

CARMEN MÁRQUEZ BEUNZA*

**«MISIÓN EN LA CIUDAD»:
LA CONTRIBUCIÓN DEL *SOCIAL GOSPEL*
AL DEBATE MISIONERO PROTESTANTE**

Fecha de recepción: octubre de 2015

Fecha de aceptación y versión final: diciembre de 2012

RESUMEN: Este artículo explora la comprensión misionera del movimiento norteamericano del *Social Gospel*. Considerado como la contribución más distintiva de las Iglesias norteamericanas a la cristiandad mundial, el *Social Gospel* trató de redefinir la misión de la Iglesia en el contexto de la sociedad secular, capitalista e industrializada que surgió en Estados Unidos a finales del siglo XIX. El artículo presta especial atención a sus raíces en el puritanismo y a los diversos influjos posteriores que recibe el movimiento. Finalmente, estudia su influjo en el movimiento ecuménico y misionero internacional y su aportación al debate misionero protestante del siglo XX.

PALABRAS CLAVE: *Social Gospel*; misión; milenarismo; calvinismo; puritanismo.

* Profesora de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas; cmbunza@comillas.edu.

**«Mission in the City»: The Contribution of the Social Gospel
to the Protestant Missionary Debate**

ABSTRACT: This article explores the Social Gospel movement, considered as the most distinctive contribution of the American Churches to Christianity, and its understanding of the Christian mission. This movement tried to rethink the Church's mission in the new secular, capitalist and industrial society born in the United States at the end of the nineteenth century. Special attention is paid to its roots on Puritanism and its subsequent influences. Finally, this article shows the influence of the Social Gospel on the ecumenical and missionary movement and its contribution to the twentieth century missionary debate.

KEY WORDS: Social Gospel; mission; milenarism; calvinism; puritanism; evangelism.

«La Iglesia estuvo ausente en la ceremonia en la que se puso la primera piedra de la moderna ciudad industrial». Con estas palabras describe el misionólogo holandés J. C. Hoekendijk lo que califica como un «desafortunado comienzo», ese extrañamiento inicial entre la Iglesia y la nueva sociedad industrial que llevó a que desde 1800 se iniciaran en Inglaterra y Escocia las denominadas «misiones urbanas», creadas con el objetivo de paliar sus consecuencias sociales más negativas y que no tardaron en extenderse por todo el continente europeo¹. El fenómeno, que había conmocionado la conciencia misionera europea, no tardó en extenderse a los Estados Unidos al compás de la industrialización y urbanización del país. La elevada tasa de inmigración que soportaban las nuevas grandes urbes norteamericanas, agravaban aún más si cabe la situación que se vivía en Europa². La ciudad de Chicago se erigió en el dramático símbolo de la imparable urbanización. Convertida en la quinta metrópoli más poblada del mundo, sus calles reflejaban esa profunda transformación que estaba convirtiendo una nación agrícola en un país industrial y que reclamaba con urgencia una revisión de las estrategias misioneras.

Pero no era el único reto al que la Iglesia tenía que hacer frente. El Protestantismo norteamericano se encontraba ante el desafío de elaborar una nueva comprensión de su misión social en el mismo período en que sus bases doctrinales estaban siendo fuertemente sacudidas por la

¹ Cf. J. H. HOEKENDIJK, *The Church Inside Out*, Philadelphia 1966, 113-126.

² Entre 1860 y 1920, el número de trabajadores de las fábricas pasó de 2 a 18 millones.

ciencia moderna, el criticismo histórico y la filosofía ilustrada. Los dilemas morales que generaba la industrialización se veían agravados por los problemas creados por la ciencia y el pensamiento de la época. Y no resultaba fácil evaluar esa civilización urbana y responder a los desafíos que planteaba ese nuevo contexto en el que el imperativo misionero de llevar el evangelio «hasta los confines de la tierra» parecía tan geográficamente cercano como cruzar al otro lado de la calle.

E. Troeltsch había dirigido en 1912 su particular mirada sobre esta difícil coyuntura, concluyendo que la complejidad de lo que denominaba «el problema social moderno» marcaba una frontera entre el cristianismo moderno y las tradiciones anteriores. Para el pensador teutón, las dos principales filosofías sociales del cristianismo pre-moderno -el catolicismo medieval y el calvinismo/pietismo protestante con su peculiar filosofía social ascética- resultaban ser de poca ayuda para resolver el gran reto que se abría ante los cristianos en el umbral del siglo XX: hacer relevante el cristianismo en un creciente orden secular, capitalista y tecnológico³. ¿Cómo responder a la creciente aceptación en el mundo científico de las teorías darwinistas, al criticismo bíblico, a la filosofía ilustrada o a los problemas creados por el imparable proceso de industrialización y urbanización? Las transformaciones acaecidas con el advenimiento de la Ilustración y la revolución industrial situaban a la Iglesia ante la urgente necesidad de replantear radicalmente su misión. El cristianismo se veía repentinamente confrontado con las numerosas formas revolucionarias del pensamiento moderno que reclamaban una respuesta teórica, al tiempo que se enfrentaba a ese gran reto de la industrialización que se convertía en un inapelable llamamiento a la acción.

Si en el ámbito católico la respuesta al reto planteado por la Modernidad hubo de esperar al Concilio Vaticano II para encontrar una respuesta satisfactoria, las Iglesias protestantes, especialmente en el mundo anglosajón, asumieron con mayor prontitud el desafío. El protestantismo liberal encabezó el intento de afrontar el reto inaugurado en la Modernidad, tratando de acomodar el significado moral, religioso y social del cristianismo al *ethos* de una cultura secular e individualista, marcada por la economía de mercado. En este contexto de profundas transformaciones y bajo el influjo del liberalismo teológico vio la luz en

³ Cf. E. TROELTSCH, *The Social Crisis of the Christian Churches*, vol. 2, New York 1931, 1010-1013.

Estados Unidos una de sus corrientes teológicas más características, el movimiento del *Social Gospel*, considerado como la contribución más distintiva de las Iglesias de Norteamérica a la cristiandad mundial y la mayor y más peculiar aportación teológica del protestantismo estadounidense. El *Social Gospel* buscó que la sociedad americana afrontase los problemas sociales modernos. Repentinamente, América se convertía en un creciente escenario urbano e industrial. Ciudades modernas, fábricas y corporaciones se convertían en los nuevos escenarios de la misión. La conversión de la sociedad americana en una nación industrial y el advenimiento de un nuevo orden económico fueron los retos a los que los defensores del *Social Gospel* trataron de responder, impulsados por la creencia en el progreso indefinido, el ideal de la modernización, y la fe en la humanidad. Defendían un cristianismo social aglutinado bajo la proclama de que el cristianismo tenía una regeneradora misión social, mediante la aplicación del poder transformador de la fe cristiana a las luchas por la libertad, la democracia, la paz y la justicia social. El *Social Gospel* fue, en definitiva, un intento de redefinir la misión de la Iglesia, de inculturar la fe cristiana en la sociedad capitalista e industrializada que estaba surgiendo en América⁴.

1. «CONSTRUIR EL REINO DE DIOS EN EL MUNDO»: EL IDEAL TEOCRÁTICO CALVINISTA, GERMEN DEL IMPULSO MISIONERO PROTESTANTE NORTEAMERICANO

Aunque la convicción de asignar al cristianismo una misión social transformadora es identificada como algo distintivamente moderno, sus antecedentes se remontan a la era del puritanismo, que mostró ya en sus inicios una clara orientación social, vinculada al ideal teocrático, y expresada en el anhelo de establecer una sociedad perfecta en el Nuevo Mundo.

⁴ La bibliografía sobre el *Social Gospel* es amplísima. Sin ánimo de exhaustividad, remitimos a las siguientes obras: W. A. VISSER'T HOOFT, *The Background of the Social Gospel in America*, St. Louis 1928; C. H. HOPKINS, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism, 1865-1915*, New Haven 1940; H. F. MAY, *Protestant Churches and Industrial America*, New York 1949; R. T. HANDY, *The Social Gospel in America, 1870-1920*, New York 1966; D. K. GORRELL, *The Age of Social Responsibility: The Social Gospel in Progressive Era, 1900-1920*, Macon 1988; Ch. EVANS (ed.), *Social Gospel Today*, Louisville 2001.

El proyecto del *Social Gospel* arraiga en aquella antigua visión de los padres peregrinos y los puritanos de establecer el reino en el Nuevo Mundo, que había puesto en marcha el impulso misionero en el ámbito reformado. Ninguna otra nación se tomó tan en serio como Nueva Inglaterra el principio teocrático formulado por Calvino. Instaurar un estado cristiano bajo el gobierno divino, una manifestación del reino de Dios en la tierra, tal fue el ideal que alimentó en los espíritus puritanos la visión teocrática calvinista. Esta visión se hallaba íntimamente ligada a la conexión que establecían entre misión y escatología, que se traducía en el imperioso deseo de hacer presente el reino de Cristo. La extensión del *regnum Christi* se convirtió así en el núcleo de una idea misionera impulsada por el principio de la soberanía divina. En base a ella, los puritanos se concibieron a sí mismos como un pueblo enviado en misión. Con un fuerte sentido de la soberanía divina, su gran aventura colonial había sido concebida como un importante encargo del designio de Dios en la historia, una manifestación de la gloria divina. La doctrina puritana sobre Dios, un Dios que utiliza a su pueblo como instrumento de su gloria, ayudó a modelar la gran migración americana como una misión. Casi dos siglos después de la muerte del reformador ginebrino, la visión teocrática calvinista derivaba en una importante labor misionera, a partir de la reelaboración de algunos elementos característicos del pensamiento de Calvino desde las nuevas condiciones sociopolíticas del continente americano⁵.

El esqueleto misionero construido por el puritanismo provenía de una teología centrada en el concepto de soberanía divina y en el ideal teocrático, en la doctrina de la elección y en la comprensión escatológica de Calvino⁶. Estos elementos, interpretados de diversas maneras a lo largo de la historia, constituyen el núcleo de toda teología misionera en el mundo reformado. La llamada «Segunda Reforma», desarrollada en Holanda y en Inglaterra, Escocia y las colonias americanas en la versión

⁵ La visión teocrática calvinista contenía el germen de un importante impulso misionero que, sin embargo, no afloró hasta la era del puritanismo, cuando se dieron las condiciones externas necesarias para que dicha doctrina fructificase en una intensa labor misionera.

⁶ Una visión más amplia de la teología misionera en el Protestantismo norteamericano puede consultarse en: S. H. ROOY, *The Theology of Missions in the Puritan Tradition*, Grand Rapids 1965; Ch. CHANEY, *The Birth of Missions in America*, South Pasadena 1976.

puritana, no hizo sino reforzar todavía más los elementos soteriológicos y teocráticos.

Si el puritanismo proporcionó la estructura de la teología misionera, fue el movimiento del Gran Despertar con sus sucesivos *revivals* el que la dotó de su impulso dinámico. En América, al igual que había sucedido en Gran Bretaña y el continente europeo, el espíritu misionero fue, en gran medida, resultado de los llamados «movimientos de despertar» o *revival* que, desde mediados del siglo XVIII, se sucedieron a lo largo y ancho del país y que inauguraron la era pietista y metodista del Protestantismo norteamericano⁷. Impregnados de la expectación milenarista, los puritanos de Nueva Inglaterra pronto se reconocieron como los fundadores de un nuevo orden en la historia. Al compás de los *revivals* esta ideología adquirió un tinte cada vez más religioso, que pronto derivaría en la convicción de considerarse un pueblo escogido destinado a conducir la historia hacia su final. Se trataba de una elección que se manifestaba no sólo en términos de elección o rechazo individual de la salvación, sino también con su elección providencial de aquellas naciones que pueden escuchar el evangelio en ciertos momentos de la historia⁸.

El reconocimiento puritano de la soberanía divina fue, a través de los desarrollos del siglo XVIII, transformándose paulatinamente en la creencia de que el reino de Cristo podría realizarse en la tierra. La búsqueda de la gloria de Dios se concreta, cada vez más, en el establecimiento del

⁷ El siglo XVIII se caracterizó por una gran agitación protestante de fuerte impronta puritana a nivel internacional, que se manifestó en el pietismo en el continente europeo, el *evangelical revival* en Gran Bretaña y el *Great Awakening* encabezado por J. Edwards en las colonias americanas. Los movimientos de despertar religioso terminaron por convertirse en un fenómeno característico del protestantismo norteamericano. El *revivalismo* constituyó una característica constante del avance del protestantismo durante todo el siglo XIX y comienzos del XX. Como afirma el historiador S. Ahlstrom, «desde el movimiento del Gran Despertar, los *revivals* se habían convertido en la forma en que el pueblo americano respondía a las cambiantes condiciones morales, religiosas, intelectuales y sociales». S. E. AHLSTROM, *A Religious History of the American People*, New Haven 2004, 294.

⁸ Como afirma T. L. Smith, «la idea calvinista de predestinación, rechazada en lo concerniente a los individuos, era ahora transferida a un ámbito mayor –el destino manifiesto de la América cristianizada–. Hombres en todos los ámbitos de la sociedad creían que el Espíritu Santo estaba dotando a la nación de los recursos suficientes para convertir y civilizar a toda la humanidad, para purgar a la humanidad de todos sus pecados y guiar el advenimiento del Reino de Dios en la tierra» T. L. SMITH, *Revivalism and Social Reform in Mid-Nineteenth-Century*, Nashville 1957, 7.

reino de Cristo. Este deslizamiento estaba en estrecha conexión con un milenarismo que, en último término, arraigaba en el pensamiento escatológico de Calvino y que, en sus diversas versiones, se convirtió en una seña distintiva y prominente del pensamiento americano acerca de la naturaleza y destino de la nación⁹.

El acento postmilenarista, prefigurado ya en el gran predicador del Gran Despertar, J. Edwards, y proclamado abiertamente por su discípulo Ch. Finney, constituyó uno de los mayores impulsos reformistas y misioneros durante la primera mitad del siglo XIX. América debía ser reconfigurada como parte de la anticipación de la segunda venida de Cristo y la inauguración de un milenio de paz y justicia¹⁰. El retorno de Cristo sólo se produciría tras una transformación parcial del mundo y la sociedad como consecuencias de los esfuerzos humanos. Los activistas protestantes se inspiraron fuertemente en la escatología postmilenarista, impulsados por la optimista creencia de que la sociedad podía ser transformada y el Reino de Dios anticipado, que podía tener lugar una mejora en la historia humana como un prelude del retorno de Cristo.

Pero tras la guerra civil americana, la vieja doctrina premilenarista impregnó de nuevo los espíritus *revivalistas*. Los premilenaristas esperaban una pronta y repentina segunda venida de Cristo. Creían que Cristo podría retornar antes del fin del milenio, pero su reino en la tierra no acontecería como fruto de la acción humana sino como resultado de una intervención personal de Cristo. La visión pesimista premilenarista sobre las posibilidades de mejora de historia humana, acarrea una cierta pasividad y desanimaba a los cristianos de participar en la vida social y política. Los devastadores efectos de la guerra, las huelgas y el pánico financiero de las décadas de 1870 y 1880 y los problemas del mundo urbano contribuyeron a que desistieran de preparar el Reino o transformar el mundo. Un claro exponente de la visión premilenarista era el

⁹ Calvino postulaba un esquema tri-epocal entre la venida del Espíritu Santo y la segunda venida de Cristo. A un primer período apostólico en que el Evangelio era ofrecido a todo el mundo, le seguía una etapa dominada por la manifestación del Anticristo, que culminaría en un período final de gran expansión de la Iglesia, prelude de la segunda venida de Cristo. Los puritanos creían estar viviendo al final de la segunda etapa. Para una visión más amplia de la escatología de Calvino, véase: T. F. TORRANCE, *The Eschatology of the Reformation*, en: *Eschatology*, Scottish Journal of Theology Occasional Papers n° 2, 36-52; *id.*, *Kingdom and Church*, Edimburg 1956; H. QUISTORP, *Calvins' doctrine of last things*, London 1955.

¹⁰ Cf. M. E. MARTY, *Righteous Empire*, New York 1970, 93.

revivalista urbano Dwight L. Moody, aquel predicador laico que pasó de vender zapatos a salvar a las almas, primero en Chicago y después a lo largo y ancho del país, utilizando sus técnicas de marketing comercial y de quien el semanario católico *Tablet*, en un inusual ejercicio ecuménico, llegó a afirmar que sus *rallies* religiosos eran «cosa de Dios, un testimonio de Jesús en una época de sarcasmo e increencia»¹¹. Moody no esperaba ver a las ciudades transformándose y moldeándose según los parámetros del Reino. A su juicio, todo esfuerzo de mejorar este mundo resultaba fútil. Sólo la segunda venida de Cristo inauguraría un nuevo orden y, mientras tanto, lo que los cristianos debían hacer era salvar las almas de los otros y ocuparse de la suya propia, confiando en que la llegada de Cristo inauguraría un nuevo orden¹².

Sin embargo, el impulso postmilenarista no tardaría en rebrotar, y en el movimiento que surge ya en el siglo XIX en el ámbito norteamericano se contienen, en germen, los desarrollos que emergerán a lo largo del siglo XX: una interpretación «horizontalista» del milenio que despuntaba y que abría el camino a un concepto cada vez más secular del reinado de Dios. Este desarrollo se veía posibilitado en un ámbito norteamericano en el que, a diferencia de lo que sucedía en Europa, se consideraban compatibles la idea de progreso y el evangelio, y donde el avance científico era ingenuamente concebido como un heraldo del advenimiento del Reino de Dios¹³.

A finales del siglo XIX se aprecia ya en el protestantismo anglosajón un progresivo cambio de énfasis de la prioridad de la evangelización a la prioridad del involucramiento social, en el que la misión es concebida como un factor en la regeneración social del mundo. Al compás de esa evolución se producía una redefinición radical del marco soteriológico. La salvación eterna daba paso a una soteriología articulada en categorías terrenales, dejando de concebirse en términos exclusivamente religiosos. Bajo el influjo del optimismo evolucionista, la salvación acaece ahora no tanto como resultado de un cambio en el individuo cuanto en la transformación de unas estructuras sociales generadoras de injusticia.

¹¹ Citado en: M. E. MARTY, *Pilgrims in Their Own Land (500 Years of Religion in America)*, New York 1985, 314.

¹² Cf. M. E. MARTY, *Righteous Empire*, 163.

¹³ Cf. G. DORRIEN, *The Making of American Liberal Theology: Imagining Progressive Religion 1805-1900*, Louisville 2001, 318-324.

A comienzos del siglo XX, la concepción de la misión como construcción de un nuevo orden mundano es ya predominante en los países anglosajones. La vieja idea calvinista del mundo como escenario de la historia de la salvación de Dios conduce ahora a un nuevo sentido de responsabilidad socio-política, produciendo un fuerte compromiso social que encontró en el movimiento del *Social Gospel* uno de sus mejores exponentes. La comprensión misionera protestante pasa entonces de una visión individualista, ligada al fuerte influjo pietista, a una conexión de la evangelización con un fuerte compromiso social. Y este cambio de orientación se debe, en gran medida, al movimiento norteamericano del *Social Gospel*, con su teocrática insistencia en que el gobierno moral divino debe aplicarse tanto a los individuos como a la sociedad y su arraigada convicción de que la predicación evangélica debe comprender una lucha incesante contra toda institución injusta.

2. LA CRISTIANIZACIÓN DEL ORDEN SOCIAL: UN NUEVO CAMPO EVANGELIZADOR EN LOS ALBORES DEL SIGLO XX

Los problemas causados por la creciente industrialización y urbanización constituyeron, ya desde comienzos del siglo XIX, la nueva arena de un reformismo social¹⁴. La primera mitad del siglo XIX ha sido caracterizada como «la era de la reforma humanitaria», un movimiento profundamente arraigado en esa compulsiva idea puritana de transformar el mundo, en la convicción democrática de que América debía ser libre y en la nueva exagerada fe en el progreso propugnada por Adam Smith¹⁵. Con fervor *revivalista* y guiados por la consigna de «salvar a las almas», aquellos reformistas vinculados a los movimientos de *revival* se lanzaron a reformar las costumbres y reformular la moral, convencidos de que la mejor forma de reformar la nación era reformar a los individuos. Al calor de dicho ímpetu floreció un nuevo tipo de institución religiosa: las asociaciones filantrópicas formadas por voluntarios con propósitos misionero, reformador o caritativo, que concentraban sus esfuerzos en el oeste, en la cristianización de los paganos de norteamérica. Con el objetivo de llevar el evangelio a toda América y deseosas de impulsar la

¹⁴ S. E. AHLSTROM, *A Religious History of the American People*, 639.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 637-647.

renovación moral y la reforma humanitaria, estas organizaciones impulsaron la gran cruzada contra la esclavitud, desarrollaron campañas para combatir el alcoholismo y el juego y promovieron la educación. Aunque, sin duda, sus mayores logros se cosecharon en el movimiento antiesclavista.

El abolicinismo, con sus *slogans* y celo profético, fue un prelude decisivo del *Social Gospel*. Porque los propulsores del *Social Gospel* fueron, en gran medida, producto de los movimientos de reforma *evangelical*. Como afirma S. Ahlstrom, «en ese ímpetu que se dio a la abstinencia, la lucha contra la esclavitud y otras cruzadas morales se sentaron los fundamentos para la posterior emergencia del *Social Gospel*»¹⁶. Aquel espíritu reformador, presente en algunos líderes de los movimientos de *revival* de la primera mitad del XIX, iba a ser transformado medio siglo después por los defensores del *Social Gospel*. Forjados en la tradición *evangelical* y convertidos posteriormente al liberalismo teológico, y bajo un fuerte influjo del pensamiento ilustrado y científico, los *social gospelers* fraguaron un cristianismo dinámico y transformador, dotando al liberalismo cristiano de un estimulante misión social mediante su deseo de cristianizar América.

Desde mediados del siglo XIX, el liderazgo *evangelical* había tratado de acompañar la gran transformación que estaba viviendo la nación americana. En los grandes núcleos industriales del país, los hombres se sentían libres de aquel influjo que Dios y la religión ejercían en los entornos rurales. Conscientes de que la industrialización reclamaba una transformación de la fe y los métodos misioneros, transformaron los viejos códigos, símbolos e imágenes, provenientes de una América agrícola, en los que se había fraguado el protestantismo norteamericano, intentando adaptarlos al nuevo mundo que surgía ante ellos, adaptando sus métodos pastorales, centrados en el contacto persona a persona, a ese *ethos* impersonal que caracterizaba la vida en las grandes urbes, tratando de poner los beneficios de la vida urbana y tecnológica al servicio del evangelio. De ese modo, el *revivalismo* se tiñó de un cierto colorido urbano, a partir de nuevos símbolos y de una nueva retórica que, al tiempo que retenía un *ethos* y un lenguaje rurales, lo transformaban subrepticamente. Pero su campo de acción se ceñía a aquellas reformas concernientes a vicios personales y problemas de moral en los que el

¹⁶ *Ibid.*, 638.

individuo podía ejercer el control. Y, como dirá Martin E. Marty, «más allá de este campo, sus incursiones eran escasas, timidas e incluso prohibidas»¹⁷. Convencidos de que el sometimiento al gobierno y a la ley constituía un imperativo divino, quedaba fuera de su campo de acción cualquier intento de transformar el tejido social, de cuestionar las instituciones o de tratar de reescribir el contrato social.

El protestantismo americano había tenido en sus inicios una fuerte orientación social. Los puritanos había anhelado el establecimiento de una sociedad perfecta en el nuevo mundo. El *revivalismo* de las primeras décadas del XIX había mantenido un fuerte interés por la transformación social, albergando la esperanza de una ciudadanía santificada que convirtiera a la república americana en un modelo para el mundo entero. Pero en estas últimas décadas había adoptado una orientación fuertemente individualista, de acuerdo con la cual el papel fundamental de la Iglesia era salvar a los individuos. Y a estas alturas era, sin embargo, evidente que la receta de la moralidad personal como remedio a las enfermedades económicas que los *evangelicals* pregonaban, resultaba a todas luces inadecuada en un país que había pasado de ser una sociedad comercial a una nación industrial.

Pronto el mundo *evangelical* comenzó a distanciarse de aquellos trabajadores industriales y los obreros que parecían poner en peligro el imperio *evangelical*, reforzando su alianza con la clase media urbana, y concentrándose en la vida privada, familiar y el ocio. Con los vastos cambios que la industrialización generó en las estructuras sociales, la Iglesia se identificó progresivamente con la esfera privada, mientras el mundo de los negocios, la industria y la política se independizaron de un influjo y juicio genuinamente cristianos¹⁸. En un proceso lento pero imparable, la Iglesia abandonó el ámbito de los intereses económicos. En el fondo latía en ellos aquella vieja idea de profundo arraigo calvinista que vinculaba la prosperidad material a la virtud y que recogía el viejo axioma «dondequiera que halles un seguidor de Cristo, encontrarás un hombre exitoso». El revivalismo pietista favoreció una concepción individualista

¹⁷ Cf. M. E. MARTY, *Righteous Empire*, 95.

¹⁸ Rienhold Niebuhr se lamentaba en 1926 de esa situación describiendo a Estados Unidos como «la única nación en el mundo occidental que ha desarrollado una nueva actitud hacia el trabajo totalmente libre de las tradiciones morales y religiosas que se remontan a la antigüedad clásica y medieval»: *Atlantic Monthly*, Julio 1926.

de la vida económica cuyo germen se encontraba ya en el puritanismo. El énfasis en la santidad del trabajo combinado con la renuncia al disfrute personal de los bienes materiales habían convertido al puritanismo en el aliado ideal del capitalismo. El calvinismo había terminado por favorecer una concepción individualista de la vida económica¹⁹.

Los *social gospelers* reaccionan contra esa concepción individualista de la economía y la política, bajo el convencimiento del deber cristiano de afrontar los problemas éticos que planteaba la moderna industria capitalista. Desarrollando una fuerte crítica del sistema económico americano, reivindicaban el sometimiento de los aspectos económicos de la vida americana a las leyes del Reino de Dios. Washington Gladd, considerado el padre del movimiento, percibía ya en la década de 1880 que el mundo cristiano se estaba preparando para dar un paso adelante. Propugnaba que la Iglesia debía convertirse en la conciencia de esa sociedad industrial que se expandía por todo el país²⁰: «debemos propagar la idea de que el cristianismo tiene derecho a gobernar este reino de la industria, al igual que tiene derecho a gobernar los demás reinos de este mundo», afirmaba con convicción²¹. Walter Rauschenbusch, por su parte, llama a la cristianización de esa dimensión irredenta de la sociedad que era el sistema económico, prescribiendo la necesaria reforma de un sistema capitalista norteamericano al que tildaba de «semi-cristiano». Sin repudiar el *revivalismo* ni negar la importancia de la salvación de las almas, los defensores del cristianismo social deseaban ubicar dicho

¹⁹ Visser't Hooft sostiene que el individualismo religioso de Calvino, asociado a la mentalidad individualista de los pioneros y al capitalismo, terminaron por propiciar una concepción individualista de la vida económica y política, abriendo una brecha en aquel sistema teocrático de control de todas las esferas de la vida. No se trataba tanto de que el capitalismo hubiera logrado triunfar e imponer las virtudes económicas «a pesar» del puritanismo, sino que fueron algunos elementos congénitos del puritanismo los que, en alianza con el capitalismo, terminaron por ahogar el ideal de un orden social bajo el control de la Iglesia. Cf. W. A. VISSER'T HOOFT, *The Background of the Social Gospel in America*, 74-88. Sobre la vinculación entre el calvinismo y el capitalismo son de referencia obligada la obra de M. Weber, *La ética protestante o el espíritu del capitalismo*, publicada por primera vez en 1904-1905, y el estudio de A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, publicado en 1959.

²⁰ Sus obras *Social Salvation*, publicada en 1902, y especialmente *Jesus Christ and the Social Question*, que vio la luz en 1900, tuvieron un influjo decisivo.

²¹ Citado en: G. DORRIEN, *The Making of Liberal Theology: Imagining Progressive Religion 1805-1900*, 306.

impulso en un contexto de transformación de la sociedad y de eliminación de las denominadas «enfermedades sociales» impulsando, como rezaba el título de la obra de W. Rauschenbusch, un proyecto de «cristianización del orden social»²². Defendían la necesidad de combatir la aplicación de la filosofía del *laissez faire* a la industria y el comercio, que no era sino una expresión más de darwinismo social que aplicaba la idea darwiniana de la supervivencia del más fuerte y de la selección natural al ámbito económico. El darwinismo social otorgaba a las ideas provenientes de la ética puritana un nuevo impulso dotándolas de la dignidad añadida del apoyo científico. En su obra *El evangelio de la prosperidad*, el filántropo Andrew Carnegie reemplazaba a la Providencia por la ley de la competencia. Desechado la vieja fe calvinista que afirmaba que Dios bendecía a los elegidos con la prosperidad buscaba, siguiendo el espíritu de la época, alternativas científicas que explicaran el proceso, inspirándose y aplicando las teorías darwinistas de la supervivencia de los más fuertes a los asuntos humanos. Transformaba así la vieja doctrina calvinista del trabajo y la prosperidad, proponiendo nuevas filosofías que los profetas del cristianismo social no tardarían en criticar.

3. «UN HOMBRE PERFECTO EN UNA SOCIEDAD PERFECTA»: EL EVANGELIO DE LA SALVACIÓN SOCIAL

El aspecto más novedoso y característico, lo que hizo del *Social Gospel* algo distintivo, no fueron tanto sus reformas cuanto su teología de la salvación social²³. Como afirma Visser't Hooft, «el Social Gospel no consiste únicamente en una aplicación de los principios cristianos a la sociedad; es también una aplicación de los principios sociales al cristianismo; o, por decirlo brevemente: es una forma de interpenetración entre el pensamiento religioso y el pensamiento social»²⁴.

El movimiento se haya bajo la profunda convicción de que la sociedad norteamericana vive una profunda crisis social y religiosa. Tras sus obras late un sentido de urgencia, un enfervorecido énfasis en la necesidad de una reconsideración inmediata del deber de la Iglesia y un

²² W. RAUSCHENBUSCH, *Christianizing the Social Order*, New York 1900.

²³ Cf. G. DORRIEN, *The Making of American Liberal Theology: Imagining Progressive Religion (1805-1900)*, 311-314.

²⁴ W. A. VISSER'T HOOFT, *The Background of the Social Gospel in America*, 16.

llamamiento a una acción inaplazable²⁵. La alternativa se cifraba, a su juicio, en gestar un nuevo orden social o el desastre total. Convencidos de que el cristianismo se encontraba ante una encrucijada en la que no había otra alternativa que el compromiso en la transformación del mundo a semejanza del Reino, Rauschenbusch y sus colegas lanzaban poderosas invectivas contra los pecados de la sociedad industrial, política e internacional. Mostraban una profética indignación contra los pecados del orden social y una contagiosa determinación por insuflar en la vida social el espíritu del mismo Cristo, con el anhelo de lograr, como afirmaba W. Gladden en 1893, «un hombre perfecto en una sociedad perfecta»²⁶. Lejos de caer en el pesimismo ante el oscuro panorama al que se enfrentaban, hacían gala de un profundo entusiasmo moral y de un fuerte optimismo, basados en la creencia de que los medios de mejora de la sociedad eran accesibles:

Nunca antes la sociedad ha estado tan bien equipada espiritual y técnicamente para la enorme tarea de reconstruir una nueva y mejor sociedad. En épocas anteriores carecíamos de los prerrequisitos intelectuales para la reconstrucción social. Ahora, sin embargo, están a nuestro alcance: el cristianismo está mejor equipado que nunca para llevar adelante su misión social²⁷.

Como afirma Visser't Hoof, «posiblemente nada caracteriza mejor la actitud del Cristianismo Social en América que esa combinación de una valiente e intrépida actitud a la hora de afrontar los problemas de la vida social con un resuelto optimismo en la practicabilidad del cambio y la reconstrucción»²⁸. Tras esta peculiaridad late su particular concepción de la naturaleza humana, animada por su creencia en la ilimitada perfectibilidad del hombre y de la sociedad, y su fe en la actividad redentora de la Iglesia en el orden social e internacional. Esta visión optimista del hombre, que tenía no poco que ver con el darwinismo y su concepción evolucionista del hombre y del mundo, se distanciaba notablemente de la doctrina clavinista tradicional y situaba al movimiento en

²⁵ Son enormemente indicativos los títulos de algunas de sus obras: *Christianity and the Social Crisis*, *The Church and the Changing Order*, *The Challenge of the Present Crisis*, *Facing the Crisis*.

²⁶ Cf. G. DORRIEN, *The Making of American Liberal Theology: Imagining Progressive Religion (1805-1900)*, 311-312.

²⁷ W. RAUSCHENBUSCH, *Christianity and the Social Crisis*, 208.

²⁸ W. A. VISSER'T HOOF, *The Background of the Social Gospel in America*, 35.

consonancia con esa nueva concepción ilustrada del hombre a la que el liberalismo había dado expresión religiosa. W. Gladden, F. G. Peabody, J. Strong, S. Mathews, W. Rauschenbusch y los demás actores del *Social Gospel* acogían así el pensamiento social secular al tiempo que se sentían consternados al constatar los daños causados por el nuevo orden industrial. Opuestos al individualismo revivalista apoyaban la idea de la «salvación social».

Nadie simboliza mejor el espíritu y el pensamiento teológico del *Social Gospel* que Walter Rauschenbusch²⁹. Si Washington Gladden había sido el padre del movimiento y Josiah Strong su organizador³⁰, Rauschenbusch no tardó en convertirse en su máximo exponente. Fue él quien conceptualizó la revolución social en el pensamiento cristiano, quien definió su visión social y quien personificó su carácter espiritual. Procedente de la tradición pietista luterana y del bautismo, Rauschenbusch había seguido los estándares típicos de la conversión *evangelical*. Pero no tardó en comprender la necesidad de una segunda conversión, que «devolviera» de nuevo a la gente al mundo, con el objetivo de participar en la misión redentora de Cristo. Las suspicacias del rector del seminario de Rochester, en el que Rauschenbusch se había graduado en 1886, le habían llevado a suspender su envío como misionero a la India. Fue su dura experiencia como pastor bautista en una pequeña iglesia en el newyorkino barrio de Hell's Kitchen, poblado de inmigrantes alemanes a los que describía como «una interminable procesión de gentes sin trabajo, sin vestidos, sin calzado y sin esperanza», lo que le llevó a replantearse su visión. Pronto comenzó a denunciar la inhumanidad del sistema económico capitalista en lo que describía como la «esclavitud industrial»³¹.

²⁹ Sus obras más destacadas son: *Christianity and the Social Crisis*, New York 1907; *Christianizing the Social Order*, New York 1909; *A Theology for the Social Gospel*, New York 1917.

³⁰ Su obra *Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis* (1885) otorgó un impulso determinante al movimiento.

³¹ Una de sus actividades más llamativas en esta época fue la denominada *Campaign for Better Housing*, promovida junto a Jacob Riis, un joven fotógrafo danés periodista del *New York Herald Tribune* que con sus impactantes reportajes fotográficos de los suburbios de Nueva York, denunciaba las condiciones de vida de la clase trabajadora. Cf. J. RIIS, *How the Other Half Lives: Studies Among the Tenements of New York*, New York 1888.

Su primer sermón, titulado «Your Kingdom Come», resultó ser programático. Ávido lector de los escritos de los cristianos socialistas ingleses, Rauschenbusch se sentía fascinado por el modo en que aquellos habían empleado la idea del Reino de Dios para afrontar la desintegración de la moderna Inglaterra. Un viaje a Europa en 1891 le permitió comprobar el redescubrimiento del concepto de Reino de Dios por parte de los biblistas. Su obra, *Christianity and the Social Crisis* (1907), pronto se convirtió en manifiesto del nuevo movimiento. En ella, Rauschenbusch describía la profunda desintegración que se apreciaba en la nueva era. Pero, a diferencia de D. Moody y los *revivalistas* de mediados del XIX, no pretendía rescatar a las almas de este mundo. Como afirma Martin E. Marty, «mientras Dwight L. Moody trataba de rescatar a las almas de la ciudad ante el oscuro Apocalipsis que se avecinaba, Walter Rauschenbusch trataba de rescatar a la gente *en* la ciudad como parte de la aventura de conducir al mundo hacia un climax denominado Reino de Dios»³².

Historiador de la Iglesia, Rauschenbusch trata de explicar el eclipse del ideal social en la historia del cristianismo. Los titánicos esfuerzos de cristianizar la vida social llevados a cabo por el catolicismo romano medieval y, posteriormente, por el calvinismo en los siglos XVI y XVII no habían, a su juicio, conducido sino a una profunda distorsión de la genuina religión de Jesús. Era, por tanto, necesario un proceso de autopurificación que purgase al cristianismo de sus adherencias posteriores. Al compás de la investigación exegética y de las aportaciones del método histórico-crítico, los *social gospels* sitúan el redescubrimiento de Jesús como fundamento de su propuesta de reconfiguración del orden social: «la Reforma del siglo XVI fue un revival de la teología paulina; la reforma actual es un revival del espíritu y las metas del mismo Jesús», sostenía Rauschenbusch bajo el convencimiento de que, por primera vez en la historia del cristianismo, se comprendía la verdadera enseñanza de Jesús³³. La conjunción de ese doble influjo del optimismo fraguado al calor de una concepción evolucionista del hombre y del mundo y de la ferviente acogida de los avances en la investigación sobre la persona de Jesús por los métodos histórico críticos, queda reflejada en la afirmación de uno de sus máximos precursores, Shailer Mathews: «El *Social*

³² M. E. MARTY, *Pilgrims in Their Own Land*, 338.

³³ W. RAUSCHENBUSCH, *Christianizing the Social Order*, 49.

Gospel es la conjunción del espíritu moderno con el espíritu del mismo Cristo»³⁴.

En el marco del *Social Gospel*, la salvación sitúa su fundamento cristológico no tanto en la *persona* de Jesús cuanto en su *causa*, el Reino de Dios. Se llevó a cabo una concentración ética del cristianismo, formulando un concepto del reino ético, inmanente y progresivo, que dejaba traslucir el poderoso influjo de la teología liberal y contra el que se alzará más adelante la escuela de la escatología radical. En el núcleo de esta nueva comprensión misionera encontramos la denominada *Kingdom theology*, con su intento de relacionar la ética del reino con las cuestiones sociales y políticas contemporáneas. «La conducta ética es el acto religioso supremo y suficiente», afirmaba Rauschenbusch³⁵. El evangelio –proclamarán sus defensores– no es sólo una invitación a la caridad, es fundamentalmente invitación a la justicia. Como sentenció Visser't Hooft, «realizar el Reino en la tierra» no era sólo un slogan que generaba entusiasmo ético, era también la proclamación que justifica la existencia misma del cristianismo³⁶. «El propósito esencial del cristianismo es transformar la sociedad humana en el Reino de Dios»³⁷, sostenía Rauschenbusch en continuidad con un Albert Richtl que había enfatizado la centralidad del Reino de Dios en el cristianismo y había situado la dogmática sobre un fundamento ético.

Pero ese énfasis en la construcción del Reino en este mundo, no estuvo exento de críticas. Con la aguda ironía que caracteriza su pensamiento, el teólogo Richard Niebuhr describió la evolución que había sufrido el concepto Reino de Dios en la teología protestante norteamericana en los siguientes términos: si en el período inicial de la vida americana, la expresión «reino de Dios» significaba, en la más pura herencia calvinista, «soberanía divina», en el período creativo del despertar y el *revival* significó «reino de Cristo», para terminar, en la etapa del *Social Gospel*, significando «reino en la tierra»:

El Reino de Dios en América, así contemplado, es el Reino americano de Dios: no se trata de la individualización de una idea universal, sino de la universalización de lo particular. Representa no tanto el

³⁴ Citado en. W. A. VISSER'T HOOFT, *The Background of the Social Gospel in America*, 37.

³⁵ W. RAUSCHENBUSCH, *Christianity and the Social Crisis*, 7.

³⁶ Cf. W. A. VISSER'T HOOFT, *The Background of the Social Gospel in America*, 43.

³⁷ W. RAUSCHENBUSCH, *Christianity and the social crisis*, 91.

impacto del evangelio sobre el Nuevo Mundo cuanto el uso y adaptación del evangelio que esa nueva sociedad lleva a cabo en función de sus intereses³⁸.

Niebuhr consideraba que el *Social Gospel* se había convertido en una ejemplificación de la domesticación de la soberanía divina que finalmente derivó en la secularización del cristianismo y caracterizó este desarrollo con la memorable sentencia: «Un Dios sin cólera que produjo un hombre sin pecado en un Reino sin juicio mediante el auxilio de un Cristo sin cruz»³⁹.

4. «EVANGELIZAR EL MUNDO EN ESTA GENERACIÓN»: LA CONTRIBUCIÓN DEL *SOCIAL GOSPEL* AL MOVIMIENTO ECUMÉNICO INTERNACIONAL

Los ideales del *Social Gospel* no tardaron en ser trasplantados al escenario misionero en el extranjero y en impregnar las pioneras tareas del movimiento ecuménico⁴⁰. Al interés que suscitaban los problemas urbanos y las misiones internas, pronto se sumó una especial atención hacia las misiones exteriores, al compás de la creciente importancia del país en la política y la economía mundiales. Aquel proyecto misionero iniciado por los puritanos había ampliado progresivamente sus horizontes hasta abarcar a toda la humanidad, concretándose en la premisa de ganar a todas las naciones para Cristo. Bajo el influjo de la expectación postmilenarista, la labor misionera se convirtió en un signo del advenimiento del nuevo milenio:

La creencia en el retorno de Cristo sobre las nubes cedió ante la idea del Reino de Dios en este mundo, que sería introducido paso a paso a través de la exitosa labor misionera hacia ultramar y la creación de una sociedad igualitaria en el país de origen [...] los proponentes del evangelio social estadounidense percibían el Reino de Dios como una realidad ética presente en vez de un dominio que sería

³⁸ R. NIEBUHR, *The Kingdom of God in America*, Middletown 1988, 9.

³⁹ *Ibid.*, 193.

⁴⁰ No resulta extraño que uno de los principales líderes del movimiento ecuménico, el holandés Willem Visser't Hooft, dedicara su tesis doctoral a analizar los orígenes del *Social Gospel*, tan en boga en aquel momento: W. A. VISSER'T HOOFT, *The Background of the Social Gospel in America*, St. Louis 1928.

introducido en el futuro [...] La construcción del Reino de Dios se había convertido en una cuestión de técnica y programa, tanto como de piedad religiosa y devoción⁴¹.

En esta nueva visión, en la que el Reino de Dios se identificaba cada vez más con la cultura y la civilización de occidente, el milenio se centró gradualmente en el mundo presente y material, concretándose en los valores estadounidenses que debían ser exportados y compartidos con el mundo entero. Las misiones proporcionaron así una justificación moral para un imperialismo que proclamaba el dominio de Cristo sobre todas las naciones.

Cuando el siglo diecinueve cedió paso al veinte, la confianza y el optimismo que caracterizaba el ambiente de los Estados Unidos se expresaban cada vez más en términos de una participación en la misión al exterior. En una época caracterizada por un espíritu vigoroso y expansionista, la misión foránea cuadraba con el ambiente nacional. La salvación, entendida al estilo norteamericano, debía ser exportada al campo de misión exterior. La conversión de Estados Unidos en una potencia mundial permitió al protestantismo proyectar la democracia americana, la ciencia, la tecnología, la educación y la religión a áreas remotas del mundo. Y eso era considerado por los *social gospelers* como un poderoso argumento para promover las misiones mundiales, con el objetivo de contraatacar los aspectos destructivos de la modernización capitalista. Dado que la civilización occidental estaba conquistando el mundo, era preciso fomentar una misión mundial que cristianizase a la civilización occidental impidiendo que esta realizase una conquista diabólica.

El hecho de que, a comienzos del siglo XX, el protestantismo norteamericano se situara en la vanguardia del movimiento misionero internacional, hizo que los ideales del *Social Gospel* se expandieran y permearan el naciente movimiento ecuménico. El protestantismo toma conciencia de la dimensión universal de la fe cristiana en un contexto en el que el mundo se está unificando y está surgiendo una civilización mundial. La unidad de la humanidad ha dejado de ser un sueño; y en la medida en que crece la interdependencia entre las naciones, dicha unidad se convierte en una necesidad práctica. Misión y búsqueda de unidad entre las Iglesias van a ir de la mano. En este marco, la misión va

⁴¹ D. BOSCH, *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Grand Rapids 2001, 396-397.

a ser redefinida en términos de «preparación para la unidad mundial en la civilización»⁴². El título de la obra de John Mott –*Evangelizar el mundo en esta generación*⁴³–, adoptado como lema por la Federación Mundial de Estudiantes Cristianos, ejemplifica el clima de optimismo generalizado por conquistar el mundo para Cristo y la civilización cristiana, que encontró su clímax en la Conferencia Misionera Ecuménica celebrada en Nueva York en 1900.

El optimismo de la filosofía del progreso, característico de la Ilustración, impregnaba los proyectos misioneros. Los avances en la ciencia y en la medicina se encontraban a disposición de la obra misionera. La Conferencia Misionera de Edimburgo (1910) alababa a un tiempo la salvación en Cristo y el asombroso progreso de la ciencia «secular». Celebrada en un ambiente más futurista que escatológico, en Edimburgo se percibe el futuro primordialmente como una extensión del presente que, como tal, podría inaugurarse por medio del esfuerzo humano⁴⁴. Los *social gospelers*, como la mayoría de los líderes eclesiales liberales de su generación, estaban profundamente implicados en la tarea de exportar lo que llamaban «el movimiento cristiano» a todo el mundo. El cristianismo social era, decididamente, una fe misionera. La salvación, definida al estilo norteamericano como liberación de la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, debía ser exportada a las tierras de misión. Por otro lado, la creencia en el progreso y el éxito que se reflejaba en las misiones incluía un sutil cambio de énfasis, un cambio de la gracia a las obras.

En la década de 1920, y a pesar de la crisis que la corriente del *Social Gospel* sufrió a consecuencia de la Primera Guerra Mundial, el cristianismo social impregnó los mejores trabajos ecuménicos: la Conferencia de Estocolmo (1925) de Vida y Acción, la de Jerusalén (1928) del Consejo Misionero Internacional, o los trabajos de la *Youth Men Christian Association* y la *Youth Women Christian Association*. En la Conferencia de Jerusalén, desarrollada en el contexto del *social gospel* bajo la premisa de construir el reino aquí y ahora, la misión adquiere un fuerte tinte de

⁴² En dicho contexto, resultará paradigmática la obra *Re-Thinking Missions*, publicada por la *Laymen's Foreign Mission Enquiry*, con Hocking a la cabeza.

⁴³ J. R. MOTT, *The Evangelization of the World in this Generation*, New York 1900.

⁴⁴ Cf. B. STANLEY (ed.), *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*, Grand Rapids 2009.

compromiso social⁴⁵. La Conferencia realizará un fuerte llamamiento a la responsabilidad de la Iglesia ante la nueva sociedad industrial, encomendando a las Iglesias la doble tarea de llevar el mensaje de Cristo a los individuos y crear una civilización cristiana en la cual todos los seres humanos pudieran crecer hasta alcanzar su máxima estatura espiritual. Bajo un planteamiento que pretendía superar el dualismo imperante entre la vida del espíritu y la transformación del orden social, la misión de la Iglesia se estructura bajo el siguiente principio: el hombre es una unidad y su vida espiritual está indivisiblemente enraizada en sus condiciones, físicas, mentales y sociales. Para aquellos primeros líderes del Consejo Misionero Internacional, el deber cristiano de implantar el mensaje evangélico era tanto una cuestión de *evangelism* como de mejora social. Conversión y redención de los individuos, y conversión y redención de la sociedad eran dos aspectos de la misma tarea de implantar el Reino: Mott, Oldham, Paton, y los principales actores de la Conferencia, compartían la convicción de que el evangelio entrañaba una promesa de salvación tanto para los hombres como para las sociedades en las que vivían y era deber de los cristianos implicarse en el avance del reino de Dios en el mundo, un Reino que, por otro lado, se identificaba cada vez más con la civilización occidental. El evangelio entraña un mensaje, no sólo para los individuos, sino también para las relaciones sociales y económicas. Estos primeros líderes del movimiento ecuménico y misionero se embarcaron en la herculeana empresa de preparar la llegada del Reino en el más amplio sentido de la palabra, convencidos de la capacidad del evangelio para regenerar la vida social.

5. «CRISTIANISMO SOCIAL»: EL *SOCIAL GOSPEL* EN TIERRAS SUDAFRICANAS

La exportación del *Social Gospel* a los territorios misioneros halló en las lejanas tierras sudafricanas uno de sus ejemplos más exitosos. El fervor misionero que invadió al mundo protestante en el siglo XIX había convertido a Sudáfrica en uno de los escenarios misioneros con una

⁴⁵ BOARD OF FOREIGN MISSIONS OF THE METHODIST EPISCOPAL CHURCH (ed.), *The World Mission of Christianity (Messages and Recommendations of the Enlarged Meeting of the International Missionary Council held at Jerusalem, March 24 - April 8, 1928)*, New York 1928.

actividad más desbordante. Allí podía reconocerse la variedad de actitudes hacia la sociedad y el estado, nacidas en los conflictos europeos, que los misioneros importaban, a menudo acríticamente, al vasto laboratorio social de África⁴⁶. Y aquel remoto país constituía uno de los escenarios más propicios a los que trasplantar el proyecto del *Social Gospel*. El descubrimiento de las minas de oro y diamante había creado en el sur del continente africano una atípica y peculiar industrialización. Sudáfrica había experimentado, como ningún otro territorio del continente africano, las consecuencias de la industrialización y sus devastadores efectos, agravados a causa de la férrea discriminación racial.

Al igual que sucedió en Estados Unidos, las controversias sobre el modernismo coincidieron en Sudáfrica con la crisis provocada por el singular proceso de urbanización que vivió el país. La Iglesia Reformada Holandesa, hogar espiritual de los afrikáners, respondió vinculándose profundamente al *ethos* de la Sudáfrica rural y, adherida a la corriente neocalvinista abanderada por el teólogo y estadista holandés Abraham Kuyper, rechazó el proyecto del cristianismo social. Sin embargo, buena parte de los blancos liberales se unieron a su causa. Las ideas del *Social Gospel* arraigaron especialmente entre los líderes de las denominadas *English-speaking churches*, entre los activistas cristianos de organizaciones seculares y en un mundo misionero que acogió masivamente sus principios. Pronto las *General Missionary Conferences* se tiñeron de los ideales del cristianismo social, y la situación política y social de la población nativa se convirtió en un punto focal de atención⁴⁷. Frente a los misioneros más tradicionales que seguían esgrimiendo el lema «Back to the Souls, Back to the Gospel», las Conferencias Misioneras se convirtieron en portavoces de la reforma social. Los primeros líderes del *African National Congress*, en el que militaría Nelson Mandela años después, y los conocidos como *petty bourgeoisie*⁴⁸ participaron igualmente de sus ideales.

⁴⁶ Una visión general de la actividad misionera desarrollada en Sudáfrica puede consultarse en: R. ELPHICK - R. DAVENPORT (eds.), *Christianity in South Africa. A Political, Social and Cultural History*, Berkeley 1997.

⁴⁷ Desde 1912, cada Conferencia Misionera celebrada en Sudáfrica promulgaba una resolución sobre las cuestiones sociales y económicas.

⁴⁸ Con el apelativo de *petty bourgeoisie* se designaba a la clase media africana, formada por profesionales cristianos, ministros y comerciantes, educados en las instituciones regentadas por las Iglesias.

En Sudáfrica, el nuevo activismo social y político fue bautizado como «cristianismo social»⁴⁹. Esta versión africana del *Social Gospel*, reflejaba el empeño de muchos misioneros protestantes que, aliados con africanos moderados y colonos cristianos, trataban de responder a la crisis social y cultural causada a la población africana como consecuencia del empobrecimiento rural, la urbanización y las políticas de discriminación racial. El *Social Gospel* había llegado a Sudáfrica a través de una rama de la *American Home Missions* que, en los años posteriores a la guerra civil americana, había trabajado en la cristianización y educación de los esclavos negros emancipados y, más en concreto, a través del *Tuskegee Normal and Industrial Institute* que esta institución había fundado y en la que Brooker T. Washington había jugado un papel central⁵⁰. Considerada como un exponente inequívoco de la aplicación americana del *Social Gospel* a los problemas raciales y a la pobreza rural, Tuskegee se convirtió en fuente de inspiración para muchos sudafricanos. La versión del *Social Gospel* desarrollado en Tukesgee, que impactó profundamente en Sudáfrica, difería de la versión industrial que arraigó en las Iglesias de Gran Bretaña y Norteamérica. Mientras esta última criticaba las estructuras de la sociedad, el modelo «tukeesgeniano» reflexionaba sobre las dificultades económicas y sociales de una minoría negra cuya posición política empeoraba, tratando de mejorar la situación de los negros con la ayuda de los patronos blancos. En Estados Unidos, el movimiento del *Social Gospel* había conectado con la lucha contra el racismo⁵¹. En Sudáfrica, los defensores del cristianismo social consideraban que el cristianismo ofrecía poderosas prescripciones para curar los males de la sociedad sudafricana, particularmente la polarización racial. La nueva

⁴⁹ Sobre el influjo del Social Gospel en Sudáfrica, puede consultarse: R. ELPHICK, *The Benevolent Empire and the Social Gospel: Missionaries and South African Christians in the Age of Segregation*, en R. ELPHICK - R. DAVENPORT (eds.), *Christianity in South Africa*, 347-369.

⁵⁰ Abogado del cristianismo práctico, su obra *Up From Slavery*, traducida al zulu, tuvo un enorme impacto en Sudáfrica.

⁵¹ Sobre la relación entre el movimiento del *Social Gospel* y la lucha contra el racismo puede consultarse la obra de R. C. White, *The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America* (Philadelphia 1976), que aborda el abolicionismo y el influjo de Du Bois en W. Gladded; o el trabajo de R. C. White, Jr., *Liberty and Justice: Racial Reform and Social Gospel* (San Francisco 1990), que analiza las conexiones entre el *Social Gospel* y la reforma racial, donde White muestra cómo muchos de los líderes del *Social Gospel* se implicaron posteriormente en la reforma racial.

filosofía parecía adecuada para combatir una economía dominada por el racismo que condenaba a la población negra a una creciente miseria. Misioneros, cristianos negros y blancos paternalistas se asociaron en el intento de conformar un rostro más social del cristianismo que, sin embargo, se tornó en ocasiones en un elitismo interracial sustentado en una visión integracionista, que acabó produciendo frutos tan ambiguos como el apoyo de los misioneros a la legislación segregacionista, bajo el convencimiento de que las medidas segregacionistas podrían aportar mejoras a la población negra.

La novedad del *Social Gospel* en Sudáfrica ha sido apuntada por R. Elpick: no reside en ser los primeros en afrontar las cuestiones políticas y sociales, sino en hacerlo a gran escala, con personal especializado, y en su identificación de la sociedad, y no sólo de la Iglesia, como su blanco principal. Se producía además un cambio de acento: el énfasis recaía ahora en una salvación para la vida en el mundo presente. La nueva generación misionera reprochaba a sus antecesores su exclusiva preocupación por la salvación de las almas. Numerosos misioneros protestantes de comienzos del siglo XX se embarcaron en un proyecto de ingeniería social que produjo una extensa red de instituciones (hospitales, escuelas, dispensarios médicos, etc.), constituyendo una peculiar versión sudafricana del denominado *Benevolent Empire* americano. Tomaban el relevo de aquellos predecesores que, durante el siglo XIX, habían participado activamente en política tratando de promover una mayor justicia para la población negra, dedicándose a tareas educativas, médicas, a promover el desarrollo agrícola, etc.

Tras las elecciones de 1948 el *ethos* del Cristianismo Social y su interracialismo implícito no desapareció, pero su apogeo se disipó. La victoria de un gobierno afrikáner que rechazaba no sólo sus demandas específicas de justicia, sino su pretensión del acceso de la población negra a la participación en la vida política sudafricana, anulaba todas sus expectativas. Como sentencia R. Elpick, «cuando, tras 1948, la puerta de acceso a la ciudadanía fue cerrada de golpe, el programa elitista del Cristianismo Social se convirtió en un desastroso error»⁵². El golpe definitivo a este proyecto del *Benevolent Empire* llegaría poco después, con la *Bantu Education Act*, que suprimió las escuelas misioneras, uno de los pilares en los que se sustentaba el cristianismo social. Como reconocerá

⁵² R. ELPICK, *The Benevolent Empire and the Social Gospel*, 366.

Elpick, en Sudáfrica el *Social Gospel* no condujo ni al Reino de Dios, como abogaban sus defensores, ni a la «ciudad secular», según auguraban los críticos del *Social Gospel* americano. Pero inspiró una tradición disidente de fe en la igualdad humana y en la posibilidad de una conciliación étnica y racial que, una vez purgada de su paternalismo, inspiraría una poderosa línea de resistencia en la era del *apartheid*⁵³.

6. «¿QUÉ HA SIDO DE LOS SUEÑOS DE LOS VIEJOS PROFETAS DEL SOCIAL GOSPEL?»: REFLEXIONES CONCLUSIVAS

A la altura de 1928, Visser't Hoof se planteaba la siguiente cuestión:

¿Resultaría excesivo afirmar que con el *Social Gospel* ha dado comienzo un nuevo período del pensamiento religioso americano?; ¿cabe que las generaciones posteriores reconozcan en Rauschebusch al padre del tercer período del Protestantismo norteamericano, del mismo modo que con Jonathan Edwards se inició una segunda etapa que cerraba la era puritana y daba comienzo la era del *revivalismo* y el pietismo?⁵⁴

Reconociendo lo quizás exagerado de tal aseveración, sostenía que lo que sí podía apreciarse con claridad era un fuerte influjo del *Social Gospel* en la vida espiritual del cristianismo norteamericano y en su pensamiento teológico, que había basculado hacia una concepción más social de la fe cristiana. Gracias a este movimiento, las Iglesias habían redescubierto la dimensión social de su llamada. El *Social Gospel* había contribuido a la superación del estrechamiento de la concepción individualista pietista, enfatizando la dimensión social de la doctrina cristiana y recordando que el reino tiene que ver no sólo con los individuos, sino

⁵³ *Ibid.*, 369.

⁵⁴ En la obra se refiere a tres principales períodos de la historia del pensamiento religioso estadounidense: un primer período puritano, que se extiende hasta el Gran Despertar del siglo XVIII; un segundo período caracterizado por el énfasis pietista y *revaivalista*, hasta finales del siglo XIX; y un tercero, caracterizado por el intento de reconciliar el pensamiento cristiano con la vida social y la ciencia modernas, ejemplificado en el movimiento del *Social Gospel*. Cf. W. A. VISSER'T HOOFT, *The Background of the Social Gospel in America*, 31-32.

también con la vida social y política y con las estructuras económicas⁵⁵. Pero, a esas alturas de la historia, el apogeo del movimiento había tocado a su fin.

«Qué ha sido de los sueños de los viejos profetas del *Social Gospel*?» se preguntaba un editorial de la revista *Christian Century* en julio de 1926. La Primera Guerra Mundial no sólo había puesto en cuarentena a un movimiento alimentado del optimismo ilustrado y de una fe ciega en el progreso. También había dado al traste con esa convicción compartida por los *social gospelers* de que las naciones civilizadas no se combatían mutuamente y, como afirmaba W. Gladden, que éstas estaban convirtiendo el mundo a «la posibilidad de la cooperación como la ley social fundamental»⁵⁶. Cuando, en 1920, el empático diario *The Baptist* contemplaba las ruinas del movimiento, sus editores afirmaron que los americanos «estaban retornado a aquellas viejas ideas que convirtieron el mundo en un infierno»⁵⁷. Y no tardaría en surgir una nueva figura teológica: Rienhold Niebuhr. Será él quien redefina el significado del cristianismo social en la siguiente generación. La publicación en 1932 de su obra *Moral Man and Immoral Society* marcó el final de una época y el comienzo de la denominada era del realismo cristiano, que reconfiguró el significado moderno del cristianismo dejando fuera el reino y desbancando al idealismo moral que había caracterizado a la generación precedente. Pero la crítica más dura no llegó de la pluma de los hermanos Niebuhr, ni tampoco de los *evangelicals*, sino de la mano de Karl Barth y la teología dialéctica. Será él quien reaccione duramente

⁵⁵ El teólogo norteamericano G. Dorrien ha trazando una línea que aglutina tres fenómenos -el movimiento del *Social Gospel*, el realismo cristiano y las teologías de la liberación- bajo la consigna de que el cristianismo entraña una misión social. Con ropajes diversos, sostiene este autor, un amplio sector del protestantismo del siglo XX ha enfatizado el evangelio social. Ha asumido, aunque reinterpretándolo, el proyecto del *Social Gospel* de relacionar la enseñanza cristiana con el problema de la justicia social, la democracia y la paz. En la teología misionera protestante, podemos así reconocer una veta que, arrancando del movimiento del *Social Gospel* y, atravesando las estrechuras de la teología dialéctica, rebrota en la década de 1960 en un nuevo movimiento que busca conectar la misión de la Iglesia con las necesidades de los hombres y los movimientos históricos de la sociedad. Cf. G. DORRIEN, *Souls in Society (The Making and Renewal of Social Christianity)*, Minneapolis 1995.

⁵⁶ Citado en: G. DORRIEN, *The Making of American Liberal Theology: Imagining Progressive Religion (1805-1900)*, 329.

⁵⁷ Citado en: M. E. MARTY, *Pilgrims in Their Own Land*, 355.

contra el programa de los protestantes liberales de cristianización del orden estatal y social y contra la concepción de la misión en la línea del *Social Gospel*. Frente a esa comprensión se alzaría la teología dialéctica, que devolvería a la misión una fuerte impronta escatológica, recordando que la misión de la Iglesia no consiste en la construcción de un nuevo orden mundano, que el reino de Dios viene sólo por un acto creador de Dios y que sólo la espera escatológica puede salvar a la Iglesia de mundanizarse⁵⁸.

Pero el *Social Gospel* había realizado una aportación decisiva, contribuyendo a fraguar esa brecha que ha marcado al cristianismo protestante norteamericano durante más de un siglo. Y es que, en el trasfondo de la evolución de la teología de la misión a lo largo del siglo XX, subyace un permanente debate que, en clave protestante, puede formularse bajo el siguiente interrogante: «¿salvación de las almas o transformación de las estructuras sociales?». Los herederos de los *despertares* y movimientos de *revival* desarrollaron, en su respuesta, una doble orientación que terminaría cristalizando en escisión: de un lado quedaron los defensores del ecumenismo y la renovación social, entre los que se encontraban los *social gospelers*; de otro, la ortodoxia confesional y el fenómeno que ha venido en denominarse *evangelism*. ¿Salvar a las almas o implicarse en la reforma social?: en estos términos se planteó la disyuntiva. La cuestión del papel de la Iglesia en el mundo se tornó en motivo fundamental de desacuerdo, generando una división entre aquellos que veían la tarea de la Iglesia en clave de transformación de la sociedad, y los que interpretaban su misión en clave de salvación individual, entre los abogados del cristianismo social y los defensores de un *evangelicalism* individualista⁵⁹. Mientras los últimos consideraban que la única manera de cambiar la sociedad era transformando a los individuos, los *social gospelers* pensaban que el poder de los individuos para transformar la sociedad no se materializaría sin reformas en las mismas instituciones sociales.

Esta controversia, acaecida inicialmente en el ámbito norteamericano pero extendida rápidamente a todo el mundo protestante y ecuménico, encierra en germen un debate que va a prolongarse durante casi

⁵⁸ Cf. S. DIANICH, *Iglesia extrovertida*, Salamanca 1991, 29.

⁵⁹ Visser't Hooft sostiene que, en realidad, esos dos impulsos –individualista y comunitario– están presentes en la teología del propio Calvino, y se han mantenido en tensión a lo largo de la historia del calvinismo. Cf. W. A. VISSER'T HOOFT, *The Background of the Social Gospel in America*, 74-88.

un siglo. Tras ella se adivina una de las consecuencias de la evolución del planteamiento misionero bajo el influjo del pietismo: la ruptura del equilibrio entre los acentos soteriológico y humanitario que había caracterizado al protestantismo del siglo XVIII y la primera mitad del XIX, fracturado en dos orientaciones que opondrán «evangelización» a «humanización». De manera casi recurrente, las controversias que se plantean a lo largo de todo el siglo XX respecto a la misión de la Iglesia, bien pueden explicarse desde esta disyuntiva que se había fraguado en el contexto del *Social Gospel* y a la que este movimiento realizó una contribución decisiva.