



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 9

CT 117 HISTORIA DE LA IGLESIA II

González, Justo. “Horizontes políticos: Los Estados Unidos”, “Horizontes intelectuales: La teología protestante”, “Horizontes intelectuales: La teología católica”. En *Historia del cristianismo: obra completa*, 375-398 y 419-438. Miami: Unilit, 2009.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Horizontes políticos: Los Estados Unidos

40

Aquí termina el siglo XVIII. El XIX empieza con una bella brisa mañanera del sudoeste; y el horizonte político también aparece prometedor bajo la administración de Jefferson . . . con el avance irresistible de los derechos humanos, la erradicación de la jerarquía, de la opresión, de la superstición y de la tiranía sobre el mundo...

Diario de Nathaniel Ames, 31 de diciembre de 1800



os últimos años del siglo XVIII, y los primeros del XIX, trajeron consigo una serie de cambios políticos que sacudieron a Europa y al Hemisferio Occidental. En términos generales, esos cambios fueron el resultado de la convergencia de las nuevas ideas políticas a que nos referimos en la sección anterior con los intereses de la pujante burguesía.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, tanto en Francia como en el Hemisferio Occidental, una nueva clase había ido acrecentando su poder económico. En Francia, se trataba de la burguesía, que había logrado mayor auge con el crecimiento de las ciudades, del comercio y de la industria. En el Hemisferio Occidental, la nueva riqueza se debía mayormente a la agricultura y al comercio que resultaba de ella, y le dio origen a una acaudalada clase criolla, que bien podría llamarse una nueva aristocracia. Los intereses de esa aristocracia, y los de la burguesía francesa, chocaban con los de la vieja aristocracia de la sangre. En Francia, los burgueses, y tras ellos los artesanos y otras clases más bajas, veían buena parte del producto de sus esfuerzos ir a dar a las arcas de la corona y de los nobles, que despilfarraban el dinero en pasatiempos y diversiones. En el Nuevo Mundo, la aristocracia criolla, y junto a ella las clases más bajas, recelaban de las autoridades europeas, cuyo interés parecía ser enriquecer a la vieja aristocracia de la sangre a base del producto de sus esfuerzos. A la postre ese choque de intereses llevó a la independencia de los países americanos y a la Revolución Francesa. En el presente capítulo trataremos sobre Norteamérica, para pasar en el próximo a Francia, y después a la América Latina.

La independencia de las Trece Colonias

Al terminar la sección anterior, vimos cómo, por diversas razones y medios, los ingleses habían establecido en la costa atlántica de Norteamérica una serie de colonias, y cómo varios acontecimientos habían ido creando cierto sentido de comunalidad entre trece de ellas. Puesto que durante el siglo XVIII Inglaterra pasó por un período de gran incertidumbre política —recuérdese la revolución puritana y la deposición de los Estuardo— fue poco lo que quiso o pudo hacer para imponer su voluntad e intereses en sus colonias ultramarinas. Por ello esas colonias, algunas de las cuales habían gozado desde el principio de cierto grado de autonomía, se acostumbraron a dirigir sus propios asuntos, y particularmente su comercio, no según los intereses de la metrópoli, sino según los de ellas mismas. Muchas de las leyes hechas en Inglaterra para regular el comercio de las colonias se cumplían solo a medias, y de otras se hacía caso omiso.

Hacia fines del siglo XVIII, el gobierno británico empezó a tomar medidas para gobernar las colonias más directamente, y a partir de entonces los conflictos se fueron haciendo cada vez más agudos. Las principales causas de desavenencia fueron tres. Una de ellas fué la presencia de diecisiete regimientos británicos en las colonias. Puesto que la defensa de las colonias no parecía requerir tan fuerte contingente militar, muchos lo vieron como un instrumento de represión en manos de las autoridades británicas, y como una amenaza a las libertades a que los colonos estaban acostumbrados. La presencia de esos regimientos fue una de las principales causas del segundo motivo de fricción: los impuestos. Las autoridades en la metrópoli dictaminaron que las colonias debían cubrir una parte sustancial de los gastos de esos regimientos, así como de otras funciones del gobierno. Con ese propósito establecieron en las colonias una serie de impuestos que resultaron altamente impopulares. Puesto que en Inglaterra se había aceptado desde mucho antes el principio de que la imposición de tributos debía quedar en manos de una asamblea representativa (el Parlamento), los colonos se sentían justificados en su negativa a aceptar los impuestos que la metrópoli dictaminaba sin consultar con ellos. Por último, la tercera causa de conflictos fue la cuestión de las tierras de los indios. Movidas por una serie de consideraciones tanto morales como de conveniencia, las autoridades británicas prohibieron la ocupación de territorios más allá de los Apalaches. Esta era una ley impopular en las colonias, puesto que muchos de los pobres aspiraban a establecerse como agricultores en las tierras que ahora quedaban vedadas, mientras que entre la aristocracia había especuladores que habían formado compañías para explotar esos lugares. De hecho, varios de los adalides de la independencia norteamericana tenían inversiones en tales compañías.

Por todas estas causas, la tensión entre las colonias y la metrópoli fue aumentando. A medida que cada vez más severas, los colonos respondían con una desobediencia cada vez más terca. En 1770, las tropas británicas abrieron fuego sobre una multitud en Boston, y cinco personas resultaron muertas. Frente a las amenazas de esos regimientos extranjeros, las milicias coloniales se volvieron más activas y aumentaron su material de guerra. En 1775, cuando un contingente británico se disponía a destruir un arsenal colonial, la milicia le ofreció resistencia, y con ello empezó la Guerra de Independencia norteamericana.

El 4 de julio de 1776, más de un año después de abiertas las hostilidades, los delegados de las trece colonias, reunidos en un Congreso Continental en Filadelfia, proclamaron su independencia de la corona británica. Francia y España se declararon aliadas de la nueva nación, mientras Inglaterra pudo contar con el apoyo de muchas tribus indias, que temían que la independencia norteamericana tendría por consecuencia su propia destrucción, como en efecto sucedió.

Por fin, en 1782, se llegó a un acuerdo provisional, confirmado al año siguiente en el Tratado de París. Según los términos de tratado, Inglaterra reconocía la independencia de los Estados Unidos, cuyo territorio se extendía hasta el Misisipí, y le cedía la Florida a España. Por su parte, los ciudadanos norteamericanos debían cumplir con sus deudas hacia los súbditos británicos, y se tomarían medidas para proteger los derechos de quienes en las colonias se habían mostrado leales a la corona. Luego, como en tantos otros episodios de la historia del Hemisferio Occidental, los verdaderos perdedores de aquella guerra resultaron ser los indios, cuyas tierras pronto fueron ocupadas por la nueva nación.

Todo esto tuvo gran impacto en la vida religiosa estadounidense. Buena parte de la ideología que sirvió de base al movimiento independentista, y al establecimiento de la democracia capitalista norteamericana, consistía en una religiosidad “ilustrada” y antidogmática, como la que vimos surgir en Europa en el tomo anterior. El “culto a la razón” se difundió entre la aristocracia criolla, y junto a él una actitud de escepticismo hacia todo lo que no fuera parte de una “religión natural”, o en el mejor de los casos de un “cristianismo esencial”. En consecuencia, las doctrinas de los diversos cuerpos eclesiásticos debían abandonarse o relegarse a segundo plano. La Providencia era sobre todo un principio de progreso. La nueva nación era prueba palpable del progreso humano. Las doctrinas y prácticas eclesiásticas, excepto en lo absolutamente esencial, parecían ser restos de una época pasada, lastre innecesario que se oponía al progreso universal. Dadas tales ideas por parte de muchos de los principales personajes en la nueva república, no ha de extrañarnos el que pronto buena parte de la población se hiciera partícipe de ellas.

Estas ideas tomaron forma institucional en dos movimientos al principio independientes, pero que se entremezclaron: el unitarianismo y el universalismo. El primero surgió prácticamente junto con la independencia norteamericana, y mayormente entre iglesias anglicanas y congregacionales que no estaban dispuestas a seguir la ortodoxia tradicional. Aunque estas iglesias recibieron el nombre de “unitarias” porque rechazaban la doctrina de la Trinidad, el hecho es que diferían de la ortodoxia en mucho más que eso. Eran esencialmente racionalistas, que subrayaban la libertad y el intelecto humanos frente al énfasis más tradicional en el misterio divino y en el pecado. Por lo general, el movimiento unitario se abrió paso mayormente entre las clases más elevadas de la sociedad mercantil de Nueva Inglaterra.

El universalismo, es decir, la doctrina según la cual todos han de salvarse, fue introducido en los Estados Unidos poco antes de la independencia por metodistas ingleses que se habían convencido de que la doctrina de la eterna perdición de algunos negaba el amor de Dios. Poco después de la independencia, organizaron en Nueva Inglaterra su primera iglesia. A la postre, los unitarios y los universalistas se unieron. Fue principalmente entre unitarios que surgió el movimiento de los “trascendentalistas”, cuyo principal exponente fue Ralph Waldo Emerson. En este movimiento se mezclaban las ideas del romanticismo y del idealismo europeos. Lo

LA ERA DE LOS NUEVOS HORIZONTES

que se subrayaba era la capacidad del individuo de conocerse a sí mismo, como medio para entender el universo y su propósito. Como el unitarianismo, el trascendentalismo logró sus principales adeptos entre las clases altas, aunque varias de sus ideas poco a poco fueron penetrando todo el país.

Empero la principal dificultad a que tuvieron que enfrentarse las diversas iglesias en las trece colonias fue la de sus relaciones con la Gran Bretaña. Como era de esperarse, la que más sufrió debido a sus conexiones con la metrópoli fue la Iglesia de Inglaterra. Desde mucho antes de la independencia, había quienes veían a los obispos anglicanos como agentes de la corona, y por tanto se oponían a que se nombraran obispos para las colonias. Al aumentar las tensiones entre éstas y la metrópoli, la Iglesia de Inglaterra se distinguió por los muchos partidarios de la corona que en ella había. A consecuencia de la guerra y de la independencia norteamericana, varias decenas de millares de anglicanos partieron para Inglaterra y Canadá. Por fin, en 1783, los anglicanos que quedaban en el país organizaron la Iglesia Protestante Episcopal, que incluía buena parte de la aristocracia norteamericana.

Al principio el metodismo sufrió reveses parecidos, y por causas semejantes. Juan Wesley era partidario decidido de la corona, y exhortó a los metodistas norteamericanos a obedecer los edictos reales. Tras la declaración de independencia, todos los predicadores metodistas ingleses, excepto Asbury, regresaron a la Gran Bretaña. Por esas razones, los metodistas eran impopulares entre los patriotas norteamericanos. Pero, gracias a la tenacidad de Asbury, el metodismo norteamericano cobró su propia forma e independencia, y se reclutaron nuevos predicadores. Por fin, en 1784, en la “Conferencia de Navidad”, se organizó la Iglesia Metodista norteamericana, con su propia jerarquía, aparte tanto de la Iglesia Episcopal como del metodismo británico. A diferencia de este último, el metodismo norteamericano quedó bajo la dirección de obispos cuya autoridad era grande. A partir de entonces, y por varias décadas, el metodismo continuó creciendo en el país.

El otro grupo que logró gran crecimiento a raíz de la independencia fue el de los bautistas, cuyo número aumentó notablemente en Virginia y otras regiones del sur, y de allí se extendió hacia los nuevos territorios de Tennessee y Kentucky.

Las otras iglesias siguieron diversos rumbos. Los congregacionalistas, a pesar del gran prestigio que su apoyo a la revolución les dio, solo se extendieron hacia los territorios colonizados a partir de Nueva Inglaterra. Los presbiterianos lograron algún crecimiento, aunque no tanto como los metodistas y los bautistas. Las demás denominaciones se dedicaron a reorganizarse según lo requería la nueva situación política, y a reparar los daños causados por la guerra.

Esa palabra que acabamos de emplear, “denominación”, representa una de las características principales del cristianismo que resultó de la experiencia norteamericana. La palabra misma da a entender que las diversas “iglesias” son en realidad “denominaciones”; es decir, distintos nombres que los cristianos se dan. Ya hemos indicado que para muchas personas las diferentes doctrinas de las iglesias eran cuestión de poca importancia o hasta de valor negativo. Estas ideas, llevadas al ámbito de la vida eclesiástica, implicaban que los distintos grupos o “iglesias” no debían pretender ser “la iglesia”, sino “denominaciones” que los cristianos se daban. De aquí surge un modo de ver la iglesia que se ha generalizado cada vez más en el cristianismo norteamericano: la Iglesia verdadera es invisible, y consiste de todos los creyentes; las “iglesias” son organizaciones voluntarias de miembros

de la Iglesia, que se reúnen según sus convicciones y deseos. Una consecuencia práctica de este modo de ver la “Iglesia” y las “iglesias” es que los grandes debates que han dividido al cristianismo norteamericano no se han limitado a una u otra “iglesia”, sino que se han cruzado las barreras “denominacionales”. Así, por ejemplo, temas tales como la esclavitud, las actitudes ante la teoría de la evolución, el fundamentalismo, el liberalismo y las luchas raciales han dividido a varias denominaciones al mismo tiempo, y los partidarios de una posición dada se han unido a través de supuestas barreras denominacionales.

Uno de los más interesantes resultados de ese modo de ver las “denominaciones” fue la formación de los “discípulos”. Los iniciadores de este movimiento, Thomas Campbell y su hijo Alexander, no querían fundar una nueva iglesia, sino más bien llamar a todos a la unidad cristiana mediante la proclamación del evangelio en su pureza original. Alexander Campbell, quien pronto se convirtió en jefe del movimiento, era un hombre en quien se combinaba algo del racionalismo común de su época con un sentido profundo de la autoridad del Nuevo Testamento. Por ello, buena parte de su interpretación del Nuevo Testamento tomaba forma parecida a la de los racionalistas, pero con un celo inusitado entre ellos. Convencido de que su interpretación del cristianismo primitivo llevaría a la unidad cristiana, Campbell se lanzó a un plan de reforma que a la postre produjo una nueva denominación, la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo). Debido a las tensiones en el pensamiento del propio Campbell, así como a varias influencias posteriores, los “discípulos” han incluido a través de su historia tanto un ala racionalista como otra mucho más conservadora. Pero por lo general todos han conservado su interés original en la unidad cristiana.

La inmigración

Las trece colonias que a la postre se volvieron los Estados Unidos habían sido pobladas por inmigrantes, en su mayoría de la Gran Bretaña, pero también de Alemania y otras regiones de Europa. Empero hacia fines del siglo XVIII, y durante todo el XIX, se desató una gran ola migratoria desde Europa hacia los Estados Unidos. Esto se debió en parte a los drásticos cambios que estaban teniendo lugar en Europa —las guerras napoleónicas, las convulsiones sociales causadas por la industrialización, la tiranía de algunos regímenes, etc.— y en parte a las grandes extensiones de terreno que parecían estar disponibles hacia el occidente de la nueva nación. La otra gran inmigración, la involuntaria de los esclavos procedentes de África, también cobró nuevas dimensiones según fue aumentando la necesidad de mano de obra barata.

Las consecuencias de todo esto para las iglesias norteamericanas fueron notabilísimas. Así, por ejemplo, la Iglesia Católica, que al llegar la independencia no contaba sino con una pequeña fracción de la población, a mediados del siglo XIX se había vuelto la más numerosa de todas las iglesias del país. Al principio, casi todos los católicos norteamericanos eran de origen inglés, a los que después se añadieron franceses y alemanes. Pero hacia 1846 hubo una gran hambre en Irlanda que duró varias décadas, y pronto los inmigrantes irlandeses y sus descendientes se volvieron el grupo más numeroso dentro de la Iglesia Católica. Todo esto a su vez trajo tensiones dentro de esa iglesia, tanto al nivel local como al nacional. En

LA ERA DE LOS NUEVOS HORIZONTES

la parroquia, los diversos grupos de inmigrantes veían en la iglesia uno de los principales medios de mantener sus tradiciones culturales, y por ello los irlandeses querían parroquias y sacerdotes irlandeses, al tiempo que los alemanes los querían alemanes, y así sucesivamente. Al nivel nacional, pronto comenzó a haber luchas por el poder por parte de los diversos grupos pues, por ejemplo, los católicos irlandeses no estaban dispuestos a someterse a una jerarquía completamente inglesa. Estas tensiones continuaron a través de los años, según otros grupos se fueron añadiendo a la grey católica: los italianos, los polacos y otros por inmigración; los franceses de la Luisiana por la compra de ese territorio, y los hispanos de México y Puerto Rico por conquista militar.

Todo esto dio origen a un catolicismo típicamente norteamericano, que difiere del catolicismo de otros países precisamente por su diversidad cultural y por el modo en que esa diversidad y las tradiciones democráticas del país han limitado el poder tradicional de la jerarquía. Así, hubo parroquias que se negaron a aceptar un

El evangelista estadounidense del siglo XIX Charles Grandison Finney.



pastor de otro origen cultural, y la jerarquía se vio obligada a ceder a sus demandas. Por lo menos hasta bien avanzado el siglo XX seguirían existiendo tales tensiones en el seno de la Iglesia Católica norteamericana.

El crecimiento de la Iglesia Católica también creó una fuerte reacción en diversos centros. Ya a principios del siglo XIX había quienes se oponían a la inmigración ilimitada de católicos, alegando que la democracia norteamericana, de origen protestante, no era compatible con el catolicismo romano y su concepto jerárquico de la autoridad, y que el creciente número de católicos era una amenaza para la nación. Más tarde, el Ku Klux Klan desató su fanatismo xenofóbico, no solo contra los negros, sino también contra los católicos y los judíos, a base de la misma idea de que los Estados Unidos estaban llamados a ser una nación blanca, protestante y democrática, y que estas tres características eran inseparables. Cuando en 1864 el papa Pío IX condenó una lista de ochenta “errores” entre los que se encontraban varias de las tesis fundamentales de la democracia estadounidense, hubo numerosos norteamericanos, tanto liberales como conservadores, que vieron en esa acción una confirmación de sus peores temores con respecto a los designios políticos del catolicismo romano. Todo esto tuvo por consecuencia una fuerte resistencia y antipatía hacia el catolicismo durante todo el siglo XIX y buena parte del XX.

La otra confesión cristiana que recibió gran aumento numérico gracias a la inmigración fue el luteranismo. Al principio la casi totalidad de los inmigrantes luteranos era de origen alemán. Pero después se les sumaron fuertes contingentes procedentes de los países escandinavos. Cada uno de estos grupos trajo consigo sus propias tradiciones, y por ello la principal agenda del luteranismo norteamericano por largo tiempo fue el modo en que esos diversos cuerpos eclesiásticos debían relacionarse entre sí.

Además de católicos y luteranos, los nuevos inmigrantes representaban todos los otros matices de la tradición cristiana: menonitas, moravos, husitas, ortodoxos griegos y rusos, etc. Todos ellos, junto a los judíos, han hecho su contribución al complicadísimo caleidoscopio religioso de los Estados Unidos.

Una consecuencia notable de las muchas olas de inmigración fue la fundación de comunidades religiosas. Desde los inicios de la colonización británica en Norteamérica, uno de los impulsos que habían traído a los europeos a estas playas era la posibilidad de crear una nueva sociedad en una nueva tierra.

Tras los peregrinos del Mayflower vinieron millares de personas con sueños parecidos, aunque diferentes. Los moravos fundaron sus comunidades en Pennsylvania, y lo mismo hicieron los menonitas y otros anabaptistas, buscando un lugar donde les fuera posible practicar su pacifismo y apartarse de la corrupción del resto de la sociedad. Los pietistas alemanes fundaron en el mismo estado la comunidad de Efrata, y varias otras tanto en Pennsylvania como en Ohio. En algunos casos, estos experimentos comunitarios se iban a los extremos, como en la comunidad de Oneida, donde llegó a practicarse no solo la comunidad de bienes, sino lo que llamaban el “matrimonio complejo”, en el que todos los adultos decían estar casados entre sí.

Probablemente el más notable de estos experimentos fue el de los Shakers o “tembladores”, bajo la dirección de la profetisa Ann Lee Stanley, conocida dentro del movimiento como la Madre Ann Lee. En sus inicios, los Shakers intentaron vivir según sus aspiraciones en su Inglaterra natal. Pero a la postre las presiones sociales fueron tales que decidieron emigrar a Norteamérica. En los nuevos

LA ERA DE LOS NUEVOS HORIZONTES

territorios, inspirados quizá por los muchos otros ejemplos en su derredor, decidieron llevar una vida comunitaria. Las doctrinas de los Shakers, y sus prácticas, eran únicas. La Madre Ann Lee decía ser la Segunda Venida de Cristo, quien había regresado ahora en forma femenina, como antes había venido en forma masculina.

A la postre todos se salvarían, y por tanto la función de la comunidad de creyentes era ser la vanguardia de la salvación final. En el entretanto, era necesario abstenerse del sexo, que era la raíz de todo mal. En el culto, una de las características de los Shakers era el baile con que adoraban a Dios. Durante unas pocas décadas, el movimiento floreció, y se fundaron varias comunidades. Como experimentos de vida comunitaria, fueron un verdadero éxito, pues las condiciones de vida eran mejores que las de la sociedad circundante. Empero a la postre, por falta de conversos y de nuevas generaciones, desaparecieron.

El Segundo Gran Avivamiento

A fines del siglo XVIII, comenzó en Nueva Inglaterra un Segundo Gran Avivamiento semejante al primero, del que tratamos en las últimas páginas de la sección anterior. Contrariamente a lo que podría pensarse, este avivamiento no se caracterizó por grandes explosiones emotivas, sino que lo que sucedía era más bien que, de modo inusitado, las gentes empezaban a tomar su fe con mayor seriedad, y reformaban sus costumbres para ajustarse mejor a las exigencias de esa fe. La asistencia a los cultos aumentó notablemente, y eran numerosas las personas que contaban experiencias de conversión. Tampoco tuvo este avivamiento al principio los matices antiintelectuales que han caracterizado otros avivamientos. Al contrario, se abrió paso entre muchos de los más distinguidos teólogos de Nueva Inglaterra, y pronto uno de sus principales predicadores fue el presidente de la Universidad de Yale, Timothy Dwight, nieto de Jonathan Edwards. En esa universidad, y en muchos otros centros docentes, se notó un gran despertar religioso, que hallaba eco en el resto de la comunidad. Como resultado de aquella primera fase del avivamiento, se fundaron docenas de sociedades con el propósito de difundir el mensaje del evangelio. De ellas, las más importantes fueron la Sociedad Bíblica Americana, fundada en el 1816, y la Junta Americana de Comisionados para Misiones Extranjeras, fundada seis años antes. Esta última fue el resultado de un compromiso mutuo que un grupo de estudiantes hizo años antes cuando, reunidos sobre un montón de heno, decidieron dedicarse a las misiones extranjeras. Cuando uno de los misioneros enviados por esa organización, Adoniram Judson, se hizo bautista, los bautistas norteamericanos se sintieron llamados a dejar a un lado algo de su congregacionalismo y organizar una Convención General cuyo propósito original era apoyar a misioneros bautistas en otras partes del mundo.

Otras sociedades surgidas de aquel avivamiento se dedicaron a diversas causas sociales, tales como la abolición de la esclavitud (la Sociedad Colonizadora, de que trataremos más adelante) y la guerra contra el alcohol (la Sociedad Americana para la Promoción de la Temperancia, fundada en 1826). Las mujeres fueron ocupando una posición cada vez más destacada en esta última causa. En la segunda mitad del siglo, bajo Frances Willard, la Unión Femenina Cristiana de Temperancia se volvió un instrumento en la lucha por los derechos femeninos. En buena medida, entonces, el feminismo norteamericano tiene sus orígenes en el Segundo Gran Avivamiento.

Entretanto, el avivamiento había roto las barreras de Nueva Inglaterra y de las clases más educadas, y empezado a abrirse campo entre las personas menos instruidas, muchas de las cuales marchaban hacia los nuevos territorios del occidente. (Recuérdese que según el Tratado de París los Estados Unidos tenían el derecho de colonizar todas las tierras entre los Apalaches y el Misisipi.) Muchas de las personas que marchaban hacia el oeste llevaban consigo la fe vibrante que las primeras fases del avivamiento habían despertado, y en sus nuevos lugares de residencia trataron de mantener viva esa llama. Puesto que allí la situación era diferente, pronto el despertar religioso tomó un tono más popular, más emotivo, y menos intelectual, hasta el punto de que a la postre se volvió antiintelectual.

Quizá el paso más notable en esa transformación fue el avivamiento de Cane Ridge, en Kentucky, organizado “en la medida en que lo fue” por el pastor presbiteriano de la iglesia local. Con el fin de despertar la fe de los habitantes de la comarca, este pastor anunció una gran asamblea de avivamiento, o “reunión de campamento”. Al llegar el día asignado, fueron decenas de millares las personas que se congregaron. En una zona en que eran pocas las oportunidades que había para reunirse y festejar, el anuncio del pastor atrajo a toda clase de gentes. Muchos venían por motivos religiosos. Otros venían para jugar y emborracharse. Posiblemente muchos ni sabían a ciencia cierta por qué venían. A más del pastor presbiteriano del lugar, había otros predicadores bautistas y metodistas. Mientras unos jugaban y otros bebían, los pastores predicaban. Un enemigo del movimiento llegó a decir que en Cane Ridge se concibieron más almas que las que se salvaron.

Inesperadamente, comenzaron a darse inauditas expresiones de emoción, pues unos lloraban, otros reían, otros temblaban, algunos salían corriendo, y no faltaban quienes ladraban.

Una semana duró aquella gran reunión, y al salir de allí muchos iban convencidos de que aquél era el verdadero modo de dar a conocer el mensaje del Señor. A partir de entonces cuando se habló en los Estados Unidos de “evangelismo” o de “avivamiento” se pensó en términos parecidos a los de Cane Ridge. Pronto en muchos círculos comenzó la costumbre de organizar un “avivamiento” todos los años.

Aunque la reunión de Cane Ridge había sido organizada por un pastor presbiteriano, esa denominación no veía con buenos ojos las manifestaciones de emoción desenfrenada que estaban teniendo lugar. Pronto se tomaron medidas disciplinarias contra los pastores que participaban en cultos al estilo del de Cane Ridge, y la Iglesia Presbiteriana por ello no tuvo en los nuevos territorios el impacto que tuvieron los bautistas y los metodistas. Estas dos denominaciones tomaron la idea de celebrar “reuniones de campamento” y, aunque pocas llegaron a los extremos de Cane Ridge, ése fue su principal método de trabajo en los nuevos territorios. En lugares en que, como hemos dicho, las gentes no tenían ocasión de reunirse en grandes multitudes, el “avivamiento” periódico llenaba una gran necesidad, no solo religiosa, sino también social.

Otra de las razones del crecimiento metodista y bautista fue que esas dos denominaciones estuvieron dispuestas a presentar su mensaje en la forma más sencilla posible; y a utilizar para ello a predicadores de escasa preparación. Mientras las otras denominaciones carecían de personal porque no había dónde ni cómo educarlo, los metodistas y bautistas estaban dispuestos a utilizar a quien se sintiera llamado por el Señor. La vanguardia de los metodistas eran los predicadores laicos, a quienes se les permitía predicar, aunque no se les ordenaba.

LA ERA DE LOS NUEVOS HORIZONTES

Algunos de ellos tenían varios lugares de predicación, en lo que se llamaba un “circuito”. Los escasos pastores ordenados, que en su mayoría tenían más instrucción, nunca hubieran podido alcanzar el número de personas que los predicadores laicos tocaban con sus mensajes sencillos, en el idioma del pueblo. Todo esto, sin embargo, se encontraba bajo el gobierno rígido de la “conexión” y sus obispos. Los bautistas, por su parte, utilizaban sobre todo a agricultores que vivían de su trabajo y servían de pastores en la iglesia local. Era esa iglesia la que los ordenaba y les daba su autorización para predicar. Cuando se abría algún nuevo territorio, nunca faltaba entre los nuevos colonos algún bautista dispuesto a tomar sobre sí las responsabilidades del ministerio de la predicación. Así, por métodos diversos, los bautistas y metodistas lograron arraigarse en los nuevos territorios, y a mediados de siglo eran las dos principales denominaciones protestantes del país. Una consecuencia importante de este Segundo Gran Avivamiento en lo que a la historia de la iglesia se refiere fue que contribuyó a romper las barreras del origen étnico. Entre los nuevos metodistas y bautistas había exluteranos alemanes, expresbiterianos escoceses y excatólicos irlandeses. Luego, aunque todavía en términos generales continuó siendo cierto que las divisiones denominacionales coincidían con los orígenes de diversos grupos de inmigrantes, esa coincidencia se hizo menor.

El “Destino Manifiesto” y la guerra con México

Desde la llegada de los “peregrinos” del Mayflower, existió la idea de que las colonias británicas en Norteamérica habían sido fundadas con el auxilio divino, para cumplir una misión providencial. Para muchos de los inmigrantes posteriores, Norteamérica era una tierra prometida de abundancia y libertad. Para los portavoces de la independencia, era un nuevo experimento que marcaría la pauta que el mundo debería seguir en el camino hacia la libertad y el progreso. Frecuentemente, tales ideas se entremezclaban con la de la superioridad del protestantismo frente al catolicismo. Desde muy temprano, Inglaterra sintió que sus colonias estaban amenazadas por los católicos españoles al sur, y por los católicos franceses al norte, y por ello vio en sus colonias un baluarte de la causa protestante. A todo esto se unía una actitud racista que daba por sentado que la raza blanca era superior, y que servía para justificar tanto la esclavitud de los negros como el robo de las tierras de los indios.

Aunque todo esto estaba presente en la historia norteamericana desde mucho antes, en 1845 apareció por primera vez la frase “destino manifiesto”, que resumía la convicción de los blancos norteamericanos de que su país tenía un propósito asignado por la divina providencia de guiar al resto del mundo en los caminos del progreso y la libertad. Puesto que en 1823 el presidente James Monroe había proclamado su famosa doctrina, que los Estados Unidos no tolerarían nuevas incursiones colonizadoras europeas en el Hemisferio Occidental, el “destino” de los Estados Unidos parecía ser particularmente “manifiesto” en lo referente a ese hemisferio. Por la misma época, el Ministro Plenipotenciario de México en los Estados Unidos había notado que muchos norteamericanos estaban convencidos de que el resultado final de las gestas independentistas hispanoamericanas sería que buena parte del continente quedaría bajo el poder de los Estados Unidos.

Cuando la frase “destino manifiesto” apareció por primera vez en 1845, se refería particularmente a la expansión del país hasta el Pacífico, ocupando el territorio de Oregón, que estaba en disputa con la Gran Bretaña, y todos los territorios que México poseía al oeste de los Estados Unidos. Puesto que la cuestión de Oregón se resolvió pacíficamente mediante negociaciones, lo que quedaba pendiente era la posesión del territorio mexicano. El expansionismo norteamericano se había manifestado desde antes en el caso de Texas. Ese territorio, que pertenecía al estado mexicano de Coahuila, había sido invadido en 1819 por el aventurero James Long, si no con el beneplácito, al menos sin la oposición de los Estados Unidos. Esa invasión fue derrotada por el ejército mexicano, y poco después empezó la inmigración pacífica de norteamericanos a Texas. A fin de disuadir a otros aventureros como Long, México comenzó a permitir la inmigración de colonos norteamericanos, siempre que fueran católicos y que juraran su adhesión a su nueva patria, México. Empero lo que resultó fue una gran inmigración de norteamericanos que se hacían nominalmente católicos a fin de obtener tierras, y que, como blancos, se sentían superiores a los mestizos que gobernaban la provincia en nombre de México. Años después Esteban Austin declararía que “durante quince años he estado trabajando como un esclavo para americanizar a Texas”, y añadiría que sus contrincantes eran “una población de indios, mexicanos y renegados, todos mezclados, y todos enemigos naturales de los blancos y de la civilización”.

En el caso de Texas, el “destino manifiesto” de los Estados Unidos se unió a la cuestión de la esclavitud y a la especulación en tierras. Cuando México declaró abolida la esclavitud en 1829, los norteamericanos residentes en Texas, que se estaban enriqueciendo a base del trabajo de sus esclavos, respondieron con el subterfugio de declararlos libres y entonces hacerles firmar contratos de servidumbre vitalicia. Además, puesto que tal situación no podía durar, les dieron nuevo impulso a las conspiraciones que habían existido desde antes, con vista a separarse de México y unirse a los Estados Unidos. Esto a su vez les ganó el apoyo de los estados esclavistas del Sur norteamericano, que empezaban a temer las consecuencias del movimiento antiesclavista, y veían en Texas un posible aliado.

Además, había en los Estados Unidos, y entre los norteamericanos texanos, quienes veían posibilidades de enriquecerse a base de las tierras de los mexicanos si Texas se hacía independiente, o si se anexaba a los Estados Unidos.

El gobierno norteamericano se mostraba interesado en adquirir el territorio texano, hasta tal punto que el legado estadounidense ante México trató de sobornar a un alto oficial mexicano ofreciéndole doscientos mil dólares a cambio de que hiciera gestiones para la venta de Texas a los Estados Unidos.

Por fin la guerra estalló. Los mexicanos contaban con más soldados, pero los texanos norteamericanos estaban mejor armados, con rifles cuyo alcance era casi tres veces el de los mosquetes mexicanos. En la antigua misión de El Alamo, en San Antonio, menos de doscientos defensores le hicieron frente a todo un ejército mexicano. La lucha fue feroz, pues además de la superioridad de sus rifles los rebeldes contaban con veinte cañones, frente a los diez de los mexicanos. A la postre, los últimos defensores se rindieron y fueron ejecutados por orden del Presidente de México, Santa Anna. La versión que corrió en los Estados Unidos, y que a la postre se hizo oficial, fue que habían muerto luchando hasta el último hombre. A partir de entonces el lema de “Remember the Alamo” (acuérdate de El

LA ERA DE LOS NUEVOS HORIZONTES

Alamo) se volvió grito de guerra de los rebeldes, y se usó en los Estados Unidos para reclutar refuerzos y recaudar fondos. De hecho, los historiadores han mostrado que la mayoría de los defensores de El Alamo no eran verdaderamente texanos, sino aventureros recién llegados, y que lo mismo era cierto del ejército rebelde que luchó por la causa de la independencia. Luego, la rebelión texana se volvió una confrontación entre mexicanos y norteamericanos.

Repetidamente, los primeros vencieron a los últimos, pero en abril de 1836 Sam Houston, al mando de un fuerte contingente norteamericano, sorprendió el cuartel general de Santa Anna y se apoderó de su persona. No le quedó entonces más remedio al presidente cautivo que acceder a la independencia de Texas. Poco después, Houston fue electo presidente de la República de Texas. México consintió a lo hecho, siempre que Texas continuara siendo independiente y no se anexara a los Estados Unidos, pues conocía los impulsos expansionistas que existían en esa nación. En 1844 esos impulsos lograron una gran victoria en la elección de James K. Polk a la presidencia, y aun antes que el nuevo presidente tomara posesión de su cargo, mediante resolución conjunta del Congreso de los Estados Unidos, Texas vino a ser un estado norteamericano.

Pero esto no bastaba a los designios de Polk y del partido expansionista. Recuértese que, como hemos consignado, 1845 fue el año en que se acuñó la frase del “destino manifiesto” estadounidense. Ese destino, y diversos intereses económicos, requerían la expansión de los Estados Unidos a lo menos hasta el Pacífico. Para lograr tal expansión, no había otro medio que provocar la guerra con México, y la política de Polk se dirigió hacia ese fin.

Empero había sentimientos en los Estados Unidos que se oponían a una posible guerra con México, por creerla injusta. Esos sentimientos habían sido expresados en 1836 por el ex presidente John Quincy Adams, quien declaró ante la Cámara de Representantes que en tal guerra “los estandartes de 12 libertad serán los de México; y los de ustedes, me ruborizo al decirlo, serán los de la esclavitud”. Por tales razones, era necesario provocar a México de tal modo que el pueblo norteamericano se sintiera agredido y requiriera venganza.

Con ese propósito, el presidente Polk ordenó que un contingente militar, al mando del general Zachary Taylor (más tarde presidente de la república) ocupara el pequeño poblado de Corpus Christi, que se encontraba en una franja de terreno en disputa entre México y los Estados Unidos. Años más tarde, el entonces teniente Ulysses S. Grant declaró: “Se nos envió para provocar una guerra, pero era necesario que fuera México quien la empezara”. Cuando los mexicanos se limitaron a protestar, sin atacar a las tropas de Taylor, éste recibió órdenes de adentrarse en el territorio en disputa, y continuó marchando en él hasta que los mexicanos, exasperados, abrieron fuego. El presidente Polk se presentó entonces ante el Congreso norteamericano, y a base del ataque supuestamente injustificado por parte del ejército mexicano logró una declaración de guerra. Grant, a quien hemos citado más arriba, estaba convencido de que detrás de todo esto había una conspiración para aumentar el número de los estados esclavistas.

La guerra fue breve. Taylor atacó a Monterrey y, tras numerosas bajas, se vio obligado a permitir que el ejército mexicano se retirara de la ciudad sin rendirse. Polk envió entonces refuerzos al mando del general Winfield Scott, quien desembarcó cerca de Veracruz, sitió y tomó la ciudad, y marchó contra la capital. En esa marcha tuvieron lugar varias sangrientas batallas, culminando con la de Chapultepec,

donde los cadetes conocidos en la historia mexicana como “los niños héroes” prefirieron arrojarse al abismo antes que rendirse al ejército invasor. Taylor entró entonces victorioso en la capital. Aunque el ejército mexicano continuaba ofreciendo resistencia en el interior del país, la guerra estaba perdida, y se comenzaron las negociaciones conducentes a un tratado de paz.

En los Estados Unidos, las opiniones estaban divididas en cuanto a lo que debía hacerse. Unos pocos, en su mayoría cristianos de profunda convicción, seguían declarando que la guerra era injusta, y que Dios no se agradaría de tales conquistas territoriales. Otros creían que el “destino manifiesto” de los Estados Unidos debía llevarle a anexarse todo el territorio mexicano, y así llevar a esas tierras los beneficios de la democracia y del progreso estadounidenses. Muchos se oponían a tal anexión, no por considerarla injusta, sino porque temían la inclusión en el país de un número tan grande de católicos, indios y mestizos. A la postre, aun contra la voluntad del presidente Polk, que aspiraba a mayores concesiones territoriales, se llegó al tratado de Guadalupe-Hidalgo (1848).

En ese acuerdo, México le cedía a los Estados Unidos, a cambio de quince millones de dólares, un territorio de más de tres millones de kilómetros cuadrados (los actuales estados de Nuevo México, Arizona, California, Utah, Nevada y parte de Colorado), y reconocía además el Río Grande como la frontera entre Texas y México. Los Estados Unidos, por su parte, les garantizaban ciertos derechos a los mexicanos que decidieran permanecer dentro del territorio conquistado. Como en los muchos casos de tratados con los indios, esta segunda parte del tratado nunca se cumplió a cabalidad, y los mexicanos que quedaron bajo la soberanía estadounidense pronto fueron objeto de discriminación por parte de los nuevos residentes.

Para las iglesias norteamericanas, todo esto tuvo varias consecuencias. Una de ellas fue el debate que tuvo lugar dentro de ellas acerca de la justicia de la causa estadounidense, que frecuentemente se entremezcló con otro debate de que trataremos más adelante, en torno a la esclavitud. Pero una vez firmado el tratado de Guadalupe-Hidalgo, casi todos los norteamericanos olvidaron los medios por los que habían adquirido esas tierras, y se empezó a colonizarlas como si no tuvieran dueño alguno. Junto a ellos vinieron predicadores y misioneros de diversas iglesias, que veían en todos estos acontecimientos una “gran puerta” que Dios había abierto para la predicación del evangelio. Al igual que en los otros territorios recientemente tomados de los indios, al principio fueron los bautistas y los metodistas quienes lograron mayor aumento en el número de sus miembros.

Para la Iglesia Católica, la conquista de los nuevos territorios tuvo consecuencias diferentes. La principal fue que se le agregó a su feligresía un número considerable de fieles que pertenecían a una cultura diferente a la norteamericana. En lugar de aceptar esa diferencia, y tratar de servir a los católicos de origen mexicano según sus propias tradiciones, la Iglesia Católica estadounidense se dedicó a la “americanización” de esos feligreses. A partir de 1850, el catolicismo en la región quedó en manos de la jerarquía norteamericana, y el número de sacerdotes de tradición hispana fue disminuyendo. Además, algunos historiadores han consignado un contraste entre los nuevos sacerdotes, que se dedicaban a servir principalmente a las nuevas clases ricas de origen anglosajón, y los viejos sacerdotes mexicanos, que mostraban verdadera compasión por el pueblo y se ocupaban de ayudarlo en sus problemas de toda clase.

LA ERA DE LOS NUEVOS HORIZONTES

Esto puede verse en el conflicto entre el padre Antonio José Martínez, conocido como “el cura de Taos”, y el vicario general para Nuevo México, Jean B. Lamy. Aunque de origen francés, Lamy trabajaba bajo la diócesis de Baltimore, y era amigo de muchos de los nuevos ciudadanos de la región, entre ellos Kit Carson, famoso por sus abusos contra los mexicanos. Desde 1824, Martínez había tenido un seminario en Taos, donde se había formado buena parte del clero de Nuevo México. Aunque no era célibe, muchos de los fieles de la región lo tenían por santo, pues se ocupaba asiduamente de las necesidades de los pobres. El contraste con Lamy era notable, y pronto éste comenzó a insistir en que los sacerdotes mexicanos exigieran los diezmos y las primicias de los pobres.

Martínez y los suyos le contestaron que era inmoral tomar el dinero de los pobres, y se negaron a hacerlo. Lamy excomulgó al cura desobediente y a sus seguidores, pero Martínez continuó administrando los sacramentos y sirviendo a los pobres. Tras su muerte, en 1867, hubo otros que continuaron su obra por algún tiempo. Después disminuyó el número de sacerdotes mexicanos, y la jerarquía eclesiástica se “americanizó” hasta tal punto que no fue sino bien avanzado el siglo XX que hubo en la región obispos de origen hispano.

La cuestión de la esclavitud y la Guerra Civil

La cuestión de la esclavitud había molestado la conciencia norteamericana desde la era colonial. Al acercarse la independencia, no faltaron quienes sostuvieron que la nueva nación debía nacer limpia de tan execrable mal. Empero, a fin de poder presentar un frente unido ante el enemigo británico, la voz antiesclavista fue acallada, y los Estados Unidos, al tiempo que se proclamaban el país de la libertad, continuaban practicando la esclavitud. A esa práctica se oponían los Amigos, que en 1776 expulsaron de su seno a quienes insistieran en tener esclavos; los metodistas, que en su Conferencia de Navidad de 1784, al tiempo que organizaban la iglesia norteamericana, excluían de ella a los amos de esclavos; y los bautistas, que no tomaron medidas semejantes por carecer de la organización necesaria para ello, pero que sí sostuvieron posturas abolicionistas. Esas actitudes tempranas, sin embargo, se fueron modificando con el correr del tiempo. Únicamente los Amigos, que no contaban con fuertes números en el sur del país, permanecieron firmes. Tanto los metodistas como los bautistas, a fin de atraerse a los blancos del Sur, se amoldaron progresivamente al hecho de la esclavitud, hasta tal punto que en el 1843 había unos mil quinientos esclavos en manos de mil doscientos ministros y predicadores metodistas.

Otras denominaciones adoptaron posturas igualmente ambiguas. Así, por ejemplo, en 1818 la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana, al tiempo que declaraba que la esclavitud era contraria a la ley de Dios, se declaraba también contraria a su abolición, y deponía a un ministro por sostener tesis abolicionistas.

Durante esos primeros años del siglo, los sentimientos antiesclavistas se hacían oír tanto en el Norte como en el Sur. En 1817 se fundó la Sociedad Colonizadora, cuyo propósito era recaudar fondos para comprar esclavos, liberarlos, y devolverlos al continente africano. A consecuencia de sus esfuerzos se fundó en Africa la república de Liberia.

Pero de hecho ese trabajo sirvió, más bien que para liberar esclavos, para deshacerse de negros libertos. A pesar de todos sus esfuerzos, el número de los esclavos no disminuyó. Poco a poco, el sentimiento abolicionista fue concentrándose en el Norte, mientras que en el Sur, donde la economía dependía de la esclavitud en mucho mayor grado, se empezó a buscar justificaciones para continuarla. A esto se añadía el temor de los blancos en el Sur de que, una vez liberados, los negros, que eran un número elevadísimo, se volverían una amenaza. Tales opiniones parecieron confirmarse con la rebelión que en 1831 dirigió el predicador negro Nat Turner, y con otros episodios semejantes. Pronto buena parte de la predicación en el Sur se dedicó a mostrar cómo la esclavitud era voluntad divina, y cuán grande era la ganancia de los negros, que de haber permanecido en el Africa nunca hubieran oído el mensaje del evangelio. Mientras tanto, en el Norte, el sentimiento antieslavista iba aumentando. La novela de Harriet Beecher Stowe, *La cabaña del Tío Tom*, sacudió las conciencias. En la Iglesia Metodista, los abolicionistas norteamericanos comenzaron a exigir que se regresara a las viejas posturas antieslavistas. Cuando, en 1844, los abolicionistas lograron que la Conferencia General condenara al Obispo de Georgia, que era dueño de esclavos, los metodistas sureños se separaron del resto de la iglesia. Al año siguiente fundaron la Iglesia Metodista Episcopal del Sur. Algo parecido aconteció con los bautistas, pues cuando su agencia misionera se negó a comisionar a un recomendado de la Convención de Georgia que tenía esclavos, los bautistas de ese estado y del resto del Sur se reunieron para formar la Convención Bautista del Sur. De igual manera, en 1857 los presbiterios del Sur se separaron de la Iglesia Presbiteriana y fundaron su propia denominación. Todas esas divisiones perduraron hasta el siglo XX, en que la Iglesia Metodista logró reunirse. También los presbiterianos se volvieron a unir, mientras los bautistas del Sur continuaron separados de los del Norte. De las principales iglesias, únicamente la Católica y la Episcopal lograron permanecer unidas, a costa de desentenderse del conflicto y de sus motivos.

En 1861, seis estados sureños rompieron con el resto de la nación y fundaron los Estados Confederados de América. Poco después en ese mismo año, estalló el conflicto armado. En esa guerra, tanto las iglesias del Norte como las del Sur apoyaron sus respectivas causas: las del Norte proclamando que la esclavitud era inhumana, y las del Sur arguyendo que la Biblia hablaba de ella sin condenarla. Aunque al principio las tropas sureñas lograron penetrar en el norte del país, pronto el curso de la guerra cambió, y el principal teatro del conflicto fue el Sur, que quedó devastado. Cuando por fin la Confederación reconoció su derrota, su resentimiento hacia el Norte era grande. Y ese resentimiento aumentó en la época de la "Reconstrucción", cuando, so pretexto de reconstruir el Sur, hubo numerosos norteamericanos que se dedicaron a explotarlo.

En tales circunstancias, las iglesias del Sur prefirieron permanecer separadas de sus supuestas hermanas del Norte, y se volvieron portavoces de la causa perdida. Entre los blancos del Sur había gran temor de los negros libertos, y hubo numerosos púlpitos desde los que se fomentó ese temor, y hasta se llamó a los blancos a tomar medidas contra los negros. Cuando esos temores le dieron origen al Ku Klux Klan y a sus atropellos, no faltaron predicadores que manifestaran su regocijo. De hecho, hasta bien avanzado el siglo XX buena parte de los miembros del Klan eran también miembros de iglesias.

LA ERA DE LOS NUEVOS HORIZONTES

Mientras tanto, al período de la Reconstrucción siguió un acuerdo tácito entre los magnates económicos del Norte y los blancos del Sur. A estos últimos se les dio libertad para dirigir los asuntos políticos y sociales de la región, siempre que no obstaculizaran los intereses norteamericanos en el Sur. El resultado fue que la región quedó convertida en colonia económica del Norte, y reducida a condiciones económicas deplorables. En reacción a tales condiciones, el odio de los sureños hacia los blancos norteamericanos (los “yankees”) y hacia los negros se exacerbó.

Puesto que los blancos sureños no podían hacer efectivo su odio contra los “yankees”, lo vertieron contra toda idea que procediera o pareciera proceder del Norte. Por eso las iglesias continuaron separadas por largo tiempo. Además, dado que tradicionalmente los principales centros docentes estaban en el Norte, pronto un antiintelectualismo agudo se posesionó de la mentalidad sureña. Toda idea que de algún modo pudiera parecer proveniente del Norte era rechazada únicamente por esa razón. Y, en vista de que muchas ideas nuevas venían del Norte, el Sur se volvió cada vez más conservador.

Por otra parte, el odio contra los negros sí podía hacerse efectivo. Durante el período de la Reconstrucción, el racismo sureño tuvo que contenerse. Pero después se desató en una serie de prácticas y leyes en perjuicio de los negros. Cuando, en 1892, el Tribunal Supremo aprobó la segregación, declarando que los negros podían ser tratados “por separado, pero con equidad”, surgió una ola de tales leyes, que recibieron el nombre de “leyes de Jim Crow”. A los negros se les negó el acceso al voto, a los lugares públicos, a la mejor educación pública, etc. Tales leyes no fueron abrogadas sino a mediados del siglo XX.

Mientras tanto, las iglesias blancas del Sur continuaban su mensaje y sus prácticas racistas. A los negros que en tiempos de la esclavitud habían asistido a ellas se les instó a abandonarlas. Aunque esas mismas iglesias rechazaban la teoría de la evolución por creerla antibíblica, en ellas se oía decir a veces que los negros eran “el eslabón perdido” entre el ser humano y el mono. Aun en el siglo XX, cuando por fin las diversas iglesias metodistas se reunieron, se creó una jurisdicción aparte para los negros. Después esa jurisdicción se disolvió y se integró al resto de la iglesia. Pero no fue sino a finales del siglo XX que la Jurisdicción Sudeste, que incluía los antiguos territorios de la Confederación, eligió su primer obispo negro.

Como acabamos de decir, las iglesias del Sur instaron a los negros que pertenecían a ellas a abandonarlas. Ese fue el origen de varias denominaciones negras, paralelas a las denominaciones blancas. Tal fue particularmente el caso de los bautistas, cuyas iglesias negras después se unieron en la Convención Bautista Nacional, y de los metodistas, que formaron la Iglesia Metodista Episcopal de Color (C.M.E., que después se llamó “Metodista Episcopal Cristiana”).

Al mismo tiempo, las iglesias blancas del Norte, particularmente la presbiteriana y la metodista, se dedicaron a trabajar entre los negros libertos del Sur. Así resultó que la mayoría de los negros presbiterianos en el Sur perteneciera a la iglesia del Norte. Y lo mismo era cierto de los metodistas antes de la reunión de las iglesias.

Empero también en el Norte existió la discriminación racial, y desde antes de la Guerra Civil habían surgido allí dos denominaciones negras que después tendrían gran impacto entre los libertos del sur: la Iglesia Metodista Episcopal Africana y la Iglesia Metodista Episcopal Africana de Sión. La primera fue fundada por Richard Allen, un liberto que fue el primer negro ordenado diácono por los metodistas norteamericanos. Allen organizó una iglesia metodista para negros en

Filadelfia, pero repetidos conflictos con la jerarquía blanca resultaron a la postre en la fundación de una denominación aparte para negros. Cinco años más tarde, en 1821, otro episodio semejante, esta vez en la ciudad de Nueva York, le dio origen a la Iglesia Metodista Episcopal Africana de Sión. Estas dos denominaciones jugaron un papel importante entre los negros del Norte y, tras la Guerra Civil, entre los libertos del Sur. Además se distinguieron por sus misiones al África.

Estas dos iglesias, y las muchas otras que resultaron de la expulsión de los negros de las iglesias blancas, pronto se volvieron una de las principales instituciones de la sociedad negra. Puesto que la única posición de prestigio a que los negros tenían acceso relativamente libre era el ministerio, durante un siglo muchos de los negros más distinguidos fueron pastores. En algunas de esas iglesias se predicaba la sumisión a la injusticia presente, en espera de la vida celestial. En otras se predicaba un mensaje más radical. Pero todas ellas contribuyeron a darle a la población negra el sentido de identidad y de cohesión que cien años más tarde se manifestaría en su lucha por los derechos civiles.

De la Guerra Civil a la Guerra Mundial

Los años que siguieron a la Guerra Civil vieron agudizarse los problemas económicos y sociales de las décadas anteriores. El Sur, convertido en colonia económica del Norte, se atrincheró en su racismo y antiintelectualismo. En el Norte, la inmigración produjo un enorme aumento en la población urbana, y las estructuras eclesiásticas se mostraron cada vez menos capaces de responder al reto de esa población, o al de los muchos negros procedentes del Sur, que llegaban en busca de mejores condiciones de vida. En el Oeste, continuó la presión inexorable sobre las tierras de los indios, y la población de origen hispano fue objeto de humillación cada vez mayor.

En medio de tal diversidad, uno de los elementos que contribuían a unificar el país era la idea de que éste tenía un destino providencial para el bien del resto de la humanidad. Por lo general, ese destino se veía en términos de superioridad racial, religiosa e institucional, es decir, de la superioridad de la raza anglosajona, de la fe protestante, y del gobierno democrático. Así, por ejemplo, hacia fines del siglo el secretario general de la Alianza Evangélica, Josiah Strong, declaraba que Dios estaba adiestrando a la raza anglosajona para un gran momento, “la competencia final entre las razas, para la cual la anglosajona está siendo preparada”. Entonces esa raza, que representaría “la más amplia libertad, el cristianismo más puro y la más elevada civilización” cumpliría su destino de desposeer a las más débiles, asimilar otras, y moldear las demás, hasta que hubiera “anglosajonizado a la humanidad”. Y esos sentimientos, expresados por uno de los jefes del ala conservadora del protestantismo norteamericano, eran semejantes a los de los jefes del liberalismo, que sostenían que el protestantismo y el derecho a pensar libremente eran la gran contribución de las razas nórdicas frente al catolicismo y la tiranía de las razas del sur europeo, y que por tanto los nórdicos tenían la responsabilidad de civilizar las razas más “atrasadas” del resto del mundo.

Tales ideas, sin embargo, contrastaban con la realidad urbana de los propios Estados Unidos, donde los nuevos inmigrantes vivían en condiciones de hacinamiento y explotación, y carentes de todo contacto con las iglesias, particularmente

LA ERA DE LOS NUEVOS HORIZONTES

las protestantes. El protestantismo respondió a ese reto de diversos modos. Uno de ellos fue la fundación de varias organizaciones que se distinguieron por su trabajo en las ciudades. De ellas, las que más éxito tuvieron fueron las sociedades de jóvenes: la Young Men's Christian Association (YMCA) para varones, y la Young Women's Christian Association (YWCA) para mujeres. Traídas de Europa a mediados del siglo XIX, esas instituciones se distinguieron por el modo en que proveían diversos servicios y programas, no solamente religiosos, sino también de recreo y de educación.

Otro modo en que las iglesias protestantes respondieron a las necesidades de las masas fue la escuela dominical. En una época en que no podía darse por sentado que las gentes estudiaban la Biblia en el seno de sus familias, y en que el conocimiento de las Escrituras parecía disminuir, esa institución llenó un gran vacío, hasta tal punto que llegó a haber iglesias en las que la escuela dominical cobró mayor importancia que el culto. En 1872, las principales denominaciones adoptaron la práctica de coordinar los textos bíblicos que se estudiaban cada domingo, y esto a su vez contribuyó a un mayor acercamiento entre las iglesias.

Empero los principales modos en que el protestantismo respondió al reto urbano fueron la adaptación de los "avivamientos" al contexto de las ciudades, y la formación de nuevas denominaciones.

La figura cimera de los avivamientos urbanos en sus primeros años fue Dwight L. Moody. Este era un vendedor de zapatos en Chicago quien se sintió conmovido por la falta de vida religiosa entre las masas de esa gran ciudad. Primero se dedicó a traer gentes a su iglesia, que era congregacional. Pero en 1861 decidió dedicarse por entero a sus labores religiosas, y dos años después fundó en Chicago una iglesia independiente. Al mismo tiempo se involucró en el trabajo de la YMCA, donde se distinguió por su celo evangelizador. Fue en 1872, mientras estaba en Londres por razones de su trabajo con la YMCA, que se le invitó a predicar. El resultado fue tal que a partir de entonces Moody se sintió llamado a predicarles a las grandes masas urbanas, primero en Inglaterra y después en los Estados Unidos. Su método consistía en la predicación sencilla y emotiva, llamando a las gentes al arrepentimiento, y a aceptar la salvación ofrecida en Cristo Jesús. Su mensaje tocaba el alma de las masas urbanas, aunque no se ocupaba directamente de los grandes problemas de la ciudad. Según Moody esperaba, la conversión de las masas llevaría al mejoramiento de las condiciones de vida en la ciudad.

Pronto Moody tuvo numerosos imitadores, unos con mayor éxito que otros. El "avivamiento" se volvió uno de los fenómenos característicos de las ciudades norteamericanas. Los sucesores de Moody empezaron a hacer uso de las prácticas de organización y de publicidad que se utilizaban en las firmas comerciales. Muchos trataron de lograr popularidad convirtiendo sus campañas en grandes espectáculos. Por todo ello, hacia fines del siglo el movimiento fue fuertemente criticado.

El otro modo en que el protestantismo respondió al reto urbano fue mediante la creación de nuevas denominaciones, particularmente de inspiración wesleyana. Dentro de la tradición metodista, tanto en los Estados Unidos como en Inglaterra, había muchos que se dolían del modo en que la Iglesia Metodista había abandonado diversos aspectos de la predicación de Wesley. Esto había sucedido paulatinamente según el metodismo se fue moviendo más hacia las clases medias, y ocupándose menos de los pobres, particularmente en las ciudades. En Inglaterra, esto le dio

origen al Ejército de Salvación, fundado por el predicador metodista William Booth y por su esposa Catherine Munford, también predicadora, pues una de las características del Ejército de Salvación fue su énfasis en la igualdad de los sexos. El Ejército de Salvación, a diferencia de muchas de las otras denominaciones surgidas de semejantes impulsos, se ocupó de las masas urbanas, no solo en lo referente a su vida religiosa, sino también en lo que tenía que ver con sus necesidades materiales, y se distinguió por su obra de auxilio a los pobres, dándoles comida, albergue, trabajo, etc. Dadas las condiciones de la vida urbana en los Estados Unidos, esta nueva denominación encontró campo fértil en las ciudades norteamericanas.

Al mismo tiempo, surgían en los Estados Unidos numerosos grupos, casi todos de origen metodista, que sentían la necesidad de volver a ocuparse de las masas, como Wesley lo había hecho. Puesto que esos grupos subrayaban la doctrina wesleyana de la santificación, se dio en llamarlos “iglesias de santidad”. Al principio, tales grupos no guardaban relaciones institucionales entre sí, pero poco a poco fueron organizándose en nuevas denominaciones, de las cuales la más numerosa fue la Iglesia del Nazareno, surgida en 1908 de la unión de varios grupos de santidad. Sin embargo, la mayor fuerza del movimiento estuvo en las muchas iglesias independientes, y en las pequeñísimas denominaciones, que había diseminadas por todo el país.

Al principio, muchas de las iglesias de santidad se caracterizaban por cultos en los que se manifestaban los “dones del espíritu”: las lenguas, los milagros de sanidad, la profecía, etc. Aunque muchos fueron abandonando tales prácticas, éstas aparecieron de nuevo con redoblada fuerza en 1906, en la Misión de la Calle Azusa, en Los Angeles. A partir de ese “avivamiento de la Calle Azusa”, el “fuego pentecostal” fue esparciéndose por todo el país. Puesto que aquella misión tenía miembros tanto blancos como negros, pronto hubo un fuerte movimiento pentecostal entre los negros. Al mismo tiempo, entre los blancos, el movimiento se extendió no solo entre personas de tradición wesleyana, sino también entre bautistas y otros. Por fin, en 1914, el director de una publicación pentecostal convocó a una gran reunión de “creyentes en el bautismo del Espíritu Santo”, y de allí surgieron las Asambleas de Dios, la principal denominación pentecostal de los Estados Unidos. Esta denominación, y muchas otras, tuvieron gran éxito entre las masas norteamericanas, tanto urbanas como rurales, y pronto contaron con misioneros en diversas partes del mundo.

Otra denominación que tomó su forma definitiva por esta época, pero que había estado en proceso de formación desde mucho antes, es la de los Adventistas del Séptimo Día. A principios del siglo XIX, el bautista William Miller, de Vermont, se dedicó al estudio de la Biblia, particularmente del libro de Daniel. Uniendo datos tomados de Daniel con algunos del Génesis y de otros libros de la Biblia, Miller llegó a la conclusión de que el Señor retornaría en el año 1843. Al principio no divulgó esa convicción. Pero luego se sintió llamado a predicar e invitar a las gentes a prepararse para la Segunda Venida. Su éxito, y el de otros que pronto comenzaron a predicar el mismo mensaje, fue enorme. Centenares de millares de personas se convencieron de que el fin vendría en el 1843. Cuando llegó esa fecha y nada ocurrió, casi todos los seguidores de Miller se sintieron defraudados. Pero un pequeño grupo se reunió alrededor de él y formó en Vermont una iglesia que continuaba aguardando ansiosamente la Segunda Venida. Así pasaron los años, y el movimiento continuó existiendo hasta que apareció la profetisa Ellen Harmon,

LA ERA DE LOS NUEVOS HORIZONTES

cuyo nombre de casada era White. La Sra. White, además de tener innumerables visiones, resultó ser una magnífica organizadora que dio a conocer sus profecías en una serie de publicaciones. Poco a poco, los diversos grupos surgidos de la predicación de Miller y de otros como él se fueron reuniendo alrededor de la Sra. White, hasta que en el 1868 tuvo lugar la primera conferencia general de los adventistas. Bajo el impulso de la Sra. White, los adventistas cobraron gran interés en la medicina, la dietética y las misiones. Además, aun desde antes de la intervención de la Sra. White, debido en parte a sus contactos con los Bautistas del Séptimo Día, los adventistas habían empezado a guardar el sábado en lugar del domingo. Cuando la Sra. White murió en 1915, el movimiento contaba con millares de adherentes tanto en los Estados Unidos como en varias otras naciones.

Por otra parte, el protestantismo norteamericano tenía que enfrentarse a retos de carácter intelectual. De Europa llegaban continuamente, además de inmigrantes, nuevas ideas que ponían en duda buena parte de lo que antes se había dado por sentado. La teoría de la evolución, propuesta por Darwin, creó gran revuelo, pues parecía contradecir la historia de la creación del Génesis. Empero entre teólogos tuvieron mayor importancia los estudios históricos y críticos que estaban teniendo lugar en Europa, particularmente en Alemania. Esos estudios ponían en duda la autenticidad histórica de varios libros de la Biblia. En muchos casos la metodología misma de quienes se dedicaban a ellos los llevaba a negar la veracidad de todo lo que pudiera parecer extraordinario o milagroso. Además, ese ambiente intelectual se caracterizaba por un gran optimismo en cuanto al ser humano y sus posibilidades. Gracias a la evolución y al progreso que ella conllevaba, parecía acercarse el momento en que los humanos se mostrarían capaces de resolver problemas que hasta entonces pudieron parecer insolubles.

Tales ideas le dieron origen al “liberalismo”, que fue ante todo un intento de entender la fe cristiana de tal modo que fuera compatible con ellas. El liberalismo no fue en modo alguno un movimiento monolítico. Al contrario, la noción misma de “liberalismo” implicaba libertad para pensar de diferentes modos, siempre que no se cayera en lo que los liberales llamaban “superstición”. Lo que hubo fue una amplia corriente de pensamiento que muchos vieron como una negación de la fe cristiana. Dentro de esa corriente había un pequeño número de radicales —los llamados “modernistas”— para quienes la fe cristiana y la Biblia no eran sino una religión y un gran libro entre muchas religiones y muchos libros. Pero por lo general los liberales eran personas de profunda convicción cristiana, que se sentían obligados por esa misma convicción a responder a los retos intelectuales del momento, y a hacerle posible la fe al ser humano moderno.

Al mismo tiempo, cabe decir que el liberalismo se abrió paso mayormente en el nordeste del país, y sobre todo entre gentes de clase media, para quienes las cuestiones intelectuales de la época parecían ser un reto más urgente que las condiciones sociales de los obreros urbanos. En el Sur y el Oeste, el liberalismo hizo poco impacto.

La respuesta no se hizo esperar, pues muchos veían en el liberalismo una amenaza al centro mismo de la fe cristiana. Al nivel popular, lo que más se discutió fue la teoría de la evolución, y hasta hubo intentos de dirimir la cuestión en los tribunales de justicia. Hacia fines del siglo XX, se continuaba discutiendo en algunas regiones de los Estados Unidos si las escuelas públicas debían o no exponer la teoría de la evolución, y cómo debían hacerlo para no contradecir la Biblia. Entre

los teólogos conservadores, sin embargo, la cuestión de la evolución era solamente un ejemplo del modo en que las nuevas ideas amenazaban los “fundamentos” de la fe, negando la autoridad de las Escrituras.

Pronto esa palabra, “fundamentos”, se volvió el tema característico de la reacción antiliberal, que por ello recibió el nombre de “fundamentalismo”. En 1846, cuando ese movimiento comenzaba a tomar forma, se organizó la Alianza Evangélica, con el propósito de unir a todos los que veían el liberalismo como una amenaza a la fe. Pero fue en 1895, en una reunión junto a las cataratas del Niágara, que el movimiento anunció los cinco “fundamentos” de la fe que no podían negarse sin caer en los errores del liberalismo. Esos fundamentos eran la infalibilidad de las Escrituras, la divinidad de Jesucristo, su nacimiento virginal, su sacrificio expiatorio en la cruz en sustitución por los pecados humanos, y su resurrección física y pronto retorno. Poco después, la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana adoptó principios semejantes. A partir de entonces, y por varias décadas, el fundamentalismo logró la adhesión de la mayoría de los protestantes, particularmente en el sur del país.

Por otra parte, es interesante notar que, aunque el fundamentalismo se declaraba defensor de la ortodoxia tradicional, también sirvió para dar origen a nuevas interpretaciones del mensaje bíblico. Su énfasis en la infalibilidad absoluta de las Escrituras, y su rechazo de buena parte de los estudios históricos sobre la Biblia, le hacían posible crear interpretaciones en las que diversos textos se yuxtaponían para así crear nuevas doctrinas. De todos estos esquemas, el que mayor éxito tuvo fue el “dispensacionalismo”, que tomó varias formas, de las cuales la más conocida es la propuesta por Cyrus Scofield. Este dividía la historia humana en siete “dispensaciones”, de las cuales la sexta es la presente. En 1906 publicó la “Biblia de Scofield”, que pronto logró gran popularidad en diversos círculos fundamentalistas. Así el fundamentalismo se alió al dispensacionalismo, aunque no siempre siguiendo todos los detalles del esquema de Scofield.

En el entretanto, el liberalismo hacía su más notable contribución en lo que se llamó el “evangelio social”. La mayor parte de los liberales, por pertenecer a las clases medias y educadas, no estaba interesada en los graves problemas de las masas urbanas. Por ello, la mayoría de los liberales no siguió el camino del evangelio social. Empero un pequeño núcleo sí se dedicó con ahínco a mostrar las relaciones entre las demandas del evangelio y las condiciones onerosas en que vivían las masas urbanas. El más famoso de los proponentes del evangelio social, Walter Rauschenbush, fue profesor de historia eclesiástica desde 1897 hasta que murió, en 1918. Pero lo que le hizo famoso fue su insistencia en la necesidad de ajustar el sistema económico norteamericano a las exigencias del evangelio. Según él, el liberalismo económico, es decir, la doctrina de que la ley de la oferta y la demanda basta para regular la economía, resulta en gran desigualdad e injusticia social. La tarea de los cristianos es entonces ponerles coto a ese liberalismo y al poder desenfrenado del capital. Al mismo tiempo, los cristianos tienen que ocuparse de que se promulguen leyes que reorganicen la sociedad de tal modo que se alivie el sufrimiento de los pobres y se haga mayor justicia.

El punto de unión entre el evangelio social y el liberalismo en general era su optimismo en cuanto a la capacidad humana y al progreso de la sociedad. Pero los proponentes del evangelio social no concordaban con los demás liberales, para quienes bastaba con confiar en el progreso natural de la criatura humana y de la

LA ERA DE LOS NUEVOS HORIZONTES

sociedad capitalista. Para el evangelio social, el progreso debía dirigirse en pos de la justicia social.

Tanto el liberalismo como el fundamentalismo lograron su apogeo en tiempos en que el progreso económico y político de los Estados Unidos parecía garantizado. La guerra con México, la abolición de la esclavitud y la guerra con España en 1898 (que llevó a la anexión de Puerto Rico y la independencia de Cuba y, mucho después, de Filipinas) parecían indicar que los Estados Unidos, y las razas nórdicas que en ellos predominaban, estaban destinados a guiar al mundo hacia una época de adelanto y prosperidad. Entonces estalló la Primera Guerra Mundial, y muchos comenzaron a dudar de tales esperanzas. Pero la narración de esos acontecimientos corresponde a la próxima sección de esta historia.

Nuevas religiones

Uno de los más notables fenómenos en la vida religiosa norteamericana durante el siglo XIX fue la aparición de varios movimientos de inspiración cristiana, pero que por sus prácticas y doctrinas eran más bien nuevas religiones. De los muchos grupos así surgidos, los más notables son los de los mormones, los Testigos de Jehová y la Ciencia Cristiana.

Durante sus años mozos, el fundador del mormonismo, Joseph Smith, pareció ser un fracaso. Sus padres eran campesinos que habían emigrado de Vermont al estado de Nueva York en busca de mejores condiciones económicas, pero sin éxito. El joven Joseph no tenía interés alguno en las labores agrícolas, y se dedicó a buscar tesoros ocultos, a base de supuestas visiones. Tales actividades le acarrearón conflictos con la ley, y en términos generales el futuro profeta no era bien visto en la comunidad. Entonces declaró que el “ángel Moroni” se le había aparecido mostrándole una colección de tabletas de oro, escritas en jeroglíficos egipcios.

Además, Moroni le entregó dos “piedras de vidente” que le permitirían leer los jeroglíficos. Escondido tras una cortina, Smith se dedicó a traducir las tabletas en voz alta, mientras otros, al otro lado de la cortina, escribían lo que él dictaba. Así surgió el Libro de Mormón, publicado en 1830. Al principio del libro, se incluía el testimonio de varias personas que decían haber visto las tabletas originales, antes que Smith declarara que Moroni las había reclamado y llevado consigo. En el libro mismo se narra el origen de los indios americanos, a partir de la confusión de Babel. Tras una larga lucha entre los indios buenos y los malos, solo dos quedaron de los buenos: Mormón y su hijo Moroni. Estos dos escondieron las tabletas de oro, hasta que Moroni, reaparecido en forma de ángel, se las mostró a Smith.

Poco tiempo después de publicado su libro, Smith contaba con buen número de seguidores. Cuando una de las muchas comunidades religiosas que entonces existían en los Estados Unidos se les unió, los mormones empezaron a organizarse en vida comunitaria. Según ellos, su nueva religión era al cristianismo lo que éste había sido al judaísmo: su culminación. Smith continuaba teniendo nuevas visiones, que le apartaban cada vez más del cristianismo ortodoxo. Tras establecerse por un tiempo en Ohio, Smith y los suyos se trasladaron a Illinois, donde fundaron una comunidad autónoma, con su propia milicia, y que llegó a llamar a Smith “Rey del Reino de Dios”. Las tensiones con la sociedad circundante se hicieron cada vez mayores, al tiempo que Smith se declaraba candidato a la presidencia de los Estados

Unidos y suprimía toda oposición a sus ideas. A la postre, la turba enardecida se posesionó del profeta y de uno de sus seguidores, y los linchó.

La dirección del movimiento quedó entonces en manos de Brigham Young, quien guió a los mormones (oficialmente llamados “Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días”) a Utah. Allí fundaron un estado autónomo, hasta que en 1850, en su expansión hacia el oeste, los Estados Unidos se posesionaron de la región. Esto trajo nuevos conflictos, particularmente por cuanto dos años después Young declaró que Smith había tenido una visión, hasta entonces guardada en secreto, ordenando la poligamia. En 1857 estalló la guerra entre los mormones y los Estados Unidos. A la postre, los mormones se fueron amoldando a la vida norteamericana, dejando a un lado su espíritu visionario y comunitario, acomodándose a la clase media y por fin, en 1890, abandonando la poligamia de modo oficial, aunque muchos continuaron practicándola por largo tiempo. A partir de entonces, se volvieron una gran fuerza política en el estado de Utah y en los alrededores. Y, a través de su obra misionera, se extendieron a diversas partes del mundo.

Los Testigos de Jehová son el resultado del modo en que muchos en los Estados Unidos empezaron a leer la Biblia como un libro donde encontrar claves escondidas acerca de los tiempos por venir y del fin del mundo. Su fundador, Charles Taze Russell, fue también expresión del resentimiento, profundamente arraigado en las clases bajas, contra el orden político, económico y religioso. Por ello declaró que los tres grandes instrumentos de Satanás eran el gobierno, los negocios y las iglesias. Además se pronunció en contra de la doctrina trinitaria y de la divinidad de Jesús, y declaró que su segunda venida ya había tenido lugar en 1872, y que el fin ocurriría en 1914.

El año 1914, aunque trajo la Primera Guerra Mundial, no trajo el Armagedón esperado, y Russell murió dos años después. Su sucesor fue Joseph F. Rutherford, más conocido como “el juez Rutherford”. Fue éste quien, en 1931, le dio al movimiento el nombre de “Testigos de Jehová”, y lo organizó en una gran maquinaria misionera y publicitaria, al tiempo que reinterpretaba las profecías de Russell de acuerdo con los nuevos tiempos. A partir de entonces el movimiento ha crecido rápidamente en diversas partes del mundo.

La Ciencia Cristiana es la principal expresión norteamericana de una larga tradición religiosa que hemos encontrado en varios puntos de la presente Historia, al tratar acerca del gnosticismo, del maniqueísmo, y del espiritualismo de Swedenborg. En términos generales, esta tradición sostiene que el mundo material es, o bien imaginario, o bien de importancia secundaria; que el propósito de la vida humana está en vivir en armonía con el Espíritu universal; y que las Escrituras han de ser interpretadas a base de una clave espiritual, generalmente desconocida por el común de los cristianos.

La fundadora de la Ciencia Cristiana, Mary Baker Eddy, sufrió diversas enfermedades desde su juventud, al parecer varias de ellas de carácter nervioso. Casada y viuda dos veces, pobre y enferma, víctima de dolores que la llevaron al uso inútil de la morfina, Mary Baker acudió por fin a P.P. Quimby, quien sostenía que la enfermedad no era sino un error, y que el conocimiento de la verdad bastaba para curarla. Sanada por Quimby, a partir de entonces se dedicó a dar a conocer sus ideas, hasta tal punto que a la muerte del maestro quedó convertida en su principal exponente.

LA ERA DE LOS NUEVOS HORIZONTES

Varios años después, en 1875, Mary Baker publicó la primera edición de su libro *Fe y ciencia, con clave de las Escrituras*. Este libro, que en vida de su autora fue publicado 382 veces, se volvió el manifiesto fundamental de la nueva doctrina. En él Mary Baker (que tomó de su tercer esposo el nombre de Eddy) utilizaba los términos tradicionales de la ortodoxia cristiana (“Dios”, “Cristo”, “Jesús”, “Salvación”, “Trinidad”, etc.), al mismo tiempo que les daba un sentido “espiritual” distinto del tradicional. En esto nos recuerda las interpretaciones gnósticas de la Biblia, donde palabras tales como “verdad”, “vida” y otras tomaban un sentido distinto del comúnmente aceptado. En todo caso, al igual que Quimby, Mary Baker Eddy sostenía que las enfermedades no eran sino un error mental, el resultado de una perspectiva equivocada, y que para sanarlas no se debía acudir a médicos ni medicinas, sino a la “ciencia” espiritual que Jesús empleó, y que ahora ella había redescubierto. De igual modo, el conocimiento de esa “ciencia” produciría felicidad y prosperidad—según las entendía la clase media norteamericana.

En 1879 se fundó oficialmente la Iglesia Científica de Cristo, que pronto tuvo adeptos en diversas partes del país, y dos años después Mary Baker Eddy fundó en Boston un “Colegio Metafísico”, donde se adiestraban los “practicantes” (no “pastores”) de la nueva fe.

Mary Baker Eddy se dedicó entonces a centralizar cada vez más el gobierno de la Iglesia Científica de Cristo. La de Boston fue declarada “Iglesia Madre”, a la cual debían pertenecer todos los que verdaderamente quisieran ser miembros de la Iglesia Científica de Cristo. Al mismo tiempo, se tomaron medidas para evitar que se introdujeran cambios doctrinales en el movimiento. Mary Baker Eddy declaró que la segunda venida de Jesús había tenido lugar en la inspiración divina que la había dirigido al escribir su libro. Para evitar toda desviación doctrinal, se prohibieron los sermones, sustituyéndolos por la lectura alterna de textos selectos de la Biblia y del libro de Eddy, “a fin de que no se mezcle error humano en la doctrina divinamente inspirada”. Estos textos, seleccionados y ordenados por Mary Baker Eddy, se leen hasta el día de hoy en el culto de la Iglesia Científica de Cristo, alternadamente, por un hombre y una mujer, pues las mujeres tuvieron siempre un lugar importante en el movimiento.

A pesar de la salud y felicidad que sus doctrinas prometían, los últimos años de vida de Mary Baker Eddy fueron tiempos de dolor y desasosiego. Sus dolores físicos no se aliviaban sino con repetidas dosis de morfina, y su angustia espiritual era tal que se creía en necesidad de estar rodeada de sus seguidores para evitar las ondas de “magnetismo animal” de sus enemigos. (Figura La “Iglesia Madre” de Boston) Así terminamos nuestra rápida ojeada del cristianismo norteamericano durante el primer siglo después de la independencia del país. Resulta claro que ese cristianismo presenta un mosaico tan complejo como el de la sociedad norteamericana, y quizá el lector se sienta confuso al leer de un número tan grande y complicado de “denominaciones” y movimientos. Pero esos años, y las décadas que los siguieron, marcaron la gran época de expansión de la influencia norteamericana, y que por tanto el cristianismo que hemos estudiado, con todas sus características peculiarmente norteamericanas, dejó su huella sobre el cristianismo en varias regiones del mundo.

Horizontes intelectuales: La teología protestante

43

Pieza tras pieza se va abandonando el método de interpretación que atribuye los fenómenos a una voluntad análoga a la voluntad humana, que obra mediante procedimientos semejantes a los humanos procedimientos. Puesto que esta familia de creencias, antiguamente innumerable, ha perdido la inmensa mayoría de sus miembros, no es aventurado confiar en que el corto número que aún queda desaparecerá también.

Herber Spencer



Los retos intelectuales que el siglo XIX le presentó al cristianismo fueron enormes, y tanto el protestantismo como el catolicismo se vieron obligados a responder a ellos. Empero, mientras el catolicismo lo hizo condenando y rechazando casi todas las ideas modernas, buena parte del protestantismo lo hizo incorporando esas ideas, quizá a veces en demasía. Por tanto, aunque los retos que señalaremos a continuación fueron comunes a ambas ramas de la iglesia, en el presente capítulo nos limitaremos a discutir cómo el protestantismo respondió a ellos, para luego consignar la respuesta católica en el próximo capítulo.

Las nuevas corrientes del pensamiento

Al comenzar el siglo XIX, la revolución industrial había hecho fuerte impacto en casi toda Europa, y hasta en algunas zonas de América. Esa revolución afectó, no solo la economía, sino todos los aspectos de la vida. Los movimientos de

Pronto la aplicación de la técnica les hallaría solución, y entonces toda la sociedad se beneficiaría del nuevo orden. Y, puesto que muchos de los intelectuales de la época pertenecían a esas clases, tales ideas de progreso pronto hallaron eco en sus obras. En cierto modo, la teoría de la evolución de Darwin es una expresión de esa confianza en el progreso, llevada ahora al campo de las ciencias naturales. No es solamente la humanidad, sino también el resto de los seres animados, los que han progresado. El progreso es parte de la estructura del universo. Pero, al igual que el progreso social, no se trata de un adelanto fácil, sino de una lucha dura y cruel en la que los más aptos sobreviven, y en esa supervivencia hacen progresar a la especie entera. El título completo del famoso libro de Darwin, publicado en 1859, muestra esto: *Sobre el origen de las especies mediante la selección natural, o la preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida.*

Si el progreso es un elemento tan importante en la vida de la humanidad, y aun del universo, también ha de serlo la historia, pues ¿qué es la historia sino el progreso del pasado? El siglo XIX se percató como ninguno otro de los cambios radicales que han tenido lugar en la vida humana. A esto contribuyó, no solamente la revolución industrial, sino también el creciente contacto con pueblos de otras culturas, particularmente en África y el Pacífico. Así se llegó a la conclusión de que los seres humanos no han sido siempre iguales, y que sus perspectivas religiosas e intelectuales también han evolucionado. Ya hemos hecho referencia a Augusto Comte, quien hablaba de un progreso que llevaba de la mentalidad “teológica” a la “metafísica”, y de ésta a la “científica”. Tales ideas eran expresión del ambiente del siglo XIX. El resultado fue toda una serie de estudios históricos que pusieron en duda mucho de lo que antes se había dado por sentado acerca del pasado. En el campo de la religión, estos estudios, aplicados a la Biblia, produjeron fuertes sacudidas y largos debates.

Al mismo tiempo, había quienes veían el alto costo social del progreso causado por la revolución industrial. Muchos cristianos trataron de responder a las necesidades de grupos particulares, y así se crearon, por ejemplo, las escuelas dominicales, con el propósito de alcanzar a una población desconectada de los medios tradicionales de enseñanza cristiana. El Ejército de Salvación, la YMCA, y muchas otras instituciones trataron de alcanzar a las masas urbanas, y de aliviar su miseria. Pero los problemas y su solución iban más allá de lo individual, o de lo que alguna institución pudiera hacer por los necesitados. Muchos empezaron a pensar en la necesidad de un cambio radical en el orden social. Si era cierto que había progreso, y si era cierto que la sociedad había cambiado radicalmente en las últimas décadas, ¿por qué no hablar de otros cambios en la sociedad? Como hemos dicho, Comte, a quien se considera el fundador de la sociología moderna, propuso un proyecto de reforma social. Tales empeños abundaron a través de todo el siglo XIX, y la revolución fallida de 1848 fue un intento de ponerlos por obra. El socialismo, en sus muchos matices, vino a ser tema común de quienes se preocupaban por el orden social y sus injusticias, muchos de ellos cristianos convencidos.

Como es sabido, de todos los pensadores socialistas el que a la postre haría mayor impacto fue Karl Marx, cuyo *Manifiesto comunista* fue publicado en 1848. En su sistema, Marx iba más allá de las utopías socialistas que muchos habían propuesto. Su pensamiento era todo un análisis de la historia y de la sociedad de su época. Parte fundamental de ese análisis era que las ideas, por mucho que parezcan ser construcciones puramente intelectuales, tienen funciones políticas y

LA ERA DE LOS NUEVOS HORIZONTES

sociales. La clase dominante desarrolla una ideología que parece puramente racional, pero cuya función es sostener el orden existente. La religión misma es parte de toda esa estructura de apoyo a los poderosos, y de ahí la famosa acusación de ser “el opio de los pueblos”. Empero la historia avanza, y su próximo paso será la gran revolución proletaria, que llevará a la “dictadura del proletariado”, y de allí a una sociedad sin clases en que ni siquiera el estado será necesario: la sociedad comunista. Empero Marx, cuya obra sería un gran reto para los cristianos del siglo XX, pasó relativamente inadvertido en el XIX. Lo que sí estaba claro era que el orden social pasaba por un período de gran fluidez, y que lo que estaba en juego era la forma futura de la vida humana.

Hacia fines del siglo XIX, en la obra de Sigmund Freud, nuevos retos comenzaron a aparecer. Tras largos años en diversas disciplinas, Freud se interesó por el funcionamiento de la mente humana, particularmente en sus niveles subconscientes. A base de muchos años de observación, llegó a la conclusión de que la mente humana es guiada, no solamente por aquello de que se percata, sino también por elementos que nunca surgen al nivel de lo consciente. Esto es particularmente cierto de experiencias e instintos que, por presión social o por otra razón, la mente reprime, pero no logra destruir. Los instintos del sexo y de la agresión, por ejemplo, continúan actuando en la mente aun cuando se repriman. Todo esto abrió nuevos horizontes a la ciencia psicológica, y también a la teología, particularmente en lo que se refiere a la doctrina del pecado y, en un nivel más práctico, al cuidado de las almas.

Aunque vivieron en el siglo XIX, tanto Marx como Freud se hicieron sentir mayormente en el XX. Empero ambos son ejemplos de lo que estaba sucediendo en su tiempo, cuando se comenzó a aplicar el razonamiento científico, no ya únicamente al conocimiento de la naturaleza, sino también al conocimiento de la sociedad y la psicología humanas. Por ello, es en el siglo XIX que tienen sus raíces disciplinas tales como la sociología, la economía, la antropología y la psicología. Y fue en el contexto de esas disciplinas que los teólogos del XX se vieron obligados a trabajar.

La teología de Schleiermacher

En la sección anterior, al tratar acerca del racionalismo, vimos cómo la obra de Kant le puso fin al racionalismo del siglo XVIII. Si la “razón pura”, al aplicarse a cuestiones tales como la existencia de Dios y del alma, o la vida tras la muerte, no llega sino a callejones sin salida, ¿qué camino ha de seguir la teología al tratar éstas y otras cuestiones de importancia vital? Si las estructuras del pensamiento se encuentran en la mente misma, y no necesariamente fuera de ella, ¿cómo hemos de hablar de realidades últimas? Para responder a estas preguntas, había tres caminos posibles. Y, puesto que en el siglo XIX hubo teólogos que siguieron ya éste, ya aquél, ya el otro, en este epígrafe y los dos que siguen nos interesaremos en tales tres posibles soluciones.

La primera consiste en buscar otro punto de arraigo para la religión que no sea la razón pura. El propio Kant, como hemos visto, intentó hacer esto en su *Crítica de la razón práctica*. Según él, nos equivocamos al pensar que la religión es básicamente cuestión intelectual, pues de hecho la religión encuentra su lugar, no

en lo puramente racional, sino en lo ético. Los seres humanos somos por naturaleza seres morales, y a base de esa moralidad innata es posible probar la existencia de Dios y del alma, la inmortalidad, la libertad y la vida futura. En cierto sentido, lo que Kant ha hecho aquí es tratar de salvar algo del racionalismo cristiano que su obra anterior parecía destruir. Y lo ha hecho buscando para la religión un punto de arraigo fuera de los límites de la “razón pura”.

Algo semejante fue lo que hizo Friedrich Schleiermacher a principios del siglo XIX, aunque basando la religión, no ya en la razón, sea esta “pura” o “práctica”, sino en el afecto. Schleiermacher nació y se crió en el hogar de un pastor reformado de tendencias moravas que colocó la educación de su hijo en manos de los moravos. Aunque Schleiermacher fue reformado, el impacto del pietismo moravo puede verse en toda su teología. En todo caso, el joven Schleiermacher pasó por un período en que el racionalismo de su época le hizo difícil aceptar varias de las doctrinas fundamentales del cristianismo. Fue el romanticismo lo que le ayudó a salir de tal situación. El romanticismo, que logró gran auge precisamente en los años mozos de Schleiermacher, sostenía que el ser humano era mucho más que la razón fría y calculadora, y a base de tal percepción Schleiermacher comenzó a salir de las dificultades en que le había dejado el racionalismo. Su primera obra importante, los *Discursos sobre la religión* dirigidos a las personas cultas que la desprecian (1799), fue precisamente un intento de mostrarle a una audiencia profundamente imbuida del romanticismo que la religión debía ocupar un lugar importante en la vida humana. Allí, el argumento fundamental de Schleiermacher es que la religión no es un conocimiento, como pretenden tanto los racionalistas como los ortodoxos más estrictos, ni es tampoco una moral. La religión no se basa en la razón pura, ni tampoco en la razón práctica o moral, sino en el afecto (en alemán, *Gefühl*).

Aunque en los *Discursos* Schleiermacher no aclara el contenido exacto de ese “afecto”, sí lo hace en su obra más madura, *La doctrina de la fe*. Allí se ve claramente que el “afecto” religioso no es cosa sentimental, ni tampoco una emoción pasajera, o una experiencia que aparece de momento, sino que es más bien el sentimiento profundo que nos permite percatarnos de modo directo de la existencia de Aquél quien es la base de toda la existencia, tanto la nuestra como la del mundo que nos rodea. Además, este “afecto”, aunque no se basa en las facultades racionales ni en el sentimiento moral, sí tiene consecuencias importantes tanto en la exposición racional como en la responsabilidad ética. Y no se trata tampoco de un afecto de carácter indefinido, sino que su contenido específico es un sentimiento de dependencia absoluta.

Además, este afecto religioso toma forma específica en cada comunidad religiosa, cuya función es comunicar la experiencia constitutiva de la comunidad, de tal modo que todos puedan participar del mismo afecto. En el caso de Schleiermacher, lo que le interesa es la comunidad protestante, que, según él, se basa en dos momentos históricos fundamentales: Jesús y el impacto que hizo en sus primeros discípulos, por una parte, y la Reforma del siglo XVI, por otra.

La función de la teología está en exponer lo que este sentimiento de dependencia implica, tanto en nuestro propio ser, como en nuestras relaciones con el mundo y con Dios. Luego, todo lo que no se relacione con ese sentido de dependencia no tiene verdadero lugar en la teología. Tomemos por ejemplo la doctrina de la creación. Esta doctrina es importantísima para el sentimiento de dependencia, pues indica que la existencia, no solamente nuestra, sino de todo cuanto existe, depende de Dios. Negar

LA ERA DE LOS NUEVOS HORIZONTES

la creación sería negar la dependencia que es parte fundamental del afecto religioso cristiano. Pero esto no quiere decir que tengamos que afirmar un modo particular de creación. La narración de la creación tal como aparece en el Génesis puede ser o no ser un hecho histórico —el propio Schleiermacher no creía que lo fuera—pero en todo caso no es una cuestión de que la teología deba ocuparse, pues el modo en que la creación tuvo lugar no tiene implicación alguna para nuestro sentimiento de dependencia. Aunque las historias de Moisés fueran ciertas, reveladas de un modo sobrenatural, dice Schleiermacher, “los datos específicos nunca serían artículos de fe en nuestro sentido del término, porque nuestro sentimiento de dependencia absoluta no recibe de ellos un nuevo contenido, ni una nueva forma, ni una definición más clara”. Y lo mismo ha de decirse de otras cuestiones tales como la existencia de los ángeles, la de Satanás, etc. Por las mismas razones, la distinción entre lo natural y lo sobrenatural ha de rechazarse, no porque se oponga a la ciencia moderna, sino porque esa distinción limitaría nuestro sentimiento de dependencia de Dios a aquellos momentos o lugares en que se manifiesta lo sobrenatural. El carácter de nuestra dependencia, que es absoluta en todo momento, no nos permite hacer tales distinciones.

De este modo, insistiendo que la religión no es conocimiento, Schleiermacher puede interpretar las doctrinas fundamentales del cristianismo de tal manera que no se opongan a la ciencia. La cuestión del modo preciso en que Dios crea no tiene importancia alguna para la teología, que puede dejársela a la ciencia. Pero al mismo tiempo la ciencia no puede tratar acerca de la creación en su verdadero sentido, es decir, como afirmación de que todo cuanto existe depende de Dios.

El impacto de Schleiermacher fue grande. En una época en que muchos decían que la religión era cosa del pasado, las iglesias se llenaban cuando él predicaba. Pero sobre todo Schleiermacher dejó su sello sobre las generaciones posteriores, hasta tal punto que se le ha llamado “padre del liberalismo alemán”.

El sistema de Hegel

El segundo camino que quedaba abierto tras la obra filosófica de Kant era concordar con él en que la mente imprime su sello sobre todo conocimiento, pero entonces, en lugar de declarar que esto demuestra los límites de la razón, afirmar al contrario que la razón es la realidad misma. La razón no es algo que esté en nuestras mentes, y que entonces empleemos para entender la realidad. No. La razón es la realidad, la única realidad que hay. Este fue el camino tomado por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), que comenzó su carrera intelectual ocupándose particularmente de la teología, pero después llegó a la conclusión de que el modo en que había concebido la teología era demasiado estrecho, pues debía buscar medios de entender, no solo el fenómeno religioso, sino toda la realidad. Y era necesario entender esa realidad, no como una serie de elementos dispares, sino como una unidad, como un todo. Esto fue lo que propuso Hegel en varias de sus obras, particularmente en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio, publicada en 1817. Lo que Hegel propone es la identidad de la razón con la realidad. No se trata sencillamente de que la razón pueda entender la realidad, o que la realidad le ponga límites a la razón. Se trata más bien de que la razón es la realidad, y la única realidad es la razón. “Lo que es racional existe, y lo que existe es racional”.

Empero al hablar de “razón” Hegel no se refiere al entendimiento estático, a la idea fija y dada, sino al proceso mismo que es el pensar. Al pensar, no nos colocamos frente a una idea fija, para contemplarla. Al contrario, nos planteamos una idea, la examinamos de tal modo que la superamos o negamos con otra idea, y por fin llegamos a una tercera idea que incluye lo que hay de valor en las dos anteriores. Este proceso de plantear una “tesis”, cuestionarla mediante una “antítesis”, y llegar por fin a una “síntesis” es la razón. Se trata entonces de una razón dinámica, de un proceso, de un movimiento que avanza constantemente.

Esa razón no es tampoco algo que exista únicamente en mi mente. La razón universal, el Espíritu, como la llama Hegel a veces, es la realidad toda. Todo cuanto existe no es sino ese pensar, dialéctico y dinámico, del Espíritu.

Sobre esta base Hegel construyó un imponente sistema en el que pretendía incluir toda la historia como el pensamiento del Espíritu. Las diversas religiones, los diversos sistemas filosóficos, los diversos órdenes sociales y políticos, no son sino momentos en el pensamiento del Espíritu. Y en ese pensamiento, nada que ha pasado se niega, sino que se supera y se incluye en una nueva síntesis. Así, el presente incluye todo el pasado, pues lo resume, y todo el futuro, que no ha de ser sino desarrollo racional del presente.

Hegel estaba convencido de que el cristianismo era “la religión absoluta”. Pero esto no se debe, según Hegel lo entiende, a que el cristianismo sea la negación de las demás religiones, sino al contrario, a que es su culminación, en la cual se resume el pensamiento que se ha ido desarrollando en todo el progreso religioso de la humanidad. El tema fundamental de la religión es la relación entre Dios y el ser humano. Y esa relación llega a su punto culminante en la doctrina cristiana de la encarnación, en la que Dios y el ser humano se unen completamente. Esa unidad, que estaba implícita en todas las religiones desde el principio, aparece ahora en su plenitud en la encarnación.

De igual modo, la doctrina de la Trinidad es la culminación de la idea de Dios, pues afirma el carácter dinámico de la realidad última. La dialéctica trinitaria presenta tres movimientos. Dios es idea eterna, en sí y por sí, aun aparte del desenvolvimiento de la realidad racional en lo que llamamos creación. Esto es el “reino del Padre”, que no es sino Dios considerado en sí mismo. El “reino del Hijo” es lo que normalmente llamamos “creación”, es decir, el mundo en el espacio y el tiempo, y culmina con la encarnación de Dios, que muestra la identidad entre el humano y Dios. El “reino del Espíritu” es lo que sigue a la encarnación, a la unión entre Dios y la humanidad, y se manifiesta en la presencia de Dios en la comunidad. Todo esto es el “reino de Dios”, que se realiza en la historia, en la vida ética, y en el orden del estado (Hegel tenía un alto concepto del estado). Así surge una filosofía completamente libre, que no tiene que sujetarse a dogmas, sino que, gracias al Espíritu cuyo pensamiento es toda la realidad, puede sobreponerse a todas las estrecheces de sistemas parciales.

Este amplio esquema de la realidad que Hegel propuso encontró innumerables admiradores. Por fin parecía que la humanidad había logrado ver la totalidad en su conjunto. Y los seguidores de Hegel se dedicaron a mostrar cómo diversos elementos de la realidad encajaban dentro del magno sistema hegeliano. En cierto modo, las teorías de Darwin, expuestas a mediados de siglo, son expresión del dinamismo de Hegel aplicado a las ciencias naturales. Fue en protesta contra el éxito alcanzado por las ideas de Hegel que el filósofo y teólogo danés Soren Kierkegaard,

LA ERA DE LOS NUEVOS HORIZONTES

de quien nos ocuparemos a continuación, se burló del optimismo de los hegelianos, diciendo jocosamente que todos los problemas están a punto de resolverse “ahora que el Sistema está completo o, si no lo está, lo estará para el domingo que viene”. Por otra parte, el sistema de Hegel tuvo impacto, aun entre quienes no lo aceptaron, por cuanto les obligó a tomar en serio la historia. A partir de Hegel, la historia no sería un interés secundario, para quienes no se interesarán por realidades eternas, sino que sería el lugar en que las realidades eternas se conocen. Esta perspectiva, que es eminentemente bíblica, se la debemos a Hegel y en general al siglo XIX.

La obra de Kierkegaard

Uno de los más interesantes personajes del siglo XIX fue el danés Soren Aabye Kierkegaard (1813-1855). Criado en un estricto hogar luterano que dejó en él una profunda huella, Kierkegaard siempre fue un personaje extraño. Endeble de salud, y con un cuerpo moderadamente torcido, desde niño se vio objeto de burlas que no cesaron durante toda su vida. Pero pronto se convenció de que sus indudables dotes intelectuales le llamaban a una misión especial, y que ante esa misión todo otro interés tendría que ceder. Fue así que decidió romper su compromiso con la joven Regina Olsen, a quien amaba profundamente. El matrimonio, pensaba Kierkegaard, le hubiera hecho feliz, pero al mismo tiempo le impediría ser el caballero solitario de la fe que se sentía llamado a ser. Años después, Kierkegaard compararía su decisión de no casarse con Regina con la decisión de Abraham de sacrificar a su hijo. Y confesaría también que algunos de sus libros fueron escritos “a causa de ella”.

Ante el reto de Kant, quedaba abierto un camino distinto del de Schleiermacher y el de Hegel: declarar que, si bien la razón es incapaz de penetrar la realidad última, la fe sí puede hacerlo. La “razón pura” de Kant no puede probar ni la existencia de Dios, ni su inexistencia; pero la fe conoce a Dios directamente. El cristianismo no se basa entonces en su racionalidad, ni es parte de un sistema como el de Hegel, ni consiste en un sentimiento de dependencia absoluta, como pretendía Schleiermacher. El cristianismo es cuestión de fe; de fe en el Dios que se ha revelado en las Escrituras y en Jesucristo.

Si esto fuera todo, Kierkegaard no estaría diciendo más que lo que siempre han dicho los que se han refugiado en la fe para no tener que enfrentarse a los retos del momento. Tal supuesta “fe” no lo es en verdad, diría Kierkegaard, pues la fe nunca es cosa fácil, ni es tampoco remedio para hacernos la vida más tranquila. Al contrario, la fe es un riesgo, una aventura, que necesariamente conlleva la negación de sí mismo y de los goces del mundo. Es por ello que Kierkegaard condenó a uno de los más famosos predicadores de su tiempo, diciendo que...

Cuando alguien ha logrado, mediante la predicación del cristianismo, todos los bienes materiales posibles y todas las alegrías del mundo, decir que es testigo de la verdad es tan ridículo como hablar de una virgen rodeada de la multitud de sus hijos. Querer tener todos los bienes y las ventajas del mundo, y al mismo tiempo ser testigo de la verdad, ... no es solamente monstruoso, sino hasta imposible, como un ave que sea también pez o un instrumento de metal hecho de madera.

Para Kierkegaard, la gran negación del cristianismo es la cristiandad, que se ha dedicado a hacer fácil el ser cristiano. Se es cristiano sencillamente porque no se es judío ni mahometano. Pero lo cierto es que, precisamente por tener esa idea de lo que es ser cristiano, en realidad se es pagano. Tal cristianismo “barato”, sin costo ni dolor, es como los juegos de guerra, en que se mueven ejércitos y se hace ruido, pero no hay riesgo ni dolor. Y tampoco hay victoria. Lo que llamamos “cristianismo”, dice Kierkegaard, no es sino “jugar al cristianismo”. Y a ese juego contribuyen los que predicán el evangelio, dando a entender que es cosa fácil y atractiva. “En media hora, con solo mover la mano, se arregla todo el asunto de la eternidad, y entonces se puede gozar la vida a plenitud”. Cuando tal sucede, se está cometiendo el “crimen de la cristiandad”, que consiste en “jugar al cristianismo y tomar a Dios por tonto”. Y lo trágico es que nadie se da cuenta de lo ridículo que es tratar a Dios de este modo, como si la Palabra de Dios no fuera tajante.

En la magnífica catedral el Honorable y Muy Reverendo Superintendente General Predicador, el favorito escogido de la gente de moda, aparece ante un auditorio selecto y predica emotivamente sobre el texto que ha seleccionado: “Dios ha escogido a lo bajo del mundo, y lo despreciado”. ¡Y nadie se ríe !

En tales circunstancias, Kierkegaard concibió su misión como la de “hacer difícil el ser cristiano”. Con esto no quería decir que iba a persuadir a las personas que la fe cristiana estaba equivocada. No, sino que iba a persuadirles que la fe fácil que les habían predicado y enseñado distaba mucho de la verdadera fe. En otras palabras, que para ser verdaderamente cristiano hay que percatarse del costo de la fe, y pagar el precio. Sin ello, se puede ser miembro de la cristiandad, pero no se es cristiano.

El verdadero cristianismo es cuestión de la existencia misma del individuo, y no únicamente del intelecto. Este es el punto principal en que Kierkegaard se ve obligado a rechazar el sistema de Hegel, al que sarcásticamente llama “el Sistema”. Lo que Hegel y sus seguidores han hecho es construir un imponente edificio en el cual no hay lugar para la existencia humana, para esa existencia que tiene lugar en medio de la angustia, la duda y la desesperación. Es como quien construye una hermosa mansión y luego vive en el establo, porque la mansión es tan lujosa que él no encaja en ella. Es este énfasis en la prioridad de la existencia por encima de la esencia lo que le ha valido a Kierkegaard el título de “fundador del existencialismo”, aunque sus intereses y posturas diferían en mucho de los de buena parte de los existencialistas modernos.

La existencia es una lucha constante, una lucha por venir a ser, por nacer. Y esto quiere decir que al colocar la existencia en el centro se hace necesario abandonar, no solo el sistema de Hegel, sino todo otro sistema. “¿Quiere esto decir que no haya sistema alguno? No.... La realidad misma es un sistema —para Dios; pero no puede ser un sistema para quien está en medio de la existencia”.

Empero la existencia que le importa a Kierkegaard es la existencia cristiana. Tampoco ella puede reducirse a un sistema. Y la tragedia de la cristiandad, del cristianismo fácil, es que la existencia cristiana ha dejado de ser una aventura y un riesgo constante en presencia de Dios, para convertirse en una moral o en un sistema de doctrinas. De ahí lo que Kierkegaard llamaría el gran problema, cómo llegar a ser cristiano cuando se vive en medio de la cristiandad.

El cristianismo y la historia

El interés en la historia que hemos visto al principio de este capítulo, y que halló su gran exponente filosófico en Hegel, afectó también los estudios bíblicos y teológicos. En Tubingia, el erudito F.C. Baur (1792-1860) se dedicó a exponer el desarrollo de la teología del Nuevo Testamento según el esquema de Hegel. Para Baur y sus seguidores, en la raíz misma del Nuevo Testamento se encuentra el conflicto entre el cristianismo judaizante de Pedro, y los intereses más universales de Pablo. Y esta tesis y antítesis se resuelven en una síntesis que para algunos es el Cuarto Evangelio, y para otros el cristianismo del siglo segundo. Además, a base de este esquema del desarrollo teológico de la iglesia antigua, algunos dijeron que tal o cual libro no podía ser de la fecha que se le atribuía.

Esto a su vez llevó a grandes debates entre eruditos acerca de mil cuestiones relacionadas con la literatura bíblica; por ejemplo, quién escribió tal o cual libro, y en qué fecha, o si el libro en sí es obra de un solo autor, o de varios. En medio de tales debates, muchos vieron amenazada su fe. Otros trataron de redefinir lo que era la fe cristiana. Y poco a poco se fueron desarrollando mejores métodos de estudio bíblico que a la postre ayudarían a entender mejor la Biblia.

Algo semejante sucedió con los estudios de historia de la iglesia. La idea de que las doctrinas cristianas habían evolucionado se posesionó de la mentalidad del siglo XIX. Para algunos, esa evolución no era sino un desarrollo de lo que ya estaba implícito en el mensaje original. Pero otros, como el famoso historiador Adolph von Harnack (1851-1930), veían en la historia de los dogmas la historia del abandono progresivo del mensaje original de Jesús, que no era acerca de Jesús. Según Harnack, lo que Jesús predicó fue la paternidad de Dios, la fraternidad universal, el valor infinito del alma humana, y el mandamiento de amor. Fue después, por un proceso que tomó años, que Jesús vino a ser el centro del mensaje. Buena parte de estas ideas de Harnack eran tomadas de uno de los más influyentes teólogos del siglo XIX, Albrecht Ritschl (1822-1889), a quien Harnack llegó a llamar “el último de los padres de la iglesia”. Al igual que Schleiermacher, Ritschl respondió al reto de Kant colocando la religión en una esfera distinta de la “razón pura” o especulativa. Pero Ritschl no podía concordar con Schleiermacher, cuya insistencia en el “sentimiento de dependencia absoluta” le parecía demasiado subjetivista. Según Ritschl, la religión, y muy particularmente el cristianismo, no es cuestión de especulación racional, ni tampoco de sentimiento subjetivo, sino de vida práctica. El racionalismo especulativo es demasiado frío, y no obliga a quien sigue ese camino a un compromiso de fe. El misticismo, por otra parte, es subjetivo e individualista, y le presta poca atención a la necesidad de una comunidad de creyentes.

Pero el cristianismo ha de ser práctico también en el sentido de que se ha de basar en el conocimiento factual de los acontecimientos, y en particular del acontecimiento de Jesús. Lo importante es la revelación de Dios dada en la historia, en la persona de Jesucristo. Cuando la teología olvida esto, cae en el racionalismo o en el misticismo. Ese estudio histórico, según Ritschl, nos lleva a la conclusión de que el centro de las enseñanzas de Jesús fue el Reino de Dios, y la ética del Reino, que es la “organización de la humanidad mediante la acción inspirada en el amor”. Fue en virtud de tales enseñanzas que Ritschl le dio impulso

al pensamiento de Rauschenbush sobre el evangelio social, a que nos hemos referido anteriormente (en el capítulo 1).

Todo esto dio en lo que se llamó “la búsqueda del Jesús histórico”. Detrás del Jesús de la fe a quien la iglesia adora, se pensaba, y aun detrás de los Evangelios, hubo un Jesús histórico a quien es necesario redescubrir para saber a ciencia cierta qué es el cristianismo. A esta búsqueda se dedicaron muchos eruditos. A la postre, a principios del siglo XX, Schweitzer, el famoso misionero, médico, músico y teólogo, declaraba que en fin de cuentas toda esa búsqueda del Jesús supuestamente histórico había tratado de encontrar a un hombre del siglo XIX, y no le había encontrado a él, sino a su propia imagen. Por tanto, declaraba Schweitzer, “es bueno que el Jesús histórico de verdad deponga al Jesús moderno, se levante contra el espíritu moderno y traiga sobre el mundo, no paz, sino espada.... A quienes le obedezcan, ya sabios, ya simples, El se dará a conocer en las luchas, conflictos y sufrimientos que han de pasar en su compañía y, como misterio inefable, sabrán por experiencia propia quién es El”.

Los teólogos que hemos mencionado en este capítulo son solo unos pocos de los muchísimos que podrían mencionarse, pues el siglo XIX fue uno de los períodos de mayor actividad teológica en toda la historia del cristianismo. Pero estos pocos bastan para darnos una idea de la enorme variedad de posiciones y opiniones que surgieron en el protestantismo, y de la vitalidad intelectual que esa diversidad manifiesta. Naturalmente, en todo ese bullir se expusieron ideas y opiniones que pronto sería necesario corregir. Pero el hecho es que, con todos los errores de que se le pueda acusar, la teología del siglo XIX mostró que el protestantismo no temía enfrentarse a los retos intelectuales del momento.

Horizontes intelectuales: La teología católica

44

Nos horrorizamos, venerables hermanos, al ver las monstruosas doctrinas, o más bien los enormes errores que nos oprimen. Son ampliamente diseminados por una multitud de libros, panfletos y otros escritos pequeños de tamaño, pero grandes en su maldad.

Gregorio XVI



ientras muchos teólogos protestantes seguían el camino del liberalismo, la jerarquía católica trataba de evitar que sus teólogos siguieran el mismo camino, o cualquiera otro que les diera libre juego a las ideas modernas. Esto se entiende si recordamos las grandes vicisitudes por las que el papado pasó durante el período que estudiamos.

El papado y la Revolución Francesa

Al estallar la Revolución Francesa, Pío VI ocupaba el trono papal. Mucho antes, en 1775, este papa había comenzado su pontificado publicando una bula en que atacaba las ideas de los filósofos que abogaban por un nuevo orden social. Luego, desde los inicios de la Revolución, el Papa hizo todo lo que pudo por impedir su progreso. Esto dificultó las negociaciones sobre la Constitución civil del clero, a que hemos hecho referencia. En respuesta, el gobierno republicano de Francia se esforzó por debilitar al papado, no solo en Francia, donde se promulgó el “culto al Ser Supremo”, sino en la misma Roma, donde agentes franceses sembraban ideas republicanas. En 1798, los franceses ocuparon militarmente la ciudad de Roma, donde proclamaron la república, y declararon depuesto al Papa como soberano temporal. Este quedó prácticamente prisionero de los franceses, y murió al año siguiente.

LA ERA DE LOS NUEVOS HORIZONTES

Bajo la protección del emperador Francisco II de Austria, enemigo de Francia, los cardenales se reunieron entonces en Venecia y eligieron papa a Pío VII. Eran los años en que Napoleón subía al poder, y a la postre, en 1801, Francia firmó con el Papa el concordato a que nos hemos referido antes. Aunque Napoleón no era persona religiosa, no veía la necesidad de malgastar sus fuerzas en conflictos con el papado, y por ello Pío VII, restaurado a su sede romana, pudo reinar en relativa calma por algún tiempo. A fines de 1804, el Papa viajó a París para consagrar emperador a Napoleón, aunque este último, en señal de su autoridad absoluta, tomó la corona de manos del Papa y se la ciñó a sí mismo. Pero al año siguiente el ahora emperador se hacía coronar también rey de Italia, y sus tropas invadían de nuevo la Península. En 1808, ocuparon la ciudad de Roma. El Papa, negándose a huir, excomulgó a todos los que le hicieron violencia a la iglesia, y fue llevado al destierro por los ejércitos victoriosos. Allí quedó hasta que la caída de Napoleón en 1814 le permitió regresar a Roma, donde su primera acción fue proclamar el perdón a todos sus enemigos. Lo mismo hizo por el caído Napoleón, en cuyo favor intercedió ante las potencias vencedoras.

Pío VII murió en 1823, dos años después que Napoleón, y le sucedió León XII. Tanto él como sus sucesores Pío VIII y Gregorio XVI pudieron reinar en relativa paz. Pero siempre la memoria de la Revolución Francesa les inclinó hacia el conservatismo político y teológico. Por ello, repetidamente condenaron el catolicismo liberal, que trataba de sumarse a las nuevas corrientes políticas. El caso más notable fue el del teólogo Félicité Robert de Lamennais, quien se había distinguido por sus ataques contra los intentos por parte de Napoleón de gobernar sobre la iglesia. Tras una complicada peregrinación intelectual, Lamennais llegó a la conclusión de que los monarcas absolutos siempre tratarían de gobernar a la iglesia, y que por tanto lo que los cristianos debían hacer era lanzarse en pro de la libertad política, con el apoyo y bajo la dirección del papado. Para ello, el Papa debía abogar por la libertad de prensa, que sería la vanguardia del nuevo orden. Si el Papa se colocaba a la cabeza de tal proyecto, pensaba Lamennais, la iglesia podría reclamar su debido lugar en el nuevo orden. Mientras Lamennais se limitó a atacar a aquellos gobiernos que no respetaban las prerrogativas de la iglesia, Roma vio en él su gran campeón, y por tanto León XII hasta llegó a pensar en hacerle cardenal. Pero cuando Lamennais empezó a abogar por una alianza entre el papado y el liberalismo político, perdió el apoyo de Roma, que todavía temblaba ante los recuerdos de la Revolución Francesa. Lamennais fue a Roma con la esperanza de convencer al Papa, pero éste, a la sazón Gregorio XVI, condenó sus ideas en dos encíclicas.

Lamennais dejó entonces el seno de la iglesia, y junto a él marcharon muchas otras personas de ideas democráticas. Mientras todo esto sucedía, en Italia iba aumentando el sentimiento nacionalista, que soñaba con la unidad nacional. Una facción importante de ese movimiento veía en el papado el centro alrededor del cual debía formarse la nueva nación.

Pero el temor de los papas a todo lo que pudiera parecer sedición, y su deseo de complacer a los monarcas absolutos del resto de Europa, que tenían interés en ver a Italia dividida, hizo que pronto el movimiento nacionalista tomara rumbos opuestos a los intereses de los papas.

Pío IX

El pontificado de Pío IX (1846-1878), el más largo de toda la historia, fue un tiempo de paradojas para el papado. La principal de ellas fue que, al mismo tiempo que los papas perdían definitivamente su poder temporal, se promulgaba su infalibilidad. La revolución de 1848, que sacudió a buena parte de Europa, se hizo sentir también en Roma, donde al año siguiente se proclamaba la República Romana. Fue necesaria una nueva intervención por parte de Francia, esta vez a favor del Papa, para que éste pudiera regresar a Roma. Tras su restauración, en lugar de continuar algunas de las libertades introducidas por los republicanos, Pío IX trató de gobernar como soberano absoluto. Al mismo tiempo chocó con Cavour, el alto funcionario del Reino de Piemonte cuya política era la unificación de Italia. El Papa se alió a Austria, mientras Cavour acudió a los franceses. Tras complicadas vicisitudes que no es necesario relatar aquí, las tropas del Reino de Italia tomaron los estados pontificios el 20 de septiembre de 1870. Aunque el Papa se negó a aceptar lo hecho, ese fue el fin del poder temporal del papado, cuya autoridad soberana quedó limitada al Vaticano y otros dos palacios. Mientras tanto, en Alemania se tomaban medidas contra el poder de la iglesia, y otras potencias europeas seguían el ejemplo de Bismarck. Luego, el pontificado de Pío IX marca el fin del poder político de los papas, que había logrado su apogeo en el siglo XIII, bajo Inocencio III.

Al mismo tiempo que Pío perdía su poder, se afanaba por afirmarlo, aunque fuera en materias puramente religiosas. Así, en 1854, proclamó el dogma de la inmaculada concepción de María. Según este dogma, María misma, en virtud de su elección para ser Madre del Salvador, fue preservada de todo pecado, inclusive el pecado original. Este era un punto que los teólogos católicos habían debatido por siglos, y sobre el cual nunca hubo consenso absoluto. Pero lo importante, desde el punto de vista histórico, fue que, al declarar que la inmaculada concepción de María era dogma de la iglesia, Pío IX fue el primer papa en promulgar un dogma por sí mismo, sin la concurrencia de concilio alguno. En cierto modo, la bula *Ineffabilis*, por la que Pío IX promulgó la inmaculada concepción de María, fue un ensayo para ver qué reacción habría ante la idea de que el papa podía promulgar un nuevo dogma por sí solo. Puesto que la bula no provocó mayores protestas, el escenario estaba listo para la promulgación de la infalibilidad papal.

Mientras tanto, el Papa no cesó en su lucha contra las nuevas ideas que iban haciéndose sentir en toda Europa y América. En 1864, publicó la encíclica *Quanta cura*, que iba acompañada de una lista o Sílabo de errores, condenando ochenta proposiciones modernas que los católicos no podían aceptar. Puesto que esa lista muestra el espíritu del papado en el siglo XIX, vale la pena citar algunos de los errores que se condenan en ella: 13) Que el método y los principios mediante los cuales los antiguos doctores escolásticos cultivaron la teología no se adaptan a las necesidades de hoy ni al progreso de las ciencias.

- 15) Que cada ser humano puede adoptar y seguir la religión que le parezca verdadera según la luz de la razón.
- 18) Que el protestantismo no es sino una forma distinta de la misma religión cristiana, en la que es posible agradar a Dios tanto como en la verdadera Iglesia Católica.

LA ERA DE LOS NUEVOS HORIZONTES

- 21) Que la iglesia no puede determinar dogmáticamente que la religión de la Iglesia Católica es la única verdadera.
- 24) Que la iglesia no tiene autoridad para usar de la fuerza, ni tiene tampoco poder temporal alguno, ya sea directo, ya indirecto.
- 30) Que la inmunidad de la iglesia y de las personas eclesiásticas se basa en la ley civil.
- 37) Que pueden instituirse iglesias nacionales, separadas y completamente independientes del pontífice romano.
- 38) Que la conducta arbitraria de los pontífices romanos contribuyó a la división entre la iglesia oriental y la occidental.
- 45) Que todo el gobierno de las escuelas públicas en que se educa la juventud de un estado cristiano, con la sola y parcial excepción de los seminarios, puede y debe quedar en manos del poder civil, de tal modo que no se le permita a otra autoridad inmiscuirse en el gobierno de las escuelas, la dirección de los estudios, la concesión de títulos, o la selección y aprobación de maestros.
- 47) Que el mejor orden de la sociedad civil requiere que las escuelas públicas, abiertas a niños de todas las clases, y en general todas las instituciones públicas que se dedican a enseñar literatura y ciencia, y a educar la juventud, estén libres de toda autoridad por parte de la iglesia, de toda su influencia moderadora, y queden sujetas únicamente a la autoridad civil y política, de modo que se conduzcan de acuerdo a las opiniones de los gobernantes civiles y a la opinión común de la época.
- 55) Que la iglesia debe separarse del estado, y el estado de la iglesia.
- 77) Que en nuestros tiempos ya no es conveniente que la religión católica sea la única del estado, ni que se excluya todo otro culto.
- 78) Que por tanto es de alabarse el hecho de que en algunos países católicos se haya permitido por ley que los inmigrantes practiquen públicamente sus propios cultos.
- 79) Que es falso que, si se les da libertad civil a todos los cultos, y si se les permite a todos declarar públicamente sus opiniones e ideas, cualesquiera sean, ello facilita la corrupción de la moral y de las mentes, y propaga la plaga del indiferentismo.
- 80) Que el pontífice romano puede y debe reconciliarse a, y concordar con, el progreso, el liberalismo, y la civilización moderna.

Como vemos, el tono general de este documento, y de todo el largo pontificado de Pío IX, se oponía a innovaciones tales como la separación entre iglesia y estado, la libertad de cultos, la libertad de la prensa, y las escuelas públicas bajo la supervisión del estado. Al mismo tiempo, el Papa insistía en su autoridad, y en los males que surgirían si no se acataba esa autoridad. Todo esto llegó a su culminación en el Primer Concilio Vaticano, convocado por Pío IX, que comenzó sus sesiones a fines de 1869. En su constitución *Pastor aeternus*, el Concilio promulgó la infalibilidad papal:

Puesto que en nuestros días, cuando se requiere más que nunca el efecto saludable del oficio apostólico, hay no pocos que se oponen a su autoridad, consideramos que es necesario afirmar solemnemente la prerrogativa a que el Hijo Unigénito de Dios se ha dignado unir el sumo oficio pastoral.

Luego, adhiriéndonos fielmente a la tradición que viene desde el principio de la fe cristiana, para la gloria de Dios nuestro Salvador, para la exaltación de la religión católica, y para la salud de los pueblos cristianos, con la aprobación del Sagrado Concilio, enseñamos y definimos como dogma revelado por Dios, que el pontífice romano, cuando habla *ex cathedra*, cuando define, por su autoridad apostólica suprema como pastor y doctor de todos los cristianos, una doctrina de fe o de costumbres que ha de ser aceptada por la iglesia universal, tiene, por la asistencia divina que le ha sido prometida en el bienaventurado Pedro, aquella infalibilidad con que nuestro divino Redentor quiso que la iglesia contara al definir cuestiones de fe o de moral. Luego, tales definiciones del pontífice romano son irreformables en sí mismas, y no en virtud del consenso de la iglesia.

Y si alguien (Dios no lo quiera) se atreve a contradecir esta nuestra definición, anatema sea.

De este modo quedaba promulgada la infalibilidad del papa como doctrina de la iglesia católica. Nótese que el texto no indica que el papa sea siempre infalible, sino únicamente cuando habla "*ex cathedra*". Estas palabras se incluyeron en el texto de la declaración para responder a las objeciones de quienes señalaban que el papa Honorio, por ejemplo, había caído en error dogmático. La respuesta a tal objeción sería entonces que Honorio, al aceptar una doctrina heterodoxa, no lo hizo "*ex cathedra*", sino como persona privada. En todo caso, de los poco más de seiscientos obispos presentes, 522 votaron a favor, dos se opusieron, y más de un centenar se abstuvieron de votar.

La doctrina de la infalibilidad papal no causó la oposición que pudo esperarse. En Holanda, Austria y Alemania, algunos católicos se separaron de la comunión romana y fundaron la Iglesia Católica Antigua. Pero en general las protestas y críticas fueron moderadas.

Lo que sucedía era que, habiendo perdido mucho de su poder, el papado no era ya de temer. El debate acerca de la autoridad del papa había dividido a los católicos, particularmente en Francia, entre "galicanos" y "ultramontanos". Los primeros eran quienes insistían en las antiguas prerrogativas de la iglesia francesa, y esperaban que el estado salvaguardara esas prerrogativas. Los ultramontanos, es decir, los del partido de "allende los montes", querían la centralización de la autoridad eclesiástica en el papado. En el Primer Concilio del Vaticano, los ultramontanos parecieron haber ganado la partida.

Pero pudieron hacerlo porque ya el papado había perdido mucho del poder real que los galicanos temían. Prueba de ello fue que la infalibilidad papal fue promulgada el 18 de julio de 1870, y el 20 de septiembre del mismo año Roma capituló ante las tropas del Reino de Italia, y el papado perdió su poder temporal. En cuanto a Pío IX, se declaró prisionero del rey Víctor Manuel, y se negó a aceptar los hechos

LA ERA DE LOS NUEVOS HORIZONTES

consumados. Después de todo, los papas habían perdido el gobierno de Roma muchísimas veces, y siempre algún soberano había acudido para restaurarlos. Pero en esta ocasión nadie acudió. Por fin, en 1929, el Papa—a la sazón Pío XI— aceptó oficialmente lo que había sido realidad por más de medio siglo.

León XIII

Al papado de Pío IX, le siguió el de León XIII, también excepcionalmente largo (1878-1903). Dadas las condiciones políticas de Italia, León XIII, que seguía insistiendo en los derechos temporales del papado sobre la ciudad de Roma y sus alrededores, les prohibió a los católicos votar en las elecciones legislativas del país. Esta prohibición, que continuaría hasta bien avanzado el siglo XX, a la larga resultó contraproducente, pues le restó mucho al impacto que los católicos pudieron hacer en los años formativos de la nueva nación italiana.

Pero, al mismo tiempo que seguía esta política conservadora en Italia, León reconoció la necesidad de ceder en otros campos. Así logró que en Alemania la política anticatólica de Bismarck se moderara. Y en Francia, donde la Tercera República siguió una política marcadamente anticlerical, el Papa hizo todo lo posible por adoptar medidas conciliadoras. En 1892 llegó al punto de aconsejarle al clero francés que abandonara su actitud antirrepublicana, y esto a pesar de que unos pocos años antes, en la bula *Immortale Dei*, había declarado que la democracia era incompatible con la autoridad de la iglesia. Lo que sucedía era que el Papa, al tiempo que trataba de reconocer las nuevas realidades de la edad moderna, veía la autoridad papal en términos muy semejantes a los de Pío IX, y seguía soñando con una sociedad católica, bajo la dirección de principios formulados por el papado.

Esto puede verse en el más importante documento de todo el pontificado de León, su bula *Rerum novarum*, promulgada el 15 de mayo de 1891. El tema de esa bula, hasta entonces poco tratado por los papas, es la cuestión de las relaciones entre obreros y patronos. León conoce las dificultades que el desarrollo del capitalismo ha planteado, y comienza afirmando que el conflicto presente se puede ver “en las enormes fortunas de unos pocos individuos, y la pobreza extrema de las masas”. Por ello, es necesario lanzarse a la difícil tarea “de definir los derechos relativos y las obligaciones mutuas de los ricos y los pobres, del capital y el trabajo”.

Estas relaciones se han hecho tanto más tristes por cuanto en tiempos modernos han desaparecido las antiguas organizaciones obreras, y “un pequeño número de hombres muy ricos han podido colocar sobre las masas de los trabajadores pobres un yugo que es poco mejor que el de la esclavitud misma”. Aunque es un error pensar que entre los pobres y los ricos no puede haber sino una guerra de clases, sí es cierto que la defensa de los pobres ha de reclamar especial atención, pues los ricos tienen muchas maneras de protegerse, mientras que los pobres no tienen otro recurso que la protección del estado. Por ello, las leyes han de ser tales que se salvaguarden los derechos de los pobres. En particular, se ha de defender el derecho de todo trabajador a un salario que baste para sostenerle a él y a su familia, sin obligarle a trabajar más allá de los justos límites. Todo esto ha de hacerse, porque “Dios mismo parece inclinarse a favor de los que sufren infortunio”.

Por otra parte, esto no quiere decir que deban aceptarse las opiniones de los socialistas, pues la propiedad privada es un derecho establecido por Dios mismo, como lo es también la herencia. Además, las diferencias en el orden social se deben, en parte al menos, a diferencias naturales entre los seres humanos, “y la fortuna desigual es el resultado de condiciones desiguales”.

Lo que el Papa pide entonces es, en primer lugar, que los ricos practiquen la caridad. Esto quiere decir que nadie está obligado a dar de lo que le hace falta, no solo para sus necesidades más inmediatas, sino también para mantener “su condición en la vida”. Pero, una vez que esas necesidades han sido satisfechas, “es obligación darles a los necesitados de lo que resta”. Los pobres, por su parte, no deben llenarse de odio contra los ricos, sino que deben recordar que la pobreza es un estado honorable, y que la práctica de la virtud lleva a la prosperidad material.

Pero el Papa sabe que con esto no basta, y por ello, además de lo que ya hemos consignado sobre la obligación del estado de defender a los pobres, aboga por la formación de sindicatos obreros, para defender los derechos de los trabajadores. Estos derechos incluyen, no solamente los salarios y las horas de trabajo, sino también el derecho a practicar la religión católica como es debido, y por tanto León exhorta a la formación de sindicatos católicos, en los que no habrá la enemistad y las rencillas que existen cuando la pobreza no cuenta con la compañía de la religión.

En conclusión, declara León XIII, “la condición de las clases obreras es la cuestión urgente de hoy... Pero les será fácil a los obreros cristianos resolverla correctamente si forman asociaciones, escogen jefes sabios, y siguen el camino en que antes marcharon sus padres, con tanto provecho para sí mismos y para la sociedad”. Esta encíclica les dio nuevo ímpetu a los muchos católicos que desde algún tiempo antes trataban de hallarles solución a los muchos problemas planteados por la revolución industrial y por el capitalismo creciente. Algunos, llamados a la acción por la bula, más tarde llegarían a la conclusión de que sus soluciones eran demasiado simplistas. Otros subrayarían los elementos más conservadores del documento, como por ejemplo que los sindicatos deben ser católicos, para oponerse al sindicalismo moderno. Luego, la bula *Rerum novarum*, que marcó el comienzo del movimiento obrero católico contemporáneo, también es índice de la ambivalencia de León en estas cuestiones.

La misma ambigüedad puede verse en la actitud de León XIII hacia los estudios modernos. Este fue el papa que abrió los archivos del Vaticano al escrutinio de los historiadores, convencido de que la verdad surgida de los estudios históricos serviría para fortalecer, y no para debilitar, la autoridad de la iglesia. Al mismo tiempo, había en la iglesia católica quienes aspiraban a realizar estudios históricos sobre la Biblia semejantes a los que estaban teniendo lugar entre protestantes en Alemania y Gran Bretaña. Este fue el tema de la encíclica *Providentissimus Deus*, en la que León afirmaba el valor de los nuevos estudios y descubrimientos acerca de la Biblia, pero también advertía que existía el grave peligro de que fueran empleados mal, en menoscabo de la autoridad de la Biblia y de la iglesia. Luego, tanto los “modernistas” que abogaban por mayor libertad en el estudio crítico de las Escrituras como los que se les oponían pudieron declarar que la encíclica papal les favorecía.

LA ERA DE LOS NUEVOS HORIZONTES

Pío X

El papa que sucedió a León XIII, y que dirigió los destinos de la iglesia católica hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial, fue Pío X (1903-1914). La política del nuevo papa fue mucho más conservadora que la de su predecesor, y se acercó más a la de Pío IX. El resultado fue un mayor distanciamiento entre las corrientes de la sociedad y del pensamiento modernos, por una parte, y el catolicismo ortodoxo, por otra. Bajo la dirección del Papa, el Santo Oficio promulgó un decreto condenando a muchos de los que se habían atrevido a aplicar los nuevos métodos del estudio histórico a cuestiones teológicas y bíblicas. Estos eran los llamados “modernistas”, de los cuales los más famosos eran el francés A.F. Loisy, el inglés George Tyrrell, y el alemán Hermann Schell. Poco después, en la encíclica *Pascendi domini gregis*, Pío X confirmó lo hecho por el Santo Oficio. El resultado fue que muchos de los “modernistas” dejaron la iglesia, mientras buen número de católicos aprendió a serlo sin prestarles demasiada atención a las declaraciones pontificias.

En resumen, durante los años que van desde la Revolución Francesa hasta la Primera Guerra Mundial, el cristianismo, tanto protestante como católico, tuvo que enfrentarse a nuevas realidades políticas, económicas, sociales e intelectuales.

En términos generales, mientras el protestantismo trató de buscar medios de tomar en cuenta esas realidades, y a veces de adaptarse a ellas, el catolicismo —con notabilísimas excepciones— siguió un curso contrario. Por ello, al comenzar el siglo XX, las diferencias entre católicos y protestantes eran mucho más marcadas que en cualquier período anterior, inclusive durante la Reforma.