas queda evidenciado en el juicio de Benjamin Kaplan, quien dice que por entonces

“en la propaganda puritana, todos los laudianos eran papistas; en la propaganda parlamentaria, lo eran todos los realistas; en la propaganda Whig, todos los Tories eran papistas”<sup>97</sup>.

Los cuáqueros –que serán muy influyentes en las tendencias favorables a la tolerancia religiosa– aparecen con vigor en los años finales del reinado de Carlos I, durante la década de 1640, al acelerarse la refriega entre todos los sectores antes apuntados. Sus definiciones teológico-religiosas erizaron la disputa porque eran unitarios y negaban la Trinidad (motivo por el cual se los asociaba a los socinianos); creían en una vida espiritual animada por la luz interior (un intimismo psicologista de la fe que sus críticos decían llevaba a la anarquía de las creencias); rechazaban los juramentos de lealtad (lo que los hizo sospechosos de aliados de los católicos); influían y movilizaban los sectores socioeconómicos más bajos y despreciaban la reverencia a las jerarquías (por lo que los acusaban de igualitaristas), etc. Ninguna de estas ideas y actitudes encuadraba en el concepto que los ingleses tenían de la religión; por eso los cuáqueros o no la tenían o era peligrosa, peligro que se amplificaba por sus afinidades políticas<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> MARSHALL, *Reformation England...*, *op. cit.*, p. 219, cita al biógrafo de Carlos I, Richard Cust, quien afirma que el Rey tenía alergia al puritanismo en todas sus formas.

<sup>96</sup> Por ejemplo, la Iglesia fundada en Londres por Henry Jacob, quien luego pasaría a América adhiriendo a los baptistas. Cfr. HA, “Ecclesiastical independence...”, *op. cit.*

<sup>97</sup> KAPLAN, *op. cit.*, p. 118.

<sup>98</sup> Véase Rosemary MOORE, *The light in their conscience. Early Quakers in Britain 1646-1666*.

LAUDIANOS, ARMINIANOS Y RACIONALISTAS:  
EL RESQUEBRAJAMIENTO DEL CONSENSO

El espectro de las divisiones religiosas durante el reinado de Carlos I y aproximándose la guerra civil, la fragmentación religiosa, decía, excede el enfrentamiento entre puritanos y conformistas; de hecho Peter White cree que ningún grupo por entonces tuvo hegemonía<sup>99</sup>. Algunos autores afirman que las tensiones se exacerbaban por el influjo creciente de los arminianos, cuyo progresivo ascenso habría roto el acuerdo o consenso teológico entre los bandos calvinistas<sup>100</sup>. Sin embargo, no faltan historiadores que hayan desafiado el papel de laudianos y arminianos en el conflicto. Abreviando lo que todavía se disputa, el abanico de dificultades que inquieta a los historiadores surge de las relaciones que puedan establecerse entre: arminianismo y anglicanismo, laudianos y anglicanos, arminianismo y laudianos, arminianismo, catolicismo y laudianos, arminianismo y racionalismo, arminianismo y socinianismo, etc. No se me pida desentrañar la madeja de entuertos que los ingleses hasta hoy no han sido capaces de desenredar. Lo mejor que puedo hacer es presentar las partes en conflicto.

Tanto los discípulos ingleses de Jacobus Arminius<sup>101</sup> como los seguidores del arzobispo William Laud<sup>102</sup>, parecen haber sido anticipados en sus argumentos por aquellos que Peter Lake denominó *avant-garde conformists*, un grupo de teólogos y doctrinarios conformistas cuyas figuras relevantes fueron Lancelot Andrewes, John Buckeridge, John Overall y Richard Montagu. Este sector cobra relevancia en las controversias teológicas a fines del gobierno de Isabel y fue ganando un lugar cada vez más cercano al monarca Jacobo porque expresaban una tendencia conservadora en cuanto a los sacramentos, el culto y la liturgia, claramente antipuritana en diversas materias<sup>103</sup>. Se comprende, entonces, que hayan preparado las

<sup>99</sup> Peter WHITE, *Predestination, policy and polemic. Conflict and consensus in the English Church from the Reformation to the Civil War*, p. 203 and next.

<sup>100</sup> Nicholas TYACKE, "Puritanism, Arminianism and counter-revolution", pp. 53-60 y LAKE, "Calvinism...", *op. cit.*

<sup>101</sup> Sobre la importancia del arminianismo y su gran influencia en diversas tendencias reformadas, Th. Marius VAN LEEUWEN, Keith D. STANGLIN and Marijke TOLSMA (eds.), *Arminius, Arminianism, and Europe. Jacobus Arminius (1559/60-1609)*.

<sup>102</sup> Cf. Nicholas TYACKE, "Archbishop Laud", pp. 51-70. Este libro editado por Kenneth Fincham contiene importantes contribuciones para conocer la marcha de la política eclesiástica de Jacobo y Carlos.

<sup>103</sup> Cf. Peter LAKE, "Lancelot Andrewes, John Buckeridge and avant-garde conformity at the Court of James I", pp. 113-133; Jill Phillips INGRAM, "Avant-garde conformists and student revels at Oxford, 1607-08", pp. 349-372; Kenneth FINCHAM and Nicholas TYACKE, *The altars restored. The changing face of English religious worship, 1547-c.1700*, chap. 3 y Peter McCULLOUGH, "Avant-Garde conformity' in the 1590s", pp. 380-394.

tesis restauradoras de los laudianos y que para los puritanos se tratara de católicos disfrazados, unos papistas, incrustados en el poder a través de las grietas del régimen oficial.

La resistencia a los laudianos por los calvinistas se debía, entre otras cosas, al restablecimiento de los altares y al gusto por un culto más tradicional semejante al católico en muchos aspectos<sup>104</sup>. Conservadores en materia litúrgica, para algunos historiadores su conducta y sus ideas fueron radicales y revolucionarias respecto del consenso isabelino-jacobita, siendo la puritana una definición conservadora y contrarrevolucionaria por su defensa del consenso<sup>105</sup>. Sea como fuere, la síntesis de Anthony Milton expresa bien los intereses de los bandos enfrentados:

“Si los laudianos eran nostálgicos de la iglesia anterior a la Reforma, sus oponentes [puritanos] tenían nostalgia del rigor doctrinal de los obispos calvinistas y el clero de las Iglesias isabelina y jacobita”<sup>106</sup>.

Para los historiadores el nexo doctrinario entre estos sectores –aparte de los derroteros personales coincidentes– está dado por el arminianismo. Según parece, los discípulos de Jacobus Arminius no constituyeron un grupo homogéneo en lo teológico-religioso por lo que se los considera un conglomerado de opositores al calvinismo oficial<sup>107</sup>. Sin entrar en la

<sup>104</sup> Para Wiliam Laud y sus seguidores, véase, entre otros, David CRESSY, “Conflict, consensus, and the willingness to wink: the erosion of community in Charles I’s England”, pp. 131-149; del mismo, *England on edge. Crisis and revolution 1640-1642*, especialmente la parte II, p. 129 y next; Kenneth FINCHAM, “The restoration of altars in the 1630s”, pp. 919-940; FINCHAM and TYACKE, *op. cit.*, *passim*; Peter LAKE, “The Laudian style: order, uniformity and the pursuit of the beauty of holiness in the 1630’s”, pp. 161-185; Michael QUESTIER, *Catholicism and community in early modern England*, pp. 479-498; del mismo, “Arminianism, Catholicism, and Puritanism in England during the 1630s”, pp. 53-78.

<sup>105</sup> TYACKE, *Anti-Calvinists...*, *op. cit.*, *passim*.

<sup>106</sup> Anthony MILTON, “Unsettled Reformations, 1603-1662”, p. 74.

<sup>107</sup> TYACKE, *Anti-Calvinists...*, *op. cit.*, pp. 244-245, entiende que era un sector bastante coherente caracterizado por ser escépticos en cuanto al calvinismo (puritanismo), contrarios al dogmatismo de la Reforma y defensores de la jerarquía eclesiástica inglesa contra los igualitarios y populistas puritanos, razones por las cuales, bajo Carlos I, se los asoció a los defensores de la monarquía, en tanto los parlamentarios permanecían ligados a la tradición calvinista inglesa. Empero, William LAMONT, “Arminianism: the controversy that never was”, pp. 45-66, relativiza la importancia de los arminianos durante los primeros Estuardo, pues entiende que recién comenzaron a ser considerados un problema en los debates de la década de 1650, ya con Oliver Cromwell; antes fueron no más que una coartada, un error. Otra crítica a Nicholas Tyacke, en Peter WHITE, “The *via media* in the early Stuart Church”, pp. 211-230, quien describe cierto acuerdo entre ambas tendencias y centra el problema en la defensa de la Iglesia nacional por la monarquía y en las cuestiones del culto, denegando que el arminianismo fuera un problema. Una justa apreciación del aporte de Nicholas Tyacke y el debate que produjo en la historiografía, en Peter LAKE,

controversia, lo que interesa es que también en Inglaterra los arminianos, al igual que los holandeses, rechazaban la doctrina calvinista de la predestinación<sup>108</sup>, que se convirtió en argumento central del enfrentamiento con los ortodoxos<sup>109</sup>. Formaban parte de este grupo el propio William Laud y Richard Neile, futuros arzobispos de Canterbury y York<sup>110</sup>. Sin embargo, laudianismo y arminianismo no se pueden asimilar: aquel estaba más interesado en la recuperación del culto público y la disciplina eclesiástica anteriores a la reforma isabelina; este, en cambio, cuestionaba la predestinación calvinista y propiciaba una disciplina religiosa más laxa. Los arminianos tuvieron enorme influencia con Carlos I, pero el mal manejo del problema religioso en Escocia, la revuelta católica irlandesa de 1641 y luego la guerra civil, comportó la pérdida de toda autoridad en la Iglesia establecida.

Al igual que en los Países Bajos<sup>111</sup>, el argumento arminiano a favor de la racionalidad y libertad humanas presidió el debate con los calvinistas en torno a la predestinación y la cooperación individual a la propia salvación (la doctrina de la gracia universal). La oposición teológica tenía consecuencias prácticas porque la tesis arminiana afirmaba que la paz entre las religiones cristianas podía ser alcanzada reconociendo la centralidad de las Escrituras para la fe y admitiendo disidencias razonables en las interpretaciones, salvo lo referido a los dogmas centrales que quedaban fuera de toda disputa, pues más que otros sectores reformados confiaban en la conciencia individual y limitaban la intromisión de la Iglesia nacional en esas cuestiones indiferentes y no dogmáticas. El calvinista William Prynne creía que la teología arminiana al sostener la libre voluntad, la resistencia y la elección condicional, era una completa apostasía del estado de gracia<sup>112</sup>. Era previsible que el conflicto entre arminianos y puritanos fuera acentuándose, tal como sucedía ya en Holanda. El Rey debió prohibir los debates. Wilbur Kitchener Jordan entiende que el puño del Rey fue más duro con los puritanos que con los católicos o arminianos, porque amenazaban la supremacía regia sobre la Iglesia al minar la base de poder de los obispos<sup>113</sup>. Pero en verdad, esto podría decirse más de Carlos I que de Jacobo<sup>114</sup>.

---

“Introduction: Puritanism, Arminianism and Nicholas Tyacke”, pp. 2-15 y MARSHALL, *Reformation England op. cit.*, p. 220 and next.

<sup>109</sup> Para las controversias sobre la predestinación en la historia anglicana, véase WHITE, *Predestination, policy..., passim*.

<sup>111</sup> Remito a Juan Fernando SEGOVIA, “El paraíso republicano de la tolerancia religiosa: los Países Bajos en el siglo XVII”, pp. 557-595.

<sup>112</sup> WILLIAM PRYNNE, *The Church of Englands old antithesis to new Arminianisme*.

<sup>113</sup> JORDAN, *op. cit.*, pp. 87-114.

<sup>114</sup> Como percibe WHITE, “The *via media...*”, *op. cit.*



Con independencia de la solidez del elenco arminiano o laudiano, estas corrientes son acusadas de racionalistas y chocan con el fideísmo protestante. Ambas tendencias exponen una grieta que se produce dentro de la Iglesia oficial caracterizada por una mayor laxitud doctrinaria que llevará a futuros reclamos de tolerancia y a una posición más comprensiva de las diferencias a su interior. Junto a los arminianos aparecen –muchas veces confundidos– los socinianos, partidarios de un racionalismo disolvente de la fe<sup>115</sup>. Los apologistas de la Iglesia oficial siempre estuvieron atentos a los deslices racionalistas, por lo que los seguidores de Fausto Socino quedaron fuera de toda Conformidad.

Como se puede apreciar, el anticalvinismo o antipuritanismo se ha disparado ya en una considerable variedad de críticos que erosionan el consenso calvinista. En particular, la teología arminiana tuvo enorme repercusión en diversos grupos protestante (cuáqueros, metodistas y otros disidentes del calvinismo). Entre ellos, de importancia para la época, el influjo se percibe en los teólogos latitudinarios, de los que ya comentaré, y a través de estos alcanzó a los platónicos de Cambridge (Henry More, Ralph Cudworth, Benjamin Whichcote y Nathaniel Culverwell) que también eran partidarios de una religión no dogmática, racional o filosófica, conciliadora. Entre los latitudinarios –antidogmáticos, pues solo aceptaban, como buenos protestantes, la palabra de la *Biblia* entendida a la luz de la razón individual– destacan John Hales (1584-1656), participante del holandés sínodo de Dordt en el que apoyó a los remonstrantes (arminianos); William Chillingworth (1602-1644), autor de *The religion of Protestants* (1638); y lord Falkland (Lucius Cary). Se afirma que todos eran opuestos a la política religiosa del arzobispo William Laud<sup>116</sup>. También lo era un grupo de anglicanos moderados reunidos en torno a lord Falkland, conocidos como el Great Tew Circle, que inició el proyecto de identificar ese núcleo de creencias elementales que todo inglés podía sostener, pues una vasta iglesia nacional no debía excluir ni perseguir a los que pensaran o practicaran de manera distinta en materias indiferentes<sup>117</sup>. Nuevamente, pero con argumentos diferentes, el problema revierte sobre la definición protestante de la Iglesia nacional inglesa y el arco de tendencias que ella

---

<sup>115</sup> Véase Sarah MORTIMER, *Reason and religion in the English revolution. The challenge of Socinianism*. La vinculación entre socinianismo y tolerancia religiosa, en SEGOVIA, “El paraíso republicano...”, *op. cit.*

<sup>116</sup> Sobre el racionalismo teológico y el latitudinarismo religioso, cfr. Edward Augustus GEORGE, *Seventeenth century men of latitude. Forerunners of the new theology*; John TULLOCH, *Rational theology and Christian philosophy in England in the seventeenth century*, vol. II y James Deotis ROBERTS SR., *From Puritanism to Platonism in seventeenth century England*.

<sup>117</sup> Cfr. TULLOCH, *op. cit.*, chap. 3, p. 63 and next.

comprende. La fluctuante identidad anglicana acaba por precisarse por un consenso que se vuelve cada vez más rígido.

## 6. Intolerancia y tolerancia o el alcance de la comprensión

### EL PROYECTO PURITANO DE REFORMA DE LA IGLESIA

El corazón del consenso anglicano, sea teológico (la doctrina calvinista de la predestinación), sea litúrgico (la mesa de la cena del Señor), estaba ya en tela de juicio a fines del gobierno de Jacobo I. En 1628 el Rey firmó la petición de derechos tratando de apaciguar los ánimos<sup>118</sup>, pero los bandos estaban bien definidos y cuando Carlos I, en su afán de unidad, quiso imponer el gobierno episcopal a los presbiterianos escoceses, estalló la guerra civil. Y como las divisiones religiosas arrastraban otras políticas, la guerra civil encontró, por un lado, a arminianos, episcopalianos y partidarios del derecho divino de los reyes, es decir, los antipuritanos, enfrentados a presbiterianos, independientes, erastianos y republicanos, todos opositores agrupados bajo la amplia etiqueta de puritanos, los anglicanos de pura cepa.

El conflicto que se desata entre el rey Carlos I y el Parlamento Largo que desemboca en la guerra civil de 1642, enfrentó parlamentarios y realistas, en un clima de gran efervescencia ideológica, agitado por cuestiones religiosas y políticas en un avispero de sectas y tendencias diversas<sup>119</sup>, exageradamente calentadas por la recurrencia del complot papista<sup>120</sup>.

Desde antes de 1640 el grupo protestante mayoritario y preponderante en el calvinismo oficial era el de los puritanos, que rechazaban la

<sup>118</sup> En ADAMS and STEPHENS, *op. cit.*, pp. 339-343. El reclamo de los parlamentarios en la petición al Rey está enlazado con la interpretación de la antigua Constitución inglesa, que los comunes puritanos esgrimían favorable a la soberanía del Parlamento. Cfr. J. G. A. POCKOCK, *The ancient constitution and the feudal law. A study of English historical thought in the seventeenth century*, p. 289 and next.

<sup>119</sup> El escrito más representativo de esta situación es quizá el del ministro presbiteriano Thomas EDWARDS, *Gangraena: Or A Catalogue and Discovery of Many of the Errours, Heresies, Blasphemies and Pernicious Practices of the Sectaries of This Time*, una denuncia contra los independientes y las sectas que proliferaban en un ambiente tolerante, minando la unidad de la Iglesia protestante. Thomas Edwards ataca los errores, herejías, blasfemias y prácticas de las perniciosas sectas, es decir, el radicalismo, opuesto a la teología calvinista ortodoxa y al conservatismo oficial. Véase Ann HUGHES, *Gangraena and the struggle for the English Revolution*, sobre la influencia en la reacción presbiteriana. También CRESSY, *England on Edge...*, *op. cit.*, chap. 10, p. 211 and next, sobre el “enjambre de sectarios”.

<sup>120</sup> La denuncia del papismo tenía un propósito especialmente político, como resalta Michael BRADDICK, *God's fury, England's fire. A new history of the English civil wars*, p. 199.

dirección que William Laud había impreso a la Iglesia nacional inglesa. Comenzando esa década, los puritanos aguzaron sus ataques a la iglesia del rey Carlos y al Arzobispo, a la que consideraban papista y tiránica, perturbadora del régimen episcopal. A pesar de ser perseguidos en diversos momentos<sup>121</sup>, fueron consolidándose en su anticonformismo calvinista ortodoxo. Mientras fuera de la Iglesia los no conformistas arremetían contra el *establishment* que violaba la libertad de conciencia religiosa, los puritanos censuraban la política del Monarca por apartarse de la religión verdadera y del régimen de gobierno del reino. Una de las cuestiones planteadas por el Parlamento contra el gobierno fue la abolición de la estructura episcopal de la Iglesia anglicana –lo que interesaba particularmente a los puritanos.

Los reformadores parlamentarios, además de un gobierno presbiteriano, procuraban el sometimiento de la Iglesia reformada al control del Parlamento, una unidad doctrinaria compulsiva, como ya ocurría con la Iglesia presbiteriana escocesa. Proyectaron una reforma de la Iglesia nacional que fuera más abarcadora y unida, bajo el Parlamento, evitando, al mismo tiempo, las tendencias de los separatistas que veían caóticas. ¿Qué significaba esa reforma de la Iglesia anglicana?<sup>122</sup>.

El primer escalón de la reforma era doctrinario para erradicar los errores de los arminianos apañados por William Laud, lo que significaba una vuelta a la teología calvinista ortodoxa. Si bien el rótulo de arminianos era un arma política que poseía muchos significados, el ataque puritano podía dirigirse contra el “papismo”, esto es, por ser idólatras o por conservar ceremonias opuestas al calvinismo o presbiterianismo, aunque existía un punto que todo lo resumía: rechazar la tesis episcopalista atada al poder del Rey que significaba la vuelta al catolicismo y con él, la sumisión al Papa romano y la consiguiente pérdida de la soberanía nacional. Ni qué decir que Carlos I no les resultaba confiable porque no solo estaba casado con una católica, sino que, apoyándose en William Laud, llevaba una política de sutil catolicismo que expulsaba a los puritanos de su ministerio.

---

<sup>121</sup> El arzobispo William Laud insistía al Rey sobre la necesidad de establecer la uniformidad del culto en toda la isla, lo que llevó a que en 1636 quisiera imponer el anglicano *Book of Common Prayer* a los presbiterianos de Escocia, desatando la llamada Guerra de los Obispos entre escoceses e ingleses (1639-1640), a resultas de la cual fueron perseguidos en Inglaterra los ministros puritanos, los baptistas y otros seguidores. JORDAN, *op. cit.*, pp. 157-165.

<sup>122</sup> Una síntesis en Andrew R. MURPHY, *Conscience and community. Revisiting toleration and religious dissent in early modern England and America*, chap. 3. Cfr. los clásicos de Samuel Rawson GARDINER (ed.), *The constitutional documents of the Puritan revolution*; A. S. P. WOODHOUSE (ed.), *Puritanism and liberty. Being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts with supplementary documents*.

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

Está claro que los puritanos no defendían la tolerancia religiosa, sino que pretendían la reforma de la Iglesia sin caer en el separatismo. El Parlamento dominado por los puritanos pretendía una iglesia nacional reformada, no la libertad religiosa o un pluralismo protestante, esto es, desmontar las innovaciones cuasipapistas asociadas con Carlos I y avanzar en una reforma eclesiástica que, a sus ojos, no era sino parcialmente reformada. Una reforma verdadera importaba moderar el gobierno episcopal jerárquico de la Iglesia; asegurar la inflexible doctrina calvinista y la purificación del culto con la predicación celosa; y, además, la creación de una estructura que permitiera garantizar la disciplina religiosa y moral del pueblo<sup>123</sup>. Con otros sectores de las élites gobernantes e intelectuales entendían que la tolerancia minaba la unidad de los cristianos, amenazaba la homogeneidad de la Iglesia nacional y descomponía su base social. Bien ha dicho Conrad Russell que el mayor temor puritano era el de “una sociedad de irrestrictos consumidores en la elección de la religión”<sup>124</sup>.

Pero como era habitual los argumentos religiosos se entremezclaban con los políticos: los opositores a Carlos (los parlamentarios, los escoceses y la Asamblea de Teólogos de Westminster) eran partidarios de un retorno a la antigua Constitución que, en su interpretación, establecía la soberanía compartida de Rey y Parlamento. Oponerse al derecho divino episcopal significaba abonar la tesis de la supremacía eclesiástica del Parlamento y adherir a las doctrinas presbiterianas y congregacionistas. Frente a ellos, un heterogéneo sector conservador protestaba ante el desmantelamiento de las instituciones centrales de la Iglesia nacional, que solamente podían salvaguardarse en el régimen episcopal. Al estallar la rebelión de los presbiterianos escoceses, Carlos I se avino a un arreglo con el Parlamento dominado por los puritanos, que presentaron numerosas demandas y reclamos a la Corona.

Esta época, la del Parlamento Largo (que durará hasta su disolución en 1660) marca los primeros debates en torno a la tolerancia religiosa.

---

<sup>123</sup> Ann HUGHES, “The Cromwellian Church”, p. 446.

<sup>124</sup> Conrad RUSSELL, *The causes of the English civil war*, p. 70.

### LA ASAMBLEA DE TEÓLOGOS DE WESTMINSTER DE 1643

En diciembre de 1640 se presentó al Parlamento la “petición de raíz y rama”, firmada por unos quince mil reclamantes, pidiendo la reforma de la Iglesia según los principios de la Escritura<sup>125</sup>. No se definía qué gobierno reemplazaría al episcopado, pero estaba claro que el sistema episcopal y las reformas de William Laud debían ser abolidos. Dada la división existente en el Parlamento, lores y comunes no alcanzaron un acuerdo para resolver la cuestión, decidiendo, entonces, convocar a los teólogos a una asamblea a reunirse en Westminster para que recomendara un gobierno y una liturgia nuevos para la Iglesia<sup>126</sup>. Los temas propuestos eran capitales y desataron una belicosa campaña de panfletos y escritos enmarcados por la guerra civil (1642-1649), que solo se apaciguó con la llegada al poder de Oliver Cromwell.

No hubo entre los miembros de la Asamblea quienes dudaran de la necesidad de una iglesia nacional. En efecto, los sectarios y separatistas (como Roger Williams o William Walwyn, a los que pronto me remitiré), se negaron a concurrir a la Asamblea porque anticipaban su negativa a la tolerancia religiosa o prefiguraban que la aceptarían con grandes restricciones. El tema central a debate en la Asamblea fue la autoridad de o sobre la Iglesia nacional en dos grandes materias, la disciplina y la jefatura, esto es: quién tenía autoridad para tomar medidas disciplinarias, incluso para excomulgar, y quién la tenía para nombrar la jerarquía de la Iglesia y sus ministros. Había en teoría cuatro alternativas: que la autoridad recayera en las congregaciones, en los presbíteros, en los obispos o en un magistrado civil (el Monarca o el Parlamento). Dos de ellas fueron de inmediato rechazadas: la autoridad no podía pertenecer ni al poder civil ni a los obispos. El mandato que convocaba la Asamblea tomaba ya posición a favor de las opciones puritanas, puesto que decía:

“En qué términos podría constituirse una Iglesia Nacional, que no viole la libertad civil, como han hecho las iglesias del Papa y los Obispos, ni ceda los derechos espirituales, los privilegios y las libertades inherentes, que son esenciales a una iglesia de Cristo”<sup>127</sup>.

Así y todo el acuerdo no fue posible por las irreductibles posiciones de presbiterianos y congregacionistas<sup>128</sup>.

<sup>125</sup> Cfr. GEE and HARDY, *op. cit.*, pp. 537-545.

<sup>126</sup> Véase William Maxwell HETHERINGTON, *History of the Westminster Assembly of Divines* y Alexander F. MITCHELL, *The Westminster Assembly. Its history and standards*.

<sup>127</sup> *Apud* HETHERINGTON, *op. cit.*, p. 108.

<sup>128</sup> Véase Rosemary BRADLEY, “The failure of accommodation: religious conflicts between Presbyterians and Independents in the Westminster Assembly 1643-1646”, pp. 23-47.

Como los puritanos defendían el gobierno presbiteriano de la Iglesia establecida, eran conscientes que debían redefinir las relaciones entre la Iglesia y el Estado. La reforma del gobierno de la Iglesia no importaba para ellos la separación ni el rechazo a la monarquía; *sí* era una condena del personalismo absolutista y una confirmación de la soberanía parlamentaria. Pero los puritanos eran intolerantes para con los disidentes, no solo por la necesidad de reforzar el consenso calvinista, también porque el modelo israelita de iglesia del Antiguo Testamento (*the old covenant*), que muchos de ellos tenían en mente, hacía del Monarca o Soberano un defensor de la religión verdadera, en coincidencia con la doctrina de Juan Calvino<sup>129</sup>.

Los independientes no aceptaban el régimen presbiteriano y proponían el de unas congregaciones independientes que se gobernarían a sí mismas sin la intromisión de una autoridad espiritual superior, si bien admitían el poder del magistrado para reprimir a los herejes y preservar la paz, pero pretendían que el poder disciplinario estuviera en manos de las congregaciones locales, evitando así las sanciones a los disidentes que el Rey y sus ministros aplicaban por entonces. Los presbiterianos veían en este planteo un ataque a la Iglesia oficial puesto que se privaba del poder disciplinario al sínodo nacional, argüían que sus efectos serían la división y la insurrección, misma acusación que los conformistas venían haciendo a los presbiterianos.

Pero esto no quiere decir que los independientes hayan sido los abogados de la tolerancia religiosa, como sostuvo Wilbur Kitchener Jordan<sup>130</sup>. Con razón afirma Avihu Zakai que no se puede simplificar la historia aduciendo que los independientes eran toleracionistas y los puritanos presbiterianos no, porque aquellos también favorecían una iglesia nacional; y como estudiara John Coffey, no había tanta diferencia entre presbiterianos e Independientes en este punto<sup>131</sup>. Las diferencias son eclesiológicas: la

---

<sup>129</sup> El autor más representativo de esta tendencia es el escocés Samuel RUTHERFORD, autor de *Lex, Rex, Or The Law And The Prince: A Dispute For The Just Prerogative Of King And People*, que en obra posterior criticó la tolerancia y la libertad religiosa, por ser una libertad sin ley, una licencia a las sectas y herejías. Samuel RUTHERFORD, *A Free Disputation Against Pretended Liberty of Conscience: Tending to Resolve Doubts Moved*. Sobre el fundamento calvinista, véase Juan CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, p. 1167 y ss.

<sup>130</sup> JORDAN, *op. cit.*, vol. 3: "From the Convention of the Long Parliament to the Restoration (1640-1660)", pp. 369-370. Pero el propio Wilbur K. Jordan de inmediato se contradice, pues afirma (*op. cit.*, p. 371) que los Independientes "específicamente renunciaron a todo apoyo a cualquier principio general de tolerancia religiosa y con fervor ortodoxo hablaron contra la creciente amenaza del sectarismo".

<sup>131</sup> Cfr. Avihu ZAKAI, "Religious toleration and its enemies: the Independent divines and the issue of toleration during the English Civil War", pp. 1-33 y John COFFEY, "Puritanism and liberty revisited: the case for toleration in the English Revolution", p. 971,

idea de iglesia de los independientes (el congregacionismo) también está apoyada en Juan Calvino<sup>132</sup>, por lo que el consenso teológico de Westminster debía dirimir una controversia típica de los puritanos reformados.

Por otro lado, sectarios y separatistas sí rechazaban la Iglesia oficial en un todo, y veían que estas diferencias entre los puritanos eran solo de grado, nada sustancial. Como sentenciara Roger Williams, los independientes

“andan a los saltos con los Prelados y, si no más plenamente, más explícitamente todavía que los Presbiterianos, arrojando la corona del Señor Jesús a los pies del magistrado civil”<sup>133</sup>.

Los separatistas impugnaban la Iglesia anglicana porque no tenía como cabeza o rey a Cristo, sino al Monarca o al Parlamento, lo que significaba que la reforma de vida (por la que bregaban y que destacaba el carácter fundamental de la disciplina interior de la Iglesia libre) era más importante que la predicación y los sacramentos. En estos razonamientos se fundaba la separación de la iglesia oficial.

La teología federal o convencional, que en cierta forma minaba la doctrina de la predestinación calvinista, popular entre los separatistas y también en sectores puritanos (entre ellos, los congregacionistas de John Owen) se fundaba en la tesis de un pacto o alianza (*covenant*) entre Dios y el fiel creyente, el individuo o la congregación, una relación tan llana e igualitaria como si Dios fuera un socio de los hombres (en los términos de Heinrich Bullinger). Evidentemente, debía colisionar con la concepción calvinista de la predestinación que afirma que las decisiones divinas no son cognoscibles por el hombre, pues la majestad de Dios está más allá de la experiencia humana cotidiana. La imagen de un Dios más próximo al creyente se divulgó entre los puritanos y también en diversos sectores de teólogos y laicos. Además, los baptistas se aproximaban al antinomianismo al argüir que el viejo pacto de Dios con Israel no obligaba desde que había sido sustituido por el *covenant of grace* o alianza de la gracia; por lo tanto, no podía ser modelo de las relaciones Iglesia-Estado, como los puritanos creían<sup>134</sup>.

<sup>132</sup> Cfr. CALVINO, *op. cit.*, IV, XX. El ministro de Nueva Inglaterra John COTTON, autor de *Keyes Of The Kingdom Of Heaven*, era un independiente que defendió la potestad del gobernante secular de establecer la pureza de la religión, su doctrina, culto y gobierno. En 1644 aparecieron otros dos escritos de los independientes en el mismo sentido: el de Thomas GOODWIN, *Theomachia: or The Grand Imprudence of Men Running the Hazard of Fighting against God*, vol. II, pp. 118-149 y el de Henry ROBINSON, *Liberty of Conscience, or the Sole Means to Obtaine Peace and Truth*, vol. II, pp. 49-96. Goodwin es considerado también un arminiano y tanto él como Robinson simpatizaban con el movimiento radical de los *Levellers*.

<sup>133</sup> Roger WILLIAMS, *The Bloody Tenent, Of Persecution, For Cause Of Conscience*, p. 301,

<sup>134</sup> Además de los libros ya citados de Champlin BURRAGE, *The early English dissenters in the light of recent research (1550-1641)* y de DENAULT, *op. cit.* —especialmente

Sin embargo, baptistas y separatistas, que rechazaban la concepción calvinista de una iglesia nacional y negaban la legitimidad de un poder secular con competencia en materias eclesiásticas, podían aproximarse a los independientes, salvo en un aspecto importante: el reclamo de una amplia tolerancia de las conciencias religiosas y la separación de Iglesia y Estado<sup>135</sup>. La posición de los baptistas favorable a la tolerancia proviene de entender que el viejo *covenant* de la ley había cedido en el tiempo su lugar al nuevo *covenant* del Evangelio o la gracia<sup>136</sup>.

En este contexto, la alianza que de inmediato se traba entre los escoceses y el Parlamento (1643), fortalece a los puritanos y sus tesis presbiterianas (que era también la de los escoceses) como forma unificada de gobierno de la Iglesia. Pero poco y nada sobre tolerancia religiosa. Quizá algo de ella había en el término ‘acomodamiento’ o ‘acuerdo’ (*accommodation*) con el que se pretendía balancear la autonomía de las congregaciones de los independientes y la centralización de los presbiterianos, esto es, “la autonomía permitida dentro de la estructura de la iglesia nacional y no las libertades de las congregaciones fuera de la iglesia establecida”, según aclara Andrew Murphy<sup>137</sup>.

La Asamblea de Westminster aprobó el gobierno de los presbíteros en la Iglesia, pero la escalada de la guerra civil impidió que se implementara de inmediato; pero sí tuvo una consecuencia: los congregacionistas acabaron por inclinarse a favor de una tolerancia religiosa o de una comprensión más abarcadora de los disidentes<sup>138</sup>. Los presbiterianos, en cambio, proponían una política más amplia en el seno de la única iglesia reconocida, una política de comprensión o inclusión de sus diversos sectores y tendencias<sup>139</sup>. Es cierto que la diferencia vuelve a ser de grado y que solo afecta a los protestantes. Las divisiones del clero puritano minaron las reformas.

La Asamblea de Westminster estaba supeditada al Parlamento, porque no contaba con una base de poder propia. El Parlamento, contra escoceses y congregacionistas –que podían sospechar que tras las reformas pretendidas se escondieran intentos de implementar una tolerancia religiosa a

---

este que destaca las diferencias entre presbiterianos y baptistas como resultantes de las divergentes interpretaciones de las alianzas (*covenants*) bíblicas y el bautismo de los niños (*paedobaptists*)–, véase Glenn A. MOOTS, *Politics reformed. The Anglo-American legacy of covenant theology*, part II, p. 33 and next.

<sup>135</sup> Su figura más estimada es Roger Williams, autor cuyo pensamiento trataré más adelante.

<sup>136</sup> DENAULT, *op. cit.*, p. 54 and next.

<sup>137</sup> MURPHY, *Conscience and community...*, *op. cit.*..., pp. 88-89.

<sup>138</sup> Como John OWEN expone en “Of Toleration: and the Duty of the Magistrate about Religion”, vol. III, pp. 163-206.

<sup>139</sup> Roger THOMAS, “Comprehension and indulgence”, pp. 191-287.



contrapelo de la Iglesia oficial–, confirmó el gobierno de la Iglesia establecida, aunque, frente a los progresos de la guerra civil, estuvo dispuesto a aplicar el sistema presbiteriano, permitiendo la elección de los ministros. El argumento parlamentario no se salió de los márgenes de la *sola scriptura*: no habiendo establecido la *Biblia* un sistema de gobierno de la Iglesia, correspondía al magistrado civil determinar el gobierno eclesiástico para sostener la fe verdadera y reprimir la herejía<sup>140</sup>.

ROGER WILLIAMS,  
LOS LEVELLERS Y LA TOLERANCIA RELIGIOSA

Todo hasta aquí ha resultado un extenso prolegómeno, indispensable a mi entender, a la aparición de los primeros escritos toleracionistas. Previo a la reunión de teólogos en Westminster y la discusión sobre el gobierno de la Iglesia hubo una cantidad de escritos –estudiados por Wilbur Kitchener Jordan o John Coffey, entre otros– que abordan la tolerancia en el marco de la llamada comprensión, es decir, la extensión de los beneficios de la Conformidad a grupos o sectores protestantes que habían quedado fuera de ella. Sin duda que se trataba de una tolerancia religiosa en sentido estricto, pero estrecha o reducida, fundada en una mentalidad calvinista casi impermeable.

En 1644 vio la luz en Londres el libro de Roger Williams *The Bloudy Tenent* (c. 1603-1683)<sup>141</sup>, en medio de las disputas entre anglicanos y los varios sectores puritanos y las sectas, que constituye el primer texto que sostiene la idea de la tolerancia religiosa fuera de los cánones hasta entonces admitidos. Es Roger Williams un puritano disidente, convertido en defensor de las tesis baptistas, especialmente la completa separación de los dominios religioso-espiritual y político-secular, que cree establecida por el mismo Cristo, de lo que resultaba que el magistrado civil no tenía poder alguno sobre la Iglesia y la religión. Tal el fundamento protestante de su doctrina a favor de una amplia tolerancia:

*“Es la voluntad y el mandato de Dios que, desde la venida de su Hijo el Señor Jesús, sean permitidos los Paganos, Judíos, Turcos o las conciencias Anticristianas y que la libertad de los cultos sea garantizada a todos los hombres en todas las Naciones y Países; y sólo se debe pelear con esta*

<sup>140</sup> MILTON, “Unsettled...”, *op. cit.*, p. 78, afirma que el resultado es un régimen erastiano dominado por el Parlamento que podía cambiar lo resuelto por la Asamblea; el presbiterianismo no se aplicó; las asambleas provinciales fueron operativas únicamente en Londres y Lancashire.

<sup>141</sup> Casi todos los manuales sobre la tolerancia religiosa tratan de Roger Williams como su mayor abogado; el que mejor lo hace es ZAGORIN, *op. cit.*, pp. 196-208.

Espada que es la única (en materias espirituales) capaz de conquistar, a saber, la Espada del Espíritu de Dios, la Palabra de Dios”<sup>142</sup>.

La tolerancia de las creencias religiosas es, en sus palabras, un “permiso” a las creencias no oficiales, permisión propia de las religiones y que no depende de los gobernantes. En el jardín de la iglesia de Dios crece no solo la planta de la buena semilla, sino, también, la cizaña, y así será hasta el fin del mundo sin que el Estado o la Iglesia establecida deban preocuparse por ello, pues

“una religión falsa fuera de la iglesia no hiere a la iglesia, no más que la cizaña en zonas salvajes hiere el Jardín cerrado, o el veneno el cuerpo cuando se lo toca o toma, y se reciben los antidotos contra él”<sup>143</sup>.

La tolerancia es tan ilimitada que incluye a los paganos (es decir, los indios americanos en las colonias inglesas), y también las conciencias anticristianas, que, en principio, son los papistas (porque puede incluir a turcos y judíos).

Siguiendo con la parábola evangélica, dice Roger Williams que la tolerancia es un bien para el pueblo de Dios, aunque parezca que la mala semilla interfiere el plan divino, porque los que hoy combaten contra los cristianos podrán ser salvos mañana, es decir, miembros de la iglesia de Cristo<sup>144</sup>. Lo que el Estado tiene que hacer es defender a las personas, sus posesiones y libertades, y reprimir con sanciones también civiles a las personas y acciones inciviles o injuriosas; y no más allá de eso, pues ya no vivimos en el régimen de Israel, como ocurre con las iglesias nacionales, y las autoridades no entienden en materia espiritual (*soul-causes*)<sup>145</sup>. Viejo argumento baptista contra los puritanos: todos los *covenants* veterotestamentarios han caducado desde el establecimiento del *covenant of grace*.

Para Roger Williams, si la Iglesia no cuenta con un poder secular para interferir con la competencia del magistrado civil, este tampoco está dotado de poder espiritual para entremeterse en las cuestiones religiosas<sup>146</sup>. De esta completa incomunicación entre ambos reinos –al mejor estilo luterano y protestante– emerge la más absoluta libertad de conciencia y culto.

Permítaseme un breve inciso. Se ha dicho que Roger Williams concebía que la tolerancia era esencial para una verdadera conversión, que

<sup>142</sup> WILLIAMS, *op. cit.*, p. 2.

<sup>143</sup> *Op. cit.*, p. 167.

<sup>144</sup> WILLIAMS, *op. cit.*, p. 178.

<sup>145</sup> *Op. cit.*, p. 131.

<sup>146</sup> WILLIAMS, *op. cit.*, p. 194.

ya no dependía del proselitismo eclesiástico, sino del evangelismo, rasgo que se considera distintivo de su doctrina:

“la tolerancia exigía que creyentes y no creyentes fueran incluidos plenamente, de ahí que la libertad evangélica de predicar y propagar la propia doctrina se extendía a todos”<sup>147</sup>.

Así se explicaría que la Carta de Rhode Island de 1663 redactada por el propio Roger Williams, encareciera la conversión de los pobres ignorantes indios nativos “a la santa fe y culto cristiano, como puedan ser persuadidos”, disposición que no contrariaba la declaración de una igual protección para todos los individuos en el goce de sus libertades civiles y religiosas, principio que vedaba el establecimiento de una religión oficial. Para algunos se trata de una verdadera paradoja<sup>148</sup>. Pero no es así.

Y no lo es porque tolerar la diversidad de creencias religiosas no necesariamente significa –como los liberales suponen– excluirlas de la vida negándoles toda influencia más allá de la educación familiar, escolar o parroquial. La idea de religiones que se neutralizan unas a otras hasta relativizarse no estaba en la cabeza de Roger Williams ni de ningún hombre religioso con algo de sensatez por entonces; todavía falta un siglo para James Madison. Tolerar puede importar en los hechos el permiso al proselitismo religioso. Esto no quita que la doctrina de Roger Williams sea evangélica y liberal, como que la harán suya, entre otros, los liberales ingleses de esos días y luego los liberales católicos: la separación de los reinos es para estos, como lo fue para aquellos, una enseñanza evangélica que garantiza la libertad religiosa. Este dualismo, típicamente liberal se ha visto ya en John Locke<sup>149</sup>.

El pesado alegato de Roger Williams, ampliado con un segundo acto, *The bloody tenet yet more bloody* (1652), tuvo enorme trascendencia, pues apareció en el momento oportuno, cuando la escalada del conflicto civil tensaba y extremaba las posiciones. Pero sería injusto constreñir el impacto de su obra solo a esos años, pues hasta hoy se lo celebra como uno de los padres de la libertad de conciencia en camino a la libertad religiosa<sup>150</sup>.

<sup>147</sup> Teresa M. BEJAN, “Evangelical toleration”, p. 1108.

<sup>148</sup> Rainer FORST, *Toleration in conflict: past and present*, p. 183.

<sup>149</sup> Véase: Juan Fernando SEGOVIA, “Tolerancia y las religiones de bonsái en John Locke”, pp. 234-275. Es la conclusión de Gordon J. SCHOCHE, “Toleration, revolution, and judgment in the development of Locke’s political thought”, pp. 84-96.

<sup>150</sup> Baste solo un ejemplo: el *Symposium: Religious Liberty in America and Beyond: Celebrating the Legacy of Roger Williams on the 400<sup>th</sup> Anniversary of his Birth*, publicado por la *Roger Williams University Law Review* en 2005.

Después del fracaso de Westminster, la revuelta católica en Irlanda hizo temer una nueva conspiración papista, de modo que el Parlamento entró abiertamente en la guerra y en 1645 creó su propio ejército para oponerse al de la Corona. Los debates que hubo con ese motivo –dentro y fuera del Parlamento, pero sobre todo entre los miembros del Ejército– tuvieron como uno de sus ejes la tolerancia religiosa<sup>151</sup>. Desde el punto de vista militar, el Nuevo Ejército Modelo fue instituido como fuerza independiente o autónoma; una vez establecido disputó la conducción de la guerra al propio Parlamento, y produjo inmediatas victorias que acabaron, al final, en la ejecución de Carlos I. Pero no interesa acá el aspecto bélico, sino el ideológico y religioso<sup>152</sup>, porque ya su conformación era síntoma de las nuevas ideas: estaba integrado por los sectores religiosos más radicales, entre ellos los *Levellers* o niveladores, siendo un baluarte armado de la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia.

Parlamentarios, presbíteros, soldados y otros integrantes de la fuerza eran contrarios a la política compulsiva de la Iglesia oficial que apoyaban los presbiterianos; a resultas de ello, pregonaban una más generalizada libertad religiosa para todos los protestantes. Sin embargo, no se trataba de un parche en viejo traje, pues sus planteos eran realizados en un marco amplio: el de una nueva Constitución para Inglaterra<sup>153</sup>. Lo que no debe juzgarse mera anécdota, sino un singular elemento de juicio, pues la libertad religiosa, que nace del derecho primario de la conciencia libre, es la espina dorsal del constitucionalismo moderno<sup>154</sup>.

Todos los especialistas coinciden en destacar a los niveladores como a los intelectuales de más claridad y mayor influencia, a pesar de que sus doctrinas son un enjambre de sectarismo, racionalismo, utilitarismo, escepticismo y la tesis protestante de la salvación universal (*free grace*)<sup>155</sup>. Entre sus militantes más destacados figuran John Lilburne (1614-1657), un se-

---

<sup>151</sup> En general, COFFEY, *Persecution and toleration...*, *op. cit.*, chap. 6, p. 134 and next. Los principales documentos están recogidos en GARDINER, *op. cit.* y WOODHOUSE, *op. cit.* La más detallada colección es la de HART and KENYON (ed.), *Tracts on liberty by the Levellers and their critics (1638-1660)*.

<sup>152</sup> El mejor estudio es el de Mark A. KISHLANSKY, *The rise of the New Model Army*.

<sup>153</sup> Ilustrativa es la declaración del Ejército llamada *Heads of Proposals* (1647), en GARDINER, *op. cit.*, p. 316 and next y WOODHOUSE, *op. cit.*, p. 422 and next, en las que se reclama una amplia libertad de conciencia.

<sup>154</sup> Remito a Juan Fernando SEGOVIA, “La libertad de conciencia como fundamento del constitucionalismo”, pp. 145-175 y “El derecho (y la ley) natural católicos de cara al protestantismo y la constitución moderna”, pp. 151-166.

<sup>155</sup> WOOTTON, *op. cit.*, pp. 434-442. La discusión de la salvación universal preconizada por los antinomianistas contra los calvinistas ortodoxos es de suma importancia, pero ajena a este trabajo.

paratista opuesto a los presbiterianos; Richard Overton (†1664), quien se hizo separatista después de haber sido baptista y escribió en 1645, bajo un seudónimo, la sátira *An Araignment of Mr. Persecution* y William Walwyn (1600-1680), que había sido calvinista para convertirse en un protestante ajeno a toda denominación, de cuya pluma son: *A New Petition of the Papists* (1641), *The Power of Love* (1643), *The Compassionate Samaritane* (1644), *Tolleration Justified* (1646). Las ideas sobre libertad religiosa de los *Levellers*<sup>156</sup> están expuestas en *An Agreement of the People*, documento que apareció en 1647, se amplió en 1648 y cuya versión definitiva es de 1649<sup>157</sup>.

El compromiso nivelador con la tolerancia era el eje central de una plataforma preocupada por igual en extender los derechos civiles, liberando a comerciantes y artesanos de los monopolios gremiales, y que abarcaba la reforma de la representación parlamentaria y del sistema legal. Por supuesto, los propagandistas *Levellers* vieron estos diferentes objetivos como estrechamente relacionados, desde que pretendían preservar las libertades populares frente a la amenaza de la tiranía del Rey o el Parlamento. Esta es la cuestión: más allá del terreno teológico y eclesiástico en el que hasta ahora había sido planteado, los *Levellers* veían la tolerancia en el arco de una política más liberal en todo sentido, por lo tanto, como un engranaje dentro de una ideología liberacionista económico-social, política y religioso-moral. Para los niveladores el fundamento del gobierno no se hallaba en la religión, sino en el consenso del pueblo, ya que los hombres habían sido creados en condición de libertad, y porque Dios y las creencias religiosas (como el monoteísmo) no eran racionales.

El paso inicial y esencial en aras de esa liberación consistiría en recluir las creencias religiosas en el recinto de la conciencia particular, arrancándola del poder de los magistrados, tal como afirmaban ya los baptistas. En el primer artículo de la versión original del *Agreement of people*, la de 1647, se afirma como momento cardinal del nuevo orden constitucional a darse por los ingleses:

“Que los asuntos de la religión y los modos de la adoración de Dios, no son en absoluto confiados por nosotros a ningún poder humano, porque en ello no podemos disminuir o exceder una pizca de lo que nuestras

<sup>156</sup> Casi todas las historias generales de la tolerancia recogen las tesis de los *Levellers*, como entre otros hacen las citadas de Rainer Forst y Perez Zagorin. Véase, además, y en especial, Philip BAKER and Elliot VERNON (eds.), *The Agreements of the People, the Levellers and the constitutional crisis of the English Revolution* y Gary S. DE KREY, *Following the Levellers*.

<sup>157</sup> El texto de 1647 de “The Agreement of the people”, en GARDINER, *op. cit.*, p. 359 and next y WOODHOUSE, *op. cit.*, p. 443 and next. Todas las versiones en HART and KENYON, *op. cit.*, vol. 4, N° 14, 1647, vol. 5, N° 25, 1648, atribuido a John Lilburne y vol. 6, N° 2, 1649, atribuido a John Rushworth.

conciencias dictan que sea la razón de Dios, sin cometer un pecado deliberado; sin embargo, la forma pública de instruir a la nación (que no debe ser compulsiva) está confiada a su discreción”<sup>158</sup>.

Nótese que la libertad religiosa o de conciencia es un derecho “retenido” porque no ha habido consenso que permita entenderla como delegada a la potestad civil, lo que supone no solamente la idea de un pacto traslativo (que a partir de entonces será vulgarizado por los filósofos modernos), sino, además, la separación de los ámbitos religioso y político y, por consiguiente, del Estado y la Iglesia. Además, en un todo de acuerdo con las doctrinas protestantes, la religión se reduce a la interioridad de las conciencias, los individuos son libres de determinar todo lo atinente a las creencias y el culto. La libertad de conciencia era, por paradójal que parezca, el modo de afirmar su sometimiento a Dios, porque la conciencia sumisa a Dios no está disponible al magistrado. Y en garantía de esa libertad, William Walwyn o John Goodwin desarrollan el argumento de la ley natural que contiene las libertades luego civiles y que funda la idea de la soberanía popular que hace del consenso la piedra de toque de la legitimidad del gobierno<sup>159</sup>.

Los intervinientes en las largas discusiones políticas, religiosas y castrenses –de los Putney Debates de 1647 a los Whitehall Debates de 1648- eran contrarios de las medidas compulsorias en materia religiosa, pero mientras los independientes no negaban del todo la competencia del poder civil en materia de fe para combatir la herejía y erradicar la idolatría, los baptistas y radicales abogaban por la separación neta de lo civil y lo religioso<sup>160</sup>. La religión era la de los cristianos, pero con independencia de la doctrina, el culto o la disciplina, ratificando la libertad de la conciencia, restringida solo por los daños a terceros y la perturbación de la paz pública. Papistas y episcopalianos no gozarían de esta franquicia. Henry Ireton rechazó esta licencia por ser una invitación a practicar la idolatría y el ateísmo y “todo lo que está en contra de la luz de Dios”<sup>161</sup>. Contra la persecución religiosa y a favor de una amplia tolerancia militaban, además, los socinianos; los espiritualistas radicales de Gerrard Winstanley<sup>162</sup>; los cuáqueros de George

<sup>158</sup> En HART and KENYON, *op. cit.*, vol. 4, p. 472.

<sup>159</sup> Los extremos han sido bien estudiados por J. C. DAVIS, “Religion and the struggle for freedom in the English Revolution”, pp. 507-530; del mismo, “Living with the living God: radical religion and the English Revolution”, pp. 19-41.

<sup>160</sup> Rachel FOXLEY, “Freedom of conscience and the ‘Agreements of the People’”, chap. 5.

<sup>161</sup> En WOODHOUSE, *op. cit.*, p. 143.

<sup>162</sup> Gerrard Winstanley era el líder de un grupo radical conocido como *diggers* (cavadores) que preconizaba la idea de la salvación interior opuesta al culto exterior, la

Fox; diversos sectores republicanos y algunas personalidades singulares como el espiritualista y latitudinario sir Henry Vane, Jr., que rechazaba todo poder de las autoridades seculares en materia religiosa y espiritual; o el clérigo realista y latitudinario Jeremy Taylor; y un largo etcétera<sup>163</sup>.

Los toleracionistas radicales argumentaban ya en términos netamente modernos, basados en la distinción entre lo privado de la conciencia y lo público propio de lo civil, y colegían de modo correcto la separación de Iglesia y Estado. Todos estaban de acuerdo que el magistrado civil carecía de poder en materia espiritual, siguiendo la doctrina que pregonaba Roger Williams: “Todos los Estados civiles con sus oficiales de justicia en sus respectivas constituciones y administraciones son esencialmente civiles, y en consecuencia no son jueces, gobernadores o defensores del Estado cristiano o espiritual ni del culto”<sup>164</sup>. Esta idea importaba el abandono de las tesis de un gobierno divino de los asuntos seculares tanto como de una regencia secular de los asuntos divinos; concluía en el rechazo de una iglesia nacional e, incluso, de la metáfora del pueblo elegido, tan cara por entonces a los ingleses.

La coincidencia de los toleracionistas es notable. Todos entienden que la privatización de la religión y de las iglesias es firme garantía constitucional de las libertades civiles; que la no interferencia entre lo secular y lo religioso se concreta en el no establecimiento de una iglesia oficial y en la igualación civil de las creencias ahora privadas. Como dirá Roger Williams, anticipándose a John Locke, las iglesias son asociaciones privadas que deben permanecer libres en la sociedad civil, cuyos intereses son prioritarios porque el Estado es permanente y las iglesias voluntarias o accidentales<sup>165</sup>. La tolerancia religiosa acaba sepultando las religiones

---

separación de Iglesia y Estado, la amplia libertad religiosa, una profunda reforma económico-social, etc. Sus ideas religiosas lo ubican próximo a los cuáqueros. A mi propósito es suficientemente esclarecedora la recapitulación que hace Christopher HILL, “The religion of Gerrard Winstanley: a rejoinder”, pp. 147-151.

<sup>163</sup> Cfr. Norah CARLIN, “Toleration for Catholics in the Puritan revolution”, pp. 216-230; John COFFEY, “European multiconfessionalism and the English toleration controversy, 1640-1660”, pp. 341-365; del mismo, “The toleration controversy”; MURPHY, *Conscience and Community...*, *op. cit.*, chap. 3; ZAGORIN, *op. cit.*, chap. 6.

<sup>164</sup> WILLIAMS, *op. cit.*, p. 1, quinta proposición.

<sup>165</sup> Escribe WILLIAMS, *op. cit.*, pp. 46-47: “la iglesia, o la compañía de fieles, sea verdadera o falsa, es semejante a un cuerpo o colegio de médicos en una ciudad, a una corporación, sociedad o la compañía de la India Oriental o de comerciantes de Turquía, o a cualquier sociedad o empresa en London; tales compañías pueden mantener sus tribunales, guardar sus registros, sostener discusiones, y en materias relativas a su sociedad pueden disentir, dividirse, producir cismas y facciones, pleitear y demandarse unos a otros legalmente, sí, romperse totalmente y disolverse en pedazos y en nada, sin que la paz de la ciudad sea en ninguna medida deteriorada o perturbada; porque la esencia o ser de la ciudad, y por tanto el bienestar y la paz, es esencialmente distinta de la de las sociedades

y dando al poder secular el control del camposanto; pero todavía, pues John Milton hace del gobierno el curador de las herejías.

*PROTESTANTISMO, TOLERANCIA Y HEREJÍA  
EN JOHN MILTON*

Republicano y protestante, regicida y puritano, escéptico y fideísta, divino y endemoniado<sup>166</sup>, sus escritos condensan casi todo el universo de las ideas y las pasiones –la mentalidad– de los ingleses radicalizados desde fines del reinado de Carlos I. Tal vez se pueda comenzar por un problema central: ¿puede la falible naturaleza humana conocer la verdad?, ¿pueden los protestantes redescubrir la verdad religiosa que ha sido encubierta y tergiversada por Roma y la teología medieval? Su planteo es de su *Areopagítica* (1644): la verdad ha sido descuartizada y sus restos arrojados a los cuatro vientos, pero a pesar de ello las piezas pueden montarse nuevamente<sup>167</sup>, siempre que existan las libertades de pensamiento y de prensa. A los ojos de los hombres modernos y protestantes, la verdadera herejía no está en el error sostenido con pertinacia, sino en la porfía a no usar la propia razón.

No hay que proceder como la Iglesia católica. Los países deben formar la conciencia de los hombres, no con los “fantásticos terrores de sectas y cismas”, porque con ello se anula “el grave, el celoso afán de conocimiento y entendimiento, que Dios despertara en esta ciudad”<sup>168</sup>. Hay que dejar libre las opiniones, porque de la variedad de creencias desemejantes nacerá “la excelente, graciosa simetría que aventaja a todo el volumen y estructura”<sup>169</sup>. La verdad no es más que la búsqueda de ella, el progresivo andar juntando las piezas desperdigadas en todos los escritos y todas las opiniones:

“todos los pareceres, más aún, todos los errores, conocidos, leídos y co-tejados, son de capital servicio y valía para la expedita ganancia de la mayor verdad”,

---

particulares; los tribunales de la ciudad, las leyes de la ciudad, los castigos de la ciudad son distintos de aquéllos. La ciudad fue antes que ellas y permanece completa e íntegra cuando tal corporación o sociedad se desmonta”.

<sup>166</sup> John Milton es mucho más que un hereje porque pertenecía al partido de Satán, como William Blake dijese. Cfr. Neil FORSYTH, *The Satanic epic*. Sobre John Milton y la herejía, cfr. Stephen B. DOBRANSKI and John RUMRICH (eds.), *Milton and heresy*.

<sup>167</sup> John MILTON, *Areopagítica*, p. 48.

<sup>168</sup> *Op. cit.*, p. 52.

<sup>169</sup> *Op. cit.*, p. 53.



asegura<sup>170</sup>. Nadie puede delimitar lo verdadero de lo falso y lo bueno de lo malo; sus lindes suelen estar tan próximos o ser tan confusos que alcanzar la distinción solo está en poder de quien se aplique a la experiencia de la lectura, “la promiscua lectura de los libros”<sup>171</sup>, que hará de la propia convicción el criterio rector.

La virtud nace en el terreno de la libertad; toda imposición la anula; toda autoridad la aniquila; poder y libertad no se asocian. Liberar la lectura es liberar la verdad de los dogmas, es dejar libre el entendimiento individual, es afirmar la libre interpretación luterana; es emanciparse de la tiranía de la tradición y de la Iglesia católica<sup>172</sup>. Porque, para John Milton, el catolicismo fue siempre sinónimo de barbarie, como que los irlandeses eran unos bárbaros que amenazaban con hundir a los ingleses en el barbarismo de su fe. Por eso apoyó la conquista de Irlanda por Oliver Cromwell, de quien era funcionario e ideólogo<sup>173</sup>. Sin esta maniquea toma de posición todas las palabras sobre la tolerancia religiosa, salidas de la pluma del poeta, se prestan a ser malinterpretadas<sup>174</sup>.

La religión católica para John Milton, como para muchos contemporáneos suyos y nuestros, no es una religión, sino una institución política que pretende sujetar a la tiranía del Papa todas las naciones. Razón de Estado, pues, para la intolerancia. Pero razón de Estado que se vale de la religión reformada para repetir el archisabido argumento protestante: el catolicismo todo es una idolatría, la más impía de todas. Y una nación que tiene espanto a las herejías no puede tolerar a la más idolátrica de ellas.

“En cuanto a tolerar el ejercicio de su religión, suponiendo que sus actividades en el Estado no sean peligrosas, respondo, que la tolerancia es pública o privada; y que el ejercicio de su religión, en tanto que es idólatra, no puede tolerarse de ningún modo: no públicamente, sin graves e insufribles escándalo para los espectadores con consciencia; no privadamente, sin gran ofensa a Dios, manifestado contra todo tipo de idolatría, aunque sea secreta”<sup>175</sup>.

<sup>170</sup> MILTON, *Areopagítica*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>171</sup> *Op. cit.*, p. 21.

<sup>172</sup> *Op. cit.*, p. 57: “¿Quién será tan iletrado o tan mal enseñado por la historia que no haya oído de muchas sectas que rehusaron los libros como estorbo, y conservaron por edades inalterada su doctrina, sólo [valiéndose] de la tradición oral?”.

<sup>173</sup> Nicholas McDOWELL, “John Milton and religious tolerance: the origins and contradictions of the Western tradition”, pp. 134-148.

<sup>174</sup> El más completo análisis es el de la compilación de Sharon ACHINSTEIN and Elizabeth SAUER (eds.), *Milton on toleration*.

<sup>175</sup> MILTON, “Of True Religion...”, *op. cit.*, p. 345. Por eso, entre los que enseñan semejanzas, no hay lugar para los católicos, cuya ilicitud viene de enseñar “lo absolutamente impío y reprobado contra la fe y las costumbres”, afirma en *Areopagítica*, p. 60.

En sus escritos defiende la libertad individual a la práctica de la religión de un modo radical, conteste con su adhesión a la imagen protestante de la fe<sup>176</sup>. ¿Quiere decir ello que la tolerancia de la creencia personal es favorecer las herejías? No, contesta, porque la única herejía es la papista<sup>177</sup>, que debe ser expulsada de la Iglesia nacional, no por la potestad civil, sino por la autoridad eclesiástica. La conclusión cae por su peso propio: si hay tolerancia religiosa, si debe haber libertad de religión, es, en exclusivo, para los protestantes, pues solo ellos se han liberado de la infame tutoría del pensamiento de la Iglesia católica. En *De Doctrina Christiana*, texto descubierto tardíamente, esta libertad es defendida contra toda forma de persecución y coacción:

“Sin esta libertad no hay religión ni Evangelio –prevalece la fuerza sola–, y es una vergüenza para la religión cristiana apoyarse en la fuerza. Sin esta libertad somos todavía esclavos, no como antes, bajo la ley divina, sino, qué es lo más vil de todo, bajo la ley del hombre, o para hablar más exactamente, bajo una tiranía brutal”<sup>178</sup>.

El librepensamiento en religión anula la herejía, que solamente es atribuible a quienes no razonan en la fe, a quienes se apegan a una autoridad y a una tradición que anula los derechos de la razón individual<sup>179</sup>. “Sigo sólo la Sagrada Escritura, no sigo ninguna otra secta o herejía”, afirma John Milton<sup>180</sup>. *Sola Scriptura* y libre interpretación –pilares de la dogmática protestante– emancipan la razón al extremo que la verdad religiosa puede ser herética en el sentido de ser fruto de la libre elección racional del individuo<sup>181</sup>. La religión es asunto de elección personal, por lo mismo debe ser libre. Entonces, la herejía se vuelve para John Milton un imperativo religioso, como afirma Benjamin Myers:

<sup>176</sup> Cfr. Benjamin MYERS, “‘Following the way which is called heresy’: Milton and the heretical imperative”, pp. 375-393.

<sup>177</sup> John MILTON, “A treatise of civil power in ecclesiastical causes; showing that it is not lawful for any power on earth to compel in matters of religion”, p. 132: “ningún hombre en religión es propiamente un hereje en este día, sino el que mantiene tradiciones u opiniones no probables según la Escritura; el cual, por lo que sé, es únicamente el papista; él es el único hereje, quien toma a todos por herejes salvo él mismo”. Se sabe del odio demoníaco para con la Iglesia de Roma.

<sup>178</sup> John MILTON, *A treatise of Christian doctrine, compiled from the Holy Scriptures*, p. 6.

<sup>179</sup> MILTON, *Areopagítica*, *op. cit.*, p. 43: “Podrá un hombre ser herético en la verdad; que si creyere cosas únicamente porque su pastor se las dice, o la asamblea así lo determina, sin conocer otra razón, a pesar que su creencia sea verdadera, la misma verdad que mantiene se convierte en su herejía”.

<sup>180</sup> MILTON, *A treatise of Christian...*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>181</sup> Janel MUELLER, “Milton on Heresy”, pp. 32-33.

“La fe es herejía; la herejía (entendida como opción) es lo que nos incluye en la comunidad cristiana, y además nos da el derecho a la tolerancia por el Estado”<sup>182</sup>.

## 7. Balance preliminar

¿Es posible hacer un recuento del capital adquirido en este siglo y medio de historia religiosa inglesa? ¿Existe alguna cuenta que hacer desde el cisma de Enrique hasta la guerra civil que desemboca en la república puritana de Oliver Cromwell? ¿Hay ciertos elementos comunes o constantes que se manifiestan con regularidad o persistencia más allá de los vaivenes políticos? Creo que sí, y que tiene relevancia el destacarlos antes proseguir en la aventura.

Un primer elemento a ponderar es la fuerte Iglesia nacional convertida en patrón de uniformidad y ortodoxia de la religión nacional de los ingleses, con independencia de su gobierno episcopal o presbiteriano, anglicano o puritano, realista o parlamentario; Iglesia oficial que fue escudo contra disidentes y herejes; bastión de la nacionalidad inglesa; instrumento del Estado naciente que sirviéndose de ella pudo consolidarse. Ella fue el centro del consenso y del conflicto.

Un segundo elemento es el obstinado anticatolicismo que es rasgo definitorio de la identidad nacional inglesa. Hay una simple explicación de ello: el calvinismo inglés en su variada composición necesitó siempre del enemigo romano para afirmarse y acentuarse; enemigo real muchas veces y fantasmal otras, puesto que si las diferencias teológicas eran ciertas y fundamentales, quedaban apañadas y domesticadas por el predominio de un interés político-estatal, que tenía ya un componente definitivo y negativo de su consenso: no era católico, no los incluía.

El tercer elemento se encuentra en el anárquico divisionismo protestante, que es factor relevante de la historia de las religiones reformadas desde sus orígenes, que posee enormes repercusiones en el campo religioso estricto y también las tiene en la arena política. El Estado-Iglesia anglosajón debió vérselas con una enorme cantidad de creencias religiosas, de iglesitas y conventículos, de sectas y congregaciones a lo largo de estos ciento treinta años, desarrollo que tiene un resultado inequívoco: la puja por imponer la uniformidad resultaba en su contrario, en una creciente, compleja e ingobernable diversidad.

---

<sup>182</sup> MYERS, *op. cit.*, p. 389.

Otro elemento, el cuarto, gira en torno al consenso calvinista, pues más allá del mínimo requerido para la Conformidad, el anterior factor parecería quebrarlo. La necesidad de precisar el grado de ese consenso lleva a Peter Lake, entre otros, a una distinción que toma de Robert Tillman Kendall: hay calvinistas de credo (*credal calvinist*) y calvinistas experimentales (*experimental calvinist*)<sup>183</sup>, aquellos centrados en la doctrina y la Iglesia, estos en la piedad particular, es decir, no tanto en lo teórico como en la práctica de la santificación. Estos últimos tienen una potencial consecuencia política porque su espiritualismo se traduce en la crítica a la tiranía del Estado-Iglesia<sup>184</sup>.

Al final nos encontramos con la tolerancia religiosa. Aceptando que no se trata de libertad de religión, sino de tolerancia estatal de la religión, la resolución que los ingleses por entonces dieron a la diversidad de credos e iglesias queda dentro de los cánones de la razón de Estado. Lo que se permitió y lo que se prohibió; lo que se admitió y lo que se condenó, siempre estuvo guiado por el interés del Estado más que por la pureza de la religión, o por la religión en la pureza tal como la concebía el Estado-Iglesia; la línea divisoria no la trazaba la teología, sino el criterio del gobernante (Monarca, Corte, Parlamento) que decidía sobre la ortodoxia anglicana. Hubo tolerancia, sí, pero entre protestantes y paraprotestantes.

Las cuestiones disputadas sobre el gobierno de la Iglesia oficial que dividieron a anglicanos conformistas y puritanos no conformistas, en sus variantes presbiterianas y congregacionistas, desde la óptica de la tolerancia religiosa, son secundarias y relativas, desde que los argumentos apuntan más al arco de profesiones de fe comprendidas en la Iglesia nacional que a la impugnación lisa y llana de esta. Recién con la aparición de las sectas baptistas y cuáqueras, entre otras, que planteaban la separación de la Iglesia y el Estado, comienza a percibirse una política más allá del toleracionismo. Pero hay que decir que esto no ocurrió. El calvinismo británico, al igual que el de los Países Bajos, confió siempre en la disciplina político-religiosa del Estado-Iglesia y descreyó que los problemas políticos, sociales y religiosos pudieran solucionarse concediendo una tolerancia extensa. Lo más que se avanzó fue en la inclusión de disidentes a su interior, en lo que llamaron “comprensión”. Pero no más.

---

<sup>183</sup> LAKE, “Calvinism...”, *op. cit.*, pp. 32-76. Véase el agudo análisis de MARSHALL, *Reformation England...*, *op. cit.*, p. 139 and next.

<sup>184</sup> Cfr. Nicholas TYACKE, “The Puritan paradigm in English politics, 1558–1642”, pp. 527-550 y David R. COMO, “Radical Puritanism, c. 1558-1660”, pp. 241-258.

## 8. *El protectorado, las sectas y la tolerancia religiosa*

### LA REVOLUCIÓN PURITANA Y LA REPÚBLICA

La tensión entre Parlamento y realeza fue en aumento durante toda la década de 1640, aunque ya por entonces, como afirma John Coffey<sup>185</sup>, el consenso acerca de la persecución como medio de disciplinamiento de los disidentes, estaba quebrado. En 1645 el Parlamento dio un paso más en la escalada del conflicto al abolir el régimen del episcopado de gobierno eclesiástico e instituir el sistema presbiteriano; sin embargo, ante el decidido avance de los independientes, comandados por Oliverio Cromwell, los parlamentarios buscaron fortalecer al Monarca ofreciéndole un compromiso que incluyera el consentimiento regio para con la nueva Iglesia presbiteriana con el descarte de los sectarios que eran una “gangrena” en Inglaterra. Pero siendo la cuestión religiosa más urticante que la constitucional –como he dicho al comienzo con una frase de David Wootton–, no había solución política posible con la exclusión de las partes del conflicto religioso, incluidos los que estaban fuera de la Conformidad. Este hecho –la no inclusión de los disidentes en el acuerdo– reanimó el conflicto y los parlamentarios se dividieron en su lealtad al Monarca o al Nuevo Ejército Modelo, que había desplazado al Parlamento que ya no tenía autoridad.

En 1647 sucede la Gran Rebelión. Los independientes, por las armas y la política, bloquearon la decisión constitucional, asaltaron el Parlamento y concluyeron con el gobierno. Un años después, iniciaron una operación de limpieza, las llamadas Pride’s Purge, que acentuó la división y volvió imposible toda transacción, quedando en suspenso la reforma de la Iglesia y la aplicación del régimen presbiteriano<sup>186</sup>. Era evidente que la resolución de la guerra civil había traspasado el poder al interior de los vencedores y a favor de los independientes, haciéndose inevitable la fragmentación del frente antimonárquico, como se evidencia ya en los Putney Debates de 1647 sobre la extensión del sufragio y los debates en Whitehall de 1648-1649 sobre la tolerancia religiosa. Finalmente, los presbiterianos fueron expulsados del Parlamento; el Rey fue ejecutado a comienzos de 1649; la monarquía fue abolida, los lores suprimidos y la república proclamada<sup>187</sup>.

<sup>185</sup> COFFEY, *Persecution and toleration...*, *op. cit.*, p. 147.

<sup>186</sup> KISHLANSKY, *op. cit.*, part II, chap. 5-8, sobre el fracaso de la política parlamentaria y el predominio del Nuevo Ejército.

<sup>187</sup> Los documentos constan en ADAMS and STEPHENS, *op. cit.*, pp. 394-400.

Los independientes, de ideas congregacionistas, se hicieron poderosos en el gobierno de Oliver Cromwell que combatió duramente a los puritanos escoceses hasta derrotarlos. Ya dijimos que los congregacionistas no eran partidarios de la separación de Iglesia y Estado, sino que propiciaban una relación más laxa para evitar la excesiva injerencia del gobierno en los asuntos eclesiásticos. En su oportunidad, afirmé que, según fuese la situación, los independientes podían aproximarse a los no conformistas o viceversa. Y lo último fue lo que ocurrió: los independientes recibieron el apoyo de los espirituales, los baptistas y otras sectas –por entonces visibles y con voz por la ineficiencia de la censura de la prensa<sup>188</sup>– que se formaron en este ambiente convulsionado y defendían el derecho a practicar libremente la fe. Podría decirse que en estos sectores militaban las corrientes toleracionistas en diverso grado<sup>189</sup>.

La abolición de la monarquía llevó a la instauración de una república, inspirada en las ideas radicales que habían fermentado en los últimos años de la guerra civil. Una relativa tolerancia religiosa fue garantizada en la carta constitucional de la república y el Parlamento derogó las leyes de uniformidad y las que penalizaban a los que no adhirieran a la Iglesia establecida. Los pilares de la Iglesia anglicana fueron sacudidos: el Rey, su jefe supremo, fue decapitado; los Treinta y Nueve Artículos, reemplazados por la Confesión de Westminster; el *Book of Common Prayer*, sustituido por reglas de servicio religioso y el episcopado fue abolido. La misma Iglesia anglicana fue cancelada.

Los *Instrumentos de gobierno*, la nueva Constitución de 1653, declaraba que la religión cristiana tal como estaba contenida en las Escrituras constituía la profesión pública de las naciones británicas; conservaba la Iglesia nacional, pero sin implementar un régimen compulsivo (artículo XXXV); y garantizaba la libertad de culto a los diferentes sectores (artículo XXXVI), con exclusión de los papistas –el catolicismo fue brutalmente reprimido en Irlanda– y episcopalianos o anglicanos (artículo XXXVII)<sup>190</sup>. El régimen fue confirmado en el documento conocido como *The Humble Petition and Advice* de 1657, que añadió la garantía a los no conformistas de ser aceptados a empleos y cargos civiles y expresó que serían castigados los que perturbaran los servicios parroquiales, táctica de los cuáqueros<sup>191</sup>.

<sup>188</sup> COFFEY, *Persecution and toleration...*, *op. cit.*, p. 143.

<sup>189</sup> Remito a los ya citados COFFEY, “Puritanism and liberty...”, *op. cit.*, pp. 961-985 y ZAKAI, “Religious toleration...”, *op. cit.*, pp. 1-33. Véase también Sarah Gibbard COOK, “The congregational Independents and the Cromwellian constitutions”, pp. 335-357.

<sup>190</sup> ADAMS and STEPHENS, *op. cit.*, pp. 407-416.

<sup>191</sup> GEE and HARDY, *op. cit.*, pp. 583-585.

## LA POLÍTICA RELIGIOSA DE OLIVER CROMWELL

Siendo un puritano congregacionista o independiente, no tenía por la tolerancia religiosa una convicción fervorosa como las de los inconformistas que integraban el bando vencedor<sup>192</sup>; incluso puede alegarse que sus creencias religiosas no lo hacían un hombre de tomar partido por iglesia alguna<sup>193</sup>. Es cierto que no veía con malos ojos el establecimiento de la Iglesia nacional, bastión religioso y moral también de su gobierno, pero creía, en cambio, que las diferencias religiosas no debían afectar los derechos civiles, opinión compartida por otras personalidades como el poeta John Milton. Se afirma que un factor de gravitación en la política religiosa del Interregno fue el Ejército que estaba formado, como se vio, por disidentes, al punto que un autor anónimo atribuyó su poder y la victoria al hecho de ser “a praying army”.

En él, las causas políticas de la guerra se asocian a las razones religiosas, tanto como su providencialismo está unido a su constitucionalismo. El gran debate que existe aún hoy entre los historiadores ingleses, y que no puedo repetir, que gira en torno a las causas de la revolución, si religiosas o civiles, a mi entender, se zanja si se comprende que ambas causas están entrelazadas en un trasfondo puritano que prioriza la cuestión religiosa<sup>194</sup>.

Él mismo estableció como base de la unidad de las confesiones cristianas –y, por tanto, de la tolerancia religiosa– una creencia básica en el poder transformador de la fe, que alumbraba la esperanza de una nueva nación con una Iglesia también nueva. Esa esperanzada fe, nacida de las conciencias religiosas, había sido el factor determinante de la revolución y así lo dijo al Parlamento del Protectorado en 1654:

“¿No es acaso esencial la libertad de conciencia en la religión? Si hay libertad de conciencia para el supremo magistrado de ejercer su conciencia para erigir la forma de gobierno de la iglesia que está convencido debe establecer, ¿por qué no debería dársela a los demás? La libertad

---

<sup>192</sup> Sobre Oliver Cromwell y el Protectorado, véase Gerald E. AYLMER (ed.), *The interregnum. The quest for settlement 1646-1660*; Andrew BRADSTOCK, *Radical religion in Cromwell's England. A concise history from the English Civil War to the end of the Commonwealth*, sobre los diferentes grupos religiosos y DURSTON and MALBY, *op. cit.*

<sup>193</sup> Colin DAVIS, “Cromwell's religion”.

<sup>194</sup> RUSSELL, *op. cit.*, atribuye la causa principal a la debilidad de la monarquía, antes que a las ideas encontradas sobre la libertad. Para John MORRILL, “Religious context of the English Civil War”, pp. 155-178, la revolución puritana no fue la primera revolución moderna, sino la última de las guerras de religión. Cfr. la discusión de esta tesis en Rachel FOXLEY, “Oliver Cromwell on religion and resistance”, pp. 209-230 y Blair WORDEN, “Oliver Cromwell and the cause of civil and religious liberty”, pp. 231-251.

de conciencia es un derecho natural [...]. Todo el dinero de esta nación no habría tentado a los hombres a combatir bajo esa cuenta, como han estado comprometidos, si no hubieran tenido esperanzas de libertad, mejores de las que tenían bajo el Episcopado, o que les hubiera brindado un Presbiterianismo escocés, o uno inglés [...]"<sup>195</sup>.

Sin embargo, esa libertad de conciencia no estaba habilitada al extremo de “patrocinar villanías”, como lo advirtió en su discurso del 4 del mismo mes<sup>196</sup>. Según explica el gran historiador de este periodo, Blair Worden, para Oliver Cromwell y John Owen –su capellán y el arquitecto de la Iglesia del Interregno, vicescanciller de la Universidad de Oxford y decano del colegio Christ Church– la libertad de conciencia era relativa a los protestantes, no a las falsas religiones. Se trataba de la “unidad del partido de los santos en todas sus varias formas”<sup>197</sup>.

En el discurso político de la época, con la palabra ‘libertad’ se hacía referencia tanto las civiles (las tradicionales libertades de los ingleses) como la religiosa (la pureza de la religión protestante inglesa); también la libertad civil del pueblo de darse un gobierno (como en los *Levellers*) y la libertad religiosa o de conciencia que es sumisión a la voluntad divina y no a la humana del magistrado (así en los puritanos)<sup>198</sup>. Calvinista puritano, no puede pensar la una separada de la otra; de modo que por más libertad que diera a las iglesias no podía dejar de contenerlas en la nacional, esto es, en un marco disciplinario.

Para los ingleses la herejía comportaba un error intolerable y todos los sectores de la Iglesia oficial (conformistas, presbiterianos, congregacionistas, etc.) estaban de acuerdo en que algún poder debía tener la autoridad civil para corregir los errores religiosos. John Owen no es una excepción: tolerancia no significa que la herejía es libre para propagarse, de modo que debía prohibirse la difusión de las ideas de los socinianos, por ejemplo, que desconocían a la Santísima Trinidad. Sin embargo, corregir no se asimila a perseguir. La herejía –como medida primera– debía ser controlada, pero el hereje no debía ser castigado salvo que alterara la paz pública. En esta segunda instancia, es la doctrina disolvente la que no debía ser tolerada, alegato dirigido contra los jesuitas y los anabaptistas. Tampoco debía tolerarse la difusión o comunicación de males que corrompieran las buenas costumbres, esto es, en un tercer peldaño, las doctrinas inmorales

---

<sup>195</sup> Discurso del 12 de septiembre de 1654 al Parlamento, en Thomas CARLYLE, *Oliver Cromwell's letters and speeches: with elucidations*, vol. IV, pp. 61-62.

<sup>196</sup> *Op. cit.*, p. 26.

<sup>197</sup> Blair WORDEN, “Toleration and the Cromwellian Protectorate”, p. 210.

<sup>198</sup> DAVIS, “Religion and the struggle...”, *op. cit.*, pp. 507-530.



y la idolatría (como la misa católica) debían ser castigadas y suprimidas por el poder civil<sup>199</sup>.

A resultas de esto, católicos, socinianos, anabaptistas y cuáqueros tienen restringido, sino prohibido, el acceso al escenario de la vida religiosa inglesa. Ahora bien, en tanto que los ministros de la religión y las autoridades políticas son ambos servidores de Dios, la religión autorizada por el magistrado no debía resistirse y los ministros debían ser protegidos y respetados por todos los ciudadanos. En este cuarto nivel, John Owen expresa la necesidad de un culto público respecto del cual no hay libertad alguna para oponerse, lo que en buen romance importa la negación de una tajante separación entre la Iglesia y el Estado<sup>200</sup>.

Los congregacionistas, como el propio John Owen, estaban en general de acuerdo con el *establishment* anglicano, según se dijo ya, y lo que los distinguía de los presbiterianos era la determinación del grado en el cual se debía protección estatal a la Iglesia y la religión oficial –es decir, hasta dónde se extendía la potestad del gobernante secular– antes que la necesidad misma de esa protección. Como se sabe, la disidencia se concentraba en el gobierno de la Iglesia, que para los presbiterianos competía establecer por el magistrado civil, cosa que los congregacionistas rechazaban. Para aquellos, era tarea del gobierno mantener la paz y la unidad de la Iglesia, por lo que el magistrado estaba autorizado para suprimir las blasfemias y herejías, como se formuló en la Confesión de Westminster (XXIII.3)<sup>201</sup>; en cambio, la Declaración de Savoy (1658), a la que adhieren los congregacionistas, niega que el magistrado en su cometido pueda lesionar la libertad de conciencia de rendir culto a Dios de una manera diversa, pero no ofensiva (XXIV.3)<sup>202</sup>.

A la luz de las ideas, pero también de los conflictos internos del Protectorado –como el de Oliver Cromwell y el Parlamento en torno a las franquicias religiosas<sup>203</sup>–, es una exageración afirmar que la tolerante república cromwelliana apoyó el multiconfesionalismo<sup>204</sup> o tendió hacia

<sup>199</sup> John OWEN, “A Country Essay for the Practice of Church Government there”, vol. VIII, pp. 49-69. Véase John COFFEY, “John Owen and the Puritan toleration controversy, 1646-59”, p. 227 and next.

<sup>200</sup> John OWEN, “A Short Defensative about Church Government, Toleration, and Petitions about these things”, vol. VIII, pp. 43-48. Es el prefacio al tratadito antes citado.

<sup>201</sup> Cfr. Alonzo RAMÍREZ, *Los estándares de Westminster*, p. 89.

<sup>202</sup> *A Declaration of the Faith and Order...*, *op. cit.*

<sup>203</sup> David L. SMITH, “Oliver Cromwell, the first Protectorate Parliament and the religious reform”, pp. 167-181.

<sup>204</sup> Bernard CAPP, “Multiconfessionalism in early modern Britain”, pp. 297-298, lo dice así porque la tolerancia excedió el círculo de apoyo a Oliver Cromwell y se amplió a los presbiterianos, los baptistas, los cuáqueros pacíficos y los judíos.

el ecumenismo religioso<sup>205</sup>. Y ello por la simple razón de que la tolerancia, como se dijo, se restringía a los protestantes. Como aconteciera en épocas anteriores, el Estado reformado tenía a su cargo la Iglesia oficial y establecía la ortodoxia de las creencias con la amplitud que dispusiera, no obstante las dificultades del Estado para hacer efectivo el control sobre los disidentes<sup>206</sup>.

Hubo también una persistente intolerancia especialmente para con los católicos, porque a su juicio y el de otros calvinistas, la misa constituía una herejía más que un error<sup>207</sup>, juicio a tono con el anticatolicismo, que era ya parte esencial de la mentalidad nacionalista inglesa. Es cierto que algunos escritores del sector no conformista se pronunciaron por la tolerancia de los católicos con límites<sup>208</sup>, pero la mayoría se oponía; entre estos, el presbiteriano y virulento erastiano William Prynne, quien abogaba por que el gobierno suprimiera a los disidentes de la Iglesia nacional. Es el momento de Thomas Hobbes y su *Leviathan* (1651), cuyo estatismo totalitario no admite disidencia religiosa ni de pensamiento; y también de Samuel Rutheford, *Free Disputation Against Pretended Liberty of Conscience* (1649), un presbiteriano calvinista ortodoxo opuesto a la libertad de conciencia<sup>209</sup>.

Tampoco se toleraba a los unitarios o antitrinitarios<sup>210</sup>. La exigencia de creer en Jesucristo se entendió como un implícito rechazo a los racionalistas socinianos. En 1650 el Parlamento aprobó una ley contra ateos, blasfemos y otras personas o grupos de opiniones execrables contrarias al honor debido a Dios y destructivas de la sociedad, prohibición dirigida

---

<sup>205</sup> Carol CROSS, "The Church of England, 1646-1660", p. 113, aludiendo al gran número de iglesias separadas e incorporadas a la iglesia de Oliver Cromwell (independientes, presbiterianas, baptistas, etcétera).

<sup>206</sup> Blair WORDEN, *Literature and politics in Cromwellian England. John Milton, Andrew Marvell, Marchamont Nedham*, p. 247.

<sup>207</sup> Decía Oliver Cromwell a los irlandeses: "Si por libertad de conciencia quieren decir libertad de ejercer la Misa, juzgo mejor un trato sencillo y hacerles saber que, en donde el Parlamento de Inglaterra tiene poder, no se permitirá". Citado en MURPHY, *op. cit.*, p. 118. Informa WALSHAM, *op. cit.*, p. 62, que en 1657 se obligó a los recusantes a abjurar del Papa, a rechazar la transubstanciación, el purgatorio y el culto de las imágenes.

<sup>208</sup> CARLIN, *op. cit.*, pp. 216-230, pone los casos de Roger Williams, Henry Robinson, Henry Danvers, Richard Overton y otros inconformistas de tendencias radicales, *Levellers*, opositores a Oliver Cromwell. Según Norah Carlin, es un error de los historiadores pretender que casi exclusivamente la tolerancia era apoyada por los arminianos y no por los calvinistas, pues estos calvinistas tenían una concepción de la conciencia que impedía fuese forzada por la autoridad civil o religiosa, lo que los separaba de la corriente papista arminiana.

<sup>209</sup> Thomas HOBBS, *Leviathan* y Samuel RUTHEFORD, *Free Disputation...*, *op. cit.*

<sup>210</sup> Es tema del artículo de WORDEN, "Toleration...", *op. cit.*

en principio contra las sectas antinomistas que decían estar libres de la ley moral y del pecado.

También tenía inquietud por evitar el desquiciamiento religioso que era preanunciado por el crecimiento incesante de sectas heréticas y corrientes cismáticas<sup>211</sup>. En línea con las prohibiciones mencionadas, el problema principal que enfrentaban ahora los puritanos era la amenaza de los racionalistas arminianos y socinianos<sup>212</sup>, la variedad de deístas<sup>213</sup> y de sectas milenaristas<sup>214</sup>. Asimismo, no quería perder el control de la Iglesia y para reforzarlo introdujo dos nuevas instituciones de vigilancia al clero: los llamados “*Triers*”, miembros de unas comisiones que tenían la tarea de aprobar a los predicadores públicos; y los “*Ejectors*”, integrantes de los comités encargados de expulsarlos<sup>215</sup>. No obstante, el funcionamiento del régimen fue bastante laxo y permitió la incorporación de diversos sectores del protestantismo inglés con la sola exigencia de un básico calvinismo como el definido en el *Breve Catecismo* de Westminster<sup>216</sup>.

Lo cierto es que los puritanos, en especial los congregacionistas, recibieron de su gobierno una libertad de la que hasta entonces no habían gozado, pues fue una causa que llevó contra un Parlamento hasta entonces recalcitrante<sup>217</sup>; pero el hecho de que estos puritanos fuesen admitidos, no puede encubrir la intolerancia para con diversos sectores que se consideraban contrarios a la paz civil, como los cuáqueros o los ya citados papistas. Y esta experiencia de tolerancia religiosa, observa Wilbur Kitchen Jordan, lejos de desestabilizar al gobierno, permitió una aceptable paz al prevenir las tentativas sectarias<sup>218</sup>.

Pero resulta excesivo sostener, como hace el historiador estadounidense<sup>219</sup>, que a fines del Protectorado y comienzos de la Restauración

<sup>211</sup> John COFFEY, “A ticklish business: defining heresy and orthodoxy in the Puritan revolution”, chap. 5, pp. 108-136.

<sup>212</sup> Ann HUGHES, “‘The public profession of these nations’: the National Church in Interregnum England”, chap. 4.

<sup>213</sup> Richard H. POPKIN, “The deist challenge”, pp. 195-215.

<sup>214</sup> BRADSTOCK, *op. cit.*, estudia a los grupos radicalizados: baptistas, niveladores, cavadores, charlatanes (*Ranters*), cuáqueros, los hombres de la quinta monarquía y los muggletonianos, seguidores del exótico Ludowick Muggleton.

<sup>215</sup> HUGHES, “The Cromwellian...”, *op. cit.*, pp. 444-456.

<sup>216</sup> La Confesión de Fe de Westminster, establecida por los puritanos tras los debates con independientes y erastianos, en reemplazo de los Treinta y Nueve Artículos, quedó plasmada en 1648 tras la revisión del Parlamento. En ella se basan los dos catecismos, el mayor y el menor o breve. Cfr. MITCHELL, *op. cit.*, chap. X a XII. RAMÍREZ, *op. cit.*, trae el catecismo menor en pp. 119-157.

<sup>217</sup> JORDAN, *op. cit.*, pp. 160-175.

<sup>218</sup> *Op. cit.*, p. 171.

<sup>219</sup> *Op. cit.*, p. 469.

la batalla por la tolerancia estaba decidida a favor de esta, faltando solo algunos ajustes institucionales, que se alcanzarían con el Acta de 1689. Porque si se trata de mensurar la tolerancia, hay al menos dos métodos: en relación con los periodos y gobiernos precedentes, su política fue más inclusiva y también más relajada en la disciplina, pero siempre en el abanico de las denominaciones protestantes; en cambio, si midiera la tolerancia del Interregno en relación con la posterior a 1688, no parece que esta haya sido una ley superadora. Al contrario, en muchos aspectos la ley Guillermina generó un retroceso.

A la luz de las investigaciones históricas parece indudable la mayor amplitud de las tendencias aceptadas por la Iglesia nacional del Protectorado, del todo compatible con la intención de combatir las más extremas, religiosas y políticas. Sin embargo debe insistirse en un aspecto: los tolerados fueron siempre protestantes amigos o inofensivos a ojos del gobierno.

### 9. *Las dificultades de la política religiosa bajo la Restauración*

#### LA NUEVA INSTAURACIÓN DE LA IGLESIA ANGLICANA

Con el restablecimiento de la monarquía se produce también el retorno de la Iglesia oficial anglicana, junto a instituciones fundamentales como el régimen episcopal de gobierno<sup>220</sup> y el *Book of Common Prayer*<sup>221</sup>. Sin embargo, lejos de apaciguarse los ánimos, el religioso litigio fue concentrándose en el ejercicio de la supremacía regia y la política comprensiva de los segundos Estuardo, como si los puritanos se negaran a dar un paso atrás y retrotraer la situación a tiempos de Isabel. Lo cierto es que Carlos II y Jacobo II fueron más generosos en cuanto a la tolerancia religiosa que el Parlamento, siempre más hostil a los disidentes y más celosos de la supremacía de la Iglesia anglicana, si bien sus actos se deben más a la magnanimidad de los reyes que a una estricta tolerancia<sup>222</sup>.

<sup>220</sup> Kenneth FINCHAM and Stephen TAYLOR, "Episcopalian identity, 1640-1662", p. 476 and next, estudian las nuevas modalidades del episcopalismo en este periodo.

<sup>221</sup> Cfr. la ley de 1662 An Act for the Uniformity en GEE and HARDY, *op. cit.*, pp. 600-619.

<sup>222</sup> Sobre la Restauración, véase Lionel K. J. GLASSEY (ed.), *The reigns of Charles II and James VII & II*; Tim HARRIS, *Restoration. Charles II and his Kingdoms 1660-1685* y Paul SEAWARD, *The Restoration 1660-1688*. Un buen estudio en español sobre los debates religiosos en las primeras décadas, es el de Daniel MIELGO BREGAZZI, "Introducción", pp. 17-225, especialmente a partir de p. 136 y ss.

El Parlamento, que pretendía el restablecimiento de la soberanía compartida según la antigua Constitución, reaccionaba contra el hecho que los reyes tomaran las medidas por sí propios, sin consulta legislativa ni ley que los avalara, actos que a su juicio eran ilegales, aunque los monarcas lo hicieran en ejercicio de la supremacía o prerrogativa, y como medio de defensa –dirá Samuel Parker– contra los enemigos exteriores (es decir, los papistas) e interiores (esto es, los no conformistas).

Todavía no entronizado, Carlos II prometió libertad de religión. En la Declaración de Breda (1660), hecha pública semanas antes de su regreso, el Rey deploró la poca generosidad religiosas de años anteriores, declarándose a favor de la “libertad para las conciencias sensibles”. En esta manifestación, Carlos II proclamó que ningún hombre debería ser inquietado o cuestionado por tener opiniones diferentes en materia de religión siempre “que no perturbaran la paz del Reino”. Estaba dispuesto a consentir una ley del Parlamento que, tras madura deliberación, ofreciera “la plena concesión de esa indulgencia”<sup>223</sup>. Sin embargo, el Parlamento, que sospechaba que el Rey tuviera tendencias favorables al catolicismo, con el apoyo de los obispos, tenía ideas diferentes: el fortalecimiento del anglicanismo establecido nuevamente como Iglesia nacional, con el monopolio de la religión. A esta tensión político-religiosa se sumará otra, originada en el desarrollo cada vez más vigoroso de un racionalismo teológico y religioso de sesgo individualista, que alegaba por los derechos de la razón o la conciencia enfrentadas a la Iglesia nacional y al Estado, es decir, a la imposición forzada de las creencias y el culto.

Los historiadores entienden que Carlos II buscaba constituir un amplio frente de sectores religiosos (constituidos por anglicanos, puritanos y presbiterianos moderados, incluso por cuáqueros y católicos) con un fin estrictamente político: el interés y la seguridad del Estado y la monarquía. Se trataba de una política amistosa en el plano religioso que era expresión de la “razón de Estado” orientada a una iglesia nacional más flexible o menos rígida, comprensiva si se quiere, para incluir sectores minoritarios. Tal el sentido que los latitudinarios daban a la “comprensión”.

La política religiosa del Monarca, entonces, aunque no apoyada por la mayoría del clero, sí coincidía con el planteamiento teológico de los latitudinarios. Era este un sector partidario de la doctrina de tradición anglicana, opuesto, por lo tanto, a los puritanos reformistas y a los defensores de una amplia libertad de conciencia; pero que entendían que las circunstancias aconsejaban conceder ciertas libertades religiosas en las materias indiferentes (adiáfora) al amparo de la Iglesia nacional; es decir, si

---

<sup>223</sup> En ADAMS and STEPHENS, *op. cit.*, pp. 420-422.

entreveían una conveniencia política, eran proclives a ceder en el terreno religioso y aceptar esas diferencias en la Iglesia. La “comprensión” no los hacía enemigos del *establishment*<sup>224</sup>.

Los anglicanos episcopalistas se oponían a esta inclusión. La consolidación de la Iglesia nacional demandaba de una política intransigente para con las sectas y los disidentes, que a su vez estaba justificada por los recuerdos de la reciente guerra civil y la anarquía que habían aparejado los experimentos de diversidad religiosa acodados en la libertad de conciencia<sup>225</sup>. Los latitudinarios estaban dispuestos a una concesión limitada de la libertad religiosa y los defensores de la libertad de conciencia (Henry Stubbe o Edward Bagshaw) eran favorables a una amplia franquicia para todas las sectas no amparadas por la Iglesia oficial. Los no conformistas vacilaban entre una amplia comprensión dentro de la Iglesia (Richard Baxter) o la tolerancia en nombre de la libertad de conciencia (John Owen)<sup>226</sup>.

Lo dicho hasta aquí implica, entre otras cosas, que en tiempos de la Restauración se producen nuevos alineamientos en la Iglesia nacional y, como efecto o consecuencia, renovadas dificultades terminológicas para identificar y ubicar a los puritanos y los otros grupos, como ya he señalado<sup>227</sup>. La mayoría de los “puritanos presbiterianos” son agrupados ahora bajo el rótulo de “no conformistas”, pues aquella vieja denominación (los viejos buenos puritanos) parecía pasada de moda, poco actual, y la nueva no estaba cargada de significado negativo como otrora. Por ejemplo, el ministro presbiteriano John Corbet, en 1667, al principio de *A Discourse of the Religion of England Asserting*, distingue tres grupos religiosos en Inglaterra: los protestantes que adhieren a la Iglesia nacional, los puritanos

---

<sup>224</sup> Dentro de este amplio grupo –por demás ubicuo, su nombre así lo dice– se ubicaban, entre otros, Edward Fowler, Edward Stillingfleet, Joseph Glanvil y John Wilkins. Cfr. Richard ASHCRAFT, “Latitudinarianism and toleration: historical myth versus political history”, pp. 151-177; John MARSHALL, “*The ecclesiology of the latitude-men 1660-1688: Stillingfleet, Tillotson and ‘Hobbism’*”, pp. 407-427; Barbara J. SHAPIRO, “Latitudinarianism and science in seventeenth-century England”, pp. 16-41 y John SPURR, “Latitudinarianism and the Restoration Church”, pp. 61-82.

<sup>225</sup> Según Mark GOLDIE, “The theory of religious intolerance in Restoration England”, p. 333, las mejores apologías de los conformistas, desde la Restauración hasta la Revolución, se encuentran en los escritos de Samuel PARKER, *A Discourse on Ecclesiastical Polite* y Edward STILLINGFLEET, *The unreasonableness of separation, or, An impartial account of the history, nature, and pleas of the present separation from the communion of the Church of England to which, several late letters are annexed, of eminent Protestant divines abroad, concerning the nature of our differences, and the way to compose them*.

<sup>226</sup> Los estudios sobre John Owen y Richard Baxter son copiosos, pero véase Tim COOPER, *John Owen, Richard Baxter and the formation of nonconformity*, que expone las diferencias y el conflicto entrabos.

<sup>227</sup> Recuérdese el trabajo de GREAVES, *op. cit.*, pp. 449-486.

que son no conformistas porque adhieren a los artículos de fe, pero no les place el sistema de gobierno de la Iglesia, y los católicos que rechazan la Reforma y no adhieren sino a la Iglesia de Roma<sup>228</sup>.

A resulta de este cambio en las posiciones, con abstracción de las etiquetas de los historiadores, se dice que los puritanos son ahora más conservadores o moderados, aunque se consideren no conformistas por mantener las ideas sobre el gobierno de la Iglesia y disputen contra el Monarca por sus derechos parlamentarios, todo el cual llevaba a que la amplia gama de los anglicanos (o conformistas) los consideraran parte de los disidentes de la Iglesia nacional<sup>229</sup>. Pero esto fuerza a mover el linde entre no conformistas y disidentes, pues los puritanos presbiterianos no gustaban que se los identificara con tal mote; así, el extremo de los “disidentes” será ocupado por todos los no reconciliados con la Iglesia, esto es, los separatistas: cuáqueros, baptistas y congregacionistas<sup>230</sup>.

Es evidente que conformistas e inconformistas estaban separados por una porosa línea<sup>231</sup>. Por momentos se tiene la impresión de que el interregno de Oliver Cromwell dejó las cosas como estaban antes: no ha desaparecido el conflicto entre el Rey y el Parlamento por el gobierno de la Iglesia, tampoco se ha delimitado el alcance de la comprensión dentro de la Iglesia oficial (conformidad), la mayoría de los puritanos mantiene la tesis presbiteriana contra el régimen episcopal, persiste y se incrementa el amplio y nebuloso sector de los separatistas, etc. Todo vuelve a repetirse<sup>232</sup>.

Bajo la Restauración se renueva, entonces, el conflictivo panorama en materia religiosa de décadas anteriores, pero ahora con una neta traducción política, porque el Parlamento es contrario a la tolerancia de confesiones que no sean las de la Iglesia nacional, prohibiendo a los clérigos disidentes predicar y suministrar los sacramentos<sup>233</sup>. Aunque algunos disidentes y

<sup>228</sup> John CORBET, *A Discourse of the Religion of England: Asserting, That Reformed Christianity Settled in Its Due Latitude, Is the Stability and Advancement of This Kingdom*.

<sup>229</sup> Roger L'ESTRANGE, *Toleration Discuss'd*, 1663, p. 74, simplifica o clarifica las cosas, al afirmar que los episcopalianos estaban de parte del Rey y la Iglesia, y los no conformistas militaban contra el Rey siendo responsables de la destrucción de la Iglesia y el Estado.

<sup>230</sup> Véase COOPER, *op. cit.*; Geoffrey N. NUTTALL *et al.*, *The beginnings of nonconformity*; John SPURR, “Religion in Restoration England”, pp. 90-124; David L. WYKES, “Introduction: Parliament and dissent from the Restoration to the twentieth century”, pp. 1-9.

<sup>231</sup> David L. WYKES, “Introduction: Parliament and dissent from the Restoration to the twentieth century”, p. 3.

<sup>232</sup> Cfr. Jacqueline ROSE, *Godly kingship in Restoration England. The politics of the royal supremacy, 1660-1688*.

<sup>233</sup> La ley de uniformidad de 1662 estableció que todos los clérigos debían prestar su “sincero consentimiento y asentimiento” a todo el *Book of Common Prayer*. En ADAMS and STEPHENS, *op. cit.*, p. 427 and next.

no conformistas adhirieron a la Iglesia nacional contra su voluntad, un grueso sector optó por no hacerlo y conservar la pureza de la fe. El uso de la prerrogativa regia –ampliamente cuestionado<sup>234</sup>– en una dirección más comprensiva, ponía a los *whig* en una incómoda situación: por una parte, no podían desconocer esa atribución constitucional del Monarca; por la otra, al mismo tiempo, trataban de oponerse a la política toleracionista. La defensa de la religión los impulsará a combatir la monarquía. Por caso, John Locke y el conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), junto a sus aliados, argumentaron que las disposiciones de la Corona eran parte de una conspiración para reivindicar el derecho divino de los reyes, restablecer el absolutismo regio y abolir el Parlamento<sup>235</sup>.

#### UNIFORMIDAD, SECTARISMO E INTOLERANCIA

En este punto el proceso de la Restauración, se verá repetido –en cierto modo– el cuadro de los actores del conflicto en un cuadro similar al tiempos de Carlos I: el Monarca, buena parte de los episcopalianos, los puritanos moderados, los lores, por un lado, como sostenedores de la Iglesia nacional, es decir, el abanico conformista; por el otro, los parlamentarios *whig*, algunos episcopalianos, los presbiterianos y congregacionistas, cuáqueros, racionalistas y los disidentes de la Iglesia nacional, esto es, el arco de los no conformistas.

El alineamiento en uno u otro bando tenía resonancias prácticas para la tolerancia religiosa. Por lo pronto, el Parlamento –que no olvidaba los años de la guerra civil– se opuso a la propuesta inicial del rey Carlos II de una mayor flexibilidad litúrgica y trató de enfrentar la supremacía regia en la Iglesia con la doctrina del derecho divino de los obispos, vieja tesis anglicana resistida por los puritanos<sup>236</sup>, que se hiciera valer tan pronto como Carlos II anunciara las indulgencias religiosas. Mark Goldie señala que el planteamiento de la “uniformidad” podía argumentarse de varias maneras: en primer término, asociando a los disidentes con tendencias políticas sediciosas; en segundo lugar, apoyando la coerción para que los inconformes aceptaran la verdad religiosa; o, finalmente, aduciendo la conveniencia práctica de que la Iglesia nacional estuviese sujeta a la autoridad política y no a los obispos<sup>237</sup>. No siendo posible lograr la uniformidad de

<sup>234</sup> ROSE, *Godly kingship...*, *op. cit.*, a partir del capítulo 2.

<sup>235</sup> Cfr. JOHN LOCKE, *A Letter from a Person of Quality to His Friend in the Country*, p. 200 and next.

<sup>236</sup> Cf. ROSE, *Godly kingship...*, *op. cit.*, chap. 3 y el viejo ensayo de John Neville FIGGIS, “El florecer de la vara de Aaron o jus divinum en 1646”, pp. 205-223.

<sup>237</sup> GOLDIE, “The theory...”, *op. cit.*, pp. 331-368. El último razonamiento era desechado por el sector *Whig* porque fortalecía el poder del Monarca.



las conciencias en su contenido, era conveniente homogenizar las conductas regulando, incluso, las materias indiferentes (como por entonces preconizaba John Locke en el *Primer Tracto*), esto es, conformarse con una adecuación exterior<sup>238</sup>.

Una primera lectura de los argumentos refuerza la concepción de la tolerancia religiosa como “razón de Estado”, pues es evidente que los argumentos son cada vez más políticos que religiosos, que lo religioso se hace inescindible de lo político. Una segunda lectura muestra que el razonamiento apoyado en la razón de Estado –el énfasis en la paz pública– es también propiedad de los disidentes, no solo de los conformistas. Recuérdese que en los años finales del reinado de Carlos I, las discusiones sostenidas por los *Levellers* y otros radicales habían mostrado que la razón de Estado podía convertirse en un arma de doble filo que hiriera a los conformistas. La diferencia está en que, ahora, el legado de los momentos febriles de la Revolución viene prendido de “la conciencia”, que en tiempos de la Restauración se fundará en las tesis de “la ley natural”<sup>239</sup>. El punto es de sumo interés porque la ley de la naturaleza está por sobre la conciencia individual e, incluso, como en los niveladores, por encima de la soberanía que se funda en ella. Dígase al modo racionalista o al escolástico, en ambos casos se establece un tribunal (ya la razón, ya la divinidad) por encima de la conciencia a la que esta debe someterse y las autoridades respetar. Salvo que esa ley natural se convierta en la ley de los derechos naturales, argumento lockeano que lleva a la exaltación del individuo en religión y en política, cuyo triunfo será después de 1689<sup>240</sup>.

---

<sup>238</sup> John Locke afirma que en toda sociedad el poder supremo “ha de tener un poder pleno e ilimitado sobre todas las cuestiones y acciones indiferentes dentro de los confines de esa sociedad”. John LOCKE, *Dos tractos sobre el gobierno y otros escritos*, p. 343. El modo de razonar era bastante común en la época. Véase John MARSHALL, *John Locke, toleration and early Enlightenment culture*, pp. 440-466.

<sup>239</sup> Ya unos años antes el argumento había sido empleado por los niveladores. Cfr. Richard A. GLEISSNER, “The Levellers and natural law: The Putney Debates of 1647”, pp. 74-89. John Locke lo explotará. Véase MARSHALL, *John Locke...*, *op. cit.*, part III, pp. 536-679.

<sup>240</sup> Sin embargo, no fue la única manera de presentar el problema, pues la conciencia y la ley natural conviven con los razonamientos pragmáticos y utilitaristas, o los ya conocidos basados en los Evangelios. Véase ROSE, *Godly kingship...*, *op. cit.*, chap. 4 y el minucioso análisis de Gary S. DE KREY, “Rethinking the Restoration: dissenting cases for conscience, 1667-1672”, pp. 53-83. El autor estudia a Slingsby Bethel, John Humfrey, Philip Nye, John Owen, William Penn y Charles Wolseley, entre otros, mostrando que la libertad (interior) de conciencia en ocasiones daba lugar a la comprensión o la indulgencia, unas veces conciliable con la autoridad (exterior) secular y la Iglesia nacional, otras reclamando la separación plena de los reinos espiritual y temporal; podía secundar el interés individual o del gobierno o de Inglaterra; podía sostenerse en la ley natural o en la constitución histórica; etcétera.

El argumento de la conciencia individual, tanto como el de la ley natural, tienden a minar el bastión anglicano y a relajar el disciplinamiento religioso estatal, convirtiéndose en pieza central del alegato de los disidentes a favor de la tolerancia religiosa. El clima en los frentes religioso y político devino entonces más tormentoso. Para muchos inconformistas, las libertades espirituales eran inseparables de las políticas, formaban parte de las antiguas libertades constitucionales de los ingleses; y su principal amenaza era la supremacía regia<sup>241</sup>. Los historiadores están contestes que, al amparo de las disidencias políticas entre el Rey y el Parlamento, la radicalización sectaria del escenario religioso fue en aumento. Tim Harris, por caso, ha investigado de qué manera bajo la Restauración se manifiestan las mismas pasiones religiosas que en tiempos del Protectorado, con auge de sectas y crecimiento de las corrientes disidentes de profunda resonancia en la vida política. Por su parte, Gary de Krey ha mostrado detalladamente hasta qué punto Londres era un hervidero de estas tendencias contrarias a la monarquía absoluta y a la religión establecida, una combinación de reclamos de libertad de conciencia, antipapismo, derecho de resistencia, parlamentarismo y republicanism<sup>242</sup>.

El Parlamento comenzó, a partir de 1661, una agresiva política contra el sectarismo y la tolerancia religiosa, sancionando varias leyes (conocidas como *Código Clarendon*) y adoptando diversas medidas contra los no conformistas dentro y fuera de la Iglesia anglicana. Las leyes –entre estas, una nueva ley de uniformidad sancionada en 1662– establecieron la obligación de los ingleses de asistir al culto oficial, con excepción de católicos y disidentes (Corporation Act 1661); restablecieron el juramento de conformidad anglicana de Isabel; restauraron los derechos sagrados de los obispos; dispusieron la restitución del *Book of Common Prayer* en todos los servicios; ordenaron la persecución de cuáqueros, baptistas y otros disidentes (The Conventicle Act 1664, renovada en 1669 y The Five Mile Act 1665); mandaron la expulsión de los presbiterianos que hubieran tenido parroquias durante la revolución (cerca de dos mil pastores puritanos); establecieron la censura de la prensa; ordenaron la exclusión de los disidentes de los cargos municipales; etcétera<sup>243</sup>.

<sup>241</sup> Por caso, Peter PETT, *A Discourse Concerning Liberty of Conscience: In which are Contain'd Proposals, about what Liberty in this Kind is Now Politically Expedient to be Given, and Severall Reasons to Shew how Much the Peace and Welfare of the Nation is Concern'd Therein*. Es también la posición de los cuáqueros como William Penn.

<sup>242</sup> Tim HARRIS, *Politics under the later Stuarts. Party conflict in a divided society, 1660-1715*; del mismo, *Restoration...*, *op. cit.*, *passim* y Gary S. DE KREY, *London and the Restoration, 1659-1683*.

<sup>243</sup> Cf. ADAMS and STEPHENS, *op. cit.*, p. 425 and next.

Se trataba de una suerte de restauración del viejo anglicanismo que contaba con la anuencia del Rey; el retorno a los métodos represivos importaba reconocer, implícitamente, la imposibilidad de una nueva Conformidad. A todos era evidente que el motivo de la legislación represiva no era religioso (perseguir al hereje) sino político (castigar al no conformista). John Sommerville lo ha visto con agudeza:

“No aspiraban a la rehabilitación espiritual o la corrección doctrinal. Simplemente castigaban los delitos políticos del pasado y la negativa a aceptar el poder del Parlamento sobre la religión. Es incorrecto nombrarlas con el término de ‘legislación religiosa’; nadie habría relacionado estas materias a la salvación. Así Inglaterra se movió del exterminio de la herejía a la persecución de la inconformidad”<sup>244</sup>.

La voz de los actores no difiere del juicio histórico. Matthew Hale, entonces Chief Justice, declaró que la ley era contra las asambleas sediciosas y no contra las reuniones religiosas, admitiendo la finalidad política<sup>245</sup>. En este contexto Carlos II procuró morigerar las penalidades a los disidentes, de ahí las declaraciones de indulgencia de 1662 y 1672 que suspendían la aplicación de las leyes penales<sup>246</sup>. Pero, a pesar de ello, los disidentes fueron poco favorecidos y la persecución de católicos e inconformistas recrudesció –coinciden los escritores– hasta alcanzar niveles más altos que en épocas anteriores.

Pero, incluso, los beneficiados por las indulgencias vivían en una situación insegura, pues el problema de los sectores religiosos beneficiados consistía en que no se trataba de una ley del Parlamento, sino de una licencia o un perdón regio, una gracia en uso de la prerrogativa, que el Parlamento desestimaba porque, en palabras de Andrew Marvell, se trataba de una política tendente al papismo y el gobierno arbitrario<sup>247</sup>. Como en todo momento de alto conflicto, el espantajo del papismo hacía su aparición para nuclear a los buenos ingleses contra el enemigo romano<sup>248</sup>. La reacción del

<sup>244</sup> SOMMERVILLE, *op. cit.*, p. 126.

<sup>245</sup> Charles F. MULLETT, “Toleration and persecution in England, 1660-89”, p. 22.

<sup>246</sup> La franquicia se extendía más allá de los disidentes de la Iglesia nacional a los católicos y cuáqueros. Los historiadores aseguran que estas liberalidades obedecían a que Carlos II era católico *in pectore*, como probaría el hecho de su conversión antes de la muerte. En el secreto tratado de Dover, entre Carlos II y Luis XIV de Francia, el Monarca inglés prometió anunciar su catolicismo y reconciliarse con la Iglesia de Roma tan pronto como lo permitiera el bien del reino. Véase Richard ASHCRAFT, *Revolutionary politics & Locke's Two treatises on government*, pp. 17-18.

<sup>247</sup> MARVELL, *op. cit.*

<sup>248</sup> Sobre el temor al papismo y su tendencia tiránica, véase Jonathan SCOTT, *England's troubles. Seventeenth-century English political instability in European context*, *passim*. Este

Parlamento se tradujo en la ley de comprobación o prueba (Test Act, de 1673, renovada en 1678) que obligaba a todos los que tuvieran un cargo militar o civil (incluso, también a los comunes) a firmar una declaración contra la transubstanciación, es decir, la fe católica, y a participar de los sacramentos de la Iglesia anglicana; si no lo hacían, debían abandonar sus puestos<sup>249</sup>. El endurecimiento de las medidas en 1678 se debió al temor de una conspiración papista para matar al Rey e incendiar Londres, renovando la persecución de los católicos. Para Andrew Murphy, la ley de 1678, más allá de persecución religiosa y también de la impopularidad de la minoría católica, fue un instrumento de defensa de los ingleses contra los poderes extranjeros o, como sugiere Alexandra Walsham, fue un recurso para asegurar la lealtad política<sup>250</sup>.

#### ERASTIANISMO, ANGLICANISMO Y ECLESIOLOGÍA PROTESTANTE

Las críticas a la supremacía regia pusieron de nuevo sobre el tapete las doctrinas de Thomas Hobbes y su odioso erastianismo. El erastianismo estaba asociado especialmente al gobierno de Oliver Cromwell, de quien se decía tomaba al filósofo inglés por su publicista. Por eso, a la caída del Protectorado, sus seguidores fueron juzgados de hobbismo. Edward Stillingfleet fue condenado por su libro *Irenicum* (1661) y forzado a modificar la doctrina erastiana de la Iglesia como incorporada al Estado, restableciendo la clásica doctrina de la Iglesia como sociedad separada del Estado<sup>251</sup>. John Tillotson también fue acusado de hacer de la religión una herramienta y un engranaje del Estado. Esta campaña *tory*, afirma Mark Goldie, se extendió en el tiempo y se dirigía contra la baja iglesia *whig* defensora de la Iglesia parlamentaria de la Revolución y el Acta de Tolerancia de 1689 contra la alta Iglesia teocrática<sup>252</sup>.

Ahora bien, hay un aspecto en esta reacción que merece ser destacado. Mark Goldie nota que, con independencia de la crítica a Thomas Hobbes

---

autor defiende la hipótesis de que la crisis de la Restauración se debe al papismo; sin embargo, en interesante giro de tuerca, Scott Sowerby propone considerar como causa de la crisis el alarmante antipapismo que despertaron los segundos Estuardo –en especial Jacobo II– con sus campañas a favor de la tolerancia religiosa, de modo que la acusación de papista encerraba una compleja trama de antipatías (catolicismo, extranjerismo, monarquismo, tolerancia religiosa, etc.) Cfr. Scott SOWERBY, “Opposition to anti-Popery in Restoration England”, pp. 26-49.

<sup>249</sup> En ADAMS and STEPHENS, *op. cit.*, pp. 436-439.

<sup>250</sup> MURPHY, *Conscience and community...*, *op. cit.*, pp. 139-140; WALSHAM, *op. cit.*, pp. 60-61.

<sup>251</sup> Cf. TULLOCH, *op. cit.*, chap. VII, pp. 411-463.

<sup>252</sup> Mark GOLDIE, “The reception of Hobbes”, pp. 611-612.

y también, incluso, de la finalidad de defender la Iglesia anglicana, en las teologías anglicana y presbiteriana, en los conformistas y los puritanos, se da con persistencia una concepción escolástica, es decir, católica, de la Iglesia como cuerpo visible, distinta de la sociedad civil y con potestad de autogobierno. Creo, por mi parte, que la apreciación es errónea, pues no se ve dónde está el catolicismo. Es cierto que la visibilidad de la Iglesia ha sido un punto fundamental de la eclesiología católica, tan cierto como que los protestantes han argüido principalmente a favor de la pura espiritualidad de sus iglesias. Pero en las leyes que analizo se trata de un erastianismo protestante que, sin caer en los excesos hobbesianos o del Protectorado, imponía criterios políticos por sobre los espirituales o eclesiásticos.

He mencionado que el erastianismo es fundamental al anglicanismo, aunque llevara a la transformación de las tesis protestantes, en especial las calvinistas, de la espiritualidad de la Iglesia<sup>253</sup>. De modo que en la eclesiología protestante cabe tanto la tesis congregacionista y separatista como la de una iglesia nacional visible y jerárquica; y esta última era una necesidad, como advirtiera Pierre Bayle, en aquellos países en los que el protestantismo necesitaba combatir el catolicismo. Pierre Bayle admite que el Estado restrinja la tolerancia, como en los países protestantes que han expulsado el catolicismo, e imponga una religión oficial como método de defensa<sup>254</sup>. Lo que escapa a Mark Goldie es que se está ante nueva percepción de lo que es una iglesia (protestante), que solo se vincula a la eclesiología católica en la demanda de una exterioridad en su manifestación, pero que de católica no tiene nada en su contenido.

## *10. La demanda de tolerancia religiosa entre los protestantes*

### *EL "CORSI E RICORSI" EN LA HISTORIA DEL ANGLICANISMO*

Es necesario insistir en que el panorama de la Restauración inglesa es por demás enredado, pues a las diversas tendencias y denominaciones religiosas que rivalizaban entre sí, se agrega el enfrentamiento del Rey y el Parlamento, con la pretensión de la supremacía regia sobre la Iglesia nacional cuestionada. El problema de la tolerancia se cuele, entonces, por

<sup>253</sup> Cfr. SEGOVIA, "De la razón de Estado...", *op. cit.*, pp. 21-24.

<sup>254</sup> Pierre BAYLE, *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo "obligales a entrar"*, II, IV, pp. 174-176.

estos entresijos, siendo casi siempre un alegato de sectores minoritarios y perseguidos<sup>255</sup>.

Las posiciones pueden sintetizarse: los anglicanos o conformistas, rechazan la tolerancia, defienden la interioridad de la conciencia individual sujeta a los límites gubernamentales en su ejercicio y sostienen la autoridad del Rey sobre la Iglesia con facultad para uniformar el culto, incluso, recurriendo a la fuerza. Los presbiterianos puritanos y anglicanos moderados (Richard Baxter o Samuel Rutheford), entre los que se cuentan los latitudinarios (Edward Stillingfleet y otros), quieren una mayor tolerancia al interior de la Iglesia oficial (comprensión, ampliación de las bases de la Conformidad) sin abogar por una libertad de conciencia absoluta en su ejercicio. Los congregacionistas no conformistas, antiguos independientes, como ocurre con John Owen, aceptan la Iglesia nacional, pero discuten la extensión de la potestad real, recusan el uso de la fuerza para imponer la conformidad, al tiempo que proclaman amplia tolerancia de la conciencia para los no conformistas que respeten las Escrituras. Siempre fuera de este arco, más o menos oficial, las sectas radicales, los cuáqueros y los disidentes, recusan la Iglesia nacional y defienden la tolerancia.

Marc Goldie, Alexandra Walsham y otros historiadores, han recalcado en diversas ocasiones que la persecución era un rasgo de la Restauración, que era parte importante de esa sociedad, lo que explica que la “comprensión” o la “tolerancia” de los no conformistas fuera una pretensión postergada. En su citado trabajo sobre la intolerancia religiosa bajo la Restauración, Marc Goldie entiende que, si bien la legislación represiva en materia de religión no fue tan dura como para machacar la conciencia de los disidentes y no conformistas, conservaba la quimérica perspectiva de que la Iglesia de Inglaterra incluía a todos los súbditos del Rey. Esto es, el anhelo de identificar ciudadanía política con creencia o pertenencia religiosa.

La legislación y los acontecimientos políticos en los que aparece envuelta, leídos con atención, permiten entender todo el proceso como un *corsi e ricorsi* en la historia del anglicanismo: la religión protestante inglesa tuvo siempre la convicción de ser un valladar contra heréticos y cismáticos, y, aunque el consenso eclesiástico-gubernamental fuera todo lo flexible que se quisiera, los que quedaban fuera de él, de la conformidad, eran enemigos de la religión y también del Estado. El hecho de que se recurriera a los Primeros Padres de la Iglesia, especialmente a san Agustín, para combatir a los disidentes no hace de la ortodoxia inglesa una cuestión teológica plena como afirma Marc Goldie, porque la finalidad es siempre

---

<sup>255</sup> WALSHAM, *op. cit.*, p. 236.

o con frecuencia la conservación del Estado y de sus instituciones, que para ello necesita de una religión pura.

En los estudios históricos recientes hay un abuso de la llamada “teología política”, que lleva a verla, incluso, donde no la hay o donde hay su contrario, la antiteología política, porque, bien entendida, la teología política consiste en extraer consecuencias políticas de una concepción religiosa, como expuso Álvaro d’Ors. Por lo tanto, no basta con citar pasajes bíblicos o hablar de la religión o de las religiones, de la Iglesia o las Iglesias y de sus doctrinas, para formar un argumento teológico-político; incluso no es suficiente traer a colación a los Padres de la Iglesia, como Marc Goldie. En la mayoría de los pensadores modernos ocurre lo contrario, lo que Álvaro d’Ors imputara a Erik Peterson, que no hacen teología política porque no derivan consecuencias políticas de una concepción religiosa determinada, sino que, al revés, “tratan de corroborar una determinada concepción política con impregnaciones religiosas”<sup>256</sup>.

Y esto es, en efecto, lo que hacen los ingleses en esta época: toda consideración teológica queda enquistada en el armazón de sus doctrinas políticas, a las que sirven. Si se insiste en llamarla teología, no sería sino una teología política bastardeada –como tantas otras veces en estos siglos–, una antiteología política, esto es: una teología política invertida, desde que la religión y la doctrina sirven al Estado y sus fines, no a la inversa. Bastarda es también la argumentación teológica de los toleracionistas, pues el evangelismo de estos se pone al servicio del individuo, de la conciencia individual que, de fórmula, se afirma no altera la paz del Estado. Es el argumento de la razón de Estado presentado como “razón de los derechos”, derechos compatibles con el Estado.

#### EL CUAQUERO WILLIAM PENN Y LA LIBERTAD DE CONCIENCIA

Los defensores de la tolerancia y también de la libertad de conciencia religiosa tienen, por fuerza, que separar la religión del Estado, pero garantizando que la creencia religiosa particular no alterará la tranquilidad pública: el derecho de la conciencia es compatible con la razón de Estado. El alegato a favor de la conciencia inofensiva encierra, pues toda una teoría política como expresamente se observa en William Penn. Y así la razón de Estado empieza a entremezclarse con la razón de los derechos.

Su libro capital: *The Great Case of Liberty of Conscience once more briefly debated and defended* (1670)<sup>257</sup>, fue escrito y publicado en el periodo

<sup>256</sup> Álvaro D’ORS, “Teología política: una revisión del problema”, p. 64.

<sup>257</sup> Reproducido en William PENN, *The political writings of William Penn*, pp. 79-119.

de la Restauración durante la persecución de las sectas, como los cuáqueros a los que pertenecía. Además, defiende la libertad religiosa entendida como un derecho natural y una propiedad de los ingleses<sup>258</sup> y vinculada a las ideas protestantes sobre el origen contractual de la autoridad y el concepto de conciencia. Para él la conciencia es un instinto de la deidad que lleva a la veneración de Dios por medio del juicio racional de cada individuo. La libertad de conciencia es, según sus palabras,

“el libre e ininterrumpido ejercicio de nuestras conciencias en la forma del culto que estemos más claramente persuadidos que Dios nos reclama para servirlo [...] que siendo una cuestión de fe, pecaríamos si lo omitiéramos”<sup>259</sup>.

La libertad de conciencia es la primera de aquellas libertades históricas de los ingleses, quedando así hermanados el argumento de la naturaleza con el de la historia: la libertad natural de la conciencia es también la de los ingleses según su constitución histórica.

La teoría protestante de los dos reinos, que separa el reino exterior de la justicia del reino interior de la gracia, irrumpe en su doctrina como fundamento de la inviolabilidad de los deberes del individuo para con Dios y como ariete contra los tiranos que usurpan el poder divino<sup>260</sup>. Asimismo, define al gobierno como “un orden externo de justicia”<sup>261</sup>; y bajo su amparo se produce la unidad política, que es también unidad de todos los protestantes, como sostiene en *One Project for the Good of England* (1679), de modo que preservar esa unidad exige la sujeción al gobierno, cualquiera fuera su religión, al tiempo que rechaza la supremacía del Papa y la adhesión a un gobierno extranjero<sup>262</sup>.

---

El editor, Andrew R. MURPHY, es quien más ha insistido en la importancia de la doctrina de la tolerancia religiosa de William Penn en asociación con su doctrina política. Le debemos una reciente biografía (*William Penn. A life*), como también un anterior completo estudio: *Liberty, conscience and toleration. The political thought of William Penn*. Es autor de otros textos sobre el particular: Andrew R. MURPHY and Sarah A. MORGAN SMITH, “Law and civil interest: William Penn’s tolerationism”, pp. 111-134; además su libro, *Conscience and community...*, *op. cit.*, p. 168 and next, que aquí sigo.

<sup>258</sup> William PENN, *The Great Case of Liberty of Conscience once more briefly debated and defended*, pp. 79 y 82, se refiere a la libertad religiosa como una de las que pertenecen originariamente a los ingleses, un derecho de nacimiento, es decir, natural.

<sup>259</sup> *Op. cit.*, p. 82. La libertad de conciencia se extiende a “la profesión libre y franca de los deberes para con Dios, tal como el hombre los percibe”, reitera en *A Persuasive to moderation to Church dissenters, in prudence and conscience: humbly submitted to the King and his Great council*, p. 292.

<sup>260</sup> MURPHY, *Conscience and community...*, *op. cit.*, p. 378.

<sup>261</sup> PENN, *The Great Case...*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>262</sup> William PENN, *One project for the good of England that is, our civil union is our civil safety: humbly dedicated to the great council, the Parliament of England*, p. 122.



La libertad de conciencia no era libertad para el mal, no era licencia. Aceptaba ciertos estándares morales naturales que debían ser protegidos por el magistrado civil; la tolerancia no amparaba ni la irreligión ni la sedición. Pero no podía forzarse la conciencia: la coerción no es cristiana, afirma, porque Jesús, al separar los reinos, definió la naturaleza espiritual de la religión, de modo que no hay armas que puedan levantarse contra ella y su ejercicio, incluidos los actos exteriores, que debían ser tolerados siendo aun erróneos<sup>263</sup>. Criticaba la persecución como un método que no conseguía los fines que se proponía, inútil para obtener la conversión. A pesar de ello, no separa –como hará John Locke<sup>264</sup>– la creencia de la acción, de modo tal que pueda restringirse esta y no aquella.

La persecución religiosa es injusta –viola la conciencia–; es fútil –pues “nunca puede un poder externo coercitivo convencer el entendimiento del más pobre idiota”<sup>265</sup>– y también imprudente, porque sus consecuencias son nefastas tanto en lo económico como en lo político, al trastornar el orden de la naturaleza<sup>266</sup>. De igual modo, insiste en que la persecución es antiprotestante, anticristiana, que demuele al cristianismo, porque la primitiva Iglesia nunca persiguió a sus enemigos, pues el mandato divino condena el uso de la fuerza contra la conciencia. Cristo resume toda su enseñanza al decir que su reino no era de este mundo, que ese reino “era espiritual, no carnal”, dotado de armas celestiales “para el bien y la salvación del alma, y no para herir o destruir el cuerpo”. En síntesis: “la religión cristiana exhorta a todos, pero no obliga a ninguno”<sup>267</sup>.

No hay ninguna sofisticación en la doctrina de este filósofo, salvo quizá esa alianza de naturaleza e historia. Ser inglés es ser un hombre libre<sup>268</sup>.

<sup>263</sup> Willian PENN, *A Brief Examination and State of Liberty Spiritual Both with Respect to Persons in Their Private Capacity and in Their Church Society and Communion*, p. 272 and next.

<sup>264</sup> SEGOVIA, “Tolerancia y las religiones...”, *op. cit.*

<sup>265</sup> PENN, *The Great Case...*, *op. cit.*, p. 81. La violencia religiosa, dice más adelante, p. 86, desplaza a Dios, que es el rey de la conciencia personal.

<sup>266</sup> *Op. cit.*, p. 93.

<sup>267</sup> *Op. cit.*, p. 88. John COFFEY, “Restoration Quakers and the theology of tolerance”, pp. 231-239, anota que con esta doctrina los cuáqueros se han plegado a los argumentos de los puritanos radicales.

<sup>268</sup> La teoría del consentimiento en William Penn deriva del carácter singular de la ciudadanía inglesa. Escribió en 1867: “Reclamáis el carácter de ingleses. Ahora bien, ser un inglés es ser un hombre libre, en el sentido del gobierno, seáis Lord o Común, sostener su libertad y posesiones según las leyes que nosotros hemos consentido”. William PENN, *Good Advice to the Church of England, Roman Catholick, and Protestant Dissenter: In Which It Is Endeavoured to Be Made Appear That It Is Their Duty, Principles and Interest to Abolish the Penal Laws and Tests*, p. 372. Y en *England's great interest in the choice of this new Parliament dedicated to all her free-holders and electors*, pp. 385-387, luego de sostener que los comunes de Inglaterra son una parte fundamental de su gobierno, afirma que poseen tres derechos

William Penn es un *whig*, que defiende la antigua Constitución inglesa como garantía de libertad y propiedad, los derechos nativos y naturales, un gobierno equilibrado entre Rey y Parlamento fundado en el consentimiento del pueblo, y que nada dice sobre una iglesia nacional con poder de coerción para establecer un credo uniforme. Durante la Restauración los cuáqueros como él se manifestaron menos por la desarticulación de la Iglesia anglicana que por la mitigación de los castigos aplicados a los disidentes; para él una iglesia nacional en sí misma no era ilegítima; si lo era la persecución y la política coercitiva<sup>269</sup>.

Su defensa de la libertad de conciencia se deriva de estos argumentos, bien ingleses y protestantes, aunque algo prosaicos: la naturaleza racional de las creencias que resiste el uso de la fuerza; la convicción subjetiva de la necesidad de la salvación; la ejemplaridad de Jesús y de la Iglesia primitiva; la división de las esferas civil y religiosa con la limitación del poder temporal a la primera; el pragmatismo interesado en la prosperidad, en los intereses terrenales<sup>270</sup>.

*LOS GRANDES DEBATES SOBRE CONFORMIDAD Y TOLERANCIA  
EN LA DÉCADA DE 1680*

El complejo espectro de corrientes religiosas en Inglaterra, reducido a conformistas e inconformistas, desde mediados de 1670 y en la década de 1680 se agitó por las disputas sobre la tolerancia religiosa y la comprensión eclesiástica. En general, según adujera el duque de Buckingham (George Villiers), en un discurso de 1675, los participantes tenían presente la indulgencia para con los protestantes disidentes (no conformistas) a los que se había prometido la libertad de los ingleses y de la que no podían ser privados, aunque no acordaran en algunos aspectos de la religión en razón de sus conciencias. La conciencia fue el argumento clave de los no conformistas: obligados por la propia conciencia, los hombres debían ser libres de rendir a Dios el culto que ella les dictara; pero en auxilio de esa libertad primaria se esgrimieron también motivos de prudencia y caridad, como hiciera el propio duque de Buckingham, al igual que la tranquilidad del reino y las ventajas económicas, teniendo a la vista la mejora del comercio y el aumento de la riqueza, “la fuerza y la grandeza de esta nación”<sup>271</sup>.

---

peculiares e inherentes que no pueden ser alterados o abrogados: la propiedad, la legislación y el derecho a ejecutar lo que concierne a la seguridad y la libertad, todo lo cual requiere del consentimiento parlamentario.

<sup>269</sup> MURPHY, *Conscience and community...*, *op. cit.*, p. 173.

<sup>270</sup> *Ibid.*

<sup>271</sup> En MULLETT, *op. cit.*, pp. 30-31.

Los abogados de la tolerancia religiosa contaban a su favor con un gran arsenal de razones<sup>272</sup>. En primer término estaban los habituales argumentos escriturísticos y teológicos, cuando no solamente piadosos. Los toleracionistas afirmaban que la persecución era una política antievangélica (George y Henry Care, duque de Buckingham); otros avanzaban hacia un cristianismo mínimo –tan repetido entre racionalista y preilustrados, de Erasmo a Fausto Socino<sup>273</sup>– al estilo del Tew Circle: la verdadera religión, consistente en la caridad, la piedad, la pureza de los sentimientos, la humildad, por tales virtudes excluye la persecución del disidente (Gilbert Burnet, William Shewen). El ejemplo del samaritano fue también usado: para algunos Cristo había impuesto una nueva ley, la del amor, que abrogaba la mosaica, debiéndose a los disconformes la caridad cristiana. Como telón de fondo se sostenía una concepción de la religión como asunto, en esencia, espiritual sin dimensión temporal o exterior (Gilbert Burnet).

No faltó tampoco el recurso tan típico del protestante a la doctrina luterana de los dos reinos, que traía como corolario la separación de Iglesia y Estado (Richard Burthogge, William Penn) como garantía de la libertad de religión, de una religión espiritualizada. En otros casos se valían del argumento epistemológico-moral de la conciencia incoercible (William Penn, duque de Buckingham), acompañado del escepticismo que se hacía valer ante el catolicismo y su reclamo de infalibilidad (Gilbert Burnet). Por otro lado, persistía la explicación de la prosperidad económica, como hemos visto: Richard Burthogge afirmó que el comercio era el interés de Inglaterra, y la libertad, el interés del comercio, de modo que el aumento de la libertad repercutiría en el bienestar de los ingleses<sup>274</sup>. El ejemplo de Holanda se imponía: la prosperidad venía de la mano de gobiernos preocupados en el exterior de la vida humana, no en la interioridad de las conciencias<sup>275</sup>. Ese tono prudente, que notara Andrew Murphy, especialmente aparece en los límites de la tolerancia: tolerar al disidente no implica el permitir que se hagan maldades o se cause daño, no ampara el ateísmo, la blasfemia, la violación de la ley natural, etc. El argumento de la herejía, como viera Johann P. Sommerville, ha desaparecido y el del “interés” ocupa el centro de la polémica.

<sup>272</sup> Véase el buen examen de MURPHY, *Conscience and community...*, *op. cit.*, p. 172 and next y también la pesquisa de los debates parlamentarios de MULLETT, *op. cit.*, pp. 18-43.

<sup>273</sup> Cfr. Manfred SVENSSON, “Fundamental doctrines of the faith, fundamental doctrines of society: seventeenth-century doctrinal minimalism”, pp. 161-181 y “John Owen and John Locke: confessionalism, doctrinal minimalism, and toleration”, pp. 302-316.

<sup>274</sup> “Trade is the interest of England, and liberty of conscience is the interest of trade”, *apud* MURPHY, *Conscience and community...*, *op. cit.*, p. 148.

<sup>275</sup> WALSHAM, *op. cit.*, pp. 246-247. Véase el breve, pero influyente escrito de Slingsby BETHEL, *The present interest of England stated by a lover of his king and country*.

Como era de esperarse, los racionalistas tomaron parte en la controversia, con sus afirmaciones –equivocas o imprecisas– acerca de una religión racional o razonable, que encerraba todo un planteamiento de la naturaleza de la religión, del papel del clero y los laicos, de la Iglesia oficial, etc.<sup>276</sup>. Si bien el tema central era el papel de la razón en materia de fe –que tuvo diversas posturas–, la cuestión de la tolerancia se inscribe para los racionalistas, en el terreno de la libertad de la razón para indagar y expresarse (como había preanunciado John Milton en la *Areopagítica*), derivando a una crítica a la censura por el Estado o la Iglesia de esas libertades. El pasaje de la libertad de la razón a la de la religión era evidente, pues aquella libertad elemental se afirma en la libertad de la conciencia (Charles Wolseley<sup>277</sup>). Lo significativo del planteo está en que, ahora reconocer libertad de conciencia importaba admitir creencias fuera de la unidad religiosa esencial, es decir, no se trataría ya de materias indiferentes, como en los latitudinarios, sino de religiones diferentes a la oficial<sup>278</sup>.

No es de extrañar, por tanto, que los conformistas vieran en la campaña racionalista un peligroso énfasis en el “entusiasmo” o fanatismo, una descarada avanzada en favor de la tolerancia o algo peor, según nota John Spurr<sup>279</sup>. La comprensión de los no conformistas y su pluralidad de creencias religiosas amenazaba resquebrajar la unidad de la Iglesia, y la tolerancia religiosa fragmentaba la cohesión social<sup>280</sup>. Por eso mismo, la experiencia anterior –la de los tiempos de persecución– volvió el argumento de la tolerancia contra los que la rechazaban, pues precisamente la intolerancia no lograba la paz pública, sino que traía el desorden y la guerra. El argumento político y de estabilidad social pasa, entonces, a un primer plano<sup>281</sup>.

Las armas de los antitoleracionistas eran también muchas. Por lo pronto, podían recurrir a la historia reciente para demostrar que la tolerancia había llevado a la guerra civil y la decapitación de Carlos I. Para los opositores a la tolerancia religiosa, los puritanos y otros disidentes radicales estaban a favor de la soberanía popular (Henry Maurice, William Falkner),

<sup>276</sup> El poema de John DRYDEN, *Religio laici, or, A laymans faith a poem*, suele citarse como la exposición clave de esta tendencia. Cfr. Christopher HAIGH, “The Church of England, the nonconformists and reason: another Restoration controversy”, pp. 1-26 y John SPURR, “‘Rational religion’ in Restoration England”, pp. 563-585.

<sup>277</sup> Cf. Charles WOLSELEY, *De Christiana libertate, or, Liberty of conscience upon it's [sic] true and proper grounds asserted & vindicated and the mischief of impositions ... Quakers made manifest: in two parts*.

<sup>278</sup> WORDEN, *op. cit.*, p. 210.

<sup>279</sup> SPURR, “‘Rational religion’...”, *op. cit.*, p. 568.

<sup>280</sup> Christopher, HAIGH, “Theological wars’: ‘Socinians’ v. ‘Antinomians’ in Restoration England”, p. 328.

<sup>281</sup> MURPHY, *Conscience and community...*, *op. cit.*, pp. 146-147.

que era la causa de los males padecidos. Incluso, algunos toleracionistas eran malos ingleses, dicho de los cuáqueros, que eran sospechados de papistas encubiertos. El argumento de la unidad de la Iglesia fue parte de su posición, derivando hacia la discusión de los asuntos indiferentes (*adiaphora*)<sup>282</sup>, en especial, dentro de las ya citadas obras de Edward Stillingleet, quien aducía que una laxa interpretación, en razón de la pureza de la Iglesia y de las prácticas, llevaba al cisma y que uno traería otros nuevos.

Pero las diferencias entre conformistas e inconformistas no eran solo en torno a las cosas indiferentes, ya que de ser así no tendría justificación la separación de la Iglesia nacional y se perpetuaría una grieta religiosa fundada en cosas menores del momento, como ha visto Andrew Murphy<sup>283</sup>. En todo caso, para evitar el agravamiento de las diferencias estaba la autoridad del Monarca, que debía procurar la verdadera religión. Fue el bando antitoleracionista el que insistió en la necesidad de restringir la indulgencia para con los disidentes en vistas de la preservación del Estado y la Iglesia, incluso, admitiendo que esa unidad no fuera fatalmente uniformidad. Por eso, en los años de la controversia, fueron abortados los proyectos de una amplia “comprensión” y se optó con decisión por la “tolerancia”: el enemigo/disidente no debía tener lugar en la Iglesia nacional, baluarte de la unidad; debía permanecer afuera.

Los opositores a la tolerancia criticaban, además, la concepción subjetivista de la conciencia (que se confundía con la opinión y el humor) de sus rivales, recurriendo a la debilidad y la ignorancia humanas –el escepticismo visto desde otro ángulo– para afirmar la unidad de la Iglesia contra el separatismo y el sectarismo. Andrew Murphy sintetiza sus razonamientos:

“Si no puede probarse que la práctica particular de una iglesia es exigida o prohibida por Dios, entonces no se puede argumentar con certeza que esa práctica tenga efectos sobre la salvación de una manera u otra. Así, porque la naturaleza humana caída es no solamente propensa al error, sino que es probable que persista en el egoísmo y la soberbia que acompañan a los errores, la resistencia es ilegítima. Un autor admitió que las imposiciones innecesarias eran indeseables, pero que una tolerancia universal sería peor, sería subversiva de la fe cristiana y el gobierno de la iglesia”<sup>284</sup>.

Los sectarios y no conformistas, entonces, con sus argumentos críticos acerca de la Constitución inglesa, la naturaleza y el origen del gobierno

---

<sup>282</sup> Abunda en la cuestión el estudio de COFFEY, *Persecution and toleration...*, *op. cit.*, *passim*.

<sup>283</sup> MURPHY, *Conscience and community...*, *op. cit.*, p. 153.

<sup>284</sup> *Op. cit.*, p. 156.

y los límites de la obligación política, eran sin dudas radicales en sus planteamientos porque constituían –como afirma de Gary de Krey– “la antítesis de la ortodoxia política prevaleciente en la Restauración”<sup>285</sup>, esto es, de sus fundamentos intelectuales, eclesiásticos y políticos. Afirmar la primacía de las personas ante Dios, es decir, de las conciencias, en el ámbito de la religión, alentaba al ejercicio de las libertades civiles para resistir a las falsas pretensiones de una autoridad deslegitimada, desde que los magistrados debían estar sujetos al pueblo ante quien eran responsables, pues de él habían recibido su potestad. La radicalización de las posturas toleracionistas abría así la puerta a la resistencia.

Mucho fue lo que se discutió en estas décadas, aunque las urgencias políticas dejaron en suspenso la decisión. Sin embargo, todo lo debatido adquirirá valor pocos años más tarde.

## 11. ¿Una crisis católica en el anglicanismo?

### LA SUCESIÓN DE CARLOS II

La Restauración monárquica involucró el regreso del anglicanismo como iglesia nacional y también de un erastianismo exacerbado. El ministro anglicano John Tillotson, futuro arzobispo de Canterbury, estaba interesado en imponer la obediencia absoluta a la “religión oficial de una nación, aunque sea falsa”<sup>286</sup>. Este erastianismo radical era, una vez más, producto del temor a la inseguridad política que podría derivar de la tolerancia, que llamaba a cerrar filas. Un mal mayor para los disidentes y no conformistas podía ser que un católico llegara a rey, como se especulaba ocurriría con el sucesor de Carlos II. El temor desató la Crisis de la Exclusión.

La propaganda anticatólica tuvo una significativa gravitación en los últimos años de Carlos II y los pocos del reinado de Jacobo II, sobre todo porque al avivarse el temor para con los católicos al mismo tiempo se generaba la desconfianza hacia el Rey. El antipapismo servía de amalgama a los diversos intereses del momento<sup>287</sup>; el miedo coaligaba a los conformistas que reclamaban la seguridad de la Iglesia nacional, los presbiterianos que buscaban ampliar la inclusión en la Iglesia, y los republicanos que

<sup>285</sup> KREY, “Rethinking...”, *op. cit.*, p. 73.

<sup>286</sup> JOHN TILLOTSON, *The Protestant religion vindicated, from the charge of singularity & novelty : in a sermon preached before the King at White-Hall*, pp. 11-12. Con razón se lo sindicaba un seguidor de Hobbes; así, MARSHALL, “The ecclesiology...”, *op. cit.*, p. 421 and next.

<sup>287</sup> Lo advirtió MARVELL, *An Account...*, *op. cit.*, entre otros.

bregaban por limitar los poderes de la Corona. Titus Oates inventó una conspiración de los católicos para adueñarse de Inglaterra; su fantasía encontró eco en la población general y fue repetida como cierta en los comunes, entre estos el conde de Shaftesbury, (Anthony Ashley Cooper) que lideraba la facción de los parlamentarios republicanos. Fue él quien procuró la sanción de ley de exclusión para prohibir al duque de York el acceso al trono.

Los parlamentarios *whig*, bajo el liderazgo del conde de Shaftesbury, plantearon los riesgos que correrían las libertades de los ingleses si llegara a gobernar un rey católico: se iniciaría la persecución de los protestantes y se abrogarían las leyes de independencia de los británicos, sometiéndolos a la autoridad romana<sup>288</sup>. En tal hipótesis, sostenían, el Parlamento debía actuar como garante de los intereses del pueblo, lo que le acordaba el derecho de alterar las leyes sucesorias y excluir a Jacobo. Era también la oportunidad para reformar la Iglesia, no solo la política<sup>289</sup>.

Los tories, por su parte, relacionaron a los *whig* con el radicalismo político-religioso de décadas anteriores, observando que el peligro de anarquía provenía de la soberanía popular que aquellos sostenían. La historia enseñaba que los cuestionamientos al poder del Monarca resultaban directamente en el caos, la guerra civil y la irreligión. Por eso, el miedo de un rey católico no pasaba de ser una máscara de la rebelión política parlamentaria. Muy pocos denunciaron la falsedad del complot, entre ellos Henry Neville, que no solo apoyó el acceso al trono de un rey católico, sino, también, la tolerancia de la religión católica<sup>290</sup>.

Para aplacar los ánimos, Carlos II disolvió el Parlamento en 1681 y los *whig* fueron excluidos de sus cargos en los gobiernos locales. Pero en 1683 se descubrió el complot conocido como Rye House Plot para asesinar al Rey y asegurar un sucesor que fuera protestante, que se resolvió con la ejecución de varios miembros del Partido Whig; algunos (como el conde de Shaftesbury y con él John Locke) se vieron obligados a escapar. El fracaso de la exclusión desató una ola de severa persecución. Dos años después, el rey Carlos quedó afirmado a la Corona luego de vencer la rebelión de Monmouth<sup>291</sup>. Lo que la crisis develó fue la profunda división de los ingleses tanto en religión cuanto en política.

<sup>288</sup> Cf. Grant TAPSELL, *The personal rule of Charles II, 1681-1685*, p. 159 and next.

<sup>289</sup> Cf. Gary S. DE KREY, "Reformation in the Restoration Crisis, 1679-1682", pp. 231-252.

<sup>290</sup> Henry NEVILLE, *Plato redivivus, or, A dialogue concerning government*. Véase Gaby MAHLBERG, "The republican discourse on religious liberty during the Exclusion Crisis", pp. 352-369.

<sup>291</sup> TAPSELL, *The personal...*, *op. cit.*, *passim*.

## JACOBO II

Llegado al trono en 1685, profeso católico, derogó todas las leyes penales contra los disidentes del anglicanismo en la “Declaración de Indulgencia”<sup>292</sup>, promulgada en 1687 –reiterada al año siguiente–, que favoreció tanto protestantes disidentes como católicos, y fue suficiente para realimentar el pavor de una restauración católica y preparar la revolución en su contra. Según el Monarca, constreñir las conciencias y forzar a la gente en materia de religión era contrario a su inclinación personal, además de opuesto a los intereses del gobierno, ya que se vería afectado el comercio, mermaría la actividad económica y disminuiría la población<sup>293</sup>. Los disidentes se organizaron esperanzados en una solución favorable<sup>294</sup>.

Los historiadores ingleses, los abogados de los derechos humanos y los defensores de la libertad de religión están de acuerdo en que, ante este documento de Jacobo II, el Acta de tolerancia de 1689 de Guillermo de Orange implica un retroceso. Efectivamente así es. Por primera vez, desde que Inglaterra se convirtió en protestante, todos los ingleses fueron exceptuados de los *test* y comprobaciones que se exigían con anterioridad, garantizando una amplia tolerancia religiosa a todos los credos diferentes del oficial. Además, el Rey restituyó los derechos políticos de los presbiterianos restableciéndolos incluso en la Corte. En el Parlamento se elaboraron proyectos de ley concediendo una amplia comprensión y tolerancia de los disidentes.

El ambiente, empero, no era del todo propicio a la política del Monarca, más todavía si el catolicismo del Rey se hacía explícito. Jacobo recibió a emisarios papales y restauró la celebración de la misa en la casa real. Su próximo paso fue tratar que la “Declaración” se convirtiera en ley. El Rey buscó y recibió el apoyo de sectores disidentes y de los católicos, confiados en la extinción de la Iglesia establecida. Pero estas medidas le

<sup>292</sup> La Declaración, en ADAMS and STEPHENS, *op. cit.*, pp. 451-453. El mismo año recibió la aprobación de William PENN, en su libro *Good Advice...*, *op. cit.*

<sup>293</sup> La campaña de Jacobo II a favor de una más amplia libertad religiosa, en Mark GOLDIE, “James II and the dissenter’s revenge: the Commission of Enquiry of 1688”, pp. 53-88; MURPHY, *Conscience and community...*, *op. cit.*, pp. 134-142 y Scott SOWERBY, “Of different complexions: religious diversity and national identity in James II’s toleration campaign”, pp. 29-52. Del autor citado en último término, véase Scott SOWERBY, *Making toleration. The Repealers and the Glorious Revolution*, un estudio de la oposición a la política de libertad de conciencia de Jacobo II y la formación del movimiento de los *Repealers*, contrario a la Test Act y favorable a una tolerancia religiosa más extensa.

<sup>294</sup> Cfr. David L. WYKES, “James II’s religious indulgence of 1687 and the early organization of dissent: the building of the first nonconformist meeting-house in Birmingham”, pp. 86-102.



enajenaron sus más firmes aliados, los monárquicos anglicanos, visceralmente contrarios a la tolerancia religiosa, fuera católica o protestante<sup>295</sup>. Ni qué decir que los parlamentarios veían autocumplida la profecía de un absolutista monarca católico coronado<sup>296</sup>.

Por otra parte, dejar que Jacobo dispusiera a voluntad contrariaba la soberanía del Parlamento. El enfrentamiento entre este y el Rey pasaba no solo por la abolición de la Test Act sino, además, por la decisión de Jacobo II de conservar un ejército permanente, lo que se asociaba a las pretensiones absolutistas de la corona. Sir Henry Capel decía en los comunes en 1679:

“Del Papado provino la noción de un ejército permanente y del poder arbitrario... Desde antiguo la corona de España, y ahora Francia, apoyan establecer el Papado entre nosotros; pero dejemos al Papado que se desinfle, y allí está el fin del gobierno y el poder arbitrarios, [que] sin el papado es una mera quimera o idea”<sup>297</sup>.

Al final, en 1688 Jacobo fue depuesto y Guillermo de Orange, Estatúder de la República de Holanda, fue instituido rey y su esposa María, hija de Jacobo, reina. Pero lo que aparenta ser, no obstante las formas, rutinaria continuidad tiene consecuencias no siempre advertidas. Se trata, no de un cambio de manos de la Corona, sino de un cambio en los fundamentos del sistema político inglés.

Antes de acceder el trono, fue presentada a Guillermo y María una declaración de trece derechos reservados al pueblo inglés, que se decía estaban afirmados en la tradición, de la Carta Magna a la Petición de derechos de 1628. La declaración se convertiría en el *Bill of rights*<sup>298</sup>. Sostiene Lois Schwoerer que tras más de medio siglo de innovaciones políticas introducidas en la antigua Constitución, los términos del gobierno fueron fijados en un documento legal que limitaba el ejercicio del poder regio y que hacía de la “nación” protestante la fuente de la soberanía. La mayoría

<sup>295</sup> El libro de SOWERBY, *Making toleration...*, *op. cit.*, constituye el estudio más detallado de este momento.

<sup>296</sup> Como reiteradas veces afirma Steve PINCUS, *1688: the first modern revolution*, Jacobo fue un rey católico “moderno”; por ejemplo, en p. 478: “El régimen de Jacobo no era simplemente un régimen católico; fue un régimen católico modernizado. Sus premisas ideológicas fueron tomadas de los argumentos católicos franceses dirigidos, no contra los protestantes en primera instancia, sino contra el papa Inocencio XI y sus defensores. La monarquía católica moderna de Jacobo casó la noción de soberanía absoluta con una campaña para volver a catolizar Inglaterra. El Estado burocrático de Jacobo se construyó en el modelo galicano, que enfureció a los católicos ingleses tanto como a los protestantes ingleses”.

<sup>297</sup> *Apud* KAPLAN, *op. cit.*, p. 228.

<sup>298</sup> En GEE and HARDY, *op. cit.*, pp. 645-654.

de esos declarados antiguos derechos eran en verdad nuevos<sup>299</sup>. El juicio de la historiadora –que divide aguas entre los especialistas– es cierto a mi entender. Entonces, la nueva monarquía de los Orange constituye una revolución político-constitucional, que algunos afirman también religiosa. El documento estudiado por Lois Schwoerer es el afianzamiento del moderno constitucionalismo inglés, que otorga al pueblo o a la nación la titularidad originaria de la soberanía y por eso, como entiende la autora, está a tono con las declaraciones de derechos de la Francia o la Norteamérica revolucionarias<sup>300</sup>.

## 12. Constitucionalismo inglés y tolerancia religiosa

### ¿TOLERANCIA RELIGIOSA O LIBERTAD DE RELIGIÓN?

Ocurrida la revolución gloriosa, casi de inmediato se sanciona la ley de tolerancia religiosa. El nombre del documento de 1689 es de por sí revelador: *An Act for Exempting Their Majesteyes Subjects Dissenting from the Church of England from the Penalties of Certain Lawes*<sup>301</sup>. Nótese que expresamente se evitan las palabras ‘tolerancia’ o ‘indulgencia’, y que solo se admiten los otros cultos bajo la forma de una “excepción” político-eclesiástica. La omisión de las palabras claves se advierte, incluso, en el preámbulo de la ley, en el que no hay mención alguna a argumentos teológicos, filosóficos o epistemológicos que antaño habían ocupado el discurso de los toleracionistas. Se alude, en exclusiva, a la intención de facilitar a las conciencias escrupulosas un medio de unirse, en intereses y afectos, a los reyes protestantes. Por lo tanto, mal puede decirse que ella concede la libertad religiosa a las diferentes sectas disidentes, porque no es más que una libertad condicionada, esto es, una tolerancia si se quiere ampliada. Lo cierto es que, al fracasar la comprensión en la Iglesia estatal –como he puesto de manifiesto en los debates precedentes–, los no conformistas y disidentes se vieron forzados a recurrir a la nueva ley, amparándose en la dispensa o gracia del Soberano.

El costado positivo de la ley de Guillermo y María estaba en la exención de las sanciones legales a los disidentes, pero su flanco negativo

<sup>299</sup> Lois G. SCHWOERER, *The declaration of rights, 1689*, pp. 100, 283-284. Véase también de la misma autora: “The Bill of rights, 1689, revisited”, pp. 42-58.

<sup>300</sup> PINCUS, *op. cit.*, propone muchas más razones por las cuales la revolución llamada “gloriosa” ha sido la primera revolución “moderna”. Una síntesis, en sus conclusiones, pp. 474-486.

<sup>301</sup> En GEE and HARDY, *op. cit.*, pp. 654-664.

radicaba en que no extendía la tolerancia a los católicos ni a los unitarios. Los cuáqueros eran aceptados con condiciones y, en todo caso, los cargos públicos quedaban reservados exclusivamente para los anglicanos<sup>302</sup>. Entre las condiciones que se impusieron, algunas limitaban la libertad de culto. Los disidentes tenían que pedir a un obispo anglicano la licencia de culto; debían prestar juramento de fidelidad en la forma prescrita en la Test Act; debían certificar el lugar de sus congregaciones a las autoridades locales; y tenían que dejar abiertas las puertas de sus capillas durante las reuniones. Además, debían suscribir los Artículos de la Religión Anglicana, con excepciones en algunos puntos teológicos controvertidos. Conformándose a estas condiciones, los disidentes demostraban al Estado que no eran ninguna una amenaza para la sociedad o la Corona; si no las cumplían quedaban sujetos a las sanciones del antiguo estatuto.

Es decir, la ley de 1689 quedó muy por debajo de las expectativas que había despertado la nueva época política en Inglaterra, a tal punto que, para el Parlamento, la ley de Guillermo y María sería de corta vida, pues fue reforzada por ulteriores leyes restrictivas que entraron en vigor en los años subsiguientes: de Blasfemia (1698), contra el Papado (1700), de conformidad ocasional (1711) y de cismas (1714), aunque estas dos últimas fueron derogadas en 1719. La aplicación del Acta de tolerancia mostró que los conformistas seguían dudando de los disidentes, a los que consideraban separatistas, aunque más no fuera *in pectore*<sup>303</sup>.

¿Cómo se ha valorado la ley Guillermina? Si para los historiadores *whig* significó un gran avance en la libertad religiosa de los ingleses, entre los historiadores contemporáneos la valoración del Acta no es tan positiva. Algunos ven en ella únicamente una suspensión de las penas y castigos, por lo que en sentido técnico la disidencia seguía siendo un crimen<sup>304</sup>; otros, como Benjamin Kaplan, destacan la voluntariedad del culto convertido en asunto de elección individual<sup>305</sup>. Pero bien vale recordar –respecto de esta voluntariedad– que Inglaterra seguía moviéndose, como las naciones

---

<sup>302</sup> Los cuáqueros no aceptaban ninguna autoridad sobre la religión, por lo que no se plegarían del todo al ofrecimiento de tolerancia. Cfr. David L. WYKES, “The Norfolk controversy: Quakers, Parliament and the Church of England in the 1690s”, pp. 27-40; del mismo, “Quaker schoolmasters, toleration and the law, 1689-1714”, pp. 178-192 y también “Friends, Parliament and the Toleration Act”, pp. 42-63. Los cuáqueros no aceptaban ninguna autoridad sobre la religión, por lo que no se plegarían del todo al ofrecimiento de tolerancia.

<sup>303</sup> Véase John SPURR, “The Church of England, comprehension and the Toleration Act of 1689”, pp. 927-946.

<sup>304</sup> Así, Martin FITZPATRICK, “Toleration and the Enlightenment movement”, pp. 30-31. Es también la opinión de MURPHY, *Conscience and community...*, *op. cit.*

<sup>305</sup> KAPLAN, *op. cit.*, p. 348.

protestantes de su tiempo, en la órbita de la tolerancia religiosa por razón de Estado, y que esta no se identifica con la libertad de religión.

Que el culto fuera voluntario no tiene nada de idealismo y sí mucho de pragmatismo, mentalidad oportunista que algunos atribuyen también al temperamento del nuevo Monarca. Guillermo decía a los ingleses que no toleraría a los católicos (como si prosiguiera la guerra de religión) y a los gobiernos europeos que se inclinaba a tolerarlos (poniendo fin a esa guerra). Por eso Jonathan Israel ha comparado la política religiosa de Guillermo con la del partido francés de los *politiques*, es decir, no estaba animado por simpatías para con los disidentes, sino que actuaba pragmáticamente, puesto el Rey que carecía de compromisos o intereses religiosos<sup>306</sup>.

Si, como entiende Andrew Murphy, el debate sobre la tolerancia religiosa en los precedentes no aportó nada nuevo a lo ya dicho desde 1640; entonces, la tolerancia que se estampa en el Acta de 1689 debe verse también como la respuesta a los temores anglicano-protestantes por el avance de la más extensa libertad religiosa con Jacobo II y la oposición al catolicismo. La tesis no es errada si se recuerda la permanente alianza del Partido Tory con las posiciones más ortodoxas de la Iglesia anglicana, que nada tiene de toleracionista en sus ideas y prácticas. Andrew Murphy insiste en este punto: la ley de 1689 es un rechazo de la amplia tolerancia propiciada por Jacobo dentro y fuera de la Iglesia oficial; e, incluso, no fue tan abarcadora como la política de Oliver Cromwell o las indulgencias de Carlos II<sup>307</sup>.

Más todavía. Siguiendo a Gordon Schochet, puede alegarse que la ley de 1689 complementaría, en cierto sentido, la ley de uniformidad de 1662 y la hegemonía de la Iglesia anglicana. Porque debe tenerse presente que la ley está asociada a la exclusión de Jacobo II y al establecimiento de la religión protestante como condición para asumir la Corona, lo que importa, en los hechos, un reconocimiento del fracaso de la política intolerante para garantizar la homogeneidad religiosa y la estabilidad política, como si la mayor amenaza para los ingleses hubiera estado en los ilimitados poderes del Monarca en materia religiosa, y no el potencial subversivo de los disidentes<sup>308</sup>. El conjunto de todas estas medidas, en la interpretación de Gordon Schochet, fortalece al protestantismo inglés anclándolo ahora en la soberanía popular. Fue un plan calculado que permitía a los Tory-anglicanos conservar, en cuanto era posible, la sociedad tradicional y su

---

<sup>306</sup> Jonathan I. ISRAEL, "William III and toleration", pp. 129-170, en concreto pp. 131, 135-140.

<sup>307</sup> MURPHY, *Conscience and community...*, *op. cit.*, chap. 4, p. 157 and next.

<sup>308</sup> Gordon J. SCHOCHET, "The Act of Toleration and the failure of comprehension: persecution, nonconformity, and religious indifference", pp. 165-187.

distribución de poder. Por eso, las condiciones legales para poder practicar un culto no oficial fungen de requisitos para que el disidente se reconozca como ciudadano inglés y súbdito de la Corona sin ser miembro de la iglesia nacional. Afirma Gordon Schochet que al remover las incapacidades, el Acta no establece la tolerancia, sino que reconoce por ley a aquellos que desean la integración o comprensión sin lesión de sus derechos<sup>309</sup>, pero se trata de una comprensión fuera de la Iglesia.

Así pareciera, aunque resulte una paradoja: la comprensión de los que no están comprendidos. Porque, en verdad, no hay tal comprensión, sino solamente tolerancia religiosa, que siempre es restringida o condicionada. La ley de Guillermo y María fue una solución parcial a un agudo conflicto político y en ningún caso el reconocimiento de un derecho; quiero decir que, si bien no puso fin a la intolerancia, en cambio, intentó resolver una situación que los protestantes ingleses vivían con dramatismo. La solución tiene mucho de transacción: los disidentes aceptaban las condiciones excepcionales que imponía el gobierno para practicar su culto, mientras que el gobierno cedía algo de la hegemonía anglicana (eso significaba la tolerancia de los disidentes) para conservar la paz civil, la unidad de la Iglesia/Estado, sin tener que renunciar al Estado confesional<sup>310</sup>. Típico remedio de la “razón de Estado”.

#### *TOLERANCIA RELIGIOSA, RACIONALISMO Y LA POSREFORMA EN INGLATERRA*

¿Consumó la ley de tolerancia de 1689 la reforma protestante inglesa? John Spurr entiende que la Reforma iniciada por Enrique tuvo un segundo momento de consolidación con Isabel I y Jacobo I, que llama pos-Reforma. Según él, este último periodo se caracteriza por ser “una lucha entre diferentes versiones de la religión”, de modo que es pertinente el preguntarse “cómo y cuándo terminó la pos-Reforma”, es decir, en qué momento llegó a su fin la lucha religiosa. También sugiere que tal vez fue en 1689 con la Toleration Act, aunque sabe que no es defendible al menos en Irlanda, porque en ese país la Reforma, según sus palabras, “nunca fue acabada”<sup>311</sup>.

Si es cierto que en un tiempo debió acabar la reforma inglesa –contra el *semper reformanda* de Juan Calvino–, la respuesta debería buscarse en otro lado. El propio John Spurr, siguiendo a Patrick Collinson, afirma que el rasgo definitorio de la Reforma protestante en Inglaterra es el anticatolicismo, tesis

<sup>309</sup> SCHOCHET, “The Act...”, *op. cit.*, p. 183.

<sup>310</sup> WALSHAM, *op. cit.*, p. 52; Cf. Colin JAGER, “Common quiet: tolerance around 1688”, pp. 569-596.

<sup>311</sup> SPURR, *The Post...*, *op. cit.*, pp. 328-330.

en la que concuerdan gran parte de los historiadores de ayer y de hoy. De ser así, habría que preguntarse si ese enemigo se evaporó con Guillermo y María, si fue derrotado definitivamente hasta extinguirlo. La contestación es negativa, porque el calvinismo siguió afirmándose y el catolicismo continuó siendo ilegal e, incluso, cobró nueva vitalidad en los dos últimos siglos. Tal vez haya que decir, con Stephen Hampton, que si en 1689 la pos-Reforma inglesa concluyó en la arena política, en sede teológica y eclesiástica las olas de la Reforma Protestante penetraron todavía en el siglo XVIII<sup>312</sup>. Y quizá más allá, aunque esto escapa al arco temporal propuesto.

En lo que al trabajo compete, ocurre que la situación de los “papistas” no podía modificarse y que continuó invariable hasta bien entrado el siglo XVIII<sup>313</sup>, no sin antes enfrentar una fuerte oposición y provocar reacciones populares (conocidas como *Gordon Riots*). Volviendo a las afirmaciones del comienzo, debe decirse que ahora, tal como afirma Richard Dees, la identidad anticatólica daba a anglicanos, presbiterianos y cuáqueros una meta o propósito compartido de gran importancia: “la derrota de las fuerzas católicas tanto fuera como dentro de Inglaterra”<sup>314</sup>. Pero si también fuera cierto, como aduce el mismo autor<sup>315</sup>, que en 1689 los católicos eran una amenaza real para Inglaterra y que por ello debían ser tolerados (esto es: controlados), se volvería a ver claramente que la justificación de la tolerancia se hallaba en la razón de Estado, en el exclusivo o prioritario interés estatal, no en motivaciones religiosas o piadosas.

Tras la revolución gloriosa vino la eliminación de la censura en 1694, que acarreo el auge del deísmo y otras creencias racionalistas apoyadas en una enorme literatura. ¿Fruto no querido de la tolerancia? El argumento de 1689 contra los socinianos y unitarios había sido precisamente que su deísmo remataba en el ateísmo; por ello, asimilados a los ateos, fueron excluidos de la tolerancia religiosa, ya que la no creencia en Dios era sinónimo de anarquía e inmoralidad. En suma, los deístas eran gente en la que no se podía confiar<sup>316</sup>. Deístas, racionalistas, radicales y otros no conformistas por

<sup>312</sup> Es la tesis del libro de Stephen HAMPTON, *Anti-Arminians. The Anglican Reformed tradition from Charles II to George I*, especialmente chaps. 1 and 2, esto es, que el calvinismo no había muerto.

<sup>313</sup> La ley de mitigación de penas a los católicos, sancionada en 1778 (Catholic Relief Act), los autorizó a comprar tierras sin subterfugios legales y redujo los castigos a sacerdotes y profesores católicos detenidos; pero no les permitió votar ni ocupar cargos públicos o tomar carreras universitarias; tampoco les concedió libertad de culto. Cfr. William GIBSON, *The Church of England 1688-1832. Unity and Accord*, chap. 3.

<sup>314</sup> Richard H. DEES, *Trust and toleration*, p. 103.

<sup>315</sup> *Op. cit.* p. 110.

<sup>316</sup> DEES, *op. cit.*, p. 112 and next. Era también la opinión de John Locke, aunque no debe dejarse de lado que tanto en Inglaterra como en los Países Bajos los socinianos eran

el estilo, excluidos de la conformidad guillermina, forman el núcleo de los disidentes, el famoso *Dissent*, al cual pertenecían desde tiempo atrás, pero que, a partir de entonces, se expandió de modo peligroso. Visto el asunto desde el punto de vista de la tolerancia, la exclusión significó un incremento de doctrinas acerca de la tolerancia religiosa, ahora desde la perspectiva de los derechos naturales<sup>317</sup>. Los sectores ilustrados en la Inglaterra pos 1688 no eran legales; antes bien, eran funcionales al régimen, como ha visto Colin Jager, desde que compartían sus fines, intenciones y sentimientos<sup>318</sup>.

La victoria del Partido Whig y la aplicación de la nueva regla de la tolerancia religiosa provocaron también el ascenso del radicalismo<sup>319</sup>, que se tradujo en permanentes conflictos entre el gobierno y las Iglesias, porque los sectores radicales del liberalismo propiciaban una política fuertemente anticlesiástica, contraria a la Iglesia estatal. No obstante, el régimen político-eclesiástico se mostró estable en líneas generales.

### 13. Conclusión o las cavilaciones de Mr. John Locke

#### LAS RELIGIONES REFORMADAS Y LA CONSOLIDACIÓN DEL ESTADO NACIONAL

Si los Países Bajos, en la historiografía liberal, son el modelo moderno de la tolerancia religiosa, Gran Bretaña pasa por ser la nación de las grandes luchas en pos de tal fin, porque aquellos fueron fundados bajo esa condición, mientras que esta debió hacer revoluciones para establecerla. ¿Qué distingue a Inglaterra de Holanda, ambas calvinistas? Yo diría que, en primer término, una iglesia nacional en apariencia mucho más rígida en controles y sanciones a los disidentes, si bien preocupada porque la Conformidad abarcara a los sectores de la Protesta más gravitantes; lo que no impide que se asista, en segundo lugar, a una muy sorprendente pluralidad de sectas siempre en crecimiento y en *polémica relación con la iglesia oficial*; y, por último, un feroz anticatolicismo, que es elemento central de su religión y su nacionalidad.

---

también sospechosos de hacer causa común con los católicos o, al menos, de no unirse a la entente anticatólica como se apreció en las revueltas de 1650.

<sup>317</sup> Su estudio escapa temporalmente a este trabajo, si bien he dicho algo en "Tolerancia y las religiones...", *op. cit.* Con mayor amplitud, Martin Hugh FITZPATRICK, "From natural law to natural rights? Protestant dissent and toleration in the late eighteenth century", pp. 195-221.

<sup>318</sup> JAGER, *op. cit.*, p. 575.

<sup>319</sup> Véase H. T. DICKINSON, *Libertad y propiedad. Ideología política británica en el siglo XVIII*.

El catolicismo, como se ha visto a lo largo del trabajo, fue factor aglutinador en todos estos años, pues prácticamente todas las denominaciones protestantes de la isla hacen de su oposición a la Iglesia católica el blasón que define su pertenencia. Si hubo alguna unidad entre todos estos sectores disidentes, fue el anticatolicismo. Estos protestantes ingleses podían firmar todos ellos, sin importar las diferencias teológicas, la siguiente sentencia del ministro Richard Baxter:

“De todas las sectas que han preocupado a la iglesia de Cristo, no hay ninguna que haya amontonado tal multitud de errores y hecho tan irritante revuelo en el mundo, como han hecho los papistas, por la sutileza, la insistencia, la provocación y el derramamiento de sangre”<sup>320</sup>.

La idea de que la unidad religiosa es indispensable a la unidad del Estado, asociada a la tesis de que ambos extremos están atados a la supremacía del Monarca o del gobernante, nunca se abandonó en Inglaterra, incluso hasta nuestros días. Desde los comienzos de la Reforma en suelo inglés se advierte este hecho: el Estado confesional anglosajón es una sociedad entre gobierno e Iglesia que sirve al sostenimiento del Estado, puesto que el enemigo de este es tomado por enemigo también de su religión. Como una moneda, la relación tiene una doble cara; el Estado sostiene y procura la Iglesia que es bastión de la religión nacional, a la vez que la religión y la Iglesia defienden la monarquía de la que ambas penden. Alexandra Walsham entiende que el fin perseguido en este siglo y medio era la unidad religiosa, ideal que se hacía inalcanzable con el correr de los años<sup>321</sup>; pero es solo una parte de la realidad, porque no podía haber unidad religiosa fuera de la unidad del Estado. La disidencia religiosa es también, y quizá, en primer lugar, disidencia política. La comprensión, inclusión o tolerancia siempre se planteó *ad intra* del Estado confesional y de la confesión estatal, no fuera de él ni de ella.

La mayor o menor comprensión o abarcamiento, esto es, la elasticidad del acomodamiento para fijar los lindes de la Conformidad, devuelve a las políticas de disciplinamiento estatal de las Iglesias, desarrolladas por las experiencias calvinistas en Ginebra y los Países Bajos, que tan bien han tratado Ronnie Po-Chia y Philip Gorski<sup>322</sup>. “La comprensión, el acomodamiento de los disidentes moderados dentro de la iglesia, fue el rostro gentil

<sup>320</sup> Richard BAXTER, *A Winding Sheet for Popery*, p. 1.

<sup>321</sup> WALSHAM, *op. cit.*, p. 260.

<sup>322</sup> Philip S. GORSKI, *The disciplinary revolution. Calvinism and the rise of the State in early modern Europe* y R. PO-CHIA HSIA, *Social discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750*.



de la persecución anglicana”, ha escrito Steve Pincus<sup>323</sup>. La subordinación de la Iglesia a la monarquía, que los ingleses reconocieran legalmente en las diferentes leyes estudiadas, resultó en que la Iglesia anglicana fuera controlada por el Estado, de manera que el proceso político hasta la Revolución gloriosa y quizá más allá, puede entenderse en el sentido de la conversión de la Iglesia nacional en un instrumento burocrático y disciplinario al servicio del Estado. La Iglesia disciplinada fue arma vital en estos siglos para introducir y afianzar el protestantismo y promover la revolución en las costumbres o la reforma moral.

La Iglesia sirvió a la consolidación del Estado nacional, es cierto. Empero, tampoco puede dejar de verse que la difusión de las doctrinas protestantes, especialmente de la *sola fide* y la *sola Scriptura*, significaban en los hechos reconocer a los individuos un poder decisivo en materia religiosa, puesto que en cierta medida todos estaban llamados a ser teólogos o expertos en los Evangelios. Y en cuanto ese poder de los individuos como agentes de la Reforma era admitido, la disconformidad y las tendencias anárquicas o desordenadas crecían en proporción –a ojos del Estado-Iglesia. Véase, por ejemplo, lo que escribía el conformista monárquico John Whitgift respecto de los puritanos y su admonición en los años de la reina Isabel:

“proceden no por amor sino por odio [...] no por mentes deseosas de reforma, sino estómagos que buscan deformar y confundir lo que está establecido en orden y debida forma por la autoridad legal”<sup>324</sup>.

Este caso puede generalizarse a otros momentos y actores, porque la oficialista inglesa es una mentalidad herética que tiene repugnancia de las herejías que de ella nacen.

También se ha observado que las disidencias del oficialismo religioso se manifestaban con los pregones de la tolerancia, la libertad de conciencia y de religión, los derechos naturales, a más de las tendencias republicanas y populistas de las ideologías políticas. La conciencia podía tener un valor cambiante; para unos, era el enemigo de la Iglesia y el Estado; para otros, era la piedra de toque de la verdadera religión. Para ilustrar el primer caso, es útil el panfleto de autor anónimo de 1647, que acusaba a las sectas no conformistas de querer matar a Carlos I y destruir la religión en nombre de la conciencia.

“Si sus conciencias les dictaran algo, como matar, robar, cometer adulterio, o por el estilo, [...] están obligados a hacerlo, porque su conciencia se los

---

<sup>323</sup> PINCUS, *op. cit.*, p. 425.

<sup>324</sup> John WHITGIFT, *An Answer to Certen Libel Intituled, An Admonition to the Parliament*, p. 12.

dicta; es más, pecan deliberadamente contra Dios si lo no hacen, como sus propias lenguas confiesan”<sup>325</sup>.

La tesis guarda semejanza con los similares razonamientos del impío Pierre Bayle, que es ejemplo de la segunda postura<sup>326</sup>. En suelo inglés, el inconformista Paul Best podía desafiar irónicamente a los teólogos puritanos aduciendo que no podían demostrar que su religión bíblica era mejor que la de él, basada en la sola conciencia:

“¿puede un hombre, para ser mejor que otro, probar su propia religión en las Escrituras, si el estar plenamente convencido en el corazón es la regla y guía más segura para uno y otro?”<sup>327</sup>.

Doble juego entonces, que está dentro de las reglas de las religiones reformadas: poder al Estado para disciplinar las creencias y poder a los individuos para anarquizar el Estado. La tolerancia religiosa nunca bastó para resolver la contradicción; a lo sumo, fue un dique temporario que acabaría siendo horadado por las aguas de las creencias libres.

En este siglo y medio la política religiosa anglosajona se movió entre la intolerancia, la comprensión y la tolerancia; son tres momentos que, sin ser por necesidad cronológicos, describen una secuencia reiterada en la historia del protestantismo anglicano. Los británicos que dirigieron la Iglesia establecida tuvieron muy presente que la tolerancia estatal de otros credos exigía la aceptación de un patrón para consentir los disidentes, si bien este criterio se presentó normalmente confundido con las intereses políticos (la monarquía, la seguridad del Estado, la paz y la prosperidad públicas), esto es: el eje divisorio era político y no se estableció sobre la base de la que consideraban verdadera religión. La verdadera religión era la anglicana que en su flexibilidad consensual podía estrecharse o estirarse. Por eso no se concedió libertad religiosa, porque entendieron también que la tolerancia no conllevaba la libertad de religión y que si había libertad de conciencia para los disidentes era solamente en el ámbito privado. Por eso la Iglesia nacional de los ingleses es otro ejemplo de la tolerancia religiosa fundada en la razón de Estado<sup>328</sup>.

Pero el historiador Michael Questier va un poco más allá, dado que ha criticado el hecho de que “la retórica de la unidad de la política del Estado no fue la retórica evangélica de la gracia y la renovación [espiri-

<sup>325</sup> *A Bloody Independent Plot Discovered*.

<sup>326</sup> Según BAYLE, *op. cit.*, II, VIII, “todo lo que se hace contra el dictamen de la conciencia es pecado”.

<sup>327</sup> Paul BEST, *A Letter of Advice unto the Ministers Assembled at Westminster, with severall parcels of Queries, recommended to their saddest considerations*.

<sup>328</sup> Véase JAGER, *op. cit.*

tual] de la Reforma”<sup>329</sup>. ¿Traición a los padres protestantes? ¿Fueron los anglicanos unos falsos protestantes, como si el erastianismo no fuera una de sus herencias? Se podría evitar la discusión diciendo que son solo puntos de vista acerca de la doctrina político-religiosa de los reformados, ya que algunos se afanan en destacar el pietismo fideísta que llama a la vida interior como expresión de la fe, mientras otros creen que el espiritualismo evangélico es del todo compatible con la disciplina religioso-política unitaria del Estado. Mi respuesta sería que es una ambigüedad más de la Reforma. El modelo de Juan Calvino, más que el de Martín Lutero, fue el que dio forma a la religión de los ingleses; el ejemplo está en los puritanos. Y se olvida Michael Questier, además, de la luminosa sentencia de Pierre Bayle que ya se ha citado: en las naciones en las que los protestantes han expulsado a los católicos puede ser necesaria una iglesia oficial que restrinja la tolerancia de las creencias. Porque de ello depende su propia vida.

No puede pasar inadvertido –como he insistido en diversas ocasiones– que es la religión la que acaba más herida en todas estas pendencias y que el Estado es el que sale victorioso. En relación con Inglaterra, es el parecer de John Sommerville, que en su estudio sobre la secularización en ese país resalta que la religión, luego de siglo de reyertas, ha perdido todo acento tradicional, porque se confunde con lo establecido por las leyes partisanas del Parlamento<sup>330</sup>. De ahí su juicio:

“En resumen, la religión dejó de ser un poder en el gobierno inglés; era más bien un tema político. La cuestión era el poder sobre la religión [...]. La frase ‘estado confesional’ indica mejor el estado cambiante de la religión en las nuevas condiciones. ‘Confesión’ sugiere una fe libre y consciente, una lealtad solicitada y no asumida, una lealtad de derecho natural más que una característica de una cultura religiosa”<sup>331</sup>.

#### *LA RELIGIÓN DEL LIBRO Y LA POLÍTICA RELIGIOSA PROTESTANTE*

No es exagerado destacar la raíz protestante de estas consecuencias, porque todas las instancias descritas fueron sustentadas en la *sola Scriptura*, en la *Biblia* como fuente de las más variadas expresiones religiosas y decisiones políticas. Puritanos, anglicanos y separatistas, conformistas y no conformistas, laudianos, cuáqueros y conservadores, racionalistas, disidentes y

<sup>329</sup> Apud WALSHAM, *op. cit.*, p. 64.

<sup>330</sup> El cambio en el juramento de coronación de Guillermo y María es significativo, pues juran sostener “la religión protestante establecida por la ley”, SOMMERVILLE, *op. cit.*, p. 122. Nótese la similitud con la tesis defendida por John Whitgift, *supra*.

<sup>331</sup> SOMMERVILLE, *op. cit.*, p. 123.

arminianos, todos se asían a las Escrituras para fundar su teología, apoyar sus creencias religiosas y la libertad de conciencia, y tomar de ellas la guía de las conductas sociales y civiles. La *Biblia* leída todavía con religiosa piedad, con el tiempo se convertirá en texto escrutado racionalmente, no ya como autoridad, sino como argumento usado por la razón y sus decisiones. John Dryden, John Locke y otros ilustrados conciben la *Biblia*

“como un paquete de información acerca de cómo ser salvo: todo lo que debe conocerse es claro, el resto mejor es ignorarlo y el individuo es soberano”<sup>332</sup>.

Por eso es incorrecto hablar de teología política, cuando se trata de ideologías políticas que se valen de principios o razonamientos religiosos para secundar sus posiciones. Los ingleses lo muestran con notable nitidez. La religión podía ser tanto un orden basado en la autoridad superior, secular o clerical, como una creencia de la conciencia individual; podía ser jerárquica o democrática. Las instituciones políticas que se derivaban de la *Biblia* podían ser absolutistas o parlamentarias, monárquicas o republicanas; podían entenderse al modo israelita o hebreo, o, bien, definirse en el estilo liberal.

Todo o casi todo podía fundarse o derribarse según se leyera la Escritura, que es tanto como afirmar que todo o casi todo estaba fundado en la Palabra de Dios, que todo era divino. Lo “*natural*”, lo humano o, bien, ha desaparecido o, bien, se redujo, como en los padres reformados, al pecado. Pero la razón que escruta y especula, la razón que calcula y dirime, trabaja como un lápiz que destaca en las Escrituras lo que sirve a cada posición, pues al igual que en otros lares y tiempos el irracionalismo protestante de la *sola Scriptura* entendida libremente degenera en un utilitarismo racionalista, político, pero también religioso.

Como en otros soles y otras tierras, la promesa protestante de ser menos humanos y más divinos, esto es, de servir menos a los hombres y más a Dios, según la intención de los reformados en su diatriba anticatólica; la promesa, en fin, de un gobierno divino de los asuntos humanos, que es la de un gobierno humano establecido por Dios, al que sirve<sup>333</sup>; la promesa, digo, se revierte en frustración. Gobiernos de hombres y no de Dios, asentados en la soberanía humana antes que en la primacía de las leyes divinas; gobiernos de derechos de los hombres a creer y adorar a

---

<sup>332</sup> JAGER, *op. cit.*, p. 582.

<sup>333</sup> Afirmaba con esperanza el puritano John GOODWIN, *Anti-Cavalierisme, or, Truth pleading as well the necessity...*, vol. I, p. 8: “llega el tiempo en que Cristo pondrá todo gobierno y toda autoridad y poder...”.

Dios según su conciencia y voluntad, de un Dios servido al modo humano. Tarde o temprano el derecho humano se superpondrá al divino y la tolerancia religiosa devendrá libertad de religión, como un siglo después ocurrió en Norteamérica. Y una vez reconocido el derecho a la religión libre, ¿qué impide que los hombres reclamen la libertad para salir de la religión, de una religión puramente humana?<sup>334</sup>

#### EL PRUDENTE JOHN LOCKE

En su famosa *Epístola sobre la tolerancia*, repasó las vicisitudes de la religión nacional de los ingleses en estos términos:

“Nuestra historia inglesa moderna, en los reinados de Enrique VIII, Eduardo VI, María e Isabel, nos ofrece ejemplos muy frescos de cuán clara y prontamente el clero cambió sus decretos, sus artículos de fe, sus formas de culto, todo, según las inclinaciones de aquellos reyes y reinas”<sup>335</sup>.

Lo que le inquietaba era el hecho de que la religión dependiese del poder secular, del Estado, pues de varios giros y diversas maniobras, había llegado a la conclusión anticalvinista, que no era cuestión de una iglesia nacional, sino de la conciencia individual. Se plegaba así a la hueste de baptistas, cuáqueros y disidentes separatistas que décadas antes habían sido blanco de sus críticas. Su descontento con esta historia del anglicanismo alcanzaba también a la ley de tolerancia Guillermina, pues, como escribió a su amigo Phillip van Limborch en junio de 1689, no era una concesión tan amplia como lo hubieran deseado ambos.

Pero si algo rescataba de la trayectoria de la Iglesia protestante en Inglaterra era su ferviente oposición al catolicismo, que es lo que rescata de la ley de 1689, como dice a Phillip van Limborch:

“Ningún culto está impedido totalmente o hecho susceptible de sanciones, tampoco los romanos, siempre y cuando estén dispuestos a prestar el juramento de lealtad y renunciar a la transubstanciación y algunos dogmas de la iglesia romana”<sup>336</sup>.

El filósofo y médico inglés no ha advertido que ni tan solo él, tan libre y racional, puede desligarse del fardo de la religión estatal. Elogia que los católicos, para poder celebrar su culto, estén sujetos a condiciones teológicas que los obligan a declinar el contenido dogmático de la religión;

<sup>334</sup> Véase en este sentido el brillante capítulo 4 de Brad S. GREGORY, *The unintended Reformation: how a religious revolution secularized society*.

<sup>335</sup> JOHN LOCKE, *A letter concerning toleration*, vol. VI, p. 27.

<sup>336</sup> Reproducida en John Locke, *The Works of Jon Locke*, vol. X, p. 23.

pero aplaude también que se sometan al juramento de fidelidad al Rey y la nación ingleses, todo lo cual contraría su idea de la generosa tolerancia. Asimismo, no ha podido superar la herencia protestante de su patria y, en un solo párrafo, acepta todo aquello que le causaba preocupación: el sometimiento de la religión al Estado, el odioso disciplinamiento estatal. ¡Típicamente inglés!

## 14. Bibliografía

### COLECCIONES DOCUMENTALES

- ADAMS, George Burton and H. Morse STEPHENS (eds.), *Select documents of English constitutional history*, New York, The MacMillan Company, 1920.
- BURRAGE, Champlin, *The early English dissenters in the light of recent research (1550-1641)*, Cambridge, Cambridge University Press 1912, vol. II: *Illustrative documents*.
- CUMMINGS, Brian (ed.), *The Book of Common Prayer. The texts of 1549, 1559 and 1562*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2011.
- FRERE, Walter Howard and Charles Edward DOUGLASS (eds.), *Puritan manifestoes*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1907.
- GARDINER, Samuel Rawson (ed.), *The constitutional documents of the Puritan revolution*, 3<sup>rd</sup> ed., Oxford, Oxford at The Clarendon Press, 1927.
- GEE, Henry and William John HARDY (comps.), *Documents illustrative of English Church history*, London, MacMillan, 1910.
- HART, David M. and Ross KENYON (ed.), *Tracts on liberty by the Levellers and their critics (1638-1660)*, 7 vols, Indianapolis, Liberty Fund, 2014-2018. A los siete volúmenes iniciales ya editados se agregarán dos más en carácter de Addendum. Disponibles en <http://oll.libertyfund.org/titles/2595>
- RAMÍREZ, Alonzo, *Los estándares de Westminster*, San José, Costa Rica, Confraternidad Latinoamericana de Iglesias Reformadas, 2010.
- UNDERHILL, Edward Bean, *Tracts on liberty of conscience and persecution, 1614-1661*, London, edited by The Hanserd Knollys Society, J. Haddon, 1846.
- WOODHOUSE, A. S. P. (ed.), *Puritanism and liberty. Being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts with supplementary documents*, 2<sup>nd</sup> ed., Chicago, The Chicago University Press, 1951.

### FUENTES

- A Bloody Independent Plot Discovered*, London, 1647. Disponible en <https://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=eebo2;idno=A76883.0001.001> [fecha de consulta: 27 de noviembre de 2019].

- A Declaration of the Faith and Order Owned and practised in the Congregational Churches in England*, London, 1658. Disponible en <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A89790.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [fecha de consulta: 15 de noviembre de 2019].
- BAXTER, Richard *A Winding Sheet for Popery*, London, Nevil Simons, 1657.
- BAYLE, Pierre, *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo "obligales a entrar"*, Madrid, edición de José Luis Colomer, Centro de Estudios Constitucionales y Políticos, 2006.
- BEST, Paul, *A Letter of Advice unto the Ministers Assembled at Westminster, with severall parcels of Queries, recommended to their saddest considerations*, London, 1646. Disponible en <https://trove.nla.gov.au/work/168921878?q&versionId=184123679> [fecha de consulta: 3 de noviembre de 2019].
- BETHEL, Slingsby, *The present interest of England stated by a lover of his king and country*, London, 1671. Disponible en <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A27543.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [fecha de consulta: 15 de noviembre de 2019].
- BROWNE, Robert, *A Treatise of Reformation without Tarrying for Any*, London, Memorial Hall, 1903.
- BUSHER, Leonard, "Religions peace: or, A plea for liberty of conscience. Long since presented to King James, and the High Court of Parliament then sitting", in Edward Bean UNDERHILL, *Tracts on liberty of conscience and persecution, 1614-1661*, London, edited by The Hanserd Knollys Society, J. Haddon, 1846.
- CALVINO, Juan, *Institución de la religión cristiana*, Buenos Aires/Grand Rapids, Nueva Creación, 1988.
- CARLYLE, Thomas, *Oliver Cromwell's letters and speeches: with elucidations*, London, Chapman and Hall, 1894, 5 vols.
- CAWDREY, Daniel, *Independencie a great schism. Proved against Dr. Owen his apology in his tract of Schism*, London, 1657. Disponible <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015064370243;view=1up;seq=7> [fecha de consulta: 13 de septiembre de 2019].
- CORBET, John, *A discourse of the religion of England asserting, that reformed Christianity settled in its due latitude, is the stability and advancement of this kingdom*, London, 1667. Disponible en <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A34533.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [fecha de consulta: 15 de septiembre de 2019].
- COTTON, John, *Keyes Of The Kingdom Of Heaven*, London, M. Simmons for Henry Overton, 1644. Disponible en <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433069124281> [fecha de consulta: 15 de septiembre de 2019].
- DRYDEN, John, *Religio laici, or, A laymans faith a poem*, London, Jacob Tonson, 1682. Disponible en <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A36673.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [fecha de consulta: 16 de septiembre de 2019].
- EDWARDS, Thomas *Gangraena: Or A Catalogue and Discovery of Many of the Errours, Heresies, Blasphemies and Pernicious Practices of the Sectaries of This Time*, 3<sup>rd</sup> ed., London, T.R. and E.M. for Ralph Smith, 1646. Disponible en

- <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A38109.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [fecha de consulta: 15 de septiembre de 2019].
- GOODWIN, John, *Anti-Cavalierisme, or, Truth pleading as well the necessity...*, London, 1642, in David M. HART and ROSS KENYON (eds.), *Tracts on liberty by the Levellers and their critics (1638-1660)*, Indianapolis, Liberty Fund, 2014-2018, 7 vols. A los siete volúmenes iniciales ya editados se agregarán dos más en carácter de Addendum. Disponibles en <http://oll.libertyfund.org/titles/2595> [fecha de consulta: 15 de septiembre de 2019].
- GOODWIN, Thomas, *Theomachia: or The Grand Imprudence of Men Running the Hazard of Fighting against God*, London, 1644, in David M. HART and ROSS KENYON (eds.), *Tracts on liberty by the Levellers and their critics (1638-1660)*, Indianapolis, Liberty Fund, 2014-2018, 7 vols. A los siete volúmenes iniciales ya editados se agregarán dos más en carácter de Addendum. Disponibles en <http://oll.libertyfund.org/titles/2595> [fecha de consulta: 18 de septiembre de 2019].
- HALES, John, *A tract concerning schism and schismatiques wherein is briefly discovered the originall causes of all schisme*, Oxford, Printed by Leonard Lichfield for Edward Forrest 1642 and London, Printed for John Blyth, at Mr Playfords Shop in the Temple, 1677. Disponible también en <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A70260.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [fecha de consulta: 15 de septiembre de 2019].
- HARRINGTON, James, “The Commonwealth of Oceana”, in J.G.A. Pocock (ed.), *Harrington: The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, London and New York, Cambridge University Press, 1992.
- HELWYS, Thomas, “A most humble supplication of divers poor prisoners”, in Champlin BURRAGE, *The early English dissenters in the light of recent research (1550-1641)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1912, vol. II: Illustrative documents.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, in Thomas HOBBS, *The English Works of Thomas Hobbes*, London, John Bond, 1839, vol. III.
- HOOKE, Richard, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, 7<sup>nd</sup> ed., Oxford, ed. John Keble, Clarendon Press, 1888, 3 vols.
- L'ESTRANGE, Roger, *Toleracion Discuss'd*, London, Henry Brome, 1663. Disponible en <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A47927.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [fecha de consulta: 15 de septiembre de 2019].
- LEY, John, *A Discourse Concerning Puritans. A Vindication of Those, Who Unjustly Suffer by the Mistake, Abuse, and Misapplication of that Name*, London, Robert Bostock, 1641. Disponible en <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A88100.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [fecha de consulta: 17 de noviembre de 2019].
- LOCKE, John, *A letter concerning toleration* (1690), in John LOCKE, *The works of John Locke*, London, Th. Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, G. y J. Robinson y J. Evans and Co., 1823.



- LOCKE, John, "A Letter from a Person of Quality to His Friend in the Country", in John Locke, *The works of John Locke*, London, Th. Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, G. and J. Robinson and J. Evans and Co., 1823, vol. x.
- LOCKE, John, *Dos tractos sobre el gobierno y otros escritos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015.
- LOCKE, John, *The works of John Locke*, London, Th. Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, G. and J. Robinson and J. Evans and Co., 1823.
- MARVELL, Andrew, "An Account of the Growth of Popery, and Arbitrary Government in England", Amsterdam. Disponible en <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A52125.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [fecha de consulta: 18 de noviembre de 2019].
- MILTON, John, *A treatise of Christian doctrine, compiled from the Holy Scriptures*, edited by Charles R. Sumner, Cambridge, Cambridge University Press, 1825.
- MILTON, John, "A treatise of civil power in ecclesiastical causes; showing that it is not lawful for any power on earth to compel in matters of religion", in John MILTON; James AUGUSTUS ST. JOHN; Charles Richard SUMNER, *The prose works of John Milton*, Indianapolis, Liberty Fund, 2010, vol. 2.
- MILTON, John, *Areopagitica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1918.
- MILTON, John, "Of True Religion, Heresy, Schism, Toleration; and What Best Means May Be Used Against the Growth of Popery", in John MILTON; James AUGUSTUS ST. JOHN; Charles Richard SUMNER, *The prose works of John Milton*, Indianapolis, Liberty Fund, 2010, vol. 2.
- NEVILLE, Henry, *Plato redivivus, or, A dialogue concerning government*, London, 1681. Disponible en <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A52855.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [fecha de consulta: 18 de noviembre de 2019].
- OWEN, John, "A Country Essay for the Practice of Church Government there", in William H. GOOLD *et al.* (eds.), *The Works of John Owen, D.D.*, Edinburgh-London-Dublin, T. & T. Clark-Hamilton, Adams and Co.-John Robertson, 1862, vol. VIII.
- OWEN, John, "A Short Defensative about Church Government, Toleration, and Petitions about these things", in William H. GOOLD *et al.* (eds.), *The Works of John Owen, D.D.*, Edinburgh-London-Dublin, T. & T. Clark-Hamilton, Adams and Co.-John Robertson, 1862,
- OWEN, John, "Of Toleration: and the Duty of the Magistrate about Religion", in William H. GOOLD *et al.* (eds.), *The Works of John Owen, D.D.*, Edinburgh-London-Dublin, T. & T. Clark-Hamilton, Adams and Co.-John Robertson, 1862, vol. VIII.
- PARKER, Samuel, *A discourse of ecclesiastical politie wherein the authority of the civil magistrate over the consciences of subjects in matters of external religion is asserted : the mischiefs and inconveniences of toleration are represented, and all pretenses pleaded in behalf of liberty of conscience are fully answered*, London, J. Martyn, 1678. Disponible en <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.31175035146730;view=1up;seq=9> [fecha de consulta: 15 de septiembre de 2019].

- PENN William, *A Brief Examination and State of Liberty Spiritual Both with Respect to Persons in Their Private Capacity and in Their Church Society and Communion*, London, Printed by Andrew Sowle and sold at his shop in Devonsnire Buildings whitout Bishops-Gate, 1681.
- PENN, William. *A Persuasive to Moderation to Church Dissenters in Prudence and Conscience*, Oxford, edited by Marie Griffith, Oxford University Press, 2008.
- PENN, WILLIAM, *England's great interest in the choice of this new Parliament dedicated to all her free-holders and electors. 1644-1718*, London, 1679
- PENN, William, *Good Advice to the Church of England, Roman Catholick, and Protestant Dissenter : In Which It Is Endeavoured to Be Made Appear That It Is Their Duty, Principles and Interest to Abolish the Penal Laws and Tests*, London, Printed and sold by Andrew Sowle at the Crooked-Billet in Holloway-Lane in Shoreditch, and at the Three Keys in Nags-Head-Court in Grace-Chruch-Street, over againsst the Conduit, 1687.
- PENN, WILLIAM, *One project for the good of England that is, our civil union is our civil safety: humbly dedicated to the great council, the Parliament of England*, London, edited by Andrew Sowle, 1679.
- PENN, William, *The Great Case of Liberty of Conscience Once More Briefly Debated and Scripture, and Antiquity: which may serve the place of a general reply to such late discourse; as have oppos'd a tolerantion*, London, 1670.
- PENN, William, *The political writings of William Penn*, Indianapolis, edited by Andrew Murphy, Liberty Fund, 2002.
- PETT, Peter, *A Discourse Concerning Liberty of Conscience: In which are Contain'd Proposals, about what Liberty in this Kind is Now Politically Expedient to be Given, and Severall Reasons to Shew how Much the Peace and Welfare of the Nation is Concern'd Therein*, London, Nathaniel Brook, 1661. Disponible en <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A54578.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [fecha de consulta: 19 de septiembre de 2019].
- PRYNNE, William, *The Church of Englands old antithesis to new Arminianisme*, London, 1629. Disponible en <http://downloads.it.ox.ac.uk/ota-public/tcp/Texts-HTML/free/A10/A10180.html> [fecha de consulta: 15 de septiembre de 2019].
- ROBINSON, Henry *Liberty of Conscience, or the Sole Means to Obtaine Peace and Truth*, 1644, in David M. HART, and Ross KENYON (eds.), *Tracts on liberty by the Levellers and their critics (1638-1660)*, 7 vols., Indianapolis, Liberty Fund, 2014-2018. A los siete volúmenes iniciales ya editados se agregarán dos más en carácter de Addendum. Disponibles en <http://oll.libertyfund.org/titles/2595>
- RUTHERFORD, Samuel, *Lex, Rex, Or The Law And The Prince: A Dispute For The Just Prerogative Of King And People*, London, John Field, 1644. Edited by Jon. Roland, 2002. Disponible en [www.constitution.org/sr/lexrex.htm](http://www.constitution.org/sr/lexrex.htm) [fecha de consulta: 17 de octubre de 2019].
- RUTHERFORD, Samuel, *A Free Disputation Against Pretended Liberty of Conscience: Tending to Resolve Doubts Moved*, London, Andrew Crook, 1649. Disponible en <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A92140.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [fecha de consulta: 12 de septiembre de 2019].

- STILLINGFLEET, Edward, *Irenicum, A Weapon-Salve For The Churches Wounds: Or The Divine Right Of Particular Forms Of Church Government*, London, Henry Morlock, 1662. Disponible en <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A61558.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [fecha de consulta: 15 de septiembre de 2019].
- STILLINGFLEET, Edward, *The unreasonableness of separation, or, An impartial account of the history, nature, and pleas of the present separation from the communion of the Church of England to which, several late letters are annexed, of eminent Protestant divines abroad, concerning the nature of our differences, and the way to compose them*, London, Henry Mortlock, 1681. Disponible en <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A61632.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [fecha de consulta: 19 de octubre de 2019].
- TILLOTSON, John, *The Protestant religion vindicated, from the charge of singularity & novelty : in a sermon preached before the King at White-Hall*, London, 1680. Disponible en <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A62578.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [fecha de consulta: 7 de octubre de 2019].
- WHITGIFT, John, *An Answer to Certen Libel Intituled, An Admonition to the Parliament*, London, 1572. Disponible en <http://downloads.it.ox.ac.uk/ota-public/tcp/Texts-HTML/free/A15/A15127.html> [18 de octubre de 2019].
- WHITGIFT, John, *The Defense of the Aunswere to the Admonition*, London, Hery Binneman, 1574. Disponible en <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/a15130.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [fecha de consulta: 25 de septiembre de 2019].
- WILLIAMS, Roger, *The Bloody Tenent, Of Persecution, For Cause Of Conscience*, London, J. Haddon, 1848.
- WITT, John Richard de, *Jus divinum. The Westminster Assembly and the Divine of Church of government*, Kampen, J. H. Kok, 1969.
- WOLSELEY, Charles, *De Christiana libertate, or, Liberty of conscience upon it's [sic] true and proper grounds asserted & vindicated and the mischief of impositions ... Quakers made manifest: in two parts*, London, 1682. Disponible en <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo2/A30026.0001.001?view=toc> [fecha de consulta: 15 de septiembre de 2019].

#### BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ACHINSTEIN, Sharon and Elizabeth SAUER (eds.), *Milton on toleration*, New York, Oxford University Press, 2007.
- ASHCRAFT, Richard, *Revolutionary politics & Locke's Two treatises on government*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- ASHCRAFT, Richard, "Latitudinarianism and toleration: historical myth versus political history", en Richard KROLL, Richard ASHCRAFT and Perez ZAGORIN (eds.), *Philosophy, science, and religion in England 1640-1700*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2008.

- AYLMER, Gerald E. (ed.), *The interregnum. The quest for settlement 1646-1660*, London, MacMillan, 1987.
- BAKER, J. Wayne, “*Sola fide, sola gratia*: the battle for Luther in seventeenth-century England”, in *The Sixteenth Century Journal*, vol. XVI, núm. 1, Kirksville, 1985.
- BAKER, Philip and Elliot VERNON (eds.), *The Agreements of the People, the Levellers and the constitutional crisis of the English Revolution*, Hampshire and New York, Palgrave MacMillan, 2012.
- BEJAN, Teresa M., “Evangelical toleration”, in *The Journal of Politics*, vol. 74, number 4, Chicago, 2015.
- BRADDICK, Michael, *God’s fury, England’s fire. A new history of the English civil wars*, London, Penguin Books, 2008.
- BRADLEY, Rosemary, “The failure of accommodation: religious conflicts between Presbyterians and Independents in the Westminster Assembly 1643-1646”, in *Journal of Religious History*, vol. 12, N° 1, Hoboken, 1982.
- BRADSTOCK, Andrew, *Radical religion in Cromwell’s England. A concise history from the English Civil War to the end of the Commonwealth*, London and New York, I.B. Taurus, 2011.
- BREMER, Francis J., *Puritanism. A very short introduction*, New York, Oxford University Press, 2009.
- BURNS, J. H. and Mark GOLDIE (ed.), *The Cambridge history of political thought 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- BURRAGE, Champlin, *The church covenant idea. Its origin and its development*, Filadelfia, American Baptist Publication Society, 1904.
- BURRAGE, Champlin, *The early English dissenters in the light of recent research (1550-1641)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1912, 2 vols.
- CAPP, Bernard, “Multiconfessionalism in early modern Britain”, in Thomas Max SAFLEY (ed.), *A companion to multiconfessionalism in the early modern world*, Leiden and Boston, Brill, 2011.
- CARLIN, Norah, “Toleration for Catholics in the Puritan revolution”, in Ole Peter GRELL and Bob SCRIBNER (eds.), *Tolerance and intolerance in the European reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- CLARK, J. C. D., “Protestantism, nationalism and national identity, 1660-1832”, in *The Historical Journal*, vol. 43, N° 1, Cambridge, 2000.
- CLAYDON, Tony, “The church of England and the churches of Europe”, in James GREGORY (ed.), *Establishment and Empire, 1662-1829*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- COFFEY, John, “A ticklish business: defining heresy and orthodoxy in the Puritan revolution”, in David LOEWENSTEIN and John MARSHALL (eds.), *Heresy, literature and politics in early modern English culture*, New York, Cambridge University Press, 2006.
- COFFEY, John, “European multiconfessionalism and the English toleration controversy, 1640–1660”, in Thomas Max SAFLEY (ed.), *A companion to multiconfessionalism in the early modern world*, Leiden and Boston, Brill, 2011.

- COFFEY, John, "John Owen and the Puritan toleration controversy, 1646-59", in Kelly M. KAPIC and Mark JONES (eds.), *The Ashgate research companion to John Owen's theology*, Farnham, Ashgate, 2012.
- COFFEY, John, *Persecution and toleration in Protestant England, 1558-1689*, London, Longman, 2000.
- COFFEY, John, "Puritanism and liberty revisited: the case for toleration in the English Revolution", in *The Historical Journal*, vol. 41, issue 4, Cambridge, 1998.
- COFFEY, John, "Restoration Quakers and the theology of tolerance", in *Q/W/E/R/T/Y: Arts, Littératures & Civilisations du Monde Anglophone*, vol. 8, Pau, 1998.
- COFFEY, John, "The toleration controversy", in Christopher DURSTON and Judith MALTBY (eds.), *Religion in revolutionary England*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2006, chap. 2.
- COFFEY, John and Paul C. H. LIM (eds.), *The Cambridge companion to Puritanism*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2008.
- COLLEY, Linda, *Britons. Forging the nation, 1707-1837*, New Haven and London, Yale University Press, 1992.
- COLLINSON, Patrick, *The Elizabethan Puritan Movement*, London, J. Cape, 1967.
- COLLINSON, Patrick, "The politics of religion and the religion of politics in Elizabethan England", in *Historical Research*, vol. 82, issue 215, Oxford, 2009.
- COLLINSON, Patrick, *The religion of Protestants. The Church in English society 1559-1625*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- COMO, David R., "Radical Puritanism, c. 1558-1660", in John COFFEY and Paul C. H. LIM (eds.), *The Cambridge companion to Puritanism*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2008.
- COOK, Sarah Gibbard, "The congregational Independents and the Cromwellian constitutions", in *Church History*, vol. 46, issue. 3, Philadelphia, 1977.
- COOPER, Tim, *John Owen, Richard Baxter and the formation of nonconformity*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2011.
- CRESSY, David, *England on edge. Crisis and revolution 1640-1642*, New York, Oxford University Press, 2006.
- CRESSY, David, "Conflict, consensus, and the willingness to wink: the erosion of community in Charles I's England", in *Huntington Library Quarterly*, vol. 61, N° 2, Philadelphia, 1998.
- CROSS, Carol, "The Church of England, 1646-1660", in Gerald E. AYLMER (ed.), *The interregnum. The quest for settlement 1646-1660*, London, MacMillan, 1987.
- DAVIS, Colin, "Cromwell's religion", in David L. SMITH, (ed.), *Cromwell and the Interregnum. The essential readings*, Malden-Oxford-Melbourne-Berlin, Blackwell, 2004, chap. 6.
- DAVIS, J. C., "Living with the living God: radical religion and the English Revolution", in Christopher DURSTON and Judith MALTBY (eds.), *Religion in revolutionary England*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2006.

- DAVIS, J. C., “Religion and the struggle for freedom in the English Revolution”, *The Historical Journal*, vol. 35, N° 3, Cambridge, 1992.
- DEES, Richard H., *Trust and toleration*, London and New York, Routledge, 2004.
- DENAULT, Pascal, *The distinctiveness of Baptist covenant theology. A comparison between seventeenth-century particular Baptist and Paedobaptist federalism*, Birmingham, Alabama, Solid Ground Christian Books, 2014.
- DICKINSON, H. T., *Libertad y propiedad. Ideología política británica en el siglo XVIII*, Buenos Aires, Eudeba, 1981.
- DOBRAŃSKI, Stephen B. and John RUMRICH (eds.), *Milton and heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- D’ORS, Álvaro, “Teología política: una revisión del problema”, en *Revista de Estudios Políticos*, n.º 205, Madrid, 1976.
- DUFFY, Eamon, *The stripping of the altars. Traditional religion in England c.1400-c.1580*, 2<sup>nd</sup> ed., New Haven and London, Yale University Press, 2005.
- DURSTON, Christopher and Judith MALTBY (eds.), *Religion in revolutionary England*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2006.
- DURSTON, Christopher and Jacqueline EALES, “Introduction: the Puritan ethos, 1560-1700”, in Christopher DURSTON and Jacqueline EALES (eds.), *The culture of Puritanism, 1560-1700*, New York, Saint Martin’s Press, 1996.
- EPPLEY, Daniel, *Defending royal supremacy and discerning God’s will in Tudor England*, Hampshire and Burlington, Ashgate, 2007.
- FIGGIS, John Neville, “Erasto y el erastianismo”, en John Neville FIGGIS, *El derecho divino de los reyes*, México, FCE, 1982.
- FIGGIS, John Neville, “El florecer de la vara de Aaron o jus divinum en 1646”, en John Neville FIGGIS, *El derecho divino de los reyes*, México, FCE, 1982.
- FINCHAM, Kenneth, “Introduction”, en Kenneth FINCHAM (ed.), *The early Stuart Church, 1603-1642*, London, MacMillan, 1993.
- FINCHAM, Kenneth (ed.), *The early Stuart Church, 1603-1642*, London, MacMillan, 1993.
- FINCHAM, Kenneth, “The restoration of altars in the 1630s”, in *The Historical Journal*, vol. 44, N° 4, Cambridge, 2001.
- FINCHAM, Kenneth and Nicholas TYACKE, *The altars restored. The changing face of English religious worship, 1547-c.1700*, Oxford and New York, Oxford University Press., 2007.
- FINCHAM, Kenneth and Peter LAKE (eds.) *Religious politics in post-Reformation England. Essays in honour of Nicholas Tyacke*, Woodbridge, The Boydell Press, 2006.
- FINCHAM, Kenneth and Stephen TAYLOR, “Episcopalian identity, 1640–1662”, in Anthony MILTON (ed.), *Reformation and identity, c. 1520-1662*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- FITZPATRICK, Martin, “Toleration and the Enlightenment movement”, in Ole Peter GRELL and Roy PORTER (eds.), *Toleration in Enlightenment Europe*, New York, Cambridge University Press, 2000.

- FITZPATRICK, Martin Hugh, "From natural law to natural rights? Protestant dissent and toleration in the late eighteenth century", in *History of European Ideas*, vol. 42, issue 2, London, 2016.
- FORST, Rainer, *Toleration in conflict: past and present*, New York, Cambridge University Press, 2013.
- FORSYTH, Neil, *The Satanic epic*, Princeton and Woodstock, Princeton University Press, 2003.
- FOXLEY, Rachel, "Freedom of conscience and the 'Agreements of the People'", in Philip BAKER and Elliot VERNON (eds.), *The Agreements of the People, the Levellers and the constitutional crisis of the English Revolution*, Hampshire and New York, Palgrave MacMillan, 2012.
- FOXLEY, Rachel, "Oliver Cromwell on religion and resistance", in Charles W.A. PRIOR and Glenn BURGESS (eds.), *England's wars of religion, revisited*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2011.
- GEORGE, Edward Augustus, *Seventeenth century men of latitude. Forerunners of the new theology*, New York, Charles Scribner's and Sons, 1908.
- GIBSON, William, *The Church of England 1688-1832. Unity and Accord*, London and New York, Routledge, 2001.
- GLASER, Eliane (ed.), *Religious tolerance in the Atlantic world. Early modern and contemporary perspectives*, Hampshire and New York, Palgrave MacMillan, 2014.
- GLASSEY, Lionel K. J. (ed.), *The reigns of Charles II and James VII & II*, Hampshire and London, Palgrave MacMillan, 1997.
- GLEISSNER, Richard A., "The Levellers and natural law: The Putney Debates of 1647", in *The Journal of British Studies*, vol. 20, issue 1, Cambridge, 1980.
- GOLDIE, Mark, "The theory of religious intolerance in Restoration England", in Ole Peter GRELL, Johnathan ISRAEL and Nicholas TYACKE (eds.), *From persecution to toleration. The Glorious Revolution and religion in England*, New York, Oxford University Press, 1991.
- GOLDIE, Mark, "The reception of Hobbes", in J. H. BURNS and GOLDIE Mark (ed.), *The Cambridge history of political thought 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- GOLDIE, Mark, "James II and the dissenter's revenge: the Commission of Enquiry of 1688", in *Historical Research*, vol. 66, issue 159, London, 1993.
- GORSKI, Philip S., *The disciplinary revolution. Calvinism and the rise of the State in early modern Europe*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2003.
- GRAY, Jonathan Michael, *Oaths and the English Reformation*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2013.
- GREAVES, Richard, "The Puritan-nonconformist tradition in England, 1560-1700: historiographical reflections", in *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, vol. 17, issue 4, Boone, North Carolina, 1985.
- GREGORY, Brad S., *The unintended Reformation: how a religious revolution secularized society*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University, 2012.

- GREGORY, Jeremy (ed.), *Establishment and Empire, 1662-1829*, vol. II de STRONG, Rowan (ed.), *The Oxford history of Anglicanism*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- GRELL, Ole Peter and Bob SCRIBNER (ed.), *Tolerance and intolerance in the European reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- GREYERZ, Kaspar von, *Religion and culture in early modern Europe, 1500-1800*, New York, Oxford University Press, 2008.
- HA, Polly, "Ecclesiastical independence and the freedom of consent", in Quentin SKINNER & Martin van GELDEREN (eds.), *Freedom and the construction of Europe*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2013, vol. 1: "Religious and constitutional liberties".
- HAIGH, Christopher, "Introduction", in Christopher HAIGH (ed.), *The English Reformation revised*, Cambridge, New York and Melbourne, Cambridge University Press, 2000.
- HAIGH, Christopher, "Revisionism, the Reformation and the history of English Catholicism", in *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 36, issue 3, Cambridge, 1985.
- HAIGH, Christopher, "The Church of England, the Catholics and the people", in Christopher HAIGH (ed.), *The reign of Elizabeth I*, Hampshire and London, MacMillan, 1984.
- HAIGH, Christopher (ed.), *The English Reformation revised*, Cambridge, New York and Melbourne, Cambridge University Press, 2000.
- HAIGH, Christopher, *The plain man's pathways to heaven. Kinds of Christianity in post-Reformation England, 1570-1640*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2007.
- HAIGH, Christopher, "The recent historiography of the English Reformation", in Christopher HAIGH (ed.), *The English Reformation revised*, Cambridge, New York and Melbourne, Cambridge University Press, 2000.
- HAIGH, Christopher, "The Church of England, the nonconformists and reason: another Restoration controversy", in *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 69, issue 3, Cambridge, 2017.
- HAIGH, Christopher (ed.), *The reign of Elizabeth I*, Hampshire and London, MacMillan, 1984.
- HAIGH, Christopher, "'Theological wars': 'Socinians' v. 'Antinomians' in Restoration England", in *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 67, issue 2, Cambridge, 2016.
- HAMPTON, Stephen, *Anti-Arminians. The Anglican Reformed tradition from Charles II to George I*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2008.
- HAMPTON, Stephen, "Confessional identity", in Anthony MILTON (ed.), *Reformation and identity, c.1520-1662*, vol. I de STRONG, Rowan (ed.), *The Oxford history of Anglicanism*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- HARRIS, Tim, *Politics under the later Stuarts. Party conflict in a divided society, 1660-1715*, New York and London, Longman, 1993.



- HARRIS, Tim, *Restoration. Charles II and his Kingdoms 1660-1685*, London, Penguin Books, 2005.
- HAYDON, Colin “I love my King and my Country, but a Roman Catholic I hate’: anti-Catholicism, xenophobia, and national identity in 18th century England”, in Tony CLAYDON and Ian McBRIDE (eds.), *Protestantism and national identity. Britain and Ireland, c. 1650-c. 1850*, New York, Cambridge University Press, 2007.
- HETHERINGTON, William Maxwell, *History of the Westminster Assembly of Divines*, 4<sup>th</sup> ed., Edinburgh, edited by R. Williamson, James Gemmell, 1878.
- HILL, Christopher, *The English Bible and the seventeenth-century revolution*, London, Penguin Books, 1993.
- HILL, Christopher, “The religion of Gerrard Winstanley: a rejoinder”, in *Past & Present*, N° 89, London, 1980.
- HOAK, Dale and FEINGOLD, Mordechai (eds.), *The world of William and Mary. Anglo-Dutch perspectives on the Revolution of 1688-89*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
- HUGHES, Ann, *Gangraena and the struggle for the English Revolution*, New York, Oxford University Press, 2004.
- HUGHES, Ann, “The Cromwellian Church”, in Anthony MILTON (ed.), *Reformation and identity, c. 1520-1662*, vol. I de STRONG, Rowan (ed.), *The Oxford history of Anglicanism*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- HUGHES, Ann, “‘The public profession of these nations’: the National Church in Interregnum England”, in Christopher DURSTON and Judith MALTBY (eds.), *Religion in revolutionary England*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2006.
- INGRAM, Jill Phillips, “Avant-garde conformists and student revels at Oxford, 1607-08”, in *Anglican and Episcopal History*, vol. 80, N° 4, Appleton, 2011.
- ISRAEL, Jonathan I., “William III and toleration”, in Ole Peter GRELL, Johnathan ISRAEL and Nicholas TYACKE (eds.), *From persecution to toleration. The Glorious Revolution and religion in England*, New York, Oxford University Press, 1991.
- JAGER, Colin, “Common quiet: tolerance around 1688”, in *ELH: English Literary History*, vol. 79, Number 3, Baltimore, 2012.
- JELLINEK, Georg, *Teoría general del Estado*, Buenos Aires, Albatros, 1978.
- JORDAN, W. K., *The development of religious toleration in England*, Cambridge, Harvard University Press, 1932-1940, 4 vols.: “From the beginning of the English Reformation to the death of Queen Elizabeth”, 1932; “From the accession of James I to the Convention of the Long Parliament (1603-1640)”, 1936; “From the Convention of the Long Parliament to the Restoration (1640-1660)”, 1938 y “Attainment of the theory and accommodations in thought and institutions (1640-1660)”, 1940. Toda la obra se puede consultar en <https://catalog.hathitrust.org/Record/004543472>
- KAPLAN, Benjamin J., *Divided by faith. Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*, Cambridge and London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

- KIRBY, W.J. Torrance, *The Zurich connection and Tudor political theology*, Leiden and Boston, Brill, 2007.
- KISHLANSKY, Mark A., *The rise of the New Model Army*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- KREY, Gary S. de, *Following the Levellers*, London, Palgrave MacMillan, 2017-2018, 2 vols.
- KREY, Gary S. de, *London and the Restoration, 1659-1683*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2008.
- KREY, Gary S. de, "Reformation in the Restoration Crisis, 1679-1682", in Donna B. HAMILTON and Richard STRIER (eds.), *Religion, literature, and politics in post-Reformation England, 1540-1688*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- KREY, Gary S. de, "Rethinking the Restoration: dissenting cases for conscience, 1667-1672", in *The Historical Journal*, vol. 38, N° 1, Cambridge, 1995.
- LAKE, Peter, *Anglicans and Puritans? Presbyterianism and English conformists thought from Whitgift to Hooker*, London, Unwin Hyman, 1988.
- LAKE, Peter, "Anti-Popery: the structure of a prejudice", in Richard CUST and Ann HUGHES (eds.), *Conflict in early Stuart England. Studies in religion and politics 1603-1642*, London and New York, Routledge, 2014.
- LAKE, Peter, "Calvinism and the English Church 1570-1635", in *Past & Present*, vol. 114, issue 1, Oxford, 1987. Reproducido también en Margot TODD (ed.), *Reformation to Revolution. Politics and religion in early modern England*, London and New York, Routledge, 1995.
- LAKE, Peter, "Lancelot Andrewes, John Buckeridge and avant-garde conformity at the Court of James I", in Lisa Levy PECK (ed.), *The mental world of the Jacobean Court*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2005.
- LAKE, Peter, *Moderate Puritans and the Elizabethan Church*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- LAKE, Peter, "Introduction: Puritanism, Arminianism and Nicholas Tyacke", in Kenneth FINCHAM and Peter LAKE, (eds.) *Religious politics in post-Reformation England. Essays in honour of Nicholas Tyacke*, Woodbridge, The Boydell Press, 2006.
- LAKE, Peter, "The Laudian style: order, uniformity and the pursuit of the beauty of holiness in the 1630's", in Kenneth FINCHAM (ed.), *The early Stuart Church, 1603-1642*, London, MacMillan, 1993.
- LAMONT, William "Arminianism: the controversy that never was", in Nicholas PHILLIPSON and Quentin SKINNER (ed.), *Political discourse in early modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- LOEWENSTEIN, David, *Treacherous faith. The specter of heresy in Early Modern English literature and culture*, New York, Oxford University Press, 2013.
- MACCULLOCH, Diarmaid, "Archbishop Cranmer: concord and tolerance in a changing Church", in Ole Peter GRELL and Bob SCRIBNER (ed.), *Tolerance and*

- intolerance in the European reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002
- MACCULLOCH, Diarmaid, "The Church of England and international Protestantism, 1530–1570", in Anthony MILTON (ed.), *Reformation and identity, c.1520-1662*, vol. I de STRONG, Rowan (ed.), *The Oxford history of Anglicanism*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- MACCULLOCH, Diarmaid, "Putting the English Reformation on the map", in *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 15, Cambridge, 2005.
- MAHLBERG, Gaby, "The republican discourse on religious liberty during the Exclusion Crisis", in *History of European Ideas*, vol. 38, issue 3, London, 2012.
- MARSHALL, John, *John Locke, toleration and early Enlightenment culture*, New York, Cambridge University Press, 2006.
- MARSHALL, John, "The ecclesiology of the latitude-men 1660-1688: Stillingfleet, Tillotson and 'Hobbism' ", in *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 36, issue 3, Cambridge, 1985.
- MARSHALL, Peter, *Reformation England 1480-1642*, 2<sup>nd</sup> ed., London and New York, Bloomsbury Academic, 2012.
- MARSHALL, Peter, "(Re)defining the English Reformation", in *Journal of British Studies*, vol. 48, issue 3, New York, 2009.
- McCULLOUGH, Peter, "'Avant-Garde conformity' in the 1590s", in Anthony MILTON (ed.), *Reformation and identity, c.1520-1662*, vol. I de STRONG, Rowan (ed.), *The Oxford history of Anglicanism*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- MCDOWELL, Nicholas, "John Milton and religious tolerance: the origins and contradictions of the Western tradition", in Eliane GLASER (ed.), *Religious tolerance in the Atlantic world. Early modern and contemporary perspectives*, Hampshire and New York, Palgrave MacMillan, 2014.
- MIELGO BREGAZZI, Daniel, "Introducción", en John LOCKE, *Dos tractos sobre el gobierno y otros escritos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015.
- MILLER, Perry, *The New England mind. The seventeenth century*, New York, The MacMillan Company, 1939.
- MILTON Anthony, "Attitudes towards the Protestant and Catholic Churches", in MILTON Anthony (ed.), *The Oxford History of Anglicanism*, Oxford, Oxford University Press, 2017, vol. I: "Reformation and Identity, c. 1520-1662".
- MILTON Anthony, "Introduction: Reformation, identity, and 'Anglicanism', c.1520-1662", in Anthony MILTON (ed.), *The Oxford History of Anglicanism*, Oxford, Oxford University Press, 2017, vol. I: Reformation and Identity, c. 1520-1662.
- MILTON, Anthony (ed.), *Reformation and identity, c.1520-1662*, vol. I de STRONG, Rowan (ed.), *The Oxford history of Anglicanism*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- MILTON Anthony (ed.), *The Oxford History of Anglicanism*, Oxford, Oxford University Press, 2017, vol. I: Reformation and Identity, c. 1520-1662.

- MILTON Anthony, “Unsettled Reformations, 1603-1662”, in Anthony MILTON (ed.), *The Oxford History of Anglicanism*, Oxford, Oxford University Press, 2017, vol. 1: Reformation and Identity, c. 1520-1662.
- MITCHELL, Alexander F., *The Westminster Assembly. Its history and standards*, Philadelphia, Presbyterian Board of Publication, 1884.
- MOORE, Rosemary, *The light in their conscience. Early Quakers in Britain 1646-1666*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2000.
- MOOTS, Glenn A., *Politics reformed. The Anglo-American legacy of covenant theology*, Columbia and London, University of Missouri Press, 2010.
- MORRILL, John, “Religious context of the English Civil War”, in *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 34, Cambridge, 1984.
- MORTIMER, Sarah, *Reason and religion in the English revolution. The challenge of Socinianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- MUELLER, Janel, “Milton on Heresy”, in Stephen B. DOBRANSKI and John RUMRICH (eds.), *Milton and heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- MULLETT, Charles F., “Toleration and persecution in England, 1660-89”, in *Church History*, vol. 18, issue 1 Philadelphia, 1949.
- MURPHY, Andrew R., *Conscience and community. Revisiting toleration and religious dissent in early modern England and America*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2001.
- MURPHY, Andrew R., *Liberty, conscience and toleration. The political thought of William Penn*, New York, Oxford University Press, 2016.
- MURPHY, Andrew R., *William Penn. A life*, New York, Oxford University Press, 2018.
- MURPHY Andrew R. and Sarah A. MORGAN SMITH, “Law and civil interest: William Penn’s tolerationism”, in Eliane GLASER (ed.), *Religious tolerance in the Atlantic world. Early modern and contemporary perspectives*, Hampshire and New York, Palgrave MacMillan, 2014.
- MYERS, Benjamin, “Following the way which is called heresy’: Milton and the heretical imperative”, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 69, Number 3, Pennsylvania, 2008.
- Oxford Dictionary of National Biography*. Disponible en [www.oxforddnb.com](http://www.oxforddnb.com) [fecha de consulta: 15 de septiembre de 2019].
- NUTTALL Geoffrey N. et al., *The beginnings of nonconformity*, London, James Clarke & Co., 1964.
- PAUL, Robert S., “The Assembly of the Lord. Politics and religion in the Westminster Assembly and the ‘Grand Debate’”, in *The Journal of Religion*, vol. 66, N°3, Chicago, 1985.
- PINCUS, Steve, *1688: the first modern revolution*, New Haven & London, Yale University Press, 2009.
- PO-CHIA HSIA, R., *Social discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750*, London and New York, Routledge, 1989.

- POCOCK, J. G. A., *The ancient constitution and the feudal law. A study of English historical thought in the seventeenth century*, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 2004.
- POLLEN, John Hungerford, *The English Catholics in the reign of Queen Elizabeth. A study of their politics, civil life and government*, London, Longman, Green and Co., 1920.
- POPKIN, Richard H.. "The deist challenge", in Ole Peter GRELL, Johnathan ISRAEL and Nicholas TYACKE (eds.), *From persecution to toleration. The Glorious Revolution and religion in England*, New York, Oxford University Press, 1991
- PRIOR, Charles W.A. and Glenn BURGESS (eds.), *England's wars of religion, revisited*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2011.
- QUESTIER, Michael, "Arminianism, Catholicism, and Puritanism in England during the 1630s", in *The Historical Journal*, vol. 49, N° 1, Cambridge, 2006.
- QUESTIER, Michael, *Catholicism and community in early modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- QUESTIER, Michael, "The politics of religion conformity and the accession of James I", in *Historical Research*, vol. 71, N° 104, Oxford, 1998.
- ROBERTS SR., James Deotis, *From Puritanism to Platonism in seventeenth century England*, Hague, Martinus Nijhoff, 1968.
- ROSE, Jacqueline, *Godly kingship in Restoration England. The politics of the royal supremacy, 1660-1688*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2011.
- ROSE, Jacqueline, "The Godly magistrate", in Anthony MILTON (ed.), *The Oxford History of Anglicanism*, Oxford, Oxford University Press, 2017, vol. 1: Reformation and Identity, c. 1520-1662.
- RUSSELL, Conrad, *The causes of the English civil war*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- RYRIE, Alec, "The strange death of Lutheran England", in *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 53, núm. 1, Cambridge, 2002.
- SAFLEY, Thomas Max (ed.), *A companion to multiconfessionalism in the early modern world*, Leiden and Boston, Brill, 2011.
- SEAWARD, Paul, *The Restoration 1660-1688*, Hampshire and London, MacMillan, 1991.
- SCHOCHET, Gordon J., "The Act of Toleration and the failure of comprehension: persecution, nonconformity, and religious indifference", in Dale HOAK and Mordechai FEINGOLD (eds.), *The world of William and Mary. Anglo-Dutch perspectives on the Revolution of 1688-89*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
- SCHOCHET, Gordon J., "Toleration, revolution, and judgment in the development of Locke's political thought", in *Political Science*, vol. 40, issue 1, London, 1988.
- SCHWOERER, Lois G., *The declaration of rights, 1689*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1981.
- SCHWOERER, Lois G., "The Bill of rights, 1689, revisited", in Dale HOAK and Mordechai FEINGOLD (eds.), *The world of William and Mary. Anglo-Dutch perspectives on the Revolution of 1688-89*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

- SCOTT, Jonathan, *England's troubles. Seventeenth-century English political instability in European context*, Cambridge-New York-Melbourne, Madrid-Ciudad del Cabo, Cambridge University Press, 2004.
- SEGOVIA, Juan Fernando, “De la razón de Estado a la razón de los derechos. Tolerancia religiosa, libertad de conciencia y libertad de religión”, en *Derecho Público Iberoamericano*, n.º 13, Santiago, 2018.
- SEGOVIA, Juan Fernando, “El derecho (y la ley) natural católicos de cara al protestantismo y la constitución moderna”, en Miguel AYUSO (ed.), *Utrumque ius. Derecho, derecho natural y derecho canónico*, Madrid, Marcial Pons, 2014.
- SEGOVIA, Juan Fernando, “El paraíso republicano de la tolerancia religiosa: los Países Bajos en el siglo XVII”, en *Verbo*, n.º 567-568, Madrid, 2018.
- SEGOVIA, Juan Fernando, “La libertad de conciencia como fundamento del constitucionalismo”, en Miguel AYUSO (ed.), *Estado, ley y conciencia*, Madrid, Marcial Pons, 2010.
- SEGOVIA, Juan Fernando, “Tolerancia y las religiones de bonsái en John Locke”, en *Anacronismo e Irrupción*, vol. 8, n.º 14 Buenos Aires, 2018.
- SHAGAN, Ethan H., *Popular politics and the English Reformation*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2003.
- SHAGAN, Ethan H., “The emergence of the Church of England, c.1520–1553”, in MILTON Anthony (ed.), *The Oxford History of Anglicanism*, Oxford, Oxford University Press, 2017, vol. I: Reformation and Identity, c. 1520-1662.
- SHAPIRO, Barbara J., “Latitudinarianism and science in seventeenth-century England”, in *Past & Present*, vol. 40, issue 1, London 1968.
- SMITH, David L. (ed.), *Cromwell and the Interregnum. The essential readings*, Malden-Oxford-Melbourne-Berlin, Blackwell, 2004.
- SMITH, David L., “Oliver Cromwell, the first Protectorate Parliament and the religious reform”, in David L. SMITH (ed.), *Cromwell and the Interregnum. The essential readings*, Malden-Oxford-Melbourne-Berlin, Blackwell, 2004.
- SOMMERVILLE, John, *The secularization of early modern England. From religious culture to religious faith*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1992.
- SOWERBY, Scott, *Making toleration. The Repealers and the Glorious Revolution*, Cambridge and London, Harvard University Press, 2013.
- SOWERBY, Scott, “Opposition to anti-Popery in Restoration England”, in *The Journal of British Studies*, vol. 51, Cambridge, 2012.
- SOWERBY, Scott, “Of different complexions: religious diversity and national identity in James II's toleration campaign”, in *English Historical Review*, vol. 124, N° 506, Oxford, 2009.
- SPURR, John, *English Puritanism 1603-1689*, New York, Saint Martin's Press, 1998.
- SPURR, John, “Latitudinarianism and the Restoration Church”, in *The Historical Journal*, vol. 31, issue 1, Cambridge, 1988.
- SPURR, John, “‘Rational religion’ in Restoration England”, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 49, N° 4, Pennsylvania, 1988.

- SPURR, John, "Religion in Restoration England", in Lionel K. J. GLASSEY (ed.), *The reigns of Charles II and James VII & II*, Hampshire and London, Palgrave MacMillan, 1997.
- SPURR, John, "The Church of England, comprehension and the Toleration Act of 1689", in *The English Historical Review*, vol. CIV, issue 413, Oxford, 1989.
- SPURR, John, *The Post-Reformation, 1603-1714*, London, Pearson Longman, 2006.
- STRONG, Rowan (ed.), *The Oxford history of Anglicanism*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 5 vols.
- SVENSSON, Manfred, "John Owen and John Locke: confessionalism, doctrinal minimalism, and toleration", *History of European Ideas*, vol. 43, issue 7, London, 2017.
- SVENSSON, Manfred, "Fundamental doctrines of the faith, fundamental doctrines of society: seventeenth-century doctrinal minimalism", in *The Journal of Religion*, vol. 94, Number 2, Chicago, 2014.
- Symposium: "Religious Liberty in America and Beyond: Celebrating the Legacy of Roger Williams on the 400<sup>th</sup> Anniversary of his Birth", in *Roger Williams University Law Review*, vol. 10, N° 2, Bristol, Rhode Island, 2005.
- TAPSELL, Grant, *The personal rule of Charles II, 1681-1685*, Woodbridge, The Boydell Press, 2007.
- TAPSELL, Grant, "The Church of England, 1662-1714", in Jeremy GREGORY (ed.), *Establishment and Empire, 1662-1829*, vol. II de STRONG, Rowan (ed.), *The Oxford history of Anglicanism*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- THOMAS, Roger, "Comprehension and indulgence", in Geoffrey F. NUTTALL and Owen CHADWICK (eds.), *From uniformity to unity 1662-1962*, London, S. P. C. K., 1962.
- TODD, Margot (ed.), *Reformation to Revolution. Politics and religion in early modern England*, London and New York, Routledge, 1995.
- TODD, Margot, "Introduction", in Margot TODD, (ed.), *Reformation to Revolution. Politics and religion in early modern England*, London and New York, Routledge, 1995.
- TULLOCH, John, *Rational theology and Christian philosophy in England in the seventeenth century*, 2<sup>nd</sup> ed., Edimburgo and London, William Blackwood and Sons, 1874, 2 vols.
- TYACKE, Nicholas, *Anti-Calvinists. The rise of English Arminianism 1590-1640*, Oxford and New York, Clarendon Press, 1990.
- TYACKE, Nicholas, "Archbishop Laud", in Kenneth FINCHAM (ed.), *The early Stuart Church, 1603-1642*, London, MacMillan, 1993.
- TYACKE, Nicholas (ed.), *England's long Reformation, 1500-1800*, London, Bristol and Pennsylvania, University College London Press, 2003.
- TYACKE, Nicholas, "Puritanism, Arminianism and counter-revolution", in Margot TODD (ed.), *Reformation to Revolution. Politics and religion in early modern England*, London and New York, Routledge, 1995.

- TYACKE, Nicholas, "Introduction: re-thinking the English Reformation", in Nicholas TYACKE (ed.), *England's long Reformation, 1500-1800*, London, Bristol and Pennsylvania, University College London Press, 2003.
- TYACKE, Nicholas, "The Puritan paradigm in English politics, 1558-1642", in *The Historical Journal*, vol. 53, issue 3, Cambridge, 2010.
- VAN LEEUWEN, Th. Marius, Keith D. STANGLIN and Marijke TOLSMA (eds.), *Arminius, Arminianism, and Europe. Jacobus Arminius (1559/60-1609)*, Leiden and Boston, Brill, 2009.
- WALSHAM, Alexandra, *Charitable hatred. Tolerance and intolerance in England, 1500-1700*, Manchester, Manchester University Press, 2006.
- WHITE, Peter, *Predestination, policy and polemic. Conflict and consensus in the English Church from the Reformation to the Civil War*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- WHITE, Peter, "The *via media* in the early Stuart Church", in Kenneth FINCHAM, (ed.), *The early Stuart Church, 1603-1642*, London, MacMillan, 1993 y en Margot TODD (ed.), *Reformation to Revolution. Politics and religion in early modern England*, London and New York, Routledge, 1995.
- WHITE, Peter, "The rise of Arminianism reconsidered", in *Past & Present*, N° 101, Oxford, 1983.
- WHITE, Thomas, Jason G. DUESING and Malcolm B. YARNELL (eds.), *The Baptist perspective on religious liberty*, Nashville, B&H Academic, 2007.
- WOOTTON, David, "Leveller democracy and the Puritan Revolution", in J. H. BURNS, and Mark GOLDIE (ed.), *The Cambridge history of political thought 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- WORDEN, Blair, *Literature and politics in Cromwellian England. John Milton, Andrew Marvell, Marchamont Nedham*, New York, Oxford University Press, 2007.
- WORDEN, Blair, "Oliver Cromwell and the cause of civil and religious liberty", in Charles W.A. PRIOR and Glenn BURGESS (eds.), *England's wars of religion, revisited*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2011.
- WORDEN, Blair, "Toleration and the Cromwellian Protectorate", in *Studies in Church History*, vol. 21, Cambridge, 1984.
- WYKES, David L., "Friends, Parliament and the Toleration Act", in *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 45, issue 1, Cambridge, 1994.
- WYKES, David L., "Introduction: Parliament and dissent from the Restoration to the twentieth century", in *Parliamentary History*, vol. 24, N° 1, Hoboken, 2005.
- WYKES, David L., "James II's religious indulgence of 1687 and the early organization of dissent: the building of the first nonconformist meeting-house in Birmingham", in *Midland History*, vol. 16, issue 1, Abingdon, 1991.
- WYKES, David L., "Quaker schoolmasters, toleration and the law, 1689-1714", in *The Journal of Religious History*, vol. 21, issue 2 Hoboken, 1997.
- WYKES, David L., "The Norfolk controversy: Quakers, Parliament and the Church of England in the 1690s", in *Parliamentary History*, vol. 24, issue 1, Hoboken, 2005.



- ZAGORIN, Perez, *How the idea of religious toleration came to the West*, New Jersey, Princeton University Press, 2003.
- ZAKAI, Avihu, "Orthodoxy in England and New England: Puritans and the issue of religious toleration, 1640-1650", in *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 135, N° 3, Philadelphia, 1991.
- ZAKAI, Avihu, "Religious toleration and its enemies: the Independent divines and the issue of toleration during the English Civil War", in *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, vol. 21, issue 1, Boone, North Carolina, 1989.
- ZARET, David, *The heavenly contract. Ideology and organization in pre-revolutionary Puritanism*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1985.