



La Iglesia Isabelina de Inglaterra y los orígenes
DEL ANGLICANISMO

por Torrance Kirby

CATOLICISMO REFORMADO

Imagen de la portada:
Reina Isabel I de Inglaterra,
Retrato de Darnley, h. 1575

La identidad de la «ecclesia anglicana» ha tenido, a grandes rasgos, tres fases principales de significado. La primera fase, que se remonta a los primeros años del cristianismo en Gran Bretaña, emplea el término en un sentido geográfico y neutral; en la época de la Reforma surge una segunda fase con el sentido de autonomía provincial; una tercera fase asociada con la expansión de la comunión anglicana global a mediados del siglo XIX identifica el término «anglicano» con una eclesiología distintiva.

Ecclesia Anglicana –la «Iglesia inglesa»– designa en primer lugar una zona geográfica concreta, a saber, dos provincias de la Iglesia Occidental con sus dos respectivas sedes en Canterbury y York, situadas en «Anglia». En su correspondencia a principios del siglo VII con el obispo misionero Agustín de Canterbury, primer metropolitano de la primera sede, el Papa Gregorio Magno se refiere a la Iglesia de los Anglos, *Ecclesia Anglorum*. Durante esta primera fase de expansión de la cristiandad latina, no existe, como ocurre con el término *Ecclesia Gallicana*, ninguna asociación eclesiológica específica o distintiva que acompañe a esta designación. Anselmo de Laon, arzobispo de Canterbury a finales del siglo XI, habla de forma similar de «Ecclesia Angliæ», mientras que el término preciso «Ecclesia Anglicana» como división geográfica de la Iglesia Occidental es de uso común a partir de mediados del siglo XII. La Carta Magna (1215) comienza con la afirmación «quod Anglicana Ecclesia libera sit» (Davis 1989; Magna Carta Libertatum [la «gran carta de las libertades»], artículo 1). Al igual que su padre Enrique II antes que él, quien se había enfrentado a Tomás de Becket por la cuestión del gobierno real de la Iglesia, el rey Juan consideró que el nombramiento del arzobispo de Canterbury era una prerrogativa suya. Tras el interdicto de Inocencio III, que prohibió el culto público en 1208 y excomulgó a Juan en 1209, el rey acabó dando marcha atrás y aceptó el candidato del Papa para Canterbury, Stephen Langton, que había sido «elegido libremente» por los monjes ingleses en el exilio. La independencia de la Iglesia respecto al control de la realeza se afirma rotundamente (p. 56) en el artículo inicial de la Carta Magna.¹ La «Iglesia anglicana» del siglo XIII miraba al papado como la fuente última de jurisdicción eclesiástica y como el garante de su libertad corporativa e independencia de la interferencia real.

¹ Carta Magna, artículo 1 (Davis 1989): «En primer lugar [Yo, Juan] he concedido ante Dios, y por esta nuestra presente carta confirmada para nosotros y nuestros herederos para siempre, que la iglesia inglesa (ecclesia anglicana) será libre, y tendrá sus derechos sin disminuir y sus libertades sin menoscabar; y es nuestra voluntad que ello así se observe; lo cual es evidente por el hecho de que, antes de que comenzara la disputa entre nosotros y nuestros barones, concedimos voluntaria y espontáneamente y confirmamos por nuestros estatutos la libertad de elecciones, que es considerada como más importante y muy esencial para la iglesia inglesa (ecclesia anglicana) obtuvimos la confirmación de la misma por parte del señor Papa Inocencio III; la cual observaremos y deseamos que nuestros herederos la observen de buena fe para siempre».

A mediados del siglo XIV, sin embargo, el Parlamento inglés pasó a imponer límites a la jurisdicción papal con la aprobación de los Estatutos de Provisores (1350) y Praemunire (1393). El primero se refiere a «la santa Iglesia de Inglaterra» («la seinte eglise d'Engleterre») como fundada «por los soberanos y los nobles para darles a conocer a ellos y al pueblo la ley de Dios y también para hacer hospitalidades, limosnas y otras obras de caridad». En este marco estatutario, un [cierto] distintivo eclesiológico y particularidad nacional de la Iglesia inglesa empieza a adquirir cierto peso. Sin embargo, en el contexto del Gran Cisma y con el movimiento conciliar avanzando, la afirmación de la autonomía regional de las iglesias frente a una monarquía papal centralizada no era una postura que situara a Inglaterra fuera de la corriente principal de la Iglesia occidental.

El Acta de Supremacía de 1534, reafirmada por estatuto bajo Eduardo VI e Isabel I, supuso un cambio eclesiológico en un sentido verdaderamente decisivo. La legislación de Enrique marca el comienzo legal y constitucional de la Reforma en Inglaterra con su declaración de que Enrique VIII como soberano era «la única cabeza suprema en la tierra de la Iglesia de Inglaterra llamada *Anglicana Ecclesia*» (26 Enrique VIII, cap. 1, Statutes of the Realm, III.492).² Este fue un momento crucial en la historia de la Iglesia inglesa, y marca una fase radicalmente nueva al atribuirle un significado de autonomía provincial: la Iglesia católica de Inglaterra ya no reconoce la jurisdicción eclesiástica del papado. El año anterior, 1533, Enrique había sido excomulgado por el Papa Clemente VII por su divorcio de Catalina de Aragón y su matrimonio con Ana Bolena. El ejercicio papal de la jurisdicción espiritual en tales circunstancias presuponía el concepto de la así llamada «plenitud de poder» (*plenitudo potestatis*), por la que la autoridad espiritual y temporal estaban vinculadas entre sí de manera decisiva, es decir, en una relación jerárquica. La excomunión de Enrique por Clemente cortó el vínculo jerárquico que unía al rey –y, a través de él, a todo su reino– con el entramado sacramentalmente interconectado que era la cristiandad. Por otra parte, en virtud de su firme desafío a la jurisdicción papal, (p. 57) Enrique confirmó esta decisiva ruptura del vínculo entre los órdenes temporal y espiritual. También puede verse como la señal de lo que podría describirse como una revolución eclesiológica: el significado del término «Anglicana Ecclesia» nunca volvería a ser el mismo.

² No obstante, su Majestad el Rey justa y legítimamente es y debe ser la cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra, y así lo reconoce el clero de este reino en sus Convocatorias; sin embargo, para corroboración y confirmación de la misma, y para el incremento de la virtud en la religión de Cristo en este reino de Inglaterra, y para reprimir y extirpar todos los errores, herejías y otras enormidades y abusos hasta ahora cometidos en la misma, sea promulgado por la autoridad de este presente Parlamento que el Rey nuestro señor soberano, sus herederos y sucesores reyes de este reino, sean tomados, aceptados y reputados como la única cabeza suprema en la tierra de la Iglesia de Inglaterra llamada *Anglicana Ecclesia*.

Mediante sus respectivas acciones, tanto Clemente como Enrique desbarataron los supuestos más profundos –el horizonte ontológico de la cristiandad, por así decirlo– que habían definido el modo en que los cristianos católicos de Inglaterra habían vivido hasta entonces su vida religiosa. A través de un simple acto sacramental y de una decidida declaración de voluntad política de ignorar ese acto, Clemente y Enrique iniciaron juntos una secuencia de acontecimientos –la Reforma inglesa– que tendría como resultado la eventual anulación de «lo sacramental» mismo como marco hermenéutico de gobierno de la identidad religiosa de la nación inglesa y, por tanto, de la propia definición de la naturaleza de la Iglesia que se había asumido durante casi un milenio. La Ecclesia Anglicana era ahora autocéfala –una provincia autónoma– con el príncipe como [su] cabeza. Para finales del siglo XVI, todo el significado hermenéutico, eclesiológico y sacramental de esta recién descubierta independencia política de la Iglesia inglesa sería elaborado teológicamente por Thomas Cranmer, Martín Bucero, Pedro Mártir Vermigli, John Jewel, John Whitgift y Richard Hooker. La Reforma inglesa define así el «segundo» significado principal de «Anglicana ecclesia», el sentido de la Iglesia nacional como una provincia autónoma y autocéfala de la Iglesia occidental. Al mismo tiempo, esta eclesiología de autonomía nacional era compartida por las demás Iglesias protestantes del norte de Europa –por los luteranos en varios principados del Imperio y en Dinamarca, y por los calvinistas en Ginebra, Heidelberg y los Países Bajos– y no se pensaba que fuera de manera exclusiva una característica peculiar de la Iglesia inglesa más que de cualquier otra.

Un tercer uso del término «anglicano» se refiere a una distinción teológica o, para ser más precisos, eclesiológica. El primer uso del término en este sentido teológico sustancial no se produce hasta bien entrado el siglo XVII. El término «l'Anglicanisme» es empleado peyorativamente en un panfleto católico de 1616, pero esto es más un reflejo de nuestro segundo sentido del término, que alude a la autonomía provincial (véase A. Milton 1995: 379). Sin embargo, no es sino hasta el siglo XIX que el anglicanismo llega a identificarse explícitamente con una posición teológica distintiva, una identidad confesional que no es completamente católica ni protestante, aunque sigue siendo objeto de acalorada polémica si la Iglesia de Inglaterra tiene realmente alguna enseñanza verdaderamente «distintiva». Por un lado, Henry McAdoo, Stephen Neil y Michael Ramsey han argumentado que la Iglesia de Inglaterra es «católica» y, en consecuencia, no tiene una doctrina propiamente «distintiva» o confesional (Neill 1958; Ramsey 1945; y McAdoo 1965: 1, citado por Avis 2007: 39). Por otro lado, Rowan Williams (2004: 1), Stephen Sykes (1995: cap. 6) y Paul Avis (2007: 39-55) sostienen lo contrario, que sí existen posturas de doctrina, orden y culto que son distintivamente «anglicanas».

Esta pregunta sobre el carácter distintivo doctrinal e institucional (p. 58) marca el tercer uso principal del término *Ecclesia Anglicana*, es decir, como [una] etiqueta de identidad confesional distintiva (o no, según sea el caso). Son principalmente el segundo y tercer sentido los que proponemos abordar en la siguiente discusión.



Catedral Nacional de Washington. Foto: Paul Whitfield / Getty Images

Doctrina, orden y culto en el reinado de Isabel

Todos los principales formularios de doctrina, orden y culto de la Iglesia de Inglaterra alcanzaron su forma madura durante los primeros años del reinado de Isabel: Los Artículos de la Religión (1563/71), comúnmente llamados los «Treinta y Nueve Artículos» (Kirby 2009), el Libro de Oración Común (1549, revisado en 1552, 1559 y 1662)³ y el Ordinal (1549, revisado en 1552 y 1662)³, lo cual es «La forma y manera de hacer, ordenar y consagrar obispos, sacerdotes y diáconos».⁴ Cada uno de los tres formularios destaca el compromiso de la Iglesia inglesa con la eclesiología confesada en los tres antiguos credos de la cristiandad: el Credo de los Apóstoles, el Niceno-constantinopolitano y el Atanasiano. Según la antigua eclesiología, la Iglesia es «una, santa, católica y apostólica». La forma precisa de interpretar la eclesiología de los credos es de gran importancia para la identidad anglicana.

Aunque confiesa una misma materia doctrinal con las Iglesias católica romana y ortodoxa, desde la Reforma la Iglesia de Inglaterra ha tomado caminos diferentes en su interpretación básica de en qué consisten realmente la unidad, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad de la Iglesia visible. Los Cánones afirman que la Iglesia de Inglaterra «pertenece a la verdadera y apostólica Iglesia de Cristo», pero no insisten en igualar la ecclesia anglicana con la Iglesia universal de Cristo «militante aquí en la tierra».⁵ La Iglesia romana, por otra parte, desde principios de la Edad Media ha tendido a identificar la comunión con el obispo de Roma como si fuera lo mismo que la pertenencia a la Iglesia universal confesada en los credos. Desde el Concilio Vaticano II, estas afirmaciones absolutas se han atenuado en cierta medida, aunque la reciente declaración doctrinal *Dominus Jesus* (2000) autorizada por Juan Pablo II niega a otras comuniones el estatus de plena membresía en la «Iglesia católica». Los anglicanos desde Richard Hooker (1554-1600) han mantenido que la Iglesia de Inglaterra «participa» en la Iglesia universal de (p. 59) Cristo, al igual que lo hacen otras, como las Iglesias reformada y luterana, los metodistas, los congregacionalistas y los viejos católicos de la Unión de Utrecht.

³ El Libro de Oración Común de Thomas Cranmer entró en uso litúrgico general por primera vez el Domingo Pentecostés de 1549 y posteriormente pasó por tres importantes revisiones en 1552, 1559 y 1662. La versión de 1662 sigue teniendo autoridad estatutaria bajo el Acta de Uniformidad como definitivo en cuanto a la fe y el orden de la Iglesia de Inglaterra.

⁴ La primera versión del Ordinal compuesta por Thomas Cranmer y publicada en 1549 bajo el título *The forme and maner of makyng and consecratyng of archebishops, bishops, priests and deacons* ([Londres]: Richardus Grafton, 1549). El ordinal fue revisado en 1552 y de nuevo en 1662. Se publicó habitualmente como un addendum al Libro de Oración.

⁵ Esta expresión encabeza la Oración de Intercesión en el Orden de la Sagrada Comunión de 1662.

De acuerdo con Robert Runcie, antiguo Arzobispo de Canterbury, hablando en la Conferencia de Lambeth de 1988 (13), «el anglicanismo tiene un carácter radicalmente provisional» (Anglican Consultative Council 1988: 13). ¿Cuál es la fuente eclesiológica de esta provisionalidad? ¿Qué es lo que hace que la Iglesia sea parcial, provisional e incompleta pero, al mismo tiempo, le permita afirmar que es «una, santa, católica y apostólica»? En la eclesiología anglicana (en comparación tanto con la Iglesia romana como con la ortodoxa) hay una explicación radicalmente diferente de la relación entre la Iglesia empírica y la Iglesia universal, una diferencia que se debe enteramente a la aparición de una nueva hermenéutica (que es en realidad, como veremos, la restauración de una antigua hermenéutica patrística) junto con el surgimiento de una «ontología moral» radicalmente alterada, lo que podría llamarse la ontología de la modernidad. Los reformadores ingleses del siglo XVI lograron una revolución eclesiológica basada en esta nueva hermenéutica. Para apreciar plenamente la manera en que la iglesia empírica o fenoménica (la iglesia visible militante) llegó a entenderse como estando a la vez separada y unida a la iglesia escatológicamente perfecta o mística del credo (la iglesia invisible triunfante), es necesario explorar la hermenéutica que hizo posible esta revolución en el pensamiento eclesiológico.



Retrato de Enrique VIII de Inglaterra por Hans Holbein el Joven (1540). Galería Nacional de Arte Antigo, Roma

John Jewel y la hermenéutica de la Iglesia Isabelina

La primera exposición teológica sistemática de la nueva eclesiología de la Iglesia reformada de Inglaterra fue emprendida por John Jewel en su famoso «Challenge Sermon» de 1559 predicado en Paul's Cross poco después de la ascensión de Isabel I y publicado más tarde en forma ampliada bajo el título *Apologia ecclesiae anglicanae* (Jewel 1562). [No mucho después apareció una traducción al inglés de Lady Anne Bacon, esposa del Consejero Privado Sir Nicholas Bacon: véase Bacon 1564]. Jewel cuestionó la doctrina y el orden de la Iglesia de Roma y lanzó el desafío de si «cualquier hombre culto de nuestros adversarios es capaz de traer una declaración convincente de cualquier antiguo doctor o padre, o de cualquier concilio general, o de las Sagradas Escrituras, o cualquier ejemplo tomado de la Iglesia primitiva durante el espacio de seiscientos años después de Cristo» a su favor. Jewel identifica la autoridad de los primeros Padres de la Iglesia y de Agustín en particular como el criterio fundamental para la ortodoxia doctrinal y eclesiológica. En posteriores intercambios polémicos con Thomas Harding, líder de la comunidad de exiliados católicos ingleses en Douai, y en la elaboración de su desafío tanto en la *Apology* como en su posterior y masiva *Defence of the Apology* (1567), Jewel presentó una exposición teológica detallada y sistemática de los principios en los que se basaba la Iglesia «reformada» de Inglaterra, la *ecclesia anglicana* autónoma. Jewel explica la fe de la Iglesia inglesa de acuerdo con los principios de una hermenéutica distintivamente agustiniana. La identidad de (p. 60) la recién «reformada» Iglesia inglesa se establece esencialmente sobre la base de este retorno autoconsciente a la hermenéutica patrística.

Para Jewel, la diferencia clave entre las eclesiologías de la Iglesia de Inglaterra y la Iglesia de Roma consistía en el método hermenéutico. Basándose en el *De doctrina Christiana* de Agustín, Jewel resume sucintamente el principio clave que sería definitivo para la hermenéutica, eclesiología y la enseñanza sacramental anglicana durante los siglos venideros: «establecemos una diferencia entre el signo y la cosa significada».⁶ La claridad agustiniana de la distinción entre el signo visible y la realidad mística significada constituye el distintivo de la hermenéutica reformada de Jewel y es de una importancia fundamental para el pensamiento de los reformadores anglicanos sobre la Eucaristía, así como sobre una multitud de otras cuestiones concernientes a la fe, el orden y el culto de la Iglesia (véase Agustín, *de dono Perseverantiae*, 2.13).

⁶ Jewel cita *De doctrina Christiana* 2.1.1: «Un signo es una cosa que, además de la apariencia misma que ofrece a los sentidos, provoca por sí mismo que se llegue a conocer alguna otra cierta cosa». Al aplicar esta hermenéutica a la interpretación de la presencia sacramental, Jewel invoca el trato de Agustín del «sursum corda» («Levantad vuestros corazones») como arquetipo de la distinción entre signos y cosas.

En la Eucaristía, la preparación de la mente para la recepción de la Comunión es de suma importancia, ya que la «figura» (*signum*) de la cosa no debe confundirse con lo que representa, el referente o la «cosa en sí» (*res significata*). «¿Cómo asiré –dice Agustín– al que está ausente? ¿Cómo extenderé mi mano al cielo para asir al que está sentado allí?”. Responde: “Extiende hasta allí tu fe, y entonces le habrás asido”. “La fe en los sacramentos –dice Agustín– justifica, y no los sacramentos”» (Jewel 1562: 64). El dictum de Agustín «In sacramentis videndum est, non quid sint, sed quid significant» es citado por Jewel en numerosas ocasiones (1845: I, 453, 759; II, 1122, cit. Agustín, *Contra Maximinum*, III.22). Jewel resume el fundamento agustiniano de su interpretación reformada de la Comunión sacramental: «Que de esta manera estemos en Cristo, y Cristo en nosotros, no requiere de ningún estar corporal o local, como en las cosas naturales. Estamos en Cristo sentados en los cielos, y Cristo que está sentado en los cielos está aquí en nosotros, no por un modo de estar natural, sino espiritual. San Agustín dice: “postquam ex mortuis resurrexit, et ascendit ad Patrem, est in nobis per Spiritum”». (1845: I, 477; Agustín, *De Trinitate*, libro IV).

La hermenéutica de la distinción entre signo y cosa adquiere un significado cristológico más profundo para Jewel cuando advierte del peligro de mantener la naturaleza divina de Cristo hasta el punto de privarle de la verdad de su naturaleza humana corporal. Él cita la formulación proto-calcedoniana de Agustín: «Confesamos que hay en Cristo dos sustancias o naturalezas; una de la divinidad, la otra de la humanidad; una del creador, la otra de la criatura; sustancias que, sin embargo, no están confundidas, sino unidas, e inseparables en una misma persona, permaneciendo siempre en sus propias propiedades» (Jewel 1845: I, 482; Agustín, *De Verb. Dom. in Evang. sec. Johan.*, lviii). Confundir signo y cosa equivale a derribar esta fórmula crucial de la ortodoxia patrística. La hermenéutica agustiniana de Jewel de «signo y cosa», y la explicación clásica «reformada» de la presencia sacramental construida sobre esa hermenéutica, (p. 61) se hacen eco a lo largo de su crítica de las misas privadas, la adoración de imágenes y las oraciones en una lengua extraña, así como en su afirmación de la Comunión bajo dos especies, su definición de la jurisdicción de los obispos y, finalmente, en su defensa de la supremacía eclesiástica de los príncipes.

No es exagerado afirmar que Jewel puso la hermenéutica –y por consiguiente también la eclesiología de la Iglesia inglesa– en un nuevo y revolucionario rumbo. El gran logro de su *Apologia ecclesiae anglicanae* es unir todas las características distintivas de la fe, el orden y el culto de la Iglesia reformada de Inglaterra, tal como habían surgido pieza por pieza durante las tres décadas precedentes bajo Enrique VIII, Eduardo VI y, más recientemente, bajo Isabel, y mostrar su coherencia en términos de una restauración

plenamente consciente de una hermenéutica agustiniana de «*signum et res*». La coherencia eclesiológica de la iglesia anglicana reformada y autónoma bajo Isabel fue, en efecto, en gran medida el logro de una hermenéutica escriturística y sacramental, un logro conservador en un aspecto importante, concretamente, que el nuevo enfoque de Jewel era un «retorno» a la autoridad de los Padres de la Iglesia temprana.

Las diferencias lógicas entre la eclesiología reformada de Jewel y la tridentina son quizá más evidentes en sus distintas explicaciones de la teología sacramental. Mientras que la doctrina tradicional de la Misa y la transubstanciación tendía a colapsar la distinción entre *significante* y *significado* en su afirmación de una «presencia real» *objetificada*, la liturgia del Libro de Oración Común reafirma (en sintonía con una hermenéutica agustiniana) una distinción mucho más precisa entre ambas [*significante* y *significado*]. De acuerdo con la crítica que hace Jewel a la transubstanciación en su *Apology*, esta hermenéutica tradicional de la presencia sacramental no consigue distinguir suficientemente entre *signum* y *res*. Esta distinción entre una interpretación literal y figurativa de la «presencia» sacramental tiene una importancia ontológica crucial para el surgimiento de una eclesiología anglicana reformada, sobre todo para la reinterpretación de la relación entre la realidad empírica y fenoménica de la Iglesia visible y la Iglesia universal. La nueva hermenéutica, en resumen, da lugar a una redefinición de la catolicidad (así como de la unidad, santidad y apostolicidad) de la iglesia universal. Por otra parte, la hermenéutica de la «presencia» asociada a la doctrina de la transubstanciación exige una estrecha identificación de la Iglesia fenoménica con la Iglesia universal como corolario eclesiológico. Al igual que la hostia consagrada, el aspecto visible, empírico y encarnacional de la Iglesia es la manifestación externa en el mundo de la realidad universal y divina de la comunidad sobrenatural.

La liturgia de la revisión exhaustivamente reformada del Libro de Oración Común de 1552 cambia el enfoque de la «presencia» de manera muy decisiva, alejándolo de los elementos del sacramento en las palabras de distribución. Mientras que la fórmula del antiguo rito romano (conservada en la lengua vernácula en la primera versión de Cranmer del Libro de Oración de 1549) afirma una presencia real exteriorizada –«*Accipite et comedite, Hoc est corpus meum*» (Tomad, comed; esto es mi cuerpo)– las palabras revisadas de 1552 transfieren el locus de la presencia a la experiencia interior y subjetiva del celebrante –«Tomad y comed esto en memoria de que Cristo murió por vosotros, y alimentaos de él en vuestro corazón por la fe, (p. 62) con acción de gracias» (para una discusión más completa e interesante de la doctrina de la presencia de Cranmer, véase Rosendale 2007).

Consecuentemente, la «presencia» se interpreta en la liturgia anglicana como una síntesis «figural» o «conceptual» de palabra y elementos que se realiza en el ámbito subjetivo de las mentes de los celebrantes y, por tanto, es inseparable de la recepción de la hostia.

Es interesante notar en este contexto que, en el Libro de Oración Común de 1552, así como en las revisiones posteriores de 1559 y 1662, la administración de la Comunión tiene lugar precisamente en el momento de la liturgia en que había tenido lugar la elevación de la hostia en la Misa antigua –es decir, el momento de la transubstanciación–, lo que sirve para subrayar más vívidamente la diferencia entre las dos explicaciones litúrgicas divergentes de la presencia. El abismo entre el signo y lo significado se supera, pues, no a través de la acción teúrgica externa del sacerdote, sino más bien en un acto interior y subjetivo de remembranza por parte de los celebrantes (incluido, por supuesto, el sacerdote). Como Timothy Rosendale señala, «la interiorización de este sacramento figural es, por tanto, un acto necesariamente interpretativo; aunque tiene lugar en un contexto de comunidad, requiere en última instancia un modo sumamente individual de entender los elementos como metáforas cuya eficacia depende de una lectura personal fiel» (2007: 96). La revisión isabelina del Libro de Oración Común en 1559 alteró las palabras de administración estrictamente memorialistas (es decir, sacramentarias) de la liturgia de 1552, al combinar las palabras «Esto es mi cuerpo...» con «Haced esto en memoria de mí». Si bien es cierto que la afirmación del «sentido figural» de la Eucaristía, y por tanto de la distinción entre significante y significado, es una inquietud clave de los reformadores protestantes, Rosendale, en su distintiva y muy original lectura, argumenta que la liturgia isabelina de 1559 enfatiza aún más la importancia del papel del sujeto individual en la interpretación del significado del sacramento. Uno podría verse tentado a considerar el estricto memorialismo de 1552 como el punto de referencia de la posición de la alta reforma. No obstante, al disipar la claridad de 1552, el compromiso isabelino de combinar palabras de administración realistas y memorialistas sirve, en efecto, para extender aún más la amplitud de la responsabilidad hermenéutica del celebrante. Dado que esta revisión litúrgica se convierte en el criterio hermenéutico de toda la historia posterior de la anglicana iglesia, difícilmente puede sobrestimarse su importancia. Para Rosendale:

”

El Libro de Oración Común, tanto en forma como en contenido, mantiene en tensión dos discursos radicalmente diferentes, a partir de los cuales se esfuerza por construir una síntesis textual productiva. Discursivamente construye la nación cristiana caracterizada centralmente por el orden incluso cuando eleva la discreción individual por encima de ese orden. Su teología simultáneamente legitima y socava su discurso político de autoridad jerárquica autónoma ... El LOC instituyó oficialmente al individuo como componente primario de la religión, sin abrogar las alegaciones normativas del orden socio-político-eclesiástico jerárquico que tradicionalmente había sido el único determinante de los asuntos religiosos.

(2007: 111)

Así, de forma resumida, Rosendale traza el vínculo entre culto y eclesiología.

Los Artículos de la Religión (1571)

La fe de la Iglesia de Inglaterra y de la Comunión Anglicana, tal como se define en los cinco títulos iniciales de los Artículos de la Religión (1571), se basa en la afirmación de la ortodoxia trinitaria y cristológica tradicional establecida por los cuatro primeros Concilios Generales de la Iglesia temprana: Nicea (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) y Calcedonia (451). Pertener a la única y verdadera Iglesia universal de Cristo es, por tanto, una cuestión de compromiso doctrinal con estos puntos esenciales de la ortodoxia patristica: la adhesión a la unidad de la Divinidad en tres personas, la verdadera divinidad y la completa humanidad unidas en la única persona de Cristo, y la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo. La definición de catolicidad de Jewel como un «retorno» a la ortodoxia patristica es compartida por Juan Calvino, quien en su *Institutio christianæ religionis* (1559) intentó «restaurar el rostro de la antigua Iglesia católica».

No hay mucho desacuerdo, si es que existe alguno, entre los reformadores magisteriales y el Concilio de Trento sobre las doctrinas esenciales de la Trinidad y la cristología calcedoniana. Sin embargo, el sexto artículo, «De la suficiencia de las Sagradas Escrituras para salvación», marca un distanciamiento distintivo de la Iglesia reformada de Inglaterra con respecto a las posturas medievales y tridentinas. Se dice que la fe ortodoxa está «revelada únicamente» en las Escrituras, lo que en efecto establece la sola Escritura (*sola scriptura*) como la *regula fidei* –o, como lo expresa el Cuadrilátero de Lambeth de 1888, «la Sagrada Escritura es la regla y la norma última de fe» (Wright 1988). Así, la autoridad de la *formulæ* doctrinal tradicional de la Iglesia está claramente subordinada a la autoridad última de la sola Escritura, de modo que «todo lo que no se lee en ella, ni puede probarse por medio de ella, no debe ser exigido a ningún hombre que sea creído como artículo de Fe, o sea considerado requisito o necesario para la salvación» (Artículos de la Religión, artículo VI). Más aún, de acuerdo con los Artículos de la Religión, los tres antiguos credos derivan su autoridad magisterial de su consistencia demostrable con la Escritura. El Credo Niceno, el Atanasiano y el de los Apóstoles «deben ser completamente recibidos y creídos, porque pueden ser probados por las más ciertas evidencias de las Sagradas Escrituras» (Artículos de Religión, artículo VIII). La persuasión de que la doctrina salvífica está «revelada únicamente» en las Sagradas Escrituras claramente distingue la Escritura y la tradición entre sí, y subordina la autoridad de la segunda con respecto a la primera de una manera estrechamente análoga a la clara distinción y subordinación del *signum* al *res*, y de la distinción y subordinación de la iglesia empírica y fenoménica a la iglesia mística y universal a la que apunta.

En su formulación de la relación entre Escritura y tradición, los Artículos de la Religión se proponen distinguir entre autoridad humana y divina. Así como *signum* no debe confundirse con *res* ni separarse de aquello a lo que apunta, así también Tradición y Escritura deben mantenerse distintas y, sin embargo, unidas. «La Sagrada Escritura contiene todas las cosas necesarias para la salvación». Al mismo tiempo, los Artículos no admiten que sea la sola Escritura, independiente de la tradición, la fuente de las normas y precedentes vinculantes que deben determinar la forma de gobierno y culto de la Iglesia, una postura (p. 64) impulsada por los protestantes más radicales y bíblicistas, para quienes la afirmación de la sola autoridad de la Escritura conducía a la anulación de la tradición. A finales del siglo XVI, Richard Hooker declara este principio fundamental con la mayor claridad:

«Hay, pues, dos opiniones acerca de la suficiencia de la Sagrada Escritura, cada una en extremo opuesta a la otra, y ambas repugnantes a la verdad. Las escuelas de Roma enseñan que la Escritura es tan insuficiente, que, a no ser que se añadieran tradiciones, no contendría toda la verdad revelada y sobrenatural, que es absolutamente necesaria que los hijos de los hombres conozcan en esta vida para que puedan ser salvados en la venidera. Otros, condenando justamente esta opinión, llegan asimismo a un extremo peligroso, como si la Escritura no solo contuviera todas las cosas necesarias de esa índole, sino simplemente todas las cosas, y de tal manera que hacer cualquier cosa de acuerdo con cualquier otra ley, no solo es innecesario, sino también contrario a la salvación, ilícito y pecaminoso». (Hooker 1593: III.8)

La cuestión de la autoridad relativa de la Escritura y la tradición gira en torno a la lógica «hipostática» del modelo hermenéutico, a saber, distinguir claramente (pero no separar) lo natural, lo humano y meramente práctico de lo sobrenatural, místico y revelado. Los artículos IX al XIX abordan la materia crítica del debate soteriológico del siglo XVI: el pecado original, la libertad de la voluntad, la gracia, la fe y la justificación, las obras y la predestinación. Los artículos XX al XXV tratan de la eclesiología, del XXVI al XXX de los sacramentos, del XXXI al XXXVI de la disciplina, el culto y las ceremonias, y del XXXVII al último artículo abordan el oficio del magistrado civil y el deber político de los cristianos. A diferencia de las doctrinas esenciales de la Trinidad y la Encarnación, las cuestiones de orden eclesiástico son las que más se acercan a expresar una identidad confesional distintivamente anglicana. El Ordinal de 1549 (revisado en 1552) prescribe «La forma y manera de hacer y consagrar obispos, presbíteros y diáconos», afirmando así la antigua estructura de un ministerio «triple». Otras Iglesias continentales de tradición reformada y luterana vieron conveniente abolir tales distinciones de orden.

Los anglicanos han considerado tradicionalmente el ministerio triple como un signo de catolicidad y apostolicidad. El Prefacio del Ordinal comienza con la afirmación de que «es evidente para todos los hombres que leen diligentemente las Sagradas Escrituras y los autores antiguos, que desde el tiempo de los Apóstoles han existido estas Órdenes de Ministros en la Iglesia de Cristo: Obispos, Sacerdotes y Diáconos». Al conservar estas órdenes de ministerio compartidas con la Iglesia católica romana, la ortodoxa y algunas de las Iglesias luteranas y reformadas -por ejemplo, la Iglesia luterana de Suecia y la Iglesia reformada de Hungría-, la Iglesia isabelina de Inglaterra mantuvo una continuidad institucional externa con la Iglesia antigua en la época de la Reforma. Sin embargo, al mismo tiempo, en su enseñanza eclesiológica se negó a insistir en que tal forma de gobierno ministerial perteneciera al «esse» de la Iglesia. El artículo XIX define las marcas esenciales de la Iglesia visible –las así llamadas «notæ ecclesiæ»– de la siguiente manera:

«La Iglesia visible de Cristo es una congregación de hombres fieles, en la que se predica la Palabra pura de Dios y se ministran debidamente los Sacramentos según la ordenanza de Cristo en todas aquellas cosas que necesariamente se requieren para la misma».

El ministerio triple fue posteriormente promovido por algunos como una tercera marca «esencial» de catolicidad, apostolicidad y, por tanto, de unidad con la Iglesia católica, pero la teoría anglicana nunca ha estado dispuesta a emitir un juicio crítico sobre la validez de los ministerios clericales no ordenados episcopalmente. El ministerio triple pertenece a la tradición eclesiástica y, como tal, se afirma que «no repugna a la Palabra de Dios». No obstante, las tradiciones «pueden cambiarse según la diversidad de países, tiempos y costumbres de los hombres, de modo que nada se establezca en contra de la Palabra de Dios» (artículo XXXIV). Los órdenes ministeriales triples son conducentes al bienestar (*bene esse*) de la Iglesia, pero son intrínsecamente *adiaphora* y, por tanto, no definitivos a la esencia de la Iglesia. Una vez más podemos reconocer en esta explicación tradicional del orden el paradigma hermenéutico. Lo que es característico del gobierno de la Iglesia de Inglaterra pertenece a la Iglesia en su aspecto externo o fenoménico, y por lo tanto no debe tomarse como una marca intrínseca ni de catolicidad ni de apostolicidad que exprese sus compromisos doctrinales. En el siglo XIX, los tractarianos románticos del Movimiento de Oxford preferían retratar la forma de gobierno anglicana como algo que tenía más en común con el catolicismo romano y los ortodoxos, y eran proclives a «desecclesializar» a las Iglesias protestantes no episcopales.

Otra característica clave que define el orden de la Iglesia isabelina de Inglaterra es el principio de autonomía provincial, que se deriva en gran parte de la Supremacía Real. Aunque la triple jerarquía de ministros se mantuvo en la Reforma, no obstante estos fueron desvinculados de su subordinación al papado desde el momento en que Enrique VIII se apropió del título de «Cabeza Suprema de la Iglesia» en el Acta de Supremacía de 1534, reafirmada por el Parlamento en 1559 (1 Isabel I, cap. 1). Según el estatuto, en lo que respecta a la jurisdicción política externa sobre la Iglesia, el jerarca supremo no es otro que el soberano civil. Esta doctrina sigue teniendo un inmenso significado eclesiológico para el anglicanismo. El artículo XXXVII atribuye al rey:

«El poder principal en este Reino de Inglaterra, y otros de sus dominios, a quien corresponde el Gobierno principal de todos los Estados de este Reino, ya sean Eclesiásticos o Civiles, en todas las causas, y no está, ni debe estar, sujeto a ninguna jurisdicción extranjera ... no damos a nuestros Príncipes el ministerio de la palabra de Dios ni de los Sacramentos ... sino aquella única prerrogativa, que vemos ha sido dada siempre a todos los Príncipes piadosos en las Sagradas Escrituras por Dios mismo; la cual es, que ellos deben gobernar todos los estados y grados encomendados a su cargo».

Este es, sin duda, uno de los rasgos más distintivos de la Iglesia reformada de Inglaterra, aunque compartido en diversas formas por un buen número de las otras Iglesias de la Reforma. Cuando los anglicanos insistieron históricamente en que no estaban innovando ni en la fe ni en el orden, no querían decir que la Iglesia inglesa careciera de rasgos distintivos respecto a Roma o a las Iglesias reformadas continentales. Ciertamente no querían decir que el anglicanismo fuera indistinguible de la no-reformada Iglesia de Roma o de los anabaptistas u otros protestantes radicales. En lo que concierne a tener al soberano como cabeza de la Iglesia, claramente existe una importante marca distintiva (p. 66) respecto a otros cuerpos eclesiásticos. Las cuarenta y tantas Iglesias de la Comunión anglicana contemporánea comparten un reconocimiento mutuo de la autonomía provincial, herencia de la eclesiología de la Iglesia nacional autocéfala. En este sentido, puede decirse que la Iglesia de Inglaterra ha producido una prole a su propia imagen. Entonces, ¿cuál es la importancia eclesiológica de tener a la cabeza a la monarquía? Volviendo al marco hermenéutico, es precisamente debido al modelo hipostático agustiniano que se hace una distinción nítida entre la Iglesia como cuerpo místico, sobrenatural y divino, por un lado, y la Iglesia como cuerpo fenoménico, histórico y humano-político, por el otro. En contraposición a este modelo eclesiológico hipostático de la reforma protestante puede colocarse el modelo alternativo de la *lex divinitatis*, que ordena los poderes espirituales y temporales en una relación jerárquica.

La premisa jerárquica de la eclesiología medieval fue formulada célebremente en la bula *Unam Sanctam* promulgada por el papa Bonifacio VIII en el concilio romano de octubre de 1302 durante su disputa con Felipe el Hermoso, rey de Francia:

Una espada debe estar subordinada a la otra y la autoridad temporal sometida al poder espiritual. Pues, dado que el Apóstol dijo: «No hay potestad sino de Dios, y las que hay, son ordenadas por Dios» [Rom. 13,1-2], no serían ordenadas si una espada no estuviera subordinada a la otra y si la inferior, por así decirlo, no fuera llevada hacia arriba por la otra. Pues, de acuerdo con el bienaventurado Dionisio, es ley divina (*lex divinitatis*) que las cosas más bajas sean llevadas a las más altas por intermediarios. Luego, según el orden del universo, todas las cosas no son dirigidas igual e inmediatamente, sino lo más bajo por lo intermediario, y lo inferior por lo superior ... Por lo tanto, si el poder terrestre yerra, será juzgado por el poder espiritual (Reg. Vatic., L, fol. 387).⁷

Según la lógica de la *lex divinitatis* –que se remonta a la teología mística de Pseudo Dionisio el Areopagita– existe una conmensurabilidad entre el poder espiritual y el temporal que permite la mediación jerárquica entre ambos. La lógica agustiniana de los reformadores protestantes, por otra parte, hipostatiza radicalmente los poderes espirituales y temporales de tal manera que hace imposible la mediación jerárquica entre ellos. Del mismo modo que el *signum* y *res* deben mantenerse claramente distinguidos en la teología de la presencia sacramental, en el ámbito de la teología política la hermenéutica agustiniana exige que el poder se derive inmediatamente de la fuente divina sin la mediación de un jerarca en el reino invisible de la *civitas Dei*. Por otro lado, en el ámbito externo y fenoménico de la *civitas terrena*, la Iglesia es una sociedad empírica y, por tanto, política humana, de modo que la jurisdicción sobre ella y sobre la mancomunidad puede unificarse en la persona del príncipe o magistrado civil. Siguiendo de cerca la hermenéutica de Agustín, la eclesiología de la Supremacía Real reconoce (p. 67) la inmediación cristocéntrica en la relación entre el alma y Dios en la esfera espiritual interna, mientras que, en la esfera política externa, la lógica de la subordinación jerárquica da estabilidad a la Iglesia visible a través del ministerio triple, así como a las instituciones de la mancomunidad cristiana, ambas en subordinación al Príncipe piadoso. La eclesiología de la institución de la Supremacía Real de la Iglesia de Inglaterra es una especie importante de agustinianismo político.

⁷ La bula se promulgó formalmente el 18 de noviembre del mismo año. Véase también *Extravagantes Decretales Communes*, I.8.1, 'De Maioritate et Obedientia', *Corpus Iuris Canonici*, editado por Emil Friedberg (Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1879; repr. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1955, 1959) vol. 2, col. II, p. 1. 1245-6. Una traducción al inglés de la Bula está disponible en Tierney 1988: 188-9.



Actus fidei per quod...

Thomas Cranmer (1489-1556), arzobispo de Canterbury, por Hans Holbein el Joven (c.1497-1543)

La autonomía provincial de las Iglesias en la Comunión anglicana moderna es una extensión de esta eclesiología isabelina, aunque ninguna de las provincias, aparte de la Iglesia de Inglaterra, está formalmente establecida. El punto principal es que cada una encarna el principio de autonomía autocéfala. No existe un Primado universal o monárquico, y la relación entre las Iglesias pertenecientes a la Comunión es esencialmente conciliar. Algunos historiadores han señalado que la Comunión anglicana ejemplifica la eclesiología de los siglos XIV y XV. Este modelo de conciliaridad se refleja también en las constituciones internas de las provincias eclesiásticas, donde el gobierno se confiere conjuntamente al obispo y a los representantes del clero menor y de los laicos. Los tres «estamentos» de la Iglesia tienen voz constitucional, mientras que los obispos siguen siendo los guardianes de la doctrina y el culto. Otro corolario de la autonomía provincial es que el Arzobispo de Canterbury no tiene autoridad alguna para gobernar la Comunión anglicana; de hecho, la «Comunión» propiamente dicha no es una Iglesia, sino más bien una confraternidad conciliar de Iglesias. Los lazos que unen a unos con otros no son los de la jurisdicción. Los Concilios, además, no reclaman infalibilidad: «como la Iglesia de Jerusalén, Alejandría y Antioquía, han errado; así también la Iglesia de Roma ha errado, no solo en su modo de vida y ceremonias, sino también en materia de fe» (artículo XIX). La Iglesia fenoménica (el *signum*) no debe confundirse con la verdadera Iglesia universal (el *res*), no obstante, mediante la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos de la Eucaristía y el Bautismo, la primera hace posible la «participación» del creyente en la segunda.

Católica y Reformada

Desde la época de la Reforma del siglo XVI, la ecclesia anglicana se ha entendido a sí misma como «católica y reformada», aunque la interpretación real de esta identidad ha sufrido formulaciones diversas y no siempre coherentes entre sí. En el siglo XVI, la catolicidad estaba principalmente asociada con la adhesión de la Iglesia a los principios clave de la ortodoxia patrística cristológica y trinitaria. Sobre esta parte esencial de doctrina primaria, como ya se ha observado, Hooker, Calvino y el Concilio de Trento podían estar de acuerdo. Como también hemos visto, la definición de la catolicidad eclesiológica era, sin embargo, un asunto muy distinto. La catolicidad según la ontología moral encarnada en la *lex divinitatis* no era en absoluto lo mismo que la catolicidad según la hermenéutica reformada de *signum* y *res* ni, por lo mismo, lo eran la santidad, la apostolicidad y la unidad de la Iglesia. En efecto, la Iglesia reformada de Inglaterra, en compañía de otras Iglesias protestantes magisteriales, redefinió las «marcas» credales siguiendo líneas claramente agustinianas (p. 68). La continua adhesión a los tres antiguos credos, la aceptación del *consensus patrum* dentro de los límites establecidos por la primacía de las Escrituras, el antiguo ministerio tripartito, las fundaciones catedralicias, el esplendor exterior del culto... todo ello se toma como marcas de catolicidad, pero una catolicidad radicalmente redefinida en términos de esta presuposición hermenéutica subyacente. La hermenéutica en sí, como hemos intentado demostrar, era completamente reformada en su alcance. De este modo, el conservar las órdenes jerárquicas del ministerio se enmarca en el postulado protestante de un sacerdocio universal. El ministerio de la palabra y los sacramentos en una congregación requería un «llamamiento legítimo» por parte de la «autoridad pública» (artículo XXIII). Más aún, no era la función del sacerdocio ofrecer sacrificios: Cristo mismo, que sufrió la muerte en la cruz, «hizo allí (por su única oblación de sí mismo una vez ofrecida) un sacrificio, oblación y satisfacción plena, perfecta y suficiente por los pecados del mundo entero».⁸ Hasta mediados del siglo XIX existía un amplio consenso en que la Iglesia de Inglaterra era una Iglesia reformada, con su reconocimiento de la Escritura como *regula fidei* (artículo VI), la doctrina de la justificación por la sola fe (artículo XI) y la afirmación del papel de los laicos en el gobierno de la Iglesia, tanto del soberano como Cabeza y del Parlamento, por cuya autoridad se promulgaron (y aún se promulgan) los Artículos de la Religión, el Ordinal y el Libro de Oración Común. La participación de los laicos en el gobierno de la Iglesia también se afirmó localmente a nivel parroquial en el oficio definido canónicamente de los administradores parroquiales (véase *Reformatio legum ecclesiasticarum* 1571: Título XX).

⁸ Véase la «Oración de Consagración» en el Orden de la Sagrada Comunión en el Libro de Oración Común (1662).

El periodo isabelino influyó profundamente en la definición de la identidad de la Iglesia reformada de Inglaterra. Con la revisión del Libro de Oración Común en 1559, la liturgia adquirió la forma que mantendría durante los siguientes cuatrocientos años, con algunos ajustes menores en 1662. Los Treinta y Nueve Artículos de la Religión acordados por la Convocatoria de Canterbury en 1563 y posteriormente aprobados por el Parlamento y ratificados por la reina Isabel I en 1571 establecieron los parámetros de la doctrina. Aunque los intentos de reformar el Derecho Canónico acabaron fracasando, las costumbres y prácticas institucionales de finales del siglo XVI se convirtieron en normativas para los siglos venideros (véase Kirby 2007). En la docta erudición de divinos isabelinos como John Jewel, John Whitgift, Richard Bancroft y Richard Hooker se trazó el rumbo para el carácter teológico de la Iglesia inglesa moderna. La cultura del sermón, como lo demuestra la instauración del púlpito al descubierto en Paul's Cross, contribuyó en gran medida a modelar la identidad religiosa y política de la temprana Inglaterra moderna. En todos estos aspectos, la última parte del siglo XVI demostró ser un periodo decisivo en la formación confesional y constitucional de la Iglesia de Inglaterra.

Acerca del autor



Torrance Kirby es profesor de Historia eclesiástica y Director del Centro de Investigación sobre Religión en la Universidad McGill, Montreal, Canadá. Obtuvo un Doctorado en Filosofía en Historia Moderna por la Universidad de Oxford en 1988. Es miembro vitalicio del Corpus Christi College, Cambridge, y ha sido miembro del Princeton Centre of Theological Inquiry desde 1996. Algunos de sus libros más recientes incluyen *Persuasion and Conversion: Religion, Politics and the Public Sphere in Early Modern England* (Brill, 2013), *The Zurich Connection and Tudor Political Theology* (Brill, 2007), y *Richard Hooker, Reformer and Platonist* (Ashgate, 2005). También es editor de *Mediating Religious Cultures in Early Modern Europe* (Scholars, 2013), *A Companion to Richard Hooker* (Brill, 2008), y *Paul's Cross and the Culture of Persuasion, 1520–1640* (Brill, 2014).

■ ¿Quiénes somos?

Somos un medio digital que se enfoca en impulsar el redescubrimiento de la iglesia patristica y medieval desde una perspectiva Reformada. Nuestro propósito es difundir la Tradición Reformada a través de una variedad de contenidos y formatos, incluyendo artículos, podcasts, cursos educativos y vídeos de reflexión.

■ Esto es lo que hemos hecho hasta ahora

Creamos un **Blog** en el que publicamos artículos de autores destacados y probados en el mundo académico.

Grabamos un **Podcast** en el que discutimos acerca de la Teología y la Tradición Reformada.

Diseñamos un curso de **Patrología** en el que proveemos una introducción, desde una perspectiva Reformada, a la teología, vida y obra de los Santos Padres de la Iglesia.

■ ¿Cómo apoyarnos?

Si te edifica lo que hacemos, puedes apoyarnos orando para que podamos seguir traduciendo a los mejores autores posibles y con una calidad notable.

También puedes orar para que más personas que aman a Dios y se identifican con la Tradición Reformada se unan a nuestro equipo, y con sus habilidades, nos ayuden, desde todos los formatos posibles, a explicar con precisión dicha tradición.

Puedes apoyarnos económicamente para mejorar nuestras herramientas audiovisuales y equipos tecnológicos, si deseas hacerlo, puedes escribirnos a **info@catolicismoreformado.com**



CATOLICISMO REFORMADO

UNA FE, UN SEÑOR, UN BAUTISMO