Actas de las sesiones de la Asamblea de Teólogos de Westminster, de noviembre de 1644 a marzo de 1649

Asamblea de Westminster; ed. Alexander F. Mitchell y John Struthers

Índice

Prefacio e introduccion de los editores (primera parte) **2**

Traducción de trabajo al español de *Minutes of the Sessions of the Westminster Assembly of Divines, November 1644 to March 1649*, de Asamblea de Westminster; ed. Alexander F. Mitchell y John Struthers, según la edición de William Blackwood and Sons (Edimburgo y Londres, 1874).

Traducción de trabajo al español, hecha con ayuda de IA y revisada; no es una edición publicada. Dominio público.

Original escaneado: https://archive.org/details/minutesofsessionoowest. Los números entre corchetes, [p. 14], remiten a las páginas de la edición de 1846.

Prefacio e introduccion de los editores (primera parte)

Prefacio

Las Actas manuscritas de la Asamblea de Teólogos, de las cuales se ha hecho una transcripción para la Iglesia de Escocia, están contenidas actualmente en tres volúmenes en folio de papel de tamaño casi igual, y se hallan bajo la custodia de los Fideicomisarios de la Biblioteca del Dr. Williams, trasladada hace poco a Grafton Street, Fitzroy Square, Londres. Los volúmenes están encuadernados sin adornos, en un estilo común en la segunda mitad del siglo pasado. Llevan, en letra moderna, al comienzo del primero y del segundo, el título «Actas de las Sesiones de la Asamblea de Teólogos, desde el 4 de agosto de 1643 hasta el 24 de abril de 1652». Al comienzo del tercer volumen se encuentra el título, más estrictamente exacto, «Actas de las Sesiones de la Asamblea de Teólogos, desde el 4 de agosto de 1643 hasta el 25 de marzo de 1652». No se ha averiguado con precisión cómo llegaron a manos de sus actuales custodios. El Rev. R. Brooke Aspland, último presidente de los Fideicomisarios, suponía que estaban incluidos en la rara y valiosa colección del Dr. William Bates, que el Dr. Williams compró para su Biblioteca. En el catálogo inédito de los manuscritos de la Biblioteca se dice solamente: «No consta cuándo fueron depositados estos volúmenes en esta Biblioteca. Vinieron, con toda probabilidad, con los manuscritos de Morrice».

Varios jueces competentes declaran que los volúmenes están casi por completo de puño y letra de Adoniram Byfield, uno de los escribas de la Asamblea de Teólogos. Su nombre está escrito varias veces en la primera

página del segundo volumen, al parecer con la misma letra que la mayor parte de los volúmenes; y en las ocasiones en que se puede demostrar que obtuvo licencia temporal para ausentarse, las actas en borrador continúan con otra letra.

Aunque las Actas están ahora reunidas en tres volúmenes, cada volumen parece constar de dos o más fascículos, que quizá fueron originalmente independientes. Por esta razón, algunos que no los han examinado han procurado identificarlos con los catorce o quince volúmenes de apuntes sobre los procedimientos de la Asamblea que se dice que escribió el Dr. Thomas Goodwin. Pero el hijo del Dr. Goodwin, que afirma que su padre escribió tales apuntes, afirma también que eran en octavo;[1] mientras que los de la Biblioteca del Dr. Williams son, como ya se ha dicho, en folio, y en muchos casos no pueden describirse como breves. Además, se dan relatos completos de los procedimientos, e incluso de discursos pronunciados en sesiones en que sabemos que Goodwin no estuvo presente, con la misma letra que las demás actas.

El primer volumen consta de tres fascículos. El primero de ellos se extiende del folio 1 al folio 149, y de la sesión 45 a la sesión 86; el segundo se extiende del folio 150 al folio 295, y de la sesión 87 a la sesión 119; el tercero comienza con el folio 296 y termina con el folio 443, extendiéndose de la sesión 155 a la 198. El volumen abarca, por tanto, parte de los debates sobre la revisión de los Artículos ingleses y la primera parte de los relativos al gobierno eclesiástico; pero no contiene registro de los procedimientos del 1 de julio al 3 de agosto, intervalo durante el cual debieron de celebrarse cuarenta y cuatro sesiones; ni de los del 20 de diciembre de 1643 al 15 de febrero de 1643-4, durante el cual se celebraron treinta y seis sesiones y se llevaron adelante debates de considerable importancia.

El segundo volumen parece formado por dos fascículos encuadernados juntos. El primero termina en el folio 148, que es una hoja en blanco con el exterior sucio, como por exposición y uso antes de ser encuadernado en su forma actual. El segundo comienza en el folio 149 y termina en el folio 297, y, como el primero, tiene hojas en blanco al principio y al final. Es un registro continuo de las sesiones desde el 12 de abril de 1644 hasta el 15 de noviembre de 1644, y contiene la parte principal de los debates de la Asamblea sobre el gobierno eclesiástico y sobre el Directorio para el Culto Público.

El tercer volumen parece formado por cuatro fascículos, de los cuales, sin embargo, solo tres guardan relación con la Asamblea de Westminster. El primero, de 140 folios, contiene apuntes de las diversas sesiones, de la 324 a

[1] Nota del editor (1874): «Solo observaré que tomaba un breve apunte de los procedimientos de cada día, de los cuales tengo catorce o quince volúmenes en octavo, escritos de su propia mano». — *Memoir of Goodwin*, por su hijo.

la 604, o del 18 de noviembre de 1644 al 16 de marzo de 1645-6. Las últimas trece páginas están en blanco, y los apuntes de los procedimientos son a veces muy escasos, aunque otras veces se insertan apuntes bastante completos de los discursos. El segundo, de 97 folios, numerados del 141 al 238, contiene apuntes semejantes, pero por lo general más completos (redactados con cierta formalidad), de las sesiones de la 601 a la 900, con fechas del 9 de marzo de 1645-6 al 16 de agosto de 1647. En este fascículo hay seis páginas en blanco al comienzo y ocho al final. El tercero, de 148 folios, numerados del 239 al 387, y que al parecer es continuación del fascículo primero, contiene apuntes algo semejantes, pero por lo común más breves, de las sesiones de la 604 a la 1163, con fechas del 16 de marzo de 1645-6 al 22 de febrero de 1648-9, así como de las sesiones que no están numeradas y que se extienden del 1 de marzo de 1648-9 al 25 de marzo de 1652. Estas últimas apenas registran más que los meros nombres de las personas examinadas y aprobadas por la Asamblea. El cuarto fascículo, de 40 folios, escrito con una letra más joven y más clara, o quizá con varias de esas letras, contiene lo que parecen ser actas en borrador de la Asamblea Provincial o Sínodo de Londres.

El tercer volumen es en muchos aspectos el más importante de todos. Si bien contiene por lo general apuntes menos copiosos de los discursos, tiene, especialmente en su fascículo central, actas más regulares de las reuniones, y es el único registro conocido de los procedimientos de la Asamblea mientras se ocupaba en la formación de su Directorio para el Gobierno de la Iglesia, su Confesión de Fe y sus Catecismos.

Las «Actas», con excepción del segundo fascículo de este tercer volumen, están escritas con una letra singularmente apresurada y confusa, apenas más fácil de descifrar a veces, como ha observado el Dr. Stoughton, que la taquigrafía que el escriba empleaba de vez en cuando. Son, con la misma excepción, más bien apuntes de discursos y debates anotados por el escriba durante la sesión, junto con las resoluciones de la Asamblea sobre ellos, que actas formales y cuidadosamente redactadas. Con todo, estos apuntes, por proceder de una persona oficial, son al menos de igual valor que los de Gillespie y Lightfoot, y a menudo consignan las órdenes y resoluciones de la Asamblea de un modo más completo y formal que ellos. El registro del segundo fascículo está compuesto con más cuidado y escrito con mayor legibilidad, y puede reclamar con justicia ser recibido en el sentido más estricto como las «Actas de las Sesiones de la Asamblea de Teólogos» desde el 9 de marzo de 1645 hasta agosto de 1647, aunque incluso en él muchos docu-

mentos, o partes de documentos, que fueron sancionados no se consignan por extenso. Es en torno a esta porción central donde se concentra el interés principal del volumen; y a su ilustración, y a la recuperación, a partir de los Diarios del Parlamento, del mayor número posible de los documentos omitidos, se ha dedicado la mayor atención. En cuanto a las demás porciones, que contienen apuntes de debates, apenas es necesario añadir que la Asamblea debe ser tenida por responsable solamente de sus propias resoluciones y conclusiones declaradas, no de los sentimientos de los oradores individuales. Estos, cuando son los sentimientos expresados por muchos, pueden ser una ayuda para la interpre-

tación de las resoluciones, aunque incluso entonces la Asamblea es responsable solo de las resoluciones; pero cuando son los de uno o de unos pocos, no deben usarse así con confianza. Lo que el Subcomité de Acomodación afirmó en su respuesta a los Hermanos Disidentes ha de admitirse que tiene aplicación general: «Esto sabemos, que ningún miembro de la Asamblea podía dar otro sentido que el suyo propio como persona particular, no siendo nada el sentido de la Asamblea sino lo que aparece como tal por su orden o resolución; y que si uno dice algo como su sentir, callando los demás, su silencio no ha de tomarse por consentimiento» (p. 109).

Las transcripciones a partir de las cuales se ha impreso este volumen fueron hechas por E. Maunde Thompson, Esq., Ayudante del Conservador de Manuscritos en el Museo Británico, y por el Rev. Dr. Struthers de Prestonpans. Pero las Actas figuran en el texto en todo momento tal como, tras repetida y cuidadosa revisión, las fijó el Sr. Thompson, salvo que por lo general no se han conservado las irregularidades de ortografía. Las diversas lecturas o enmiendas conjeturales que alguno de los dos editores juzga dignas de mención se dan en las notas. Quienes deseen ver cuál se estima que es la ortografía según un juez de la más alta competencia pueden consultar sus transcripciones depositadas en la Biblioteca de la Iglesia. En la reunión del Comité de mayo de 1872 se expresó el deseo unánime de que la porción de las Actas que se publicara lo fuera en ortografía moderna. Aunque no sin cierta renuencia, accedimos: 1.º, porque, debido a la frecuente abreviación de palabras o de partes de palabras y a la fusión de ciertas letras unas con otras, la ortografía es hasta cierto punto conjetural, y debe darse en forma moderna; 2.º, porque aun donde puede averiguarse de manera indiscutible, no es la de los oradores, ni mucho menos la misma que usaban en sus escritos publicados y en los apuntes de discursos conservados por ellos mismos;

3.º, porque parece que se siguió un procedimiento semejante al editar los Diarios contemporáneos del Parlamento.

Donde los nombres propios se asemejan mucho a las formas aún de uso común, se han conservado. En cuanto a algunos que difieren más de las formas actuales, se ha seguido el ejemplo del docto editor de las *Letters and Journals* de Baillie.[2] Conforme a ello, se ha sustituido Chillingworth por Shillingworth, Cheynell por lo general por Channell, Chanel y Cheinel; y los nombres de los comisionados escoceses, en especial, se han dado en las formas que más se asemejan a las que todavía se usan en Escocia.

Los editores dan las más sinceras gracias a los Fideicomisarios y al Bibliotecario de la Biblioteca del Dr. Williams, Grafton Street, Londres, por su gran cortesía y bondad al permitir el libre acceso a las Actas originales; y a E. M. Thompson, Esq., por el gran trabajo que dedicó a asegurar una transcripción absolutamente exacta; también a David Laing, Esq., LL.D., de la Biblioteca del Signet, por muchos valiosos consejos; y al profesor Birrel, de St. Andrews, por su amable ayuda en la revisión de las pruebas de imprenta.

El Índice del volumen ha sido preparado por el Dr. Struthers. El profesor Mitchell es el único responsable de la Introducción y también de las notas a las Actas, salvo cuando estas llevan las iniciales del transcriptor o del Dr. Struthers.

Introducción

«El sábado pasado comenzó la Asamblea de Teólogos en Westminster, conforme a la Ordenanza de ambas Cámaras del Parlamento, donde el Dr. Twist de Newbery, en el condado de Berks, su Prolocutor, predicó sobre Jn 14:18: "No os dejaré huérfanos; vendré a vosotros", texto pertinente a estos tiempos de dolor, angustia y miseria, para levantar el ánimo decaído del pueblo de Dios que yace bajo la presión de las guerras y conmociones papistas. Pero nos abstendremos de relatar cualquiera de los puntos de él, porque suponemos que dicho sermón será publicado en letra impresa para satisfacción y consuelo de todos los que deseen leerlo. El número de los que se reunieron este día fue de sesenta y nueve, siendo el número total (incluyendo a los miembros de ambas Cámaras del Parlamento, que son

[2] Nota del editor (1874): «Aquí, y en el relato posterior de la Asamblea de Teólogos de Westminster, no se ha conservado la ortografía incorrecta de los nombres de personas tal como la escribía el amanuense de Baillie». — *Letters and Journals* de Baillie, vol. ii, p. 102.

solo treinta) 151, de los cuales, si solo cuarenta se reúnen el primer día, queda válida la Asamblea conforme a la Ordenanza».[3]

Tal es el breve y modesto relato dado por el periódico parlamentarista de la semana de la apertura de la Asamblea de Westminster. A aquella gran reunión de

teólogos y laicos habían vuelto la mirada, con ansiosa expectación, muchos de los más dignos hijos de Gran Bretaña, esperando la remoción de abusos reconocidos y la restauración de la paz, y también de la pureza, en las iglesias desquiciadas. A ella, no obstante muchas deficiencias admitidas, no pocos siguen mirando con veneración y gratitud, como a la que crio al puritanismo para el terrible conflicto por el que pronto había de pasar y lo moldeó en la forma que tan largo tiempo ha conservado en Gran Bretaña y en América.

No es mi intención en la presente Introducción entrar en la historia general de aquel período lleno de acontecimientos, ni siquiera de esta memorable Asamblea. Eso se ha hecho recientemente, de manera plena y capaz, sincera e imparcial, por hombres de diversas escuelas de pensamiento;[4] y volver a hacerlo conforme a los materiales de que dispongo requeriría un volumen entero. Además, llegará con tiempo suficiente, si es que llega, junto con las partes de las Actas de la Asamblea que aún quedan por publicar. Por ahora mis observaciones pueden limitarse justamente a aquel departamento de la obra de la Asamblea del que se ocupa principalmente este volumen: los estándares doctrinales que ella preparó. La historia de estos, y su relación con las opiniones teológicas del tiempo en que aparecieron, así como del tiempo anterior, nunca ha sido hasta ahora objeto de un examen muy detallado, ni podía serlo bien hasta que estas Actas fueron descifradas de nuevo. Me pa-

[3] Nota del editor (1874): *Certain Information from several parts of the Kingdom*, etc., n.º 25, del 3 al 10 de julio de 1643. El relato realista se añade a continuación, de *Mercurius Aulicus* del viernes 7 de julio de 1643: «Se anunció hoy que el Sínodo que, por la pretendida Ordenanza de las dos Cámaras, debía comenzar el 1 de julio, fue aplazado hasta el jueves siguiente, que es el seis del presente mes, a fin de que se prepararan las materias sobre las cuales habían de tratar, no habiéndose aún revelado a mi lord Say, al maestro Pym y a otros de sus asociados en el Comité de Religión qué evangelio es el que han de predicar y establecer estos nuevos evangelistas. Solo se informa que ciertos ministros piadosos se reunieron ese día en la iglesia de la Abadía para un sermón, y tuvieron algunas doctrinas y aplicaciones, pero qué más se hizo, y con qué fin se hizo, podremos oírlo más adelante».

[4] Nota del editor (1874): *History of the Later Puritans*, de Marsden; *Church of the Civil Wars*, de Stoughton; *Life of Milton in connection with the History of his Time*, de Masson; y *Annals of English Presbytery*, de M'Crie.

rece que puede tratarse con entera independencia de la historia de aquellas discusiones sobre el gobierno y el culto de la Iglesia que ocuparon gran parte del tiempo de la Asamblea y que ocupan un lugar muy grande en todos los relatos de sus procedimientos durante los años 1643 y 1644. Debería ser de un interés mucho más general que la otra. Fue el departamento de su obra en el que presbiterianos, independientes y episcopales evangélicos estuvieron más cerca de ponerse de acuerdo. La simple historia de ella debería tender a disipar los malentendidos que han alejado desde hace tiempo a quienes entonces estaban tan

estrechamente asociados, y llevarlos de nuevo a pensar y hablar con más benevolencia de los teólogos de Westminster y de la obra que procuraban impulsar, la de unir a todos los verdaderos protestantes en la defensa de los principios de la Reforma. No carezco de esperanza de que pueda llevar a otros a estar menos seguros de lo que algunos de ellos lo han estado últimamente de que «la Confesión de Westminster se halla en un punto extremo en el desarrollo del calvinismo» y de que, «aunque no como la *Formula Consensus Helvetici*, una polémica especial contra la *via media*, era sin embargo tan explícita y decidida en su antagonismo». Solo lamento no poder abordar bien el tema sin referirme especialmente a un artículo sobre «La Confesión de Fe de Westminster y la teología escocesa», del Rev. A. M. Fairbairn, que apareció en la *Contemporary Review* hace algo más de un año.

Los hechos que estas Actas sacan a la luz tienen una relación bastante íntima con la cuestión de si esa Confesión de Fe es «tan sectaria que los términos de suscripción más latitudinarios no podrían hacerla católica», y confío en que puedan llevar a no pocos en Inglaterra a abrigar una opinión más favorable de la Asamblea de Westminster y de sus libros simbólicos que la que durante largo tiempo han tenido. Puede admitirse que «el intelecto culto de la época», especialmente en la división meridional de nuestra isla, ha cambiado en grado muy considerable la materia y la forma de sus creencias, y ha perdido la firme fe en mucho de lo que nosotros los calvinistas todavía sostenemos, y en no poco más que los buenos arminianos solían mantener. Pero queda la cuestión de si las decisiones de este intelecto culto han de ser aceptadas ahora como definitivas, y si a su mandato debe aceptarse de inmediato una teoría de la autoridad de la Escritura ajena a las concepciones no solo de la Asamblea de Westminster, sino de todas las iglesias protestantes, y subversiva de las cosas más seguramente creídas en ellas; o si, como en el pasado, el intelecto culto no podría ver de nuevo motivo para modificar las

opiniones que durante un tiempo ha aceptado. Para quienes están familiarizados con la historia de las opiniones en nuestro propio país o en otros, tales renacimientos o reacciones no son desconocidos. A fines del siglo pasado,

más espontánea que la posterior, pero era al mismo tiempo menos cuidadosamente elaborada y a menudo expresada de manera más polémica. La posterior, si más lógica, era también más críticamente exacta y más cuidadosamente equilibrada. La principal diferencia entre Lutero y Calvino surgió del hecho de que este último vino después del primero, y tuvo su experiencia y los consejos de otros para guiarlo y sostenerlo en aquellos conflictos por los que hubo de pasar.[5] Pero que él, igual que Lutero, fue atraído primero hacia la verdad por las necesidades sentidas de su naturaleza espiritual, y que solo después de que la obra de la gracia hubo avanzado algo en su alma se puso a sí mismo al estudio sistemático de la palabra de Dios, y esto tanto por motivos prácticos como científicos, lo han establecido sus biógrafos recientes más allá de toda posibilidad de duda. Que su teología fue un crecimiento vivo, y no una serie de adiciones sin conexión orgánica alguna, ha de concederlo todo el que la estudie; pero que fue un crecimiento detenido tempranamente, solo pueden imaginarlo quienes olvidan que su *Institución*, tal como se publicó originalmente, era un libro muy distinto de lo que llegó a ser finalmente, y que no fue hasta su quincuagésimo año cuando la llevó a la forma que ahora tiene.[6] Si algunos, en su aborrecimiento de uno de sus dogmas, pasarán por alto todo lo que Hales, y Hooker, y Horsley han dicho en su honor, no deben esperar que se les permita ignorar lo que hombres imparciales entre sus contemporáneos han concedido libremente. Los profesores racionalistas de

[5] Nota del editor (1874): «Lo que llevó a Lutero a dudar del romanismo fue el sentimiento del pecado y la imposibilidad de hallar paz en las expiaciones que la Iglesia le indicaba. Buscó, y estuvo en tormento hasta que halló, paz. ... En este aspecto Calvino no tuvo que buscar; Olivetano quizá, y Wolmar ciertamente, le dijeron lo que Lutero había hallado, y la justificación por la fe le fue señalada temprano como la solución del gran problema. Pero conocer la solución era poca cosa; era necesario que se hiciera verdadera para él, para su propia alma. ... Fue en este terreno donde tuvo lugar el conflicto, y a él se refería al parecer el Reformador en los detalles algo vagos que dio del estado de su alma en aquella época, en su prefacio a su Comentario sobre los Salmos». — *Calvin*, de Bungener, p. 22. Véase también el interesante y exhaustivo relato del Dr. Merle D'Aubigné sobre la vida temprana de Calvino.

[6] Nota del editor (1874): «Durante veinticuatro años el libro creció en cada edición, no como un edificio al que se hacen adiciones, sino como un árbol que se desarrolla naturalmente y sin menoscabo de su unidad». — *Calvin*, de Bungener, p. 43.

Estrasburgo, que no son admiradores ciegos, y que en la edición de sus obras que están publicando levantan un noble monumento a su memoria, no han rehuido reconocerlo como «*theologorum principem et antesignanum*» [príncipe y portaestandarte de los teólogos].[7] La edición más antigua de la *Institución* contenía menos de enseñanza distintivamente agustiniana que las ediciones más antiguas de los *Loci Communes* de Melanchthon; y con mucha más apariencia de verdad podría haberse hecho de él que de Calvino la observación de que su teología temprana no era tanto un producto de su experiencia espiritual como de su facultad lógica, una deducción *a priori*, y de que «tomó de Agustín ciertos principios acerca de las naturalezas y relaciones de Dios y del hombre, y sobre ellos edificó, con ayuda del silogismo y de la exégesis, todo su sistema». Los profesores de Estrasburgo llaman especialmente la atención sobre el hecho de que aquellos *loci* sobre los cuales, según el Sr. Fairbairn, se edifica todo el sistema, apenas se tocan

[7] Nota del editor (1874): *Si Lutherum virum maximum, si Zuinglium civem Christianum nulli secundum, si Melanthonem praeceptorem doctissimum merito appellaris, Calvinum jure vocaris theologorum principem et antesignanum. In hoc enim quis linguarum et literarum praesidia, quis disciplinarum fere omnium non miretur orbem? De cujus copia doctrinae, rerumque dispositione aptissime concinnata, et argumentorum vi ac validitate in dogmaticis, de felicissima perspicuitate, sobrietate ac sagacitate in exegeticis, de nervosa eloquentia et libertate in parteneticis; de prudentia sapientiaque legislatoria in ecclesiis ordinandis ac regendis incomparabili, inter omnes viros doctos, et de rebus evangelicis libere sentientes jam abunde constat. ... Quae cuncta ... praecipue relucent in immortali illa Institutione religionis Christianae quae omnes ejusdem generis expositiones inde ab apostolorum temporibus conscriptas, adeoque ipsos Melanthonis Locos theologicos, absque omni controversia longe antecellit, atque eruditum et ingenuum lectorem, etiamsi alicubi secus senserit, hodieque quasi vinctum trahit et vel invitum rapit in admirationem. — Praefatio*, pp. ix, x. [Si con razón se llama a Lutero hombre grandísimo, a Zuinglio ciudadano cristiano a nadie inferior, a Melanchthon preceptor doctísimo, con derecho se llama a Calvino príncipe y portaestandarte de los teólogos. Pues en él, ¿quién no admirará el orbe de los recursos de las lenguas y las letras, y de casi todas las disciplinas? De la abundancia de su doctrina, de la disposición muy adecuadamente trabada de las materias, de la fuerza y solidez de los argumentos en lo dogmático, de la felicísima claridad, sobriedad y sagacidad en lo exegético, de la elocuencia nerviosa y la libertad en lo parenético, de la prudencia y sabiduría legislativa, incomparable, en ordenar y regir las iglesias, consta ya abundantemente entre todos los hombres doctos que sienten con libertad en las cosas evangélicas. ... Todo lo cual ... resplandece principalmente en aquella inmortal *Institución de la religión cristiana*, que sin controversia alguna supera con mucho todas las exposiciones del mismo género escritas desde los tiempos de los apóstoles, y aun los mismos *Lugares teológicos* de Melanchthon, y arrastra como atado, y aun arrebata contra su voluntad a la admiración, al lector erudito y de espíritu libre, aunque en algún punto haya pensado de otro modo.] «Calvino triunfó porque era el hombre más cristiano de su época». — Renan, citado por Bungener.

en la edición más antigua de la *Institución*.[8] La teología de Calvino, por tanto, debió de tener una base y un carácter independientes de ellos; y es vano negar

que, dejando por completo de lado estos temas misteriosos, hay mucho en su libro y en su sistema por lo cual la Iglesia de Cristo tiene abundante motivo para estarle agradecida. A menudo se hallan expuestas por él verdades complementarias con más exactitud que por Lutero o por Melanchthon. Aun en la última edición de la obra revisada por él, dudo que haya algún pasaje tan fuertemente afirmativo de la doctrina de la necesidad como algunos que aparecen en las ediciones anteriores de los *Loci* de Melanchthon, y especialmente en aquella edición de la cual Lutero dijo que era un libro inapelable.[9]

---

[8] Nota del editor (1874): *Plurima eaque non parvi momenti vix obiter attinguntur, quod et in Melanthonis locis observari nemo est qui nesciat. ... Huc pertinent apud Calvinum locus qui est de Dei natura et operibus et quae de hominis naturali indole dicenda erant, tum trinitatis, christologiae, paedobaptismi, praedestinationis formulae et fundamenta, in quibus omnibus, aliisque ejusdem generis haud paucis hae theologiae Calvinianae primitiae eo minus tibi rem confecisse videbuntur, quo diligentius postea et subtilius autor ipse illas retractavit.* — *Prolegomena*, p. xxxi. [Muchísimas cosas, y no de poca importancia, apenas se tocan de pasada, lo cual nadie ignora que se observa también en los lugares de Melanchthon. ... A esto pertenecen, en Calvino, el lugar sobre la naturaleza y las obras de Dios y lo que había que decir acerca de la índole natural del hombre, y además las fórmulas y fundamentos de la Trinidad, de la cristología, del paidobautismo y de la predestinación; en todos estos puntos y en otros no pocos del mismo género, estas primicias de la teología calviniana te parecerán haber concluido el asunto tanto menos cuanto más diligente y sutilmente las revisó después el propio autor.]

[9] Nota del editor (1874): Más aún, el más reciente historiador de la Reforma nos dice que «la predestinación es afirmada por Lutero en su libro sobre la Servidumbre de la Voluntad, incluso en relación con la maldad, en términos más enfáticos que las más extremas declaraciones de Calvino. Melanchthon durante un tiempo considerable escribió en el mismo tenor; y Zuinglio, en su teoría metafísica, no difería de sus hermanos Reformadores». Sostiene que «Calvino no era un filósofo especulativo que ideara una teoría necesitarista y la defendiera por considerarla capaz de ser establecida lógicamente. ... Los fundamentos y fuentes directos de su doctrina eran prácticos. La predestinación era para él el correlato de la dependencia humana; la contrapartida de la doctrina de la gracia; la antítesis de la salvación por mérito; la consecuencia implícita de la completa esclavitud del hombre al pecado. En la elección está implicado que la salvación del hombre no es obra suya, sino enteramente obra de la gracia de Dios; y en la elección se pone también un fundamento seguro para la seguridad del creyente bajo todos los asaltos de la tentación. Son los intereses prácticos los que Calvino se afana en guardar; se aferra a la doctrina por lo que considera su valor religioso; ... y, con coherencia o sin ella, hay la más ferviente afirmación de la naturaleza moral y respon-

Es con la enseñanza de Calvino, y con las formas más tempranas de ella antes que con las posteriores, con lo que las Confesiones de las Iglesias Reformadas han de identificarse más estrechamente; y aunque los desarrollos posteriores en Ginebra, Heidelberg y Leiden puedan no ser indignos de atención, nunca debe olvidarse que estos, en cuanto eran supralapsarios, fueron solamente la enseñanza de profesores particulares, y ni estrecharon legalmente los credos de sus respectivas iglesias ni en ningún período lograron asentimiento general en las Iglesias Reformadas. En el Sínodo de Dort, los profesores de Heidelberg, en común con todos los diputados extranjeros, se expresaron decididamente a favor de la teología infralapsaria. Pareus, que era demasiado anciano para estar presente, escribió una larga carta en la cual no solo expresó

[p. XIX]

su concurrencia con las opiniones de sus colegas, sino que llegó casi tan lejos como algunos de los teólogos de Bremen en la misma dirección que Davenant.[10] El Catecismo de Heidelberg, que fue aprobado por el Sínodo, ha sido considerado generalmente como uno de los más moderados y cautos de los libros simbólicos reformados, así como ciertamente fue uno de los más ampliamente recibidos.

Además de la mera evolución lógica de sus principios, el Sr. Fairbairn alude a diversos acontecimientos externos que «se combinaron para hacer que el calvinismo, por una parte, definiera y fundamentara sus primeros principios, y por otra, aplicara y defendiera sus conclusiones». 1.º, se dice

---

sable del hombre». — *The Reformation*, de G. P. Fisher, D.D., del Yale College, pp. 200, 201.

[10] Nota del editor (1874): *Mors Christi enim ratione amplitudinis atque potentiae suae remedium est peccatis omnium et singulorum hominum expiandis sufficientissimum; neque ad realem reconciliationem deest quicquam omnibus et singulis eam fide accipientibus. Hoc sensu Christus pro omnibus et singulis hominibus mortuus esse dici potest: eodemque dicta Scripturae, ubi Christus dicitur mortuus esse pro omnibus (1 Tim. ii. 6) gustasse mortem pro omnibus (Heb. ii. 9) propitiatio esse pro peccatis totius mundi (1 John ii. 2) vulgo non incommode intelliguntur; licet etiam strictius accipi possint. — Acta Synodi Nationalis Dordrechtanae*, p. 302. [Pues la muerte de Cristo, por razón de su amplitud y de su poder, es un remedio suficientísimo para expiar los pecados de todos y cada uno de los hombres; y para la reconciliación real no falta nada a todos y cada uno de los que la reciben por fe. En este sentido puede decirse que Cristo murió por todos y cada uno de los hombres; y en el mismo sentido se entienden comúnmente, no sin propiedad, los dichos de la Escritura donde se dice que Cristo murió por todos (1 Ti 2:6), que gustó la muerte por todos (He 2:9), que es propiciación por los pecados de todo el mundo (1 Jn 2:2); aunque también pueden tomarse en un sentido más estricto.]

que las persecuciones y guerras civiles en Francia y Holanda predispusieron naturalmente a los hombres a aceptar un calvinismo elevado y severo como su fe religiosa. Pero puede replicarse que eran calvinistas antes de que comenzaran las guerras, y que hay al menos mucha más apariencia de verdad en la observación de Michelet de que fue principalmente su fe religiosa lo que los fortaleció para los terribles conflictos por los que hubieron de pasar. 2.º, se dice, y puede concederse, que la tendencia de la enseñanza tridentina no estaba del todo en armonía con el «Pablo de Agustín»; pero debe añadirse que el Concilio de Trento en sus decretos no se atrevió a condenar mucho, salvo ciertos supuestos excesos de Lutero y Calvino, y que los opositores del agustinianismo estaban tan cuidadosamente vigilados por sus defensores que obtuvieron muy poca ventaja directa sobre ellos en aquel tiempo. 3.º, se dice, y puede concederse, que la controversia arminiana llevó a no pocos calvinistas a llevar sus principios a un extremo mayor; pero debe añadirse que la controversia tuvo un efecto contrario en muchos en Inglaterra, así como en

[p. XX]

Francia. Las cartas escritas al embajador inglés en La Haya por Balcanquhal, uno de los diputados británicos al Sínodo de Dort, muestran claramente que estos diputados estaban hasta cierto punto divididos en opinión sobre la extensión exacta de la muerte de Cristo. Una parte se daba por satisfecha con la antigua distinción de que, aunque suficiente para todos, era eficaz solo para los elegidos; y otra parte, no plenamente satisfecha con esto, abogaba por opiniones que es difícil distinguir de las de Cameron y de los calvinistas más liberales de Francia. Estos últimos parecen haber tenido el apoyo del embajador, y pretenden haber moderado las decisiones del Sínodo sobre el tema de la extensión de la muerte del Salvador, así como sobre el de la reprobación. Sus opiniones fueron defendidas con gran habilidad por Ussher, Hall y Davenant. Fueron aceptadas por muchos que eran tenidos por buenos calvinistas, y entre otros por el Dr. Edmund Calamy y el Dr. John Arrowsmith.

A mí no me parece del todo tan claro como lo quiere el Sr. Fairbairn que la Asamblea de Westminster se propusiera pronunciarse definitivamente contra estas opiniones más liberales defendidas en sus debates por Calamy y otros, o negarse perentoriamente a tolerarlas. De hecho, no fue sino varios años después de terminada la Confesión, y cuando la estrella de Owen estaba en ascenso, cuando, bajo el hechizo de un genio y una erudición solo inferiores a los de Calvino, el puritanismo inglés se identificó tan generalmente

con lo que se llama la opinión menos liberal. Esto, me inclino a pensar, puede atribuirse más a la influencia de Owen que a la enseñanza directa de la Confesión; y entre los primeros presbiterianos ingleses no faltaron varios que se adhirieron a las opiniones de Calamy y de Arrowsmith.

Volvamos ahora a un campo de investigación más reducido y, siguiendo la huella del Sr. Fairbairn, procuremos «averiguar la relación de los teólogos de Westminster con el curso del pensamiento religioso en el propio país». Se nos concede que la teología reformada original, tanto en Inglaterra como en Escocia, había sido en conjunto moderada, pero calvinismo o agustinianismo moderado. Tyndall, se admite, fue un pronunciado agustiniano, y él, se está viendo ahora

[p. XXI]

a reconocerse, uno de los principales autores de la Reforma inglesa. Bucero y Mártir, que, con la sanción de Eduardo VI y del arzobispo Cranmer, fueron traídos para enseñar teología en Oxford y Cambridge y formar a los futuros ministros de la Iglesia inglesa, eran ambos agustinianos extremos. Sus *Comentarios* publicados sobre Romanos y sobre Efesios, que encierran la sustancia de sus lecciones universitarias, contienen una doctrina predestinaria tan elevada como la que se ha enseñado generalmente en Escocia. «Cranmer, Ridley y Latimer eran sin duda predestinacionistas muy moderados». Pero Hooper y Becon, así como Bradford, el deán Nowell y los obispos Jewell, Sandys y Pilkington, eran más decididos, y ciertamente mencionaban la elección con otros fines que «advertir al pueblo contra el confiarse en ella». Un gran número de los obispos y arzobispos, durante los reinados de Isabel y de Jacobo, sostuvieron opiniones semejantes. Los obispos irlandeses no solo aceptaron los Artículos de Lambeth, sino que en 1615 redactaron aquellos Artículos calvinistas más completos, propios de ellos, que luego se tomaron como base del capítulo de la Confesión de Westminster sobre el decreto eterno de Dios. Thomas Rogers, capellán del arzobispo Bancroft, cuya *Catholic Doctrine of the Church of England* es, hasta donde sé, la primera exposición detallada de los Treinta y Nueve Artículos, da una interpretación claramente calvinista al Artículo XVII. Su libro tuvo varias ediciones y fue dedicado al arzobispo. Nadie que recuerde esto, así como lo que afirmaron los diputados ingleses en el Sínodo de Dort y lo que admitió el obispo Burnet considerablemente más tarde, se dejará impresionar mucho por lo que se dice de que el arzobispo Lawrence demostró que el Artículo era arminiano.

«En Escocia», se dice, «la teología protestante más temprana fue del tipo luterano más suave». Pero parece olvidarse que el luteranismo, cuando los escoceses entraron por primera vez en contacto con él, no era del tipo más suave que finalmente adoptó. La enseñanza de Patrick Hamilton fue sin duda sustancialmente la de Lutero; pero tanto Lutero como Melanchthon eran entonces agustinianos, y Tyndall y

[p. XXII]

Lambert, con quienes Hamilton estuvo más íntimamente asociado en Marburgo, eran agustinianos todavía más decididos. No hay nada en la enseñanza registrada de Hamilton que sea incompatible con la teología que llegó finalmente a prevalecer en Escocia; y entre los artículos que le imputó el arzobispo Beaton hay uno que parece mostrar que sostenía esa doctrina[11] al menos en germen, y otro que solo se explica suponiendo que favorecía las opiniones inculcadas en aquel tiempo por Lutero y Melanchthon, *de servo libero arbitrio* [sobre el libre albedrío esclavo].[12] La posición de Wishart es todavía más significativa. No era anglicana en ningún sentido distintivo, o bien él fue anglicano antes que los propios anglicanos; ni era tanto la luterana temprana como la suiza temprana. Tradujo al inglés la Confesión Suiza más antigua, y por unas pocas palabras que insertó en la portada ha mostrado inequívocamente qué iglesias juzgaba más dignas de ser seguidas por sus compatriotas. La posición de Erskine de Dun puede fijarse aún más determinadamente. Cualquiera que fuese la simpatía que pudiera haber tenido con anglicanos o con luteranos, no solo aceptó la antigua Confesión Escocesa y respondió afirmativamente a las preguntas hechas a los superintendentes y ministros cuando fue admitido como superintendente de Angus y Mearns, y de nuevo cuando fue instituido en la parroquia de Dun, sino que también, junto con otros superintendentes y ministros de la Iglesia, reunidos en Asamblea General en St. Andrews en 1566, expresó su asentimiento a la Confesión Suiza más reciente como «con la mayor fidelidad, santidad, piedad y, en verdad, divinamente», explicando todo lo que él y sus colegas habían estado enseñando durante los ocho años precedentes.[13] El incidente que se acaba de mencionar bastaría para fijar también la posición de Knox, si pudiera suponerse que hay alguna duda seria al respecto. Puede admitirse

[11] Nota del editor (1874): «Que nadie se salva sino los que antes son predestinados». — *Acts and Monuments* de Foxe, vol. iv, p. 560, edición de Seeley.

[12] Nota del editor (1874): «Que ningún hombre por el poder de su voluntad puede hacer ningún bien», o «que el hombre no tiene libre albedrío».

[13] Nota del editor (1874): *Works* de Knox, vol. vi, p. 546; *Zurich Letters*, 2.ª serie, p. 362.

que no era tanto un teólogo como un estadista y patriota, un príncipe no tanto

[p. XXIII]

en la especulación como en la organización y la acción, y aun así puede sostenerse que su aceptación de la doctrina predestinaria fue el resultado de su propio estudio independiente de las Escrituras y de los escritos de san Agustín, mucho antes de que cayera bajo la fascinante influencia del «sereno y claro intelecto de Calvino». La sugerencia de que fue su amor por el gobierno eclesiástico y la disciplina de Calvino lo que le llevó a adoptar como propio el sistema teológico que era la base de aquel orden, así como la afirmación de que «nunca sostuvo aquel sistema en sus principios y detalles, con la comprensión y tenacidad de su autor y de sus más distinguidos discípulos», no habrían podido aventurarse por nadie que hubiera examinado cuidadosamente su tratado *Concerning God's Predestination*, el más extenso e importante de los tratados teológicos que compuso. Si ha expuesto la doctrina en términos más generales en algunas de sus confesiones, en esto solo ha seguido el ejemplo del propio Calvino. En verdad, no estoy seguro de que en ninguna de las confesiones redactadas o sancionadas por el Reformador ginebrino se encuentre una exposición más concisa y pronunciada de la doctrina que la que Knox ha dado en la Confesión preparada para su congregación inglesa en Ginebra,[14] que se dice haber sido recibida y aprobada por la Iglesia de Escocia, y que continuó ocasionalmente encuadernándose con las Biblias escocesas hasta 1638. La siguiente es la breve pero significativa declaración a que me refiero: «La cual iglesia no es vista por el ojo del hombre, sino solo conocida por Dios, quien de los hijos perdidos de Adán ha ordenado a unos como vasos de ira para condenación, y ha escogido a otros como vasos de su misericordia para ser salvos».[15]

El más eminente entre los primeros maestros de teología de la Iglesia Reformada de Escocia fue Andrew Melville. Podría haberse supuesto que, como amigo apegado y discípulo de Beza, se habría sentido tentado a adoptar una posición extrema en el tema de la predestinación. Pero por su *Comentario a la Epístola a los Romanos*, publicado hace poco por la Wodrow Society, es evidente que él, como

[p. XXIV]

[14] Nota del editor (1874): Ha sido reimpresa en el vol. v de la edición de las *Works* de Knox preparada por el Dr. Laing.

[15] Nota del editor (1874): *Confessions* de Dunlop, vol. ii, p. 8.

Knox, se atenía a la doctrina más tradicional, y que sus opiniones en este punto no eran menos moderadas[16] que lo que sus opiniones sobre el artículo de la justificación se había sabido desde hacía mucho que eran. Respecto de esto último, el Dr. M'Crie nos dice que algunos de los ministros de la Iglesia Protestante francesa habían desaprobado la doctrina de Piscator de que era solamente la obediencia pasiva de Cristo la que se imputaba a los creyentes en la justificación, y consultaron a Melville sobre ello. Él respondió que la opinión era una que podía tolerarse con bastante justicia entre quienes estaban de acuerdo en lo demás sobre la doctrina de la justificación por la fe, y su respuesta, junto con otras, contribuyó a restaurar la paz en las iglesias desquiciadas. Nadie tuvo más influencia en la formación de los futuros ministros de la Iglesia durante medio siglo que Melville, y no podemos dudar de que los impregnó en buena medida de sus propias opiniones. El Sr. Robert Bruce, uno de los más famosos e influyentes de sus discípulos (y uno que, como él mismo, sufrió mucho a manos del rey Jacobo), sostuvo ciertamente la doctrina infralapsaria.[17] Está tan lejos de ser cierto que la Escocia del Pacto no pudiera tolerar el infralapsarianismo de Strang,[18] que apenas admite cuestión que las mismas opiniones fueron enseñadas por Baillie en Glasgow y por Leighton en Edimburgo, y por uno, si no por ambos, de los colegas de Rutherford en el propio St. Mary's [p. XXV]

[16]Nota del editor (1874): *Quos enim indurat Deus in suis sordibus, nisi sua culpa conspurcatos? Itaque induratio hic praesupponit voluntariam corruptionem et antegrediens peccatum.* — Melville sobre Ro 9. [Pues ¿a quiénes endurece Dios en su inmundicia sino a los contaminados por su propia culpa? Así, el endurecimiento presupone aquí una corrupción voluntaria y un pecado precedente.]

[17]Nota del editor (1874): «Cuando todos los hombres y mujeres habrían muerto para siempre, plugo a él, de su infinita misericordia, seleccionar de entre todos, y elegir, cierto número de la raza perdida de Adán, que habría perecido para siempre». ... «Selecciona cierto número de esta raza podrida». — *Sermons* de Bruce, p. 118.

[18]Nota del editor (1874): Algo menos aún que el infralapsarianismo era lo que algunos acusaban a Strang de sostener. Sin embargo, sus dictados no fueron condenados por la Asamblea, y Baillie se expresa en los siguientes términos sensatos y liberales respecto de las diferencias entre él y sus oponentes: «No me agrada que retire del decreto divino el acto y la entidad de cualquier pecado, y mucho menos de las acciones libres e indiferentes. En esto pienso que se inclina demasiado hacia un lado. Pero temo que aquellos a quienes refuta serán hallados en errores igualmente peligrosos. Ciertamente maneja estas cuestiones de tal manera que aprecio el ingenio y la erudición del hombre mucho más que antes, y lo tengo ahora entre los mejores eruditos de la Iglesia Reformada. Será mi empeño que nuestra Asamblea no se meta en cuestiones tan sutiles, sino que las deje a las escuelas». — *Letters* de Baillie, vol. iii, pp. 5, 6.

College. Es muy cierto que el trato entre la Iglesia de Escocia y las Iglesias Reformadas de Francia y de Holanda era muy estrecho y cordial, y no dejó de tener influencia sobre la opinión teológica del Norte. Sin embargo, el caso de Melville arriba mencionado muestra que los teólogos escoceses podían pensar por sí mismos y, cuando la ocasión lo exigía, podían dar expresión eficaz a sus opiniones; y que las iglesias extranjeras no desdeñaban consultarlos en sus dificultades y deferir a sus consejos, así como tomar de entre ellos a varios de sus maestros y profesores de teología. Considerando cuán pequeña era la Iglesia escocesa, y cuán pocos eruditos teológicos de alguna eminencia había producido el país antes de la Reforma, no creo que tengamos motivo alguno para avergonzarnos de nuestros Melville, Rollock, Calderwood, Cameron, Boyd y Colville (pues estos tres últimos enseñaron en Escocia así como en Francia). Su reputación en su propio tiempo, y mientras el latín continuó siendo la lengua de la Europa docta, era tan grande como la de la mayoría de sus contemporáneos en el sur de Gran Bretaña. La defensa que hizo el rector Smeton de la Iglesia Reformada de Escocia contra las calumnias del apóstata Hamilton[19] difiere apreciablemente en sus opiniones de obras semejantes publicadas en el Continente, y sin embargo fue muy estimada allí. El *Altare Damascenum* de Calderwood fue todavía más estimado allí, y no será tenido en poco aún por quienes tengan la paciencia de leerlo. Los *Comentarios* de Rollock fueron reeditados en Ginebra y en otros lugares del Continente. Varias de las obras menores de Cameron fueron juzgadas dignas de ser traducidas al inglés y publicadas en Oxford; y el obispo Hall ha admitido que este distinguido erudito era un honor para su país. Boyd, en su *Comentario a los Efesios*, que sin duda formó en parte al menos la sustancia de sus lecciones teológicas, recurre mucho más ampliamente a Agustín, Próspero y Fulgencio que a Calvino o Beza para la confirmación de sus opiniones predesti-

[p. XXVI]

narias, como también lo hace el Dr. John Forbes de Aberdeen, quien, aunque depuesto por negarse a tomar el Pacto, no fue acusado de falta de solidez en la doctrina. Más aún, en la propia Holanda la opinión se había moderado considerablemente antes de la reunión de la Asamblea de West-

[19] Nota del editor (1874): «*Ad virulentum Archibaldi Hamiltonii apostatae Dialogum de confusione Calvinianae sectae apud Scotos impie conscriptum Orthodoxa Responsio.*» — *Thoma Smetonio Scoto auctore*. [Respuesta ortodoxa al virulento diálogo del apóstata Archibaldo Hamilton, impíamente escrito, sobre la confusión de la secta calviniana entre los escoceses. Autor: Thomas Smeton, escocés.]

minster, y la *Synopsis Purioris Theologiae*, un tratado decididamente infralapsario, entonces en su tercera edición, era generalmente aceptada en Gran Bretaña como representación fiel de las opiniones de los teólogos holandeses.[20] Aun las opiniones de los calvinistas franceses más liberales estaban tan lejos de ser decididamente rechazadas por los puritanos ingleses que Baillie admite en los términos más expresos que eran vistas con favor por muchos en la propia Asamblea de Westminster; y aunque quizá no tuvo suficientemente en cuenta el hecho de que había influencias nativas que predisponían a estas opiniones, y de que estas se derivaban de Davenant y Ussher más que

[20]Nota del editor (1874): *Diligenter notandum est hanc praeteritionem non omnem gratiam in praeteritis tollere aut negare, sed eam tantum qua electis est peculiaris. Ea vero, quae per communis providentiae administrationem, sive sub lege naturae sive sub gratia Evangelica, hominibus vario dimenso dispensatur, per hunc praeteritionis actum non adimitur, sed potius praesupponitur; quia non electi, sub illa communi providentiae divinae gubernatione et arbitrii sui exercitio relinquuntur. Haec autem communis providentiae administratio eam beneficiorum externorum atque internorum communicationem semper conjunctam habet, quae in natura quidem integra ad salutem sufficiebat, ut in angelis rejectis et genere humano toto in primo parente ante lapsum considerato manifestum est; in natura vero corrupta, tanta reliqua facta est, aut naturae sub Evangelio superaddita, ut omni excusationis praetextu coram divino judicio nudati ac privati sint.* [Debe notarse con diligencia que esta preterición no quita ni niega toda gracia a los preteridos, sino solo la que es peculiar de los elegidos. Pues la que, mediante la administración de la providencia común, sea bajo la ley de la naturaleza, sea bajo la gracia evangélica, se dispensa a los hombres en diversa medida, no es quitada por este acto de preterición, sino más bien presupuesta; porque los no elegidos son dejados bajo aquel gobierno común de la providencia divina y en el ejercicio de su propio albedrío. Ahora bien, esta administración de la providencia común lleva siempre unida aquella comunicación de beneficios externos e internos que en la naturaleza íntegra bastaba para la salvación, como es manifiesto en los ángeles rechazados y en todo el género humano considerado en el primer padre antes de la caída; y en la naturaleza corrompida ha quedado tanta, o ha sido añadida a la naturaleza bajo el Evangelio, que quedan despojados y privados de todo pretexto de excusa ante el juicio divino.] Esa fue la enseñanza declarada, no de Amyraut, sino de Rivet y de los demás profesores de Leiden, en el tiempo de la Asamblea de Westminster. ¿Ha hecho el Dr. Crawford algo más que expresar lo mismo con otras palabras cuando dice que, según nuestros principios, la expiación hace tanto por todos como, según los principios de nuestros oponentes, hace por ALGUNO, y que «los beneficios comunes que» los arminianos y semiarminianos «sostienen que fluyen del sacrificio del Redentor a toda la humanidad no son en realidad otros que los que nosotros, que diferimos de ellos respecto del destino de la expiación, admitimos sin embargo que han fluido de ella con la misma universalidad irrestricta e indiscriminada»? — *Fatherhood of God* de Crawford, p. 369.

de Cameron o de su discípulo, su testimonio ha de aceptarse como sustancialmente correcto.[21]

[p. XXVII]

La Asamblea de Westminster fue convocada principalmente con dos propósitos: a saber, 1.º, vindicar la doctrina de la Iglesia de Inglaterra frente a las tergiversaciones y mostrar que estaba en armonía con la de las demás Iglesias Reformadas; y 2.º, efectuar en su gobierno y culto aquellos cambios que la llevaran a una unión más estrecha con la Iglesia de Escocia y las Iglesias Reformadas del Continente. Por supuesto, la Asamblea no estaba destinada a incluir a aquellos a quienes se acusaba de haber corrompido la doctrina de los Reformadores ingleses, de haber impuesto la observancia de las antiguas ceremonias con un rigor que no se había intentado en tiempos anteriores, y de haber impuesto muchas nuevas, las cuales, si no se pretendía con ellas, como con el Libro de Oración[22] y los Cánones escoceses, ensan-

[21] Nota del editor (1874): «Desgraciadamente las cuestiones de Amyraut son introducidas en nuestra Asamblea. Muchos más aman aquí sus fantasías de lo que yo esperaba. Resulta mal que el libro de Spanheim tarde tanto en salir, mientras que el tratado de Amyraut anda en la Asamblea de mano en mano». — *Letters* de Baillie, vol. ii, p. 324.

[22] Nota del editor (1874): Alguien, de quien ningún amigo de la Iglesia de Escocia hablará sino en términos de honra y estima, aun cuando se vea obligado a discrepar de él, ha sostenido que, con una excepción, este Libro de Oración no era, como suponen erróneamente a menudo ambas partes, más romano y menos protestante que el inglés, sino en todos los puntos esenciales más protestante y menos romano. Se le ha respondido que no importa mucho que así fuera, pues en todo caso se intentó imponerlo sin la autoridad de la Kirk. Este, sin embargo, no fue el argumento principal que entonces se puso en primer plano, ni fue el que unió a la nación casi como un solo hombre contra él. Mucho dijeron Baillie y Gillespie sobre el carácter del libro y sus ceremonias, y, a mi humilde parecer, eso no puede negarse más de lo que puede negarse el hecho de que fue de esta fuente de donde se introdujeron varias alteraciones favorables a las opiniones de la Alta Iglesia en el Libro de Oración inglés de 1661. Puede admitirse que en el Libro de Oración escocés de 1637, comúnmente conocido como la Liturgia de Laud, se hicieron varias concesiones importantes a los sentimientos y prejuicios escoceses, y que se introdujeron una o dos mejoras sustanciales. Las epístolas, los evangelios y los salmos en prosa fueron tomados todos de la versión del rey Jacobo, y no de las versiones anteriores retenidas entonces en el libro inglés. Las lecciones de los Apócrifos, si no se omitieron del todo, se redujeron ciertamente a un mínimo, aunque, mientras se afirmaba el principio de leerlos como Santa Escritura, la cuestión del máximo o del mínimo era de poca importancia. La palabra «presbítero» fue también sustituida por la de «sacerdote», y se requería que así fuera para dar al libro alguna posibilidad en Escocia; pero si alguna vez hubo un caso en que el nuevo presbítero no era sino el antiguo sacerdote escrito en letras grandes, fue en este libro. La rúbrica de la Liturgia eduardiana, «La absolución o remisión de pecados ha de ser pronunciada por el ministro solo», fue cambiada por «La absolución o remisión de pecados ha de ser pronunciada por el presbítero solo, estando de pie y volviéndose hacia el pueblo, pero permaneciendo ellos todavía humildemente de

rodillas»; y esto, con el cambio de presbítero en sacerdote, está sustancialmente en el libro inglés ahora. La oración «Dios omnipotente y sempiterno, que solo obras grandes maravillas», etc., fue dotada del título «Oración por el santo Clero»; y donde decía «obispos y curas» se leía «obispos, presbíteros y curas». La petición de la Letanía eduardiana, y de la oración por «todo el estado de la Iglesia de Cristo militante aquí en la tierra», por «todos los obispos, pastores y ministros de la Iglesia», fue cambiada por una por todos los «obispos, presbíteros y ministros de la Iglesia»; y esto en el libro inglés de 1661 pasó a «todos los obispos, sacerdotes y diáconos», forma en la que ha continuado desde entonces. La forma escocesa de ordenación compuesta en 1620, que «omitía las palabras más esenciales al conferir las órdenes sacerdotales», o más bien que no pretendía conferir órdenes sacerdotales en absoluto, sino solo ordenar ministros, estaba tan lejos de ser aprobada por Laud que se ordenó que fuera reemplazada por esa misma razón. Es, sin embargo, en el oficio de la Comunión donde el verdadero carácter y tendencia del libro se manifiestan especialmente. Sin duda alguna, fue modelado sobre el del primer Libro de Oración de Eduardo VI, y en gran medida tomado de él. Este estaba tan lejos de ser más protestante que el oficio de comunión de su Segundo Libro que había sido objetado definitivamente por Knox y otros por no ser suficientemente protestante. La oración de oblación, que se dice que encierra la verdadera doctrina del sacrificio espiritual, hace con los «santos dones» el memorial que, dice, Cristo quiso que se hiciera. En la fórmula dirigida a cada comulgante se omitieron las palabras que el Reformador escocés hizo insertar en el Segundo Libro de Oración de Eduardo VI, y se retuvieron solamente aquellas que él consideraba que favorecían la antigua superstición de una presencia material. La rúbrica por la que abogó como necesaria para hacer siquiera lícito el arrodillarse fue, como en el Libro de Isabel, omitida. La intención de estas cosas, y la tendencia de todo el oficio contra las opiniones de Knox y también de Melville, y hacia lo que ahora llamaríamos anglocatólico, o lo que nuestros padres llamaban opiniones papistas, es inconfundible. La mesa de comunión, según el Libro inglés, podía estar en el cuerpo de la iglesia, mientras que según el Libro escocés debía estar en el presbiterio o parte superior de la iglesia. Debía tener sobre ella, según el Libro inglés, un hermoso paño de lino; según el escocés, «una alfombra, con un paño de lino sobre ella», y «otro mobiliario decente apto para los altos misterios que allí han de celebrarse», lo cual difícilmente puede dudarse que pretendía permitir tanto cruces como velas. Según el oficio escocés, tal como Laud lo quería, el presbítero debía estar «ante el altar», es decir, con la espalda al pueblo, al consagrar los elementos; según el Libro tal como fue finalmente ajustado, debía estar «en libertad de ponerse en la parte de la santa mesa desde donde pueda usar con más facilidad y decoro ambas manos». Esto concedía virtualmente todo lo que desean los ritualistas antiguos y modernos del tipo más extremo, aunque los obispos escoceses se echaron atrás de concederlo abiertamente y en términos expresos. En este último, como en el oficio de comunión del Primer Libro de Oración del rey Eduardo, se afirma incidentalmente la licitud de usar pan de oblea, sin duda para dejar abierto el camino a su introducción si ello resultaba practicable. Y, por último, mientras que el Segundo Libro de Eduardo VI no daba ninguna indicación sobre lo que debía hacerse con los elementos que quedaban después de que todos hubieran comulgado, el escocés sí la daba, y exigía que hasta que terminara el servicio se cubrieran con un hermoso paño de lino o corporal. Esta última palabra no pudo haber llegado allí sin plena intención, pues no aparece en este lugar en la Primera Liturgia del rey Eduardo. ¿Qué significaba, si no se implicaba una presencia real en el sentido de la Alta Iglesia? ¿Era probable

char el abismo entre ellos y sus hermanos puritanos y preparar el camino para la restauración de doctrinas y prácticas semipapistas, eran, por lo menos, singularmente inoportunas.

[p. XXVIII]

Quienes se habían comprometido con la política de Laud en estos asuntos, y se consideraban obligados por juramento a no consentir ninguna alteración del gobierno y de la doctrina de la Iglesia, difícilmente podían esperar que se les pidiera asistir; pero todos los demás partidos dentro de la Iglesia debían estar equitativamente representados en la Asamblea. La opinión predominante ha sido que sus miembros fueron elegidos de los diversos condados por los miembros del Parlamento por esos condados y por los burgos comprendidos en ellos. El balance de la evidencia me parece favorable a esta opinión. Sin embargo, en un panfleto fechado el 16 de mayo de 1642 y titulado *His Majesty's Resolution concerning the Establishment of Religion and Church Government*, encuentro afirmado que él «ha consentido en que las principales materias de diferencia que han ocasionado todas

[p. XXIX]

estas distracciones sean planteadas y discutidas por cierto número de teólogos graves, sabios y religiosos, que las Cámaras del Parlamento juzguen aptos; eligiendo cada condado a dos para tan grande y grave asunto, a fin de que, siendo todas las cosas, conforme a la verdadera palabra de Dios, examinadas y discutidas por los juicios prudentes y religiosos de aquellas dignas personas, aparezca la verdad, se dé luz e instrucción a la autoridad, y por su poder se establezca en la Iglesia una uniformidad de gobierno y culto conforme a la palabra de Dios». De esto parecería que se había pretendido que los miembros de la Asamblea fueran más bien seleccionados por los diversos condados que meramente nombrados por sus representantes en el Parlamento; y sabemos que para entonces había en varios de los condados comités

[p. XXX]

con quienes los miembros del Parlamento solían consultar en otros asuntos difíciles. La otra vía, sin embargo, fue defendida en aquel tiempo

---

que Laud insertara tales palabras sin querer decir lo que naturalmente sugieren? Si no se pretendía que se tolerara, e incluso se alentara, un ritualismo y semirromanismo desconocidos en Escocia desde la Reforma, tuvo mala suerte en parecérsele tanto. No puede haber prueba más clara que este oficio de la verdad de lo que dijo el rey Jacobo, que Laud «no conocía el estómago de los escoceses», y que, en su afán de complacer a un pequeño grupo de innovadores en Escocia y de quitar a los puritanos de Inglaterra el apoyo que las costumbres de la Iglesia escocesa todavía les ofrecían, provocó una tormenta que todos sus esfuerzos y los de su señor real fueron impotentes para aplacar, y cuyos tristes efectos sobre el protestantismo británico no se han agotado todavía.

en un tratado latino muy notable, y la mayoría cree que al final fue la adoptada.[23] Sea como fuere, nadie que recuerde que la ordenanza comprendía los nombres del arzobispo Ussher, de los obispos Prideaux,[24] Brownrigg y Westfield, de los Dres. Featley, Hammond, Holdsworth, Sanderson, Morley y Downing, así como los de los Dres. Twisse y Temple, del Sr. Gataker y de varios otros que estaban a favor de un episcopado reducido, puede dudar de que estaba constituida con bastante equidad, y de que, si el Rey hubiera permitido solamente a los teólogos realistas asistir a sus reuniones, podría haberse ideado algún compromiso más feliz y, para Inglaterra, más duradero en cuanto a la futura constitución de la Iglesia. Aun en 1647 el Rey y sus consejeros no parecen haber pensado que la Asamblea fuera tan radicalmente defectuosa que se necesitara más para asegurar tal compromiso que la adición de casi el mismo número de teólogos realistas que los convocados originalmente a ella.

Pero el Sr. Fairbairn objeta su constitución, y dice que de ella no podía esperarse que procediera nada sino un credo sectario. Por lo que dice, uno se imaginaría que la práctica usual en la preparación de credos que han re-

[23] Nota del editor (1874): *Ubi ipse clerus ... virulentis contentionibus, et mutuis odiis inter fratres laborat; atque corruptissimi quique tam in moribus quam in doctrina suggestum invaserunt; non dubium est quin Magistratus Christianus ... teneatur malo urgenti adhibere remedium petitum quidem non ab iis a quibus frustra exspectes sanationem morbi, quem accersent ... sed ab iis quibus non tantum morbus est oneri, sed et curatio cordi. Hic hodie res agitur nostra; cum enim illustrissimi Senatores observassent Archiepiscopi Laudi ejusque sectatorum artibus, non uno in loco Angliae suffectos viros de religione male sentientes et Papismo addictos, prudenter cavent ne ab ejusmodi deputantibus ejusdem farinae deputati subnascantur. Quid? an altaricola qui citari debet ad Synodum rationem redditurus malae suae doctrinae ... allegabitur ut Synodi fiat membrum? — Consilium de Reformanda Ecclesia Anglicana*. [Donde el propio clero ... sufre por contiendas virulentas y odios mutuos entre hermanos, y los más corrompidos, tanto en costumbres como en doctrina, han invadido el púlpito, no hay duda de que el Magistrado cristiano ... está obligado a aplicar al mal urgente un remedio buscado, ciertamente, no en aquellos de quienes se espera en vano la curación de la enfermedad que ellos mismos provocaron ..., sino en aquellos a quienes no solo les pesa la enfermedad, sino que también les importa la cura. Aquí se trata hoy de nuestro asunto; pues como los ilustrísimos Senadores habían observado que, por las artes del arzobispo Laud y sus seguidores, en más de un lugar de Inglaterra habían sido puestos hombres de mal sentir en materia de religión y adictos al papismo, prudentemente se cuidan de que de tales diputantes no nazcan diputados de la misma harina. ¿Cómo? ¿Será llamado, para ser miembro del Sínodo, el adorador del altar (*altaricola*) que debe ser citado al Sínodo para dar razón de su mala doctrina ...?]

[24] Nota del editor (1874): El nombre de Prideaux parece haber sido omitido en la Ordenanza tal como fue aprobada finalmente en junio de 1643.

sistido la prueba del tiempo había sido singularmente violada en este caso. ¿Pero es realmente así? ¿Procedieron los Treinta y Nueve Artículos de una Asamblea tan cuidadosamente seleccionada, o la antigua Confesión de Fe Escocesa, o aquella Confesión