

Rosa María Martínez de Codes
y César Chaparro (coords.)

EL MUNDO DE CARLOS V: 500 AÑOS DE PROTESTANTISMO

El impacto de la Reforma
en la Europa imperial y actual

Martín Luther



FUNDACIÓN ACADEMIA EUROPEA E
IBEROAMERICANA DE YUSTE

2018

EL MUNDO DE CARLOS V:
500 AÑOS DE PROTESTANTISMO
EL IMPACTO DE LA REFORMA EN
LA EUROPA IMPERIAL Y ACTUAL

Rosa María Martínez de Codes y César Chaparro (coords.)

EL MUNDO DE CARLOS V:
500 AÑOS DE
PROTESTANTISMO

EL IMPACTO DE LA REFORMA EN
LA EUROPA IMPERIAL Y ACTUAL

Gustaaf Janssens · Jean-Pierre Bastian · Pilar Pena ·
Eustaquio Sánchez · Juan Gil · Manuel Mañas
· Jaime Contreras · César Chaparro · Consuelo
Varela · Miguel Ángel Lama · Patrocinio Ríos
Sánchez · María Isabel López · Javier Remedios

FUNDACIÓN ACADEMIA EUROPEA
E IBEROAMERICANA DE YUSTE

2018

Edita:
Fundación Academia Europea
e Iberoamericana de Yuste
www.fundacionyuste.org

Colección *Entre dos mundos: América y Europa desde Extremadura*, 3
Director de la colección y Director Académico de la Fundación: César Chaparro Gómez

© Los autores
© Fundación Academia Europea
e Iberoamericana de Yuste para esta 1ª edición

ISBN: 978-84-948078-5-5

Depósito Legal: CC-337-2018

Maquetación e impresión: Control P. estudio@control-p.eu

PRESENTACIÓN

EL MUNDO DE CARLOS V: EL IMPACTO DE LA REFORMA EN LA EUROPA IMPERIAL Y ACTUAL

La Fundación Academia Europea e Iberoamericana de Yuste impulsó en el verano del 2017, en coordinación con la Universidad de Extremadura, una convocatoria particular en torno a la figura del Emperador Carlos V y la Reforma, en la fecha en la que se celebraba, tanto por católicos como por luteranos, el 500 aniversario de la Reforma protestante.

La responsabilidad del diseño de aquel curso recayó en sus dos directores, el Dr. César Chaparro y la Dra. Rosa María Martínez de Codes, quienes dedicamos algunas horas y días a debatir sobre las diversas perspectivas, histórica, sociológica, política, teológica, literaria y cinematográfica que debían tener una visión integradora de aquel proceso renovador y rupturista, que generó múltiples fracturas en Europa, entendida como la *Universitas Christiana*.

Para hacerlo posible, invitamos a un equipo notable de especialistas quienes abordaron, desde sus respectivos campos de estudio, muchas de las vertientes históricas, geográficas y confesionales de los movimientos de renovación religiosa del siglo XVI. El resultado fue un cuadro intenso, lleno de enfoques distintos y marcados matices, donde se han entrelazado tres escenarios geopolíticos: Europa, España y América, en los que se proyectó la huella de la Reforma con diversos registros.

El volumen que el lector tiene entre las manos es el resultado de las exposiciones, los debates y las reflexiones que en aquel verano llevaron a cabo los autores de este libro, con la finalidad de clarificar algunas de las cuestiones más debatidas en la historiografía del siglo XVI, sobre el significado de las “reformas” y su lectura como parte de una confluencia de preocupaciones por cambiar el rostro de la cristiandad occidental. Cabe mencionar que los estudios sobre la historia de la Reforma que se han realizado en los últimos decenios nos muestran un cuadro más matizado de lo ocurrido entonces, quizá porque se han liberado de la carga pasional y polémica de las circunstancias de la época y quizá también porque hemos llegado a la conclusión de que estamos de acuerdo en algunos puntos esenciales.

Entre tales puntos hay que recordar el clima pre-reformador previo al siglo XVI, que posibilitó desarrollar líneas de convergencia con el movimiento reformado luterano. Jean Pierre Bastian insiste en la comprensión del concepto de reforma dentro de la misma Iglesia católica a través de las órdenes religiosas y su propuesta de renovación espiritual desde el siglo XIV, en manos de los hermanos menores observantes de la orden franciscana y otras órdenes antes de que naciera Lutero. Por su parte Miguel Jiménez Monteserín subraya que la raigambre intelectual medieval española donde arraigó Erasmo fue el *alumbradismo*, corriente espiritual mística de carácter teocéntrico favorecida por los nobles, que buscaba la contemplación y rompió con la mediatización sacramental y devocional. Y Pilar Pena apunta las líneas de convergencia al señalar que el humanismo está en la base de la Reforma al poner en entredicho la autoridad eclesiástica: volver al pasado para reinterpretar a los clásicos y así poder alcanzar la verdad. En definitiva, el humanismo cumple con las pretensiones de los reformadores y sus objetivos: reparar y restaurar, restablecer y reponer la vigencia original de la fe. Por ello no es de extrañar que algunos grupos renovadores, dentro y fuera de Alemania, comenzaran

a insinuar la necesidad de experimentar la centralidad de la fe y de las Escrituras en relación con la salvación.

Entre los factores que posibilitaron el éxito del movimiento reformador en Alemania, los autores dedicados a reflexionar sobre el capítulo *Política y religión en la Europa de Carlos V* coinciden en señalar que las circunstancias legales y políticas del Sacro Imperio Romano Germánico lo permitieron e incluso lo favorecieron. El gobierno de aquel imperio se basaba en la complementariedad de elementos centralistas e imperiales, por un lado, y estamentales y federativos por otro; las medidas contra la Reforma estaban en manos de los gobernantes de territorios y ciudades. Por ello cuando el emperador sancionó el edicto de Wörms (26 de mayo de 1521), que puso a Lutero y a sus seguidores fuera de la ley, no obtuvo la respuesta deseada: las autoridades de ciudades y territorios negaron su adhesión al emperador por motivos religiosos, por su afán de independencia política y/o por intereses económicos, como la apropiación de los bienes eclesiásticos. Poco margen de maniobra le quedaba al emperador, urgido de presiones políticas y militares, tales como el conflicto con Francia y la amenaza del imperio otomano, para desautorizar a los príncipes alemanes en sus territorios y eliminar las medidas reformadoras.

Vencer la resistencia de los príncipes del imperio, quienes entendían que la dominación imperial ponía en peligro la libertad alemana, fue un objetivo que fracasó en casi todos los territorios. Incluso en aquellos, como Flandes, donde el emperador ejercía mayor control, fue necesario adoptar distintas medidas represivas de contención de las ideas luteranas. Gustaf Janssens llama la atención sobre la singularidad del aparato represor en los Países Bajos, pues no se instauró ningún tribunal inquisitorial para luchar contra la herejía, pero se hicieron nombramientos episcopales y papales en eclesiásticos que fungieron como inquisidores. Paralelamente los delitos de herejía fueron tratados como delitos de lesa majestad e incoados por los Consejos

de Justicia de las Provincias. La sanción de las Ordenanzas de 1550 o *Edictos de Sangre*, apunta el doctor Janssens, fue el punto más alto de la persecución. A partir de entonces se agravó la diáspora protestante hacia Alemania y el norte de Europa, aunque otras comunidades evangélicas, los anabaptistas y los calvinistas, ya se habían expandido en Flandes y Bravante.

Un tercer tema transversal a todos los capítulos de este volumen incide en el papel decisivo de la imprenta y magisterial de las universidades. Lutero fue un gran publicista. Su objetivo fue hacer llegar al mayor público posible las cuestiones más elementales de la fe cristiana en lengua popular, aunque también utilizaba el latín para alcanzar a las elites letradas. Su capacidad para transmitir su teología reformada por medio de frases o vocablos al alcance de todos, para facilitar la memorización y el impacto (sola fe, sola escritura, sola gracia, todos sacerdotes), junto al uso en otras ocasiones de la sátira y de un lenguaje llano y popular, acompañado de grabados, textos y caricaturas del taller de Lucas Cranach el Viejo, dieron alas a sus textos que volaron hacia los rincones más insospechados del imperio. Más de un tercio de los libros vendidos en Alemania entre 1518 y 1525 eran de Lutero, pero también llegaron a Francia y España. Los breves papales de 1521 conminaban a que se evitase la entrada de los textos del fraile alemán en la península. Ello evidencia la habilidad de Lutero para utilizar el nuevo medio de la imprenta y atraer con su discurso a otros humanistas sensibilizados en cuestiones relativas a la reforma de la iglesia y la exégesis bíblica.

Fue su habilidad comunicativa y el respaldo de los profesores y los estudiantes universitarios de Wittemberg lo que empujó al reformador a diversos debates públicos con otros teólogos católicos procedentes de otras universidades, entre ellas Leipzig, en los años 1518-1519, en los que definió su proyecto de reforma. Pero no fue hasta marzo de 1522, después de nueve meses de reclusión en el castillo de Wartburg por voluntad del príncipe elector de Sajonia, Federico el Sabio, como

subraya Jaime Contreras, cuando Lutero recuperó el control de la Reforma logrando la fidelidad de colaboradores respetados bajo la protección de las autoridades del electorado de Sajonia.

En la fase de difusión y consolidación del movimiento reformado, hacia hasta 1525, las concepciones de Lutero consiguieron vincularse con las aspiraciones sociales y políticas en las ciudades; y sus seguidores, salidos del círculo de la Universidad de Wittenberg, fomentaron el proceso de Reforma contribuyendo a que se convirtiera en un tema político que se irradió de las ciudades a los territorios. Aunque no todos sus colaboradores mantuvieron su lealtad al fraile agustino y comenzaron a producirse las fracturas internas: Kardlstadt, su discípulo más próximo, Ulrico Zwinglio, el reformador de Zurich, y Thomas Münzer se convirtieron en líderes de sus respectivos movimientos.

Las guerras campesinas, lideradas por Münzer en 1524-1525, marcaron una profunda cesura en la historia de la Reforma alemana y dañaron la reputación de Lutero. Contreras indica en su texto que los campesinos reivindicaron el Evangelio reformado en el contexto de sus demandas sociales y políticas, pero su radicalización puso en peligro el apoyo de los nobles y magistrados a la Reforma. Fueron los panfletos programáticos de Lutero en aquellos años los que aportaron aclaraciones fundamentales sobre la relación entre Evangelio y política, entre “Iglesia” y “Estado”. Con Lutero el cristianismo empezó a hacerse plural, no solo a través de las iglesias evangélicas, sino también de las comunidades baptistas y espiritualistas que definieron su identidad en relación con él. Se formaron muchas iglesias sin papa y ello fue posible porque las condiciones políticas y culturales del siglo favorecieron la ruptura del vínculo con la Iglesia pontificia.

El proceso de confesionalización, señalado por Bastian y Contreras, consolidó la Reforma y tuvo entre sus signos más visibles la abolición del derecho canónico y la asunción por parte de las autoridades seculares del derecho a definir la doctrina cristiana de

forma vinculante. En realidad, tal proceso se había iniciado décadas antes con las reglamentaciones eclesiásticas establecidas por príncipes y Estados católicos, pero fue con la Reforma cuando se agudizó la relación primero en Alemania y, después, en todo el Imperio de las iglesias evangélicas con el Estado.

Otra de las cuestiones transversales a diversos textos de este volumen tiene que ver con la llamada *Biblia de Lutero*, motivo primario de la Reforma que partió de él. Puso la Escritura en el centro de sus intereses intelectuales, con una unilateralidad sorprendente entre sus coetáneos teólogos, con la finalidad de reafirmar la autoridad bíblica sobre la eclesiástica; pero no fue el primero que despertó la necesidad de una Biblia para laicos en el lenguaje popular. Le precedió Erasmo de Róterdam, el reformador humanista de la Iglesia, quien realizó la edición precursora del Nuevo Testamento griego, en el año 1516, ante la necesidad de justificar los juicios exegéticos con referencias al texto original.

La relación paradigmática entre Lutero y Erasmo es ampliamente debatida por Eustaquio Sánchez Salor, quien menciona las coincidencias entre ambos cuando se trata de devaluar el rito ceremonial, la Escolástica y el monopolio de la perfección por los frailes. Pero Erasmo no pensó nunca en la ruptura con Roma y su interés por la Biblia no fue desde la teología como Lutero, sino desde la filología, desde el énfasis en el estudio del texto sagrado en las lenguas originales, con la intención de que la competencia de los laicos moviera a una mejor formación del clero. Cuando Lutero fue excomulgado en 1521, señala Sánchez Salor, las diferencias empezaron a pesar más que las coincidencias. El divorcio entre el humanismo y el luteranismo no se hizo esperar y tras la publicación de Erasmo de su *Liberio arbitrio*, ataque frontal a la esencia del luteranismo, y la réplica de Lutero, *Sobre el siervo arbitrio* (1525), se produjo la ruptura interna dentro de ambos movimientos. Sirvan de ejemplo las difíciles relaciones entre

Vives, Erasmo y Moro desde 1527 y la aparición en escena, dentro del marco de la reforma protestante, de Juan Calvino con su *De religione Christianae Institutio*, escrita en 1536.

La Biblia de Lutero debería llamarse la Biblia de Lutero y Melanchton, apunta Pilar Tena, su colaborador más eficaz, silenciado por la historiografía luterana para no dañar la reputación del reformador agustino. Redactor de *Loci communes*, la primera dogmática de la Reforma; autor de la *Confesión de Augsburgo*, documento fundacional de la doctrina evangélica luterana; revisor filológico del Nuevo Testamento que Lutero terminó en once semanas en el castillo de Wartburg sobre la base del texto original griego y de la Vulgata, publicada por primera vez en septiembre de 1522; y colaborador estrecho durante los siguientes doce años hasta la aparición de la primera impresión completa de la *Biblia de Lutero*.

El movimiento de Wittenberg se vio pronto confrontado por el nuevo fenómeno del profetismo laico, independiente de la palabra exterior de la Escritura, razón por la cual Melanchton urgió a Lutero a traducir los textos bíblicos de referencia más importantes. Con la traducción de una Biblia para laicos, en lengua vernácula, ambos reformadores unieron sus destinos en una empresa común: restaurar la verdadera Iglesia. Pero fue Melanchton, subraya Tena citando a W. Dilthey, quien organizó la enseñanza superior alemana en el momento en que había que organizarla, “sobre los escombros de la enseñanza católica”.

El fulgurante éxito de la *Biblia de Lutero*, que entre 1522 y 1546 se difundió en unas cuatrocientas treinta ediciones parciales o completas y en aproximadamente medio millón de ejemplares, tiene un significado histórico y lingüístico que sobrepasó su propio contexto. No solo dinamizó el proceso de unificación de la lengua vernácula escrita, sino que actuó de fuente de inspiración de la literatura religiosa y profana y modificó, en definitiva, el cristianismo de occidente.

Resulta igualmente de interés entender el distanciamiento del imperio respecto del papado y el dinamismo apocalíptico de Lutero para contextualizar mejor las respuestas del emperador Carlos y su impacto en los diversos territorios bajo su jurisdicción. La inflación de ofertas de salvación mediante las campañas de indulgencias, que los nobles alemanes soportaban, había alimentado incluso antes de la aparición de Lutero un escepticismo controlado respecto de su seriedad espiritual. El papa Medici, León X, interpretó el asunto de Lutero como un desafío político para el que no tenía antídoto y renunció a vincular políticamente a los nobles eclesiásticos imperiales a su causa, como fórmula defensiva frente a las injerencias de los Habsburgo en Italia.

La fama de falta de espiritualidad y de degradación moral de la curia romana favoreció un resentimiento romano que Lutero supo aprovechar a favor de su certeza del papa como el Anticristo. Esta actitud anticristológica se convirtió en un aspecto central de las ideas políticas de la Reforma inicial como movimiento apocalíptico. De hecho, el marco apocalíptico permaneció en la conciencia reformadora alemana como un tema que podía actualizarse en función de las circunstancias, como fue el caso del peligro turco.

La segunda parte de este volumen ofrece respuestas a algunos de los aspectos más debatidos de la difusión del luteranismo en España; la relación con el erasmismo y el alumbradismo; el papel del Santo Oficio en la persecución de la heterodoxia; y la sociografía de algunos de los personajes más prestigiosos de la Reforma española.

A diferencia de la situación en la Europa imperial, cuando aparecieron los primeros brotes protestantes en España, la Monarquía hispánica disponía de una institución punitiva de gran eficacia, el Santo Oficio, con tribunales y agentes dispersos por toda su geografía con el objetivo de castigar a los judíos convertidos falsamente al cristianismo. Las redes judeoconversas pasaban por sus horas más bajas a principios

del siglo XVI, cuando las ideas de la Reforma protestante hicieron su aparición y fueron delatadas por quienes las interpretaron como una amenaza creciente para el catolicismo.

Fue el cardenal Adriano, inquisidor general y futuro papa, quien publicó en 1521 el primer edicto inquisitorial contra Lutero prohibiendo la lectura de sus obras en cualquier idioma; lo que no impidió que sectores próximos a la reforma propuesta por Erasmo fueran tachados de luteranos, víctimas de la Inquisición. Tal y como señala Juan Gil, los movimientos reformistas en la península conformaban un sustrato social variopinto protagonizado por los observantes, los alumbrados, los erasmistas, los judaizantes, todos ellos con propuestas de reforma espiritual pero en el marco de la Iglesia apostólica.

Con razón dice Miguel Jiménez Monteserín que muchos de ellos eran humanistas de ascendencia erasmiana, defensores de un cristianismo profundo ligado a la “sola fe”. Formaron parte de una generación, la llamada “escuela erasmista” de Marcel Bataillon, deudores algunos de ellos también de la renovación bíblica que se había producido en Alcalá con la traducción de la Biblia políglota (1517-1520) bajo la dirección del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros y el grupo de hebreístas y latinistas que le rodeaban. Alcalá se convirtió, en palabras de Monteserín, en la punta de lanza de las corrientes de renovación y del luteranismo. Por ello en la convergencia entre el alumbradismo perseguido, el erasmismo cuestionado y un luteranismo vituperado, Juan de Valdés se vio obligado a salir de España, siempre vigilado por el Santo Oficio. El interés en estos reformadores se debe a que el *Diálogo de la Doctrina cristiana* (1529), escrito por Juan de Valdés traduciendo algunos textos de Lutero, fue el único texto real que se publicó en España y en castellano, y ha sido considerado por ello el texto inaugural de los evangélicos españoles.

Por su parte, Juan Gil retrata a los luteranos y a la Inquisición de Sevilla en una excelente síntesis prosopográfica, donde se encuentran

algunas claves del papel del Santo Oficio en la persecución de la heterodoxia y la tipología de los condenados en Sevilla, uno de los dos núcleos, junto con Valladolid, de mayor exposición a las ideas luteranas. Las pesquisas de la Inquisición en Sevilla sacaron a la luz, apunta Juan Gil, grupos organizados y clandestinos, entre los que se encontraban miembros de las élites nobiliarias y eclesiásticas de la Corona. Fue la circulación de libros luteranos la que posibilitó que las ideas fueran circulando a través de redes de conocidos, unidos por el parentesco o por la amistad, en la ciudad más poblada de la península, puerta del Atlántico y sede de la comunidad del monasterio de San Isidoro del Campo.

Fue precisamente en esa comunidad donde el Santo Oficio actuó con más rigor: seis de los monjes de la observancia jerónima fueron condenados a muerte, cinco a otras penitencias y once lograron huir. Este notorio caso y la lectura de los interrogatorios de la Inquisición en Sevilla permiten a Juan Gil subrayar que no hubo conspiración luterana en España a finales de 1550. Los Autos de fe, siendo actos eclesiásticos, atraían a muchas personas de diversos territorios que se congregaban para ver el “espectáculo” y el valor ejemplificante de los mismos. Hay que recordar que en la década de 1550 aún no estaba definida la ortodoxia católica sobre los temas planteados por la Reforma. Hubo que esperar al fin del Concilio de Trento, en 1563, para que la Iglesia católica dispusiera de un cuerpo doctrinal sólido que permitiera a sus teólogos contestar los puntos principales doctrinales de los luteranos.

Unos pocos años antes, en mayo de 1558, Carlos V desde su retiro en Yuste instaba a su hija Juana de Austria, que actuaba como regente en ausencia de Felipe II, a “tratar a los acusados no como herejes, sino como rebeldes que atentan contra la seguridad del Estado”. A partir de entonces la heterodoxia fue considerada una amenaza al Estado y a la religión establecida. La ortodoxia, rígidamente definida en Trento, se convertiría en ley y cualquier disidencia religiosa en delito.

La historia de la Reforma protestante en España está ligada a la persecución y a la diáspora. En este último sentido se ubican los textos de Manuel Mañas y Esther Sánchez, quienes ofrecen una relación contextualizada de algunos reformadores que llevaron una vida itinerante por Ginebra, Francia e Inglaterra. No deja de ser significativa la presencia de monjes jerónimos del Monasterio de San Isidoro del Campo, pertenecientes al grupo sevillano que tuvo que emigrar, y de miembros de la clase culta y noble como Juan de Valdés y Francisco de Enzinas. Pero fueron dos los monjes, Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, a quienes debemos la primera traducción de la Biblia al castellano. La aportación de Mañas permite entender la distancia entre la *Biblia del Oso*, obra del primero publicada en 1569, y la *Biblia del Cántaro*, edición revisada de la anterior, realizada por Valera en solitario durante veinte años y donde se buscó democratizar la lectura para todos los cristianos.

No podía faltar la proyección americanista de los reformadores en este volumen. ¿Vivió América de espaldas a la Reforma? El tiempo de las reformas sucedió en el periodo en el que América estaba siendo “inventada” por los europeos y, simultáneamente, se propagaba la conquista violenta y espiritual del Nuevo Mundo: sucesos paralelos que marcaron la historia de Occidente.

Con gran acierto César Chaparro y Consuelo Varela trazan desde distintas ópticas, la retórica y la histórica, los múltiples vínculos que enlazaron estos dos escenarios continentales con dos propuestas diferentes en torno a la fe: el tratamiento de Lutero como un tropo retórico en las crónicas indianas y la presencia de los primeros luteranos de ascendencia inglesa en Nueva España. La descripción de Lutero se convierte en el discurso del doctor Chaparro en un tropo retórico elaborado a partir de los lugares comunes de la tradición clásica, medieval y renacentista, un arquetipo antagónico de los valores cristianos verdaderos. Resulta relevante la continuidad que establece este autor

con la retórica novohispana, donde el fraile alemán encarna todos los vicios y defectos del demonio, ideólogo y arquitecto de una Europa en discordia, fruto de la Reforma protestante, frente a un Hernán Cortés conquistador de un nuevo imperio donde construir una renovada cristiandad bajo la autoridad apostólica.

Si bien, es en la narrativa de los cronistas e historiadores de Indias de los siglos XVII y XVIII donde se repite la antítesis Lutero / Cortés y Lutero / Ignacio de Loyola, con una retórica gestionada desde el poder, recuperando así la Monarquía hispana el discurso de nuevo adalid de la fe católica para legitimar su expansión en el Nuevo Mundo.

Un Nuevo Mundo que en su primer siglo de andadura no fue monocolor ni étnica ni religiosamente. La doctora Varela describe las redes de intereses comerciales y económicos que atrajeron a mercaderes y contratistas de todo el Imperio a recalar en el triángulo Sevilla-Cádiz-Sanlúcar de Barrameda, incidiendo en el tráfico secreto y amistoso de ingleses y españoles en la Nueva España durante buena parte del siglo XVI hasta el establecimiento del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la ciudad de México en 1571. Recuerda la autora que dicho Tribunal no persiguió indígenas sino herejes y por ello los ingleses se vieron sometidos a intensa vigilancia, por ser sospechosos de luteranos, enemigos de Dios.

No podían faltar en este volumen las voces de quienes han dedicado su tiempo a rescatar las huellas del protestantismo en la literatura española de fines del siglo XIX y el siglo XX. María Isabel López señala cómo Juan Ramón Jiménez encontró su paraíso perdido en la poesía, con una concepción poética profundamente religiosa, la religión inmanente sin credo absoluto que el poeta profesaba.

Juan Ramón vivió en una época que él denominó modernismo, caracterizada por una ansiedad de cambio y de renovación en todos los ámbitos del conocimiento, incluso en el ámbito espiritual. Los

literatos modernistas estaban al corriente de la crisis religiosa en curso, incluso antes de la condena eclesiástica. En esta línea Luis de Llera defiende que el modernismo español trató de conciliar la religión y los progresos del mundo moderno, concediendo mayor importancia a la experiencia religiosa de cada hombre. La mayoría de los literatos modernistas sintieron la crisis religiosa y conocieron directa o indirectamente algunas de las obras de los principales modernistas de Europa.

La religiosidad de Juan Ramón Jiménez, apunta María Isabel López, ha sido estudiada desde diferentes perspectivas; algunas abordan especialmente su última etapa creativa, con libros como *Dios deseado y deseante*, cuyo título supone un anzuelo para analizar estos asuntos. Y respecto a la dualidad *cristianismo/catolicismo*, resultan ilustrativos los fragmentos de una carta de 1949 que Juan Ramón Jiménez destina a Juan Guerrero Ruiz en la que censura al catolicismo por ser narcisista y excluyente.

El poeta ataca la postura exclusivista de los católicos y propugna un ecumenismo que supera la órbita cristiana, incluyendo religiones orientales como el budismo y cuya base se enraíza en el diálogo y la aceptación del otro respetando la individualidad. Este presupuesto teórico, muy avanzado para su época -subraya María Isabel López- se expone en una misiva de 1949, período en el que el poeta de Moguer ya ha viajado por Hispanoamérica y ha residido en Estados Unidos.

Desde el punto de vista estrictamente estético, este texto expone estrategias novedosas que comprenden los *collages*, combinación de la prosa y el verso, y la poetización de asuntos tradicionalmente no considerados aptos para la lírica: “como algunas secuencias relacionadas con los protestantes, los extraños, que se revelan en ese encuentro descarnado de la persona con la *civitas hominum* que Nueva York y las urbes norteamericanas representan y que atestiguan los poemas del *Diario de un poeta recién casado*”, en palabras de su autora.

Por su parte, Patrocinio Ríos, con un interesante apéndice historiográfico donde menciona la literatura contemporánea del protestantismo en España, focaliza su atención en lo que se denomina la “Segunda Reforma”, aquella que intentó diseminar la doctrina reformada desde 1868 hasta el comienzo de la Guerra Civil de 1936. Es la obra de Miguel Delibes la que le permite desarrollar el mito antiprotestante que se originó en el siglo XVI y se proyecta aún en la sociedad española del siglo XX.

En *Cinco horas con Mario* (1966), los personajes representan las dos Españas confrontadas por la cuestión religiosa: la preconiliar y la posconiliar. Fue en la vigilia de la clausura del Concilio Vaticano II, el 7 de diciembre de 1965, cuando se votó y promulgó el *Decreto sobre la libertad religiosa (Dignitatis Humanae)*, un texto de gran relevancia para entender los cambios que se produjeron en el seno de la Iglesia católica y en relación con el mundo. Fue, sin duda, uno de los textos que más controversia provocó en los obispos españoles, la mayoría de ellos representantes del nacional-catolicismo, doctrina política que había hecho de la religión católica uno de los pilares fundamentales del régimen y de la unidad del Estado.

Algo más de treinta años después, Miguel Delibes combina la historia y la fabulación artística en su novela *El hereje* (1998) y logra reconstruir con mano maestra un vivísimo retrato del Valladolid de la época de Carlos V, de sus gentes, sus costumbres y sus paisajes. Pero lo hace, como señala acertadamente Ríos: “desde un enfoque actualizado y en sintonía con el nuevo talante institucional de la Iglesia católica, revisionista de aquellos paradigmas históricos de intolerancia ultraconfesional que procuraron celosamente la extinción de otras formas de vivir la fe no menos auténtica que la que se consideraba ortodoxa”.

Antes de finalizar esta presentación, no puedo dejar al margen la aportación de los expertos en comunicación sobre la filmografía de Lutero, la Reforma y la Contrarreforma. En ella el reformador agustino

es el hilo conductor de los diversos guiones alemanes, ingleses, estadounidenses y españoles que han llegado a la pantalla en los últimos setenta años.

Una última reflexión queda por hacer sobre el camino recorrido, en la controversia entre católicos y luteranos, sobre la doctrina de la justificación, quinientos años después de la aparición de las noventa y cinco tesis contra las indulgencias en la puerta de la iglesia de Wittenberg. En la *Declaración común sobre la gracia*, firmada en Augsburgo el 31 de octubre de 1999 entre católicos y protestantes, se dio un salto de gigante en el diálogo entre las comunidades luteranas y la Iglesia católica después de cinco siglos de ruptura. Escribía Walter Kasper en su obra sobre *Martin Lutero. Una perspectiva ecuménica* (2016): “Muchos cristianos esperan con razón que el quinto centenario de la Reforma en 2017 nos acerque, un paso más, ecuménicamente, a la meta de la unidad. No podemos defraudar esta esperanza”.

En una Europa cuestionada por distintas voces contrarias a su idea, a su proyecto y a su realidad institucional, conviene no olvidar que el cristianismo aporta un fondo de valores, principios y enseñanzas que requieren de la unidad de todos los cristianos frente a los desafíos de un secularismo militante que elimina a los creyentes del espacio público y silencia la creencia en Dios.

Madrid, diciembre 2017

Rosa María Martínez de Codes
Universidad Complutense de Madrid

I
POLÍTICA Y RELIGIÓN
EN LA EUROPA DE CARLOS V

CARLOS V FRENTE AL PROTESTANTISMO EN FLANDES (1517-1555)

GUSTAAF JANSSENS

KU Leuven.

Miembro de la Academia Europea e Iberoamericana de Yuste

El 1 de julio de 1523 Hendrik Vos y Jan van den Esschen, dos frailes Agustinos de Amberes, murieron en la hoguera en Bruselas. Fueron los primeros mártires protestantes en los Países Bajos. Martín Lutero reaccionó ante las noticias de la muerte de sus dos hermanos agustinos con una *Carta a todos los amados hermanos en Cristo, que estaban en Holanda, Brabante y Flandes, y también a todos los creyentes en Cristo*. En esta carta pública, Lutero le dio las gracias a Dios porque los habitantes de los Países Bajos eran los primeros que se perseguían por la voluntad de Cristo. Lutero también escribió una canción en honor de los hermanos que habían sido ejecutados: “*Entonamos una nueva canción // suena a Dios el Señor / Cantamos sobre lo que ha hecho // para su alabanza y gloria // (...)*.”

Hendrik Vos y Jan Van den Esschen fueron detenidos junto con 14 hermanos agustinos en Amberes. No querían renegar de sus opiniones y terminaron en la hoguera. Su prior, Jacobus Praepositus (Jacob Proost) pudo escapar de este destino puesto que sí revocó su convicción religiosa. Posteriormente le detuvieron nuevamente, pero se escapó y se fugó a Alemania.

En este artículo se presta atención a la acción de Carlos V contra el protestantismo emergente en los Países Bajos, especialmente contra los luteranos, el grupo de disidentes religiosos que tenía más seguidores en la primera mitad del siglo XVI en los Países Bajos.

Martín Lutero nació en 1483 y entró en la orden de los agustinos a los dieciocho años de edad en Erfurt, Alemania. Se le consagró como sacerdote en 1507. Tras unos años de gran angustia escrupulosa, alimentada por la conciencia del pecado y la inseguridad sobre la salvación de su propia alma, el joven Lutero llegó a la convicción liberadora de que “el arrepentimiento comienza con el amor de Dios”. En relación con lo anterior, cobró importancia para Lutero el versículo 17 del primer capítulo de la Carta a los Romanos, donde San Pablo escribió: “*El justo por la fe vivirá*”.

Lutero desarrolló paulatinamente una preocupación cada vez más crítica sobre la situación de la iglesia: deshonra a la curia romana corrupta, denunciando los abusos. La práctica de las indulgencias, la devoción exagerada hacia los santos y las prácticas sacramentales convertidas en ritos aparentes estaban en el punto de mira de su crítica. No era ninguna sorpresa que Roma quisiera callar al joven monje, docente en la universidad alemana de Wittenberg. Se llevó a cabo tras la acción pública de Lutero el 31 de octubre de 1517 contra la indulgencia de San Pedro. Esta acción tampoco era un hecho inusual o no común. Se trataba de una disputa académica mediante 95 tesis publicadas anteriormente, como otras comunicaciones de la universidad, en la puerta (“*ad valvas*”) de la iglesia del palacio de Wittenberg. La disputa no era un éxito, pero las tesis de Lutero se difundieron rápidamente por toda Alemania y más allá de las fronteras gracias a la imprenta. Desiderio Erasmo recibió un ejemplar en la primavera de 1518 en Lovaina.

Lutero no estaba solo con su crítica. En el primer cuarto del siglo XVI se constituyó en la sociedad europea un individualismo emancipado que se opuso a todo donde la iglesia y el clero se habían apropiado de una posición mediadora entre Dios y el hombre. Muchos querían

volver a la Palabra pura de Dios, dando la espalda a los sacramentos y prácticas de devoción. Querían descubrir la Biblia así como estudiar y transmitir la Palabra de Dios en su forma más pura. En esos años aparecieron también una gran cantidad de comentarios y traducciones de la Biblia en lenguaje popular, tanto del Nuevo Testamento como de la Biblia entera. A través del estudio del griego y del hebreo los eruditos querían profundizar su conocimiento de los textos originales.

Los humanistas no solamente se esforzaron para publicar un texto de lo más fidedigno posible de los libros de las Sagradas Escrituras, sino también criticaron a determinados preceptos y costumbres eclesiásticos. Tal y como Erasmo, un gran número de humanistas de los Países Bajos y de Alemania fueron influidos por la “Devoción Moderna”, un movimiento espiritual de la Baja Edad Media que pretendía la interiorización como reacción ante los abusos eclesiásticos y la decadencia de la práctica religiosa, concediendo una gran importancia a la educación, a la oración y a la vida comunitaria cristiana con el objetivo de seguir el ejemplo de Cristo.

En la época de Lutero, muchas personas estaban buscando “algo nuevo” a nivel religioso e intelectual. Para la mayoría de ellos no quedaba claro en absoluto que estaban moviéndose por caminos “peligrosos” en su búsqueda. No querían una ruptura con la iglesia existente, pero querían reformar la iglesia desde dentro. “El conflicto muy pronto pasó de ser una controversia sobre cuestiones doctrinales a constituir una cuestión relacionada con la autoridad en la iglesia. En casos de conflicto entre diferentes autoridades, Lutero solo podía considerar a las Escrituras como juez último (...). Según Lutero, la Santa Escritura no se opone a toda la tradición, sino a lo que se conoce como tradiciones humanas.”

Las tesis y publicaciones de Martín Lutero no pasaban desapercibidas fuera de Wittenberg, y por lo tanto también en los Países Bajos. A finales de 1518 o a principios de 1519 los teólogos de la Universidad

de Lovaina recibieron una copia de un libro de Lutero y condenaron el 17 de noviembre de 1519 algunas de sus declaraciones, basándose en dicha publicación. Se trataba de las buenas obras, de los méritos de los santos, de la eucaristía y de la confesión, del poder de los concilios y del pecado original. Algunos meses después sigue la condena de Lutero por el papa con la bula “*Exurge Domine*” del 15 de junio de 1520.

¿CÓMO SE ACTUÓ CONTRA LA HEREJÍA Y LOS HEREJES EN LOS PAÍSES BAJOS DE LOS HABSBURGO?

Si a principios del siglo XVI la represión de los herejes en los Países Bajos era principalmente la tarea de los investigadores eclesiásticos, llamados inquisidores, bajo el gobierno del emperador Carlos V aumentó la persecución secular. Después de la condena de Martín Lutero en 1520 por el papa, el Emperador declaró como contestación a la reafirmación de la doctrina de Lutero en la Dieta imperial que estaba decidido a dedicar “sus reinos y posesiones, sus amigos, cuerpo y sangre, vida y alma” contra la herejía. Esta postura se basaba en motivos tanto políticos como confesionales, que era (igual que la de Lutero) una postura de no poder hacer otra cosa según su conciencia. El 20 y 22 de marzo de 1521 Carlos V decretó en la ciudad de Worms unas medidas contra los luteranos y contra sus escrituras. El Emperador quería permanecer como el soberano de sus tierras mediante la unidad cristiano-católica y la concordia, mantener el poder y pasarlo a sus sucesores. El teólogo español Jiménez de Quesada alabó dicha postura. Escribió que Carlos “tenía la obligación como Emperador de defender a la Iglesia y de morir como mártir si fuera necesario para la Iglesia.”

Gracias a la imprenta las ideas se difundían rápidamente. Por lo tanto, las autoridades vigilaban cuidadosamente qué obras de imprenta

estaban circulando. Los libros confiscados se quemaban públicamente. Un corresponsal de Martín Bucer da fe de ello en una carta del 4 de septiembre de 1521 diciendo que “en los Países Bajos se quema todos los días a Lutero y sin embargo se dice que la gente es aquí más partidaria de las ideas luteranas que en ningún otro lugar”. Efectivamente, una quema de libros tuvo lugar en Amberes el 13 de julio de 1521. Posteriormente también hubo quemas en Lovaina, Gante y Brujas.

A consecuencia de la creciente centralización bajo el gobierno de Carlos V y la modernización de la administración y justicia en los Países Bajos, los llamados “casos reservados”, incluyendo el delito de lesa majestad y herejía, se trataron cada vez menos en los tribunales locales, sino en los consejos de justicia de las provincias, y esto en ejecución de las ordenanzas del Emperador. Los “disidentes religiosos” fueron considerados por el gobierno como una amenaza, y por lo tanto era característico que en una ordenanza imperial del 27 de febrero de 1533 “luteranos, vagabundos y mendigos” se mencionaran al mismo tiempo.

Debido a las persecuciones judiciales, los que se sentían atraídos por la nueva percepción del cristianismo estaban obligados a vivir su fe evangélica en secreto. Precisamente a consecuencia de dichas reuniones secretas, y puesto que se les acusó de “herejía” según las normas generalmente aceptadas, se les persiguió. La historia del protestantismo emergente en los Países Bajos coincide, por lo tanto, con la historia de la persecución de sus adeptos.

Desde un punto de vista eclesiástico, la herejía era un crimen espiritual (“*crimen laesae maiestatis divinae*”) y debía ser juzgada por la justicia espiritual. Además, el soberano consideraba la herejía como un atentado contra su persona y autoridad como protector de la religión de sus súbditos y como defensor de la orden pública. De este modo la herejía se convirtió al mismo tiempo en un “*crimen laesae maiestatis*” y recayó bajo la competencia de los consejos de justicia provinciales que debían tratar los “casos reservados” al soberano.

La postura de los jueces ante la herejía era diferente según trabajaban en un tribunal religioso o secular. Ante la iglesia la herejía era un delito con el que se podía acabar mediante la revocación. Sin embargo, la infracción de disposiciones de las leyes soberanas era un crimen que no se podía deshacer. Uno era culpable y la revocación no anulaba la culpa.

La persecución de los herejes en los Países Bajos en la época de Carlos V tuvo lugar en cuatro niveles. En primer lugar, se estableció la inquisición episcopal. Los inquisidores fueron asignados por el obispo para investigar un determinado caso y para convertir al acusado de herejía. Además, en el segundo nivel de represión, se pusieron en activo los inquisidores papales, en su mayoría padres dominicanos. Fueron nombrados por el papa y se investigó también la ortodoxia de los acusados. En el tercer nivel, y a consecuencia de la resolución de Carlos V en la Dieta imperial de Worms (1521), estaban las ordenanzas imperiales contra los herejes que se decretaron específicamente para los Países Bajos. Dichas ordenanzas formaban la base para la condena de los herejes por tribunales locales y provinciales. Finalmente, en el cuarto nivel, había un inquisidor-general para los Países Bajos a partir de 1522.

En un artículo reciente, mis colegas de Lovaina, el doctor Gert Gielis y la profesora Violet Soen, indicaron que en los Países Bajos no se podía hablar de una “inquisición estatal”. Claro está que en los Países Bajos nunca se pusieron en activo los tribunales de inquisición como en España o en los territorios españoles de ultramar. Sobre todo era a través de ordenanzas que Carlos V y su sucesor Felipe II lucharon contra la herejía.

Antiguamente se aseguró que Carlos V quiso establecer una “inquisición según el modelo español” al momento del nombramiento en 1522 de Frans Van der Hulst, consejero en el Consejo de Brabante, como inquisidor-general en los Países Bajos. Lo que existía en España seguramente tuvo una influencia sobre dicha decisión, pero hay dos

grandes diferencias: 1° todos los miembros de la “Suprema” en España eran clérigos, pero Van der Hulst era un laico; 2° Van der Hulst actuaba en solitario y no trabajaba dentro del marco de una institución como la Inquisición española.

Tras las primeras medidas de 1521 seguían otras muchas ordenanzas contra los herejes, convirtiendo la confiscación de bienes en una de las sanciones más comunes para herejes condenados a partir de 1529. La culminación de las medidas contra el protestantismo en los Países Bajos en la época de Carlos V fueron las ordenanzas del 29 de abril y del 25 de septiembre de 1550. Cabe decir que no existía unanimidad entre los inquisidores sobre dichas ordenanzas. A algunos les parecían demasiado estrictas, a otros les parecían un mal necesario para erradicar la herejía. Al menos un inquisidor notificó su oposición públicamente. A pesar de esta discusión, las ordenanzas de 1550 se publicaron de nuevo en 1555 íntegramente. Para muchos protestantes de los Países Bajos los edictos contra los herejes de Carlos V eran motivo para emigrar. En los años 1544/45-1550 se mudaron sobre todo a Inglaterra y a Alemania. En Emden (en Frisia Oriental, en Alemania) apoyaron un próspero centro de imprenta de donde se divulgó la “imprenta hereje” por todos los Países Bajos.

El temor de una posible introducción de una inquisición según el modelo español en los Países Bajos en la época de Carlos V y de Felipe II era real. Esta “Inquisición española” se describió a menudo en los Países Bajos en el siglo XVI y posteriormente como el ejemplo de la intervención española, cruel, fanática y despiadada contra cualquiera que tuviera ideas disidentes en asuntos de fe. Sin embargo, la historiografía reciente corrigió esta imagen unilateral, sobre todo en relación con el estudio de la “*leyenda negra*”, el discurso desarrollado a partir del siglo XVI contra todo lo que era español. Aun así, la imagen históricamente incorrecta de una dominación española con la introducción de la inquisición española en los Países Bajos sigue existiendo hasta el día de hoy.

¿QUIÉNES ERAN LOS HEREJES
Y CÓMO SE ACTUÓ CONTRA ELLOS?

Con bastante rapidez otras confesiones evangélicas aparte del luteranismo adquirieron adeptos en los Países Bajos. Cobraban importancia los anabaptistas. Al principio, sobre todo eran activos en el norte de los Países Bajos, posteriormente también estaban presentes en el condado de Flandes y en Brabante. Los calvinistas, también denominados “reformados”, aparecieron inicialmente sobre todo en el sur de los Países Bajos. A partir de 1550 el calvinismo se propagó por todos los Países Bajos.

Los libros, relaciones comerciales, contactos entre artistas, estudiantes y científicos ambulantes promovían la rápida propagación de ideas. Rápidamente Martín Lutero comprendió la importancia del libro, y procuró que un impresor competente en Wittenberg viniera a trabajar para él activamente. El interés de Lutero por la imprenta es digno de un estudio propio. Con gusto hago referencia al libro reciente del profesor británico Andrew Pettegree.

Las ciudades universitarias eran lugares de encuentro internacionales. No solo los profesores sino también los estudiantes eran móviles y compartían sus conocimientos. Así como los ciudadanos letrados en cuyas casas se alojaban los estudiantes o los profesores visitantes entraban fácil en contacto con todo tipo de ideas nuevas y críticas. También era el caso en Lovaina. Se sabe que entre 1518 y 1530, libros de Lutero circulaban en la ciudad. Los escritos de Martín Lutero tenían entonces un cierto éxito, que no solo se limitaba al ámbito académico. En 1543 se detuvo en Lovaina a un grupo entero de ciudadanos acusados de luteranismo. Tenemos información detallada sobre el arresto y la condena de los ciudadanos de Lovaina acusados en 1543 de luteranismo. Los documentos procesales con las declaraciones de los acusados (las “confesiones” como las llamaban en esa época) se conservaron y junto

con otras fuentes proporcionan información realmente exhaustiva. Entre los acusados había también dos mujeres: Antonia van Rosmalen y Katelijjn Metsys.

A modo de ejemplo, comentaré brevemente la confesión de Katelijjn Metsys. Con respecto a ella, se sabe que ni antes ni durante la interrogación fue torturada e hizo su declaración sin coacción, ratificándola tras la lectura en voz alta. Las preguntas que se le hicieron trataban de asuntos religiosos. Así se sabe que consideraba la eucaristía como un símbolo de la presencia de Cristo. Según ella el cuerpo de Cristo no estaba realmente presente en el pan eucarístico. Confesó también que opinaba que no existía el purgatorio, pero añadió que había hecho rezar un Padre Nuestro a sus hijos por el descanso del alma de los difuntos, esto según una vieja costumbre aceptada en su familia. Declaró que pensaba que era suficiente confesar los pecados a Dios, sin intervención de un sacerdote. Al interrogarle sobre “las obras”, contestó que “las malas obras condenan a las personas”. Esta respuesta no era exactamente la esperada por los interrogadores y demuestra que Katelijjn Metsys era más bien hábil, o supo escabullirse con toda inocencia de contestar a la pregunta crucial sobre el efecto de las buenas obras. Cobraban importancia en su confesión sus declaraciones sobre sus lecturas, sobre las asambleas religiosas a que se ha asistido y sobre su esperanza de que se produjera en su país una reforma de la iglesia –y cito– “como en Alemania”. La sentencia que se dictó con respecto a Katelijjn Metsys y un número de sus coacusados, era dura: la pena de muerte. En el caso de las mujeres Metsys y Van Rosmalen se ejecutaba la condena enterrándolas vivas.

Los teólogos de Lovaina se opusieron con especial empeño a las ideas y escritos luteranos. En 1545 Ruward Tapper, deán de la iglesia de San Pedro y rector de la universidad, exigió a los miembros de la comunidad universitaria un juramento de fidelidad a la religión católica y una expresa renuncia a los escritos luteranos. Un año después,

en 1546, la universidad de Lovaina publicó a petición de Carlos V su primer “index” o “índice” –ojo, es decir, una lista de libros que los católicos no deben leer–. La palabra “*index*” se utilizó de este modo por primera vez con el significado que posteriormente se hizo generalmente común de “una lista de libros prohibidos por la iglesia católica.”

La acción de los teólogos de Lovaina contra cualquier forma de disidencia religiosa tenía como consecuencia que la universidad de Lovaina se convertirá en un bastión católico en la lucha contra el protestantismo. A diferencia de Bruselas, de Amberes y de Bolduque, las otras ciudades importantes de Brabante, el protestantismo nunca tuvo un grupo de seguidores digno de mención en Lovaina tras el año de 1543. La ciudad y la universidad quedaron siempre fieles al Rey y a la fe católica.

Carlos V deseaba acabar con el protestantismo en los Países Bajos mediante las leyes contra los herejes de 1550. Sin embargo, la aplicación de las ordenanzas no se llevaba a cabo con la misma precisión en todas partes, chocando con bastante resistencia, sobre todo en ciudades y en la baja nobleza. Es precisamente en estos ámbitos donde el protestantismo tenía más partidarios. En parte por esta razón, se expidió una ordenanza el 27 de enero de 1554 estipulando “que solo accedieran a los cargos públicos municipales y de oficiales de justicia las personas de probada fe católica y buena reputación”. Cabe destacar también que una serie de ordenanzas se decretaron nuevamente tras un cierto tiempo. Posteriormente Felipe II insistió regularmente en que se aplicaran correctamente los edictos, decretando las ordenanzas de su padre nuevamente y dictando nuevas medidas para impedir la divulgación del protestantismo.

Los partidarios de la nueva religión eran personas de todos los rangos y estratos sociales. El luteranismo y el calvinismo encontraron más adeptos entre los más adinerados. Entre los anabaptistas se encontraban gente más modesta y también proletarios.

Carlos V estuvo convencido hasta su muerte de que tenía que defender la fe católica. En su testamento del 9 de septiembre de 1558, el Emperador declaró que era su voluntad erradicar la herejía. Según él, la inquisición era el instrumento más indicado. Probablemente pensaba en la inquisición institucionalizada como la que era activa en España.

La política religiosa de Carlos V en los Países Bajos no fue un éxito a largo plazo. A pesar de costar la vida a muchas personas, la represión del protestantismo falló en su propósito. El protestantismo no había desaparecido de los Países Bajos cuando el emperador transfirió la soberanía de los Países Bajos en 1555 a su hijo Felipe.

La herencia patrimonial de los Países Bajos, que Carlos V había fundido en un conjunto político en 1548 y que había dejado en 1549 como herencia indivisible a sus sucesores españoles, se separó en 1648 en dos estados. Se formaron así por un lado, en el sur, los Países Bajos católicos o españoles dentro del reino español de Habsburgo, y al otro lado, en el norte, la República de los Países Bajos Unidos, una confederación donde los calvinistas radicales, a menudo emigrantes de los Países Bajos meridionales, se hicieron con el poder político y económico al cabo de un tiempo.

En este año conmemorativo de 2017, en que “cristianos tanto católicos como luteranos echen una mirada retrospectiva sobre los acontecimientos ocurridos hace quinientos años”, los historiadores tienen un papel importante: purificar y sanar las memorias. En este sentido, este curso de verano dedicado al “impacto de la reforma en la Europa imperial y actual” puede ayudar a entender mejor las tensiones religiosas del pasado y la división continua de la cristiandad debido a este conflicto religioso.

BIBLIOGRAFÍA

- BLOCKMANS, W.: *Carlos V. La utopía del imperio* (trad. M^a J. Calvo), Madrid, 2000.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J.: “Lutero y los agustinos en Alemania (ca. 1500-1525)”, *La Ciudad de Dios*, vol. 230 (2017; 1), p. 91-155.
- Del conflicto a la comunión. Conmemoración Conjunta Luterano-Católico Romana de la Reforma en 2017. Informe de la Comisión Luterano-Católica Romana sobre la Unidad*, Maliaño (Cantabria), 2013.
- DUKE, A.: *Reformation and Revolt in the Low Countries*, Londres - Nueva York, 2003.
- EGIDO, T.: “Carlos V y Lutero”, *Carlos V. Europeísmo y universalidad. Religión, cultura y mentalidad* (red. J.L. CASTELLANO CASTELLANO & F. SÁNCHEZ-MONTES GONZÁLEZ), vol. V, Madrid, 2001, p. 225-242.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M.: “Carlos I de España y V de Alemania”, *Diccionario Biográfico Español*, vol. IX, Madrid, 2010, p. 453-462.
- GIELIS & V. SOEN, G.: “The Inquisitorial Office in the Sixteenth-Century Habsburg Low Countries: A dynamic Perspective”, *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 66 (2015), p. 47-66.
- GOOSENS, A.: *Les inquisitions modernes dans les Pays-Bas méridionaux 1530-1633*, 2 vols., Bruselas, 1997-1998.
- JANSSENS, G.: “«Partis par nécessité de conscience...». Les émigrés des Pays-Bas méridionaux au XVI^{ème} siècle”, *Émigrants belges. Réfugiés de guerre, émigrés économiques, réfugiés religieux et émigrés politiques ayant quitté nos régions du XVI^{ème} siècle à nos jours* (red. A. MORELLI), Bruselas, 1998, p. 259-278.
- KAUFMANN, T.: *Martín Lutero. Vida, mundo, palabra*, Madrid, 2017.
- LEINER, M.: “Le jubilé de la réforme, un défi à la théologie et à l’historiographie”, *Revue théologique de Louvain*, vol. 48 (2017; 1), p. 1-15.
- MARTÍNEZ PEÑAS, L.: “La legislación de Carlos V contra la herejía en los Países Bajos”, *Revista de la Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)*, vol. 16 (2012), p. 27-61.
- PÉREZ, J.: *La leyenda negra*, Madrid, 2009.
- PETTEGREE, A.: *Brand Luther. 1517, Printing, and the Making of Reformation*, Nueva York, 2015.
- ROPER, L.: *Martín Lutero. Renegado y profeta*, Barcelona, 2017.
- VAN SANTBERGEN, R.: *Un procès de religion à Louvain*, Bruselas, 1953.

LA ERA DE LAS REFORMAS EN LA ÉPOCA DE CARLOS V (1500-1558)

JEAN-PIERRE BASTIAN
Universidad de Estrasburgo

Se conmemora en este año de 2017 los quinientos años de la Reforma luterana iniciada con las 95 tesis clavadas en la entrada de la iglesia de Wittemberg por el monje agustino Martín Lutero el 31 de octubre de 1517. Sin embargo, más que un único intento, hubo varias reformas antes y después de 1517. Por eso hablaré más bien del tiempo de las Reformas, en plural, intentando dar una vista panorámica de los distintos movimientos ocurridos, en particular en la época de Carlos V (1500-1558). Lo que sigue son más bien notas del curso dado en julio de 2017 en el Real Monasterio de Yuste, donde vivió Carlos V los últimos meses de su vida. Muestran una expresión oral y sirven más bien de guion para poner en perspectiva los tiempos agitados del siglo XVI que dieron paso a una nueva Europa, en cierto sentido reformada por el sacudimiento de las reformas. Ya el papa Adriano VI había tomado conciencia de lo que estaba ocurriendo cuando escribía en 1522: «Sabemos bien que aun en la Santa Sede desde hace varios años se han podido ver ya comportamientos indignos, abusos en los asuntos eclesiásticos, excesos. Eso ha empeorado; todos nosotros, prelados, clérigos, nos hemos extraviado. Por eso tenemos que prometer en nuestro nombre a los cristianos alemanes revoltosos que haremos todo para que

la curia romana se vaya reformando, se vaya mejorando...». Estas palabras del papa Adriano VI (enero 1522 - septiembre 1523), mezclando amargura y nobleza de tono, llegaban demasiado tarde. En el momento en el cual las escribía, una dramática e irreversible ruptura de la cristiandad se producía. Esta ruptura es un acontecimiento mayor y dramático a la vez. Hasta entonces, y durante doce siglos, la historia de Europa había coincidido con la historia de la Cristiandad. ¿Cómo había ocurrido aquello en este tiempo de las Reformas que constituye la era de Carlos V, 1500-1558? Es lo que me propongo describir y explicar.

LOS INTENTOS DE REFORMA PREVIOS A LA RUPTURA RELIGIOSA DE 1517

El fin de la edad media y el Renacimiento fueron tiempos de grandes cambios en las sociedades europeas y se puede adelantar que el mundo occidental se encontró en plena mutación. En el nivel político, se produce el declive de la feudalidad y el auge del nacionalismo. En Francia, la centralización del poder real, ya iniciado bajo Luis XI, se amplió durante el dominio de los reyes que siguieron, en particular con Francisco I al principio del siglo XVI. En el plano cultural, la invención de la imprenta hacia 1440 fue un acontecimiento mayor. Aquello permitió la transmisión de ideas nuevas y conocimientos no solo entre los eruditos, sino también entre los comerciantes y los artesanos. La imprenta aceleró el intercambio de nuevas ideas y condujo a acelerar el proceso de ruptura religiosa, aunque el elemento determinante fueron los excesos de la Iglesia al final del siglo XV.

Los hombres y las mujeres del Renacimiento eran por lo menos tan piadosos como los de la Edad Media, pero sus esperanzas eran distintas. Ellos buscaban una relación directa con Dios. La Iglesia, que jugaba el papel de mediadora, era extremadamente potente. Se había alejado progresivamente de las esperanzas de los fieles. El papa era un soberano, un jefe de estado que actuaba como lo hacían los reyes. Además, la conducta de muchos clérigos estaba lejos de ser ejemplar. Obispos y abates de monasterios vivían lujosamente. Más y más creyentes se quejaban y consideraban que este clero ya no era digno del cargo que Dios les había confiado. En torno al siglo XV, ya varios humanistas como Erasmo habían pedido a la Iglesia que se reformase, de haciéndose de los monjes indignos y de los clérigos sin vocación. Por lo tanto, el llamado al cambio vino primero del interior de la Iglesia. Los intentos de Reforma fueron internos a la Iglesia, y precursores de la Reforma fueron reformadores como Pedro Valdo, Juan Wiclif y Juan Hus. Este último fue particularmente activo. En Bohemia y Moravia, Hus se opuso en sus prédicas a la riqueza corruptora y promovió la pobreza evangélica. Según él, el evangelio era el único reglamento infalible y suficiente para la fe y cada hombre tenía el derecho de estudiarlo por su cuenta, sin mediación sacerdotal. Era un punto de vista bastante novedoso a principios del siglo XV. Además, las reclamaciones religiosas de Hus se mezclaron con reivindicaciones nacionalistas, en particular con la lucha para que los Bohemios fueran maestros en su patria. Para los checos, Hus es el primer gran héroe de la nación. En 1412, lanzó ataques virulentos contra las indulgencias, cuya venta debía financiar la guerra del papa Juan XXII contra Ladislao de Nápoles. En 1414, participó en el concilio de Constanza llevando consigo un pase del emperador Sigismondo. Compareciendo, rechazó reconocer lo que se le imputaba como errores. El 6 de julio de 1415 fue quemado como herético y sus escritos con él.

Por otra parte, intentos de reformas internas a la Iglesia fueron llevados a cabo por las fracciones llamadas «observantes» de los órdenes mendigantes. En particular, entre los Franciscanos surgió en 1447 una rama que tomó el nombre de Tercera Orden Regular de San Francisco. Se trataba de una rama conventual de la Orden Secular de la Penitencia (1221). En la familia franciscana, aquella se distinguía de los Menores (1209) y de las Clarisas (1212). Por la bula *Pastoralis officii* del 20 de julio de 1447, el papa Nicolás V había unificado en una orden cumbre varias expresiones franciscanas independientes, formadas de eremitas y de hermanos itinerantes viviendo en pequeñas comunidades, pero todos involucrados en un modo regular de vida religiosa. El papa les había dotado de un capítulo general celebrado por primera vez el 25 de junio de 1448 en el convento franciscano de Montefalco en Umbria, y de un ministro general, electo cada tres años. El primero fue Bartolomeo Bonamati de Peruggia. Fue el desemboque de un largo proceso empezado con la bula *Personas vacantes* del 26 de agosto de 1413 por el anti-papa Juan XXIII; aprobada por la Congregación franciscana de Flandres, los estatutos encontraron oposiciones y rechazos de parte de los Franciscanos llamados conventuales, quienes se acomodaban a los tiempos hasta que el movimiento lograra estructurarse en una vigorosa organización de Reforma observante de la regla de San Francisco y de regreso a la espiritualidad franciscana de los inicios. Desde entonces, los Terciarios regulares de la Congregación «de Lombardía e Italia» se habían extendido hacia las provincias de la orden franciscana en el resto de Europa, promoviendo la reforma observante. De 1490 a 1517, las provincias franciscanas fueron dominadas por la cuestión de la reforma de los franciscanos conventuales, lo que condujo a la separación definitiva entre los observantes y aquellos en 1517, independencia consagrada por el papa León X.

Es interesante notar que un proceso similar agitó a los agustinos y sin duda repercutió en la evolución intelectual y religiosa del monje Martín Lutero.

LAS CAUSAS DE LA RUPTURA

Al principio del XVI, la ciudad de Roma se encontraba en plena mutación. Los Papas iniciaban grandes obras para embellecer la ciudad; grandiosos monumentos se edificaban. El más importante fue la basílica de San Pedro. El dinero para estas obras estaba recogido con la feligresía. El mejor modo de conseguirlo consistía en vender indulgencias. Una indulgencia es un derecho del fiel de lograr de Dios la remisión de una cierta cantidad de años de purgatorio a cambio de acciones meritorias cumplidas a lo largo de su vida. Por lo general, cabía cumplir con un acto específico para conseguir una indulgencia: participar de una cruzada, una peregrinación, etc... Pero la avidez del clero había permitido el uso de la compra directa de indulgencias. Se pedía a los fieles pagar para lograr el perdón de sus pecados. Esta práctica provocó un escándalo entre muchos cristianos quienes vieron en aquello un intento de corrupción de los hábitos de la Iglesia. La cuestión de las indulgencias fue el inicio del movimiento de la Reforma protestante. Puso en marcha un tema central para los protestantes: la salvación del alma. Sin embargo, la cuestión de las indulgencias y el laxismo del clero no podían por sí solos provocar un movimiento de tal tamaño como lo fue la Reforma. En el Santo Imperio Germánico, donde empezó el movimiento, reivindicaciones políticas y teológicas se sumaron a las cuestiones religiosas.

Los príncipes alemanes consideraban con sospecha la soberanía papal. Contestaban siempre más les impuestos eclesiásticos, en par-

ticular el diezmo que representaba una décima parte de los ingresos de sus sujetos. Por otra parte, el bajo clero, cuya situación económica era precaria y aun miserable, se ofendía de la extrema riqueza de los grandes prelados alemanes. En este contexto, la invención de la imprenta (Gutemberg, 1450), sirvió de factor dinamizador de la circulación y propagación de las ideas. La Biblia se imprimió y se tradujo en los idiomas vernaculares. Aquello facilitó la evaluación del desfase entre el texto bíblico y el poder pontificio, y el anhelo de regresar a las bases bíblicas.

LA REFORMA PROTESTANTE

Igualmente llamada *Reformatio*, la Reforma protestante empieza en 1517; es la voluntad de regresar a las fuentes del cristianismo y a la vez, por extensión, la necesidad de considerar la religión y la vida social de otra manera. Refleja la angustia de los hombres de aquella época por la cuestión de la salvación. Es un elemento central en la reflexión de los reformadores, quienes denuncian la corrupción de toda la sociedad engendrada por el negocio de las indulgencias. Los reformadores se valen de los progresos técnicos de la imprenta para difundir la Biblia en lenguas vernaculares (en particular en alemán después de la primera traducción de Lutero) y muestran que aquella no hace mención ni de los santos, ni del culto a la virgen, ni del purgatorio. La referencia a la Biblia se vuelve céntrica en el movimiento según los principios: sola fe, sola gracia, sola scriptura.

Empezada por Martín Lutero, entonces monje agustino en el Santo Imperio germánico, y Ulrich Zwinglio en Zurigo, y luego por Martin Bucer en Estrasburgo y más tarde por Juan Calvino en París y Ginebra, la Reforma alcanza la mayor parte de la Europa

del noroeste. Las tentativas de conciliación fracasan y por lo tanto lleva a la escisión entre la Iglesia (llamada desde entonces «católica romana») y las Iglesias independientes llamadas «protestantes». La Contrarreforma católica llevada a cabo con el Concilio de Trento desde 1545 a 1563 solo permitió una reconquista parcial de las poblaciones pasadas al protestantismo.

La adopción de la Reforma conlleva también una dimensión política. Para los príncipes es una oportunidad de afirmar su independencia frente al papado, que reivindicaba una teocracia universal, y para las poblaciones una oportunidad de poder rebelarse frente a soberanos mal aceptados como fue el caso en Escocia y en los Países Bajos españoles. La Reforma se traduce así a lo largo del siglo XVI en numerosos conflictos armados entre Carlos V y los príncipes alemanes, pero también por guerras civiles en Francia, Inglaterra y Escocia.

Varios factores intervienen: durante un largo tiempo, los historiadores pensaron que los vicios del clero eran las principales causa de la Reforma (concubinato, su riqueza con el dinero de los fieles...). Esos abusos no son la causa central de la Reforma pues la Iglesia continuamente trató de corregir esos excesos. De hecho, los fieles reprochaban al clero no tanto el mal vivir como el mal creer.

Por otra parte, el papado responde mal a las angustias de los fieles. Desde el siglo XIV y la gran epidemia de peste, la gente vive con el temor a la condenación eterna. Los temas fantásticos de la época, las danzas macabras pintadas en las paredes de las iglesias y los escritos milenaristas en torno al tema del fin de los tiempos dan cuenta de ello. Los juicios contra las brujas se multiplican a partir de finales del siglo XV. El temor a la muerte y al infierno tiene como consecuencias el desarrollo del culto mariano, de los santos, de las reliquias, peregrinaciones, procesiones y la práctica de las indulgencias.

MARTÍN LUTERO AL INICIO DE LA REFORMA

Hijo de un artesano y minero, era un monje alemán agustino, una orden donde las preocupaciones por la comercialización de la salvación vía las indulgencias provocaba mucha preocupación. En víspera de Todos los Santos de 1517 clavó sobre la puerta de la iglesia del castillo de Vitembergo (Saxe-Anhalt) 95 tesis por discutirse. Además de la cuestión de las indulgencias, Lutero quería discutir también cuestiones teológicas. La salvación del alma le preocupaba personalmente. Pensaba que la salvación del alma era un don de Dios logrado solo por una auténtica fe. Fue el principio de la *Sola fide* que él plasmó, considerando que la Biblia se dirige a cada uno. La interpretación personal de la Biblia sin la mediación de ningún clérigo o de la Iglesia se torna central. Para Lutero, cada creyente se vuelve sacerdote: de ahí la idea del sacerdocio universal de los fieles y la consideración según la cual el papado y la jerarquía de la Iglesia son una creación humana y no divina. Él encamina así la ruptura con Roma y la formaliza con tres grandes escritos reformadores: *El discurso a la nobleza alemana*; *Del cautiverio babilónico de la Iglesia*; y *La libertad del Cristiano*. Todos publicados en 1520 e inmediatamente reimprimados varias veces. ¡Fueron los *bestsellers* de la época!

Lutero tuvo que enfrentarse también al emperador Carlos V, quien convocó la Dieta (asamblea de los príncipes alemanes) de Worms en 1521. Lutero se presentó y dio la famosa respuesta: «no puedo de otra manera» (*Ich kan kein anders*). Fue desterrado del Imperio y amenazado de muerte. Se refugió entonces en el Castillo de Wartburg bajo la protección del príncipe Federico de Sajonia. Ahí se puso a traducir la Biblia en alemán, lo cual le ocupó tres meses. Con este monumento lingüístico inventó el *Hochdeutsch*, el idioma alemán culto.

Desde entonces, la Reforma se difundió entre los principados alemanes dividiendo el imperio de Carlos V, ya atareado con guerras contra Francia. La Reforma luterana empezó desde la Baja Sajonia y alcanzó las ciudades libres del sur de Alemania, el Brandenburgo, el Brunswick y el Anhalt. En 1529, durante la Dieta de Spira, seis príncipes y 14 ciudades rehusaron aplicar los decretos imperiales en contra de las libertades religiosas de los príncipes y declararon: «Nosotros protestamos»..., de ahí el nombre de protestantes. En 1530, los varios movimientos de reforma presentan su confesión religiosa frente a la Dieta reunida en Augsburgo. Lutero y sus amigos ponen las bases de una nueva iglesia cristiana a través de la Confesión de Augsburgo, redactada por Felipe Melancton, sobre la base de la teología de Lutero: es el texto mayor del luteranismo presentado a Carlos V el 25 de junio de 1530 durante la Dieta de Augsburgo en Bavaria. Ahí se exponen los pilares del luteranismo y del protestantismo: *sola fide* (no hay salvación por los sacramentos), *sola gratia* (no hay salvación por los méritos), *sola scriptura* (la Biblia es la autoridad suprema y no la tradición), *solo Christus* (Él es el único mediador), *soli deo gloria* (rechazo del culto de los santos y de la virgen María).

Al final de la Dieta de Augsburgo, Carlos V exige a los protestantes someterse a Roma en un plazo de siete meses. Inquietos, aquellos se organizan en 1531 en una Liga llamada de Smalkalde. El emperador les otorga una tregua. Mientras tanto, el luteranismo se expande en la Alemania del sur. En 1546, cuando los príncipes protestantes rehúsan reconocer el Concilio de Trento, Carlos V les enfrenta y les derrota en Muhleberg, Sajonia, en 1547. El conflicto se apacigua en 1555 con la paz de Augsburgo. Los príncipes y las ciudades libres tienen entonces el derecho de escoger su religión y los súbditos tienen la obligación de profesar la misma religión que su soberano o migrar. De ahí el adagio: *cujus regio, ejus religio*. Las 2/3 partes de Alemania vienen a ser protestantes.

EL LUTERANISMO FUERA DE ALEMANIA

La reforma luterana desborda las fronteras alemanas. Los intercambios culturales y comerciales entre el mundo escandinavo y Alemania son muy importantes. El clero católico sueco, que posee el 30% de la tierras, está muy poco considerado. Predicada por reformadores formados en la Universidad de Witembergo, la Reforma progresa sin resistencia. En 1527, la Dieta sueca acepta la Reforma y otorga la secularización de los bienes del clero en provecho de la monarquía. El rey se vuelve el jefe supremo de la Iglesia. En Finlandia, el clero se reforma a sí mismo. En Dinamarca, bajo el reino de Federico 1 (1523-1533), la prédica luterana se desarrolla también con reformadores educados en Witembergo. En 1536, el rey Christian III hace de la Confesión de Augsburgo la profesión de fe del país. El rey es el jefe de la Iglesia danesa. Nombra a superintendentes, quienes reemplazan a los obispos. La Reforma se predica también en Islandia, donde encuentra una fuerte resistencia, y en Noruega, unida con Dinamarca desde 1539. La Universidad de Copenhagen se vuelve un centro de propagación del Luteranismo.

LAS OTRAS REFORMAS:

LOS ANABAPTISTAS Y LA REVUELTA CAMPESINA

En Alemania, al inicio de la década de 1520, algunos reformadores superaron a Lutero en términos de radicalidad. Entre ellos, Tomas Münzer, que pedía un segundo bautismo para los adultos y una redistribución de las riquezas a los pobres. O Andreas Karlstadt, un antiguo profesor de Lutero que anima a los estudiantes a quemar sus libros y a practicar un oficio. Es el primer sacerdote cató-

lico en casarse rompiendo los votos de castidad, casándose con una religiosa, Hildegarde von Bingen. Los anabaptistas, como se los llamó, entusiasmaron a los campesinos del sur de Alemania, quienes se sublevaron atacando castillos y monasterios. Lutero se puso del lado de los príncipes y condenó fuertemente las revueltas. Para él, la Biblia no servía para trastornar el orden socio-político. Los príncipes vencieron a los campesinos en 1525.

Otro foco anabaptista se desarrolló en la ciudad de Münster, en Westphalia, en 1532. De 1533 a 1535, bajo la directriz de Juan de Leyden, intentan crear una teocracia. Creyéndose divinamente inspirados, la ciudad fue administrada bajo un régimen de terror en un entorno enloquecido donde la poligamia fue legalizada. Juan de Leyden se casó con 16 mujeres. El movimiento fue violentamente erradicado y la ciudad tomada por su anterior arzobispo en junio de 1535. Este episodio de la ciudad de Münster dejó una triste imagen del anabaptismo, a pesar de que los grupos que quedaron se involucraron luego en la no-violencia absoluta.

LAS REFORMAS SUIZAS

En Zurigo, Ulrich Zwinglio, cura de la ciudad, expone en 1523 las 95 tesis de Lutero en presencia de las autoridades de la ciudad y del vicario general de Constancia, ciudad de la cual dependía Zurigo a nivel religioso. Para él, el bautismo y la Cena eran ceremonias simbólicas, mientras que para los adeptos de Lutero eran sacramentos. Esto hacía imposible todo acuerdo con los luteranos alemanes. El punto de vista de Zwinglio ganó poco a poco. Zwinglio logró la secularización de los conventos de la ciudad y creó en 1524 una escuela de exégesis bíblica. En 1525, las autorida-

des de la ciudad prohíben la misa reemplazada por un culto mucho más sencillo. Un tribunal matrimonial se crea el mismo año y se extiende poco a poco para regular toda la vida moral y social de los ciudadanos. Otro cantón, el cantón de Basilea, se une a la Reforma en 1529, así como los de Glaris, Berna, Bienna, Schaffhausen, Mulhausen y Sankt Galen. Los logros de los protestantes dividen la Confederación helvética en dos bandos dispuestos a enfrentarse. Zwinglio quería crear una alianza entre los protestantes suizos y los alemanes. Pero el encuentro de Marburgo en 1529 no permite la plena comunión con aquellos en términos teológicos. En 1531 matan a Zwinglio y su pequeño ejército es derrotado en Kapel por los cantones católicos exasperados por el bloqueo económico que se les impone. Después de la muerte de Zwinglio y la de Oecolompade (el mismo año), Enrique Bullinger apoya a Zurigo para firmar con otras ciudades la Primera Confesión Helvética saludada por Lutero como un texto más ortodoxo, aunque no satisfactorio para él. En 1549, después de largos intercambios epistolares con Calvino en Ginebra, Bullinger logra converger con la Iglesia de Ginebra para la aceptación de un consenso firmado en Zurigo. Más tarde redactará la Confesión Helvética posterior reconocida en 1566 por la mayoría de las iglesias reformadas suizas y aceptada en Escocia, en Hungría y en Polonia.

LA REFORMA EN ESTRASBURGO

Estrasburgo se reforma de manera original bajo la influencia de predicadores locales como Matthias Zell, quien comenta la epístola a los Romanos en torno a la cuestión de la salvación, Capiton, otro predicador de renombre y gran erudito, y Martin Bucer, apasionado

por las enseñanzas de Lutero. En 1524, las autoridades secularizan los bienes conventuales, con Bucer ocupando una posición mediana entre Lutero y Zwinglio. En 1530, la ciudad de Estrasburgo junto a las de Constancia, Lindau y Memmingen presentan la Confesión Tetrapolitana, a medio camino en cuanto a la eucaristía entre Lutero y Zwinglio. En 1533, un sínodo elabora una constitución eclesiástica instaurando una asamblea semanal del clero con participación de laicos. En mayo de 1536, Bucer y los delegados de varias iglesias de la Confesión Tetrapolitana (y otras como Augsburgo y Basilea), firman con Lutero y las iglesias de Baja Sajonia la Concordia de Vitembergo, la cual fue seguida por la mayoría de las ciudades protestantes excepto Zurigo. Estrasburgo hace uso de la Confesión Tetrapolitana y de la Confesión de Augsburgo, pero a partir de 1563 las autoridades de la ciudad reconocen solo la de Augsburgo como normativa en cuanto a doctrina.

LA REFORMA CALVINISTA

Oriundo de Noyon, en Picardía, Calvino estudió derecho en Orleans y París. Pasado a la Reforma, tiene que salir de Francia en 1534 para Ginebra. En 1536 publica en latín, en Basilea, la primera versión de su obra mayor *La institución de la religión cristiana*. Una nueva versión ampliada sale en Estrasburgo en 1539, a la que siguió otra aún más amplia inmediatamente traducida al francés en 1541.

Una de sus ideas es la de la predestinación, según la cual Dios hubiera escogido a los que salvaría para toda la eternidad. Se opone a la doctrina de la transubstanciación y piensa que Cristo se encuentra realmente presente en la asamblea reunida pero no en el pan y el vino. Según él, el hombre es una criatura caída que tiene que vivir en

el temor de Dios, consciente de su imperfección y de su naturaleza, que lo lleva a hacer el mal. Nutrida por las ideas de Calvino, Ginebra creará ser la nueva Jerusalén. En 1536, el consejo de la ciudad proscribela misa, introduce la Reforma en la ciudad y llama a Calvino por surgerencia de Guillermo Farel. Edicta una confesión de fe para organizar también una Iglesia reformada con una sólida base doctrinal. Pero la rigidez que los reformadores intentan imponer descontenta al pueblo de Ginebra, quien logra persuadir al consejo de expulsarlos en abril de 1538. Calvino sale para Estrasburgo, donde se ocupa de los refugiados franceses y enseña en la alta escuela de la ciudad. Sin embargo, la ciudad de Ginebra lo llama de nuevo y residirá ahí hasta su muerte en 1564. Unas *Ordenanzas eclesiásticas* se publican en septiembre de 1541 y sirven de fundamento para toda la organización de la ciudad-estado. En la base, está la iglesia local encabezada por un consejo compuesto de pastores, de doctores en teología, ancianos y diáconos. El consistorio a nivel medio trata de la vida moral de la comunidad prohibiendo juegos, bebida, danzas y vagabundaje. Calvino también funda en 1559 la Academia de Ginebra con la meta de formar futuros predicadores, necesarios para la instrucción religiosa de la población. Calvino ocupa un rol importante en las disputas religiosas. Combate a los anabaptistas. Apresa al teólogo y médico español Miguel Servet, refugiado en Ginebra por lo que había escrito sobre la trinidad. Lo queman vivo en 1553. El juicio contra Servet lleva a un debate con Sebastián Castellón, quien milita en favor de la tolerancia religiosa. Calvino polemiza también con los que rechazan la doctrina de la predestinación. Ginebra adquiere la fama de una nueva Jerusalén donde la identificación de la ciudad con la religión es total. Atrae a refugiados de toda Europa. Entre 1540 y 1564 más de mil nuevos burgueses serán admitidos. El auge europeo de la ciudad se debe a Calvino, quien lleva una correspondencia escrita con perso-

nas de toda Europa. Después de la muerte de Calvino, es Teodoro de Beza quien conduce la Reforma en la ciudad.

LA REFORMA CALVINISTA FUERA DE GINEBRA

La República de Mulhouse (Mülhausen) adopta el calvinismo como única religión oficial en 1529. El estatuto de República independiente enclavada en el reino de Francia le va a permitir escapar a las guerras de religiones y de tejer lazos con los otros estados reformados en Europa. El resto de Francia habrá sido también alcanzado por la Reforma protestante desde el año 1520, por ejemplo en el valle de la Dordogna. La Biblia se imprime en francés y a partir de 1540 una literatura protestante se difunde con la edición en 1541 de la *Instrucción cristiana* de Calvino. A partir de 1555, grupos varios se estructuran en asambleas dirigidas por un consistorio basado en el modelo de Ginebra. Calvino manda decenas de misioneros para ayudar a la nueva organización. Su éxito es grande y al final de 1561 hay más de 670 comunidades reformadas en el Reino de Francia. Se estima que entonces más de un cuarto de la población del Reino se pasó a la Reforma calvinista. El primer sínodo nacional de la Iglesia reformada de Francia se celebra en París en 1559. Se adopta una confesión de fe llamada de La Rochelle a partir de 1571. El protestantismo francés es combatido por Francisco I y luego por su hijo Enrique II. La represión llevada a cabo por Francisco I es leve y esporádica, pero la de Enrique II es más firme y poco a poco más intensa. En 1561, Reformados y Católicos confrontan en vano sus ideas durante el coloquio de Poissy. El edicto de enero de 1562, que permite la existencia del culto reformado, provoca persecuciones, suponiendo el inicio de las guerras de religión en Francia desde 1562.

EL CALVINISMO EN ALEMANIA Y EN LOS PAÍSES BAJOS

En Alemania, el elector del Palatinado se adhiere al calvinismo y publica en 1563 el *Catecismo de Heidelberg*, retomado por la mayoría de las iglesias calvinistas. Nassau, Brema, Anhalt, Hesse-Cassel, Hesse-Darmstadt, Schleswig, se vuelven calvinistas entre 1576 y 1600. A pesar de la dura represión de Carlos V, la Reforma luterana penetra tempranamente en los Países Bajos (Holanda, Zelanda, Bélgica y parte del norte de Francia). Pero ante todo, el Calvinismo se impone en parte de la población y en la nobleza. Un sínodo clandestino se celebra en Anvers en 1561 bajo la dirección de Guy de Bres, quien otorga una confesión de fe a los Países Bajos. Simultáneamente, se enfrenta a Felipe II, rey de España e hijo de Carlos V, quien quiere establecer un poder absolutista, obviando las antiguas libertades que venían de los duques de Brabant y de sus sucesores los duques de Borgoña. Felipe II busca suprimir estas tradiciones de autonomía para luchar mejor contra el protestantismo. Frente a la persecución, los calvinistas se levantan durante el verano de 1566. Saquean y destruyen las iglesias. La represión fue feroz. Los que escapan huyen y fundan en el extranjero las iglesias del refugio, que se organizan en 1572 sobre el modelo presbítero-sinodal. Una parte de la nobleza se inclina hacia el protestantismo, pero la mayoría se mantiene fiel al catolicismo. Bajo la directriz de Guillermo de Orange-Nassau, hijo de Guillermo el Taciturno, convertido al calvinismo, se organiza la resistencia. Guillermo se alía con la nobleza francesa de confesión calvinista casándose con una Chatillon-Coligny de la familia del jefe francés del partido protestante, el almirante Coligny, y logra controlar Holanda y Zelanda instaurando la libertad religiosa. Tras una lucha de 80 años, eso llevará a la creación de las Provincias Unidas.

EL CALVINISMO EN ESCOCIA

La Reforma calvinista alcanza también a Escocia, donde el movimiento une a los que se oponen a la dinastía de los Estuardos, muy ligada al catolicismo. En 1557, los Reformados se unen en un pacto, *covenant*, para defender su causa. Después de la muerte de Marie de Guise, el parlamento escocés adopta la confesión escocesa. Este texto presentado por John Knox es de inspiración calvinista. Los estatutos votados por el parlamento establecen un régimen presbítero-sinodal. Cada iglesia local está gestionada por un colegio compuesto de un pastor, laicos y diáconos. Cada iglesia manda representantes a un sínodo provincial. Encabezando la Iglesia llamada presbiteriana se encuentra una asamblea general de las iglesias compuesta de delegados de los sínodos provinciales. La mayoría de la nobleza y una gran parte de la población se volvió protestante. La boda de María Estuardo, católica, con Lord Darnley, también católico, provocó una rebelión de las regiones protestantes en 1565. María acaba por abdicar en 1568. Su hijo Jacobo VI se vuelve protestante y establece una iglesia de tipo anglicano, que vendrá a ser la Iglesia de Escocia.

LA REFORMA ANGLICANA

Al inicio de la Reforma, Enrique VIII, rey de Inglaterra, se mostró favorable a las ideas luteranas. Sin embargo su vida amorosa lo encaminó hacia la ruptura con Roma. Famoso por sus aventuras amorosas, Enrique VIII Tudor de Inglaterra pidió al Papa Clemente VIII la disolución de su matrimonio con Catalina de Aragón mientras buscaba casarse de nuevo con Ana Bolena. El Papa rehusó y el soberano nombró a uno de sus amigos como arzobispo de Canterbury

y logró lo que anhelaba. Un año más tarde, el rey promulgó lo que se llamó «el acto de supremacía» aprobado por el Parlamento en 1534. Fue el inicio de la Reforma en Inglaterra. Enrique VIII se proclama entonces jefe supremo de la Iglesia y del clero de Inglaterra y rompe las relaciones diplomáticas con Roma. De hecho, se trató de un cisma más que de una Reforma. La Iglesia nacional de Inglaterra, o Iglesia anglicana, reconoció al rey como jefe religioso, mientras el Papa mantenía su título de obispo de Roma. Los dogmas y los ritos de esta iglesia nacional diferían muy poco de los de los católicos. La separación fue encaminada por tres factores: político, liberarse de la tutela romana; económico, recuperar los bienes de la Iglesia para el tesoro real; sexual: satisfacer los caprichos de un rey, en términos matrimoniales, que tuvo seis esposas (y a dos de ellas las decapitó). Sin embargo, durante el reinado de Eduardo VI (1547-1553), la Iglesia de Inglaterra se orienta poco a poco hacia la Reforma. Las órdenes reales editadas en 1547 bajo el impulso de Eduardo Seymour, primer duque de Somerset y jefe del Consejo de Regencia, abolió seis artículos prohibiendo procesiones, autorizando la comunión bajo las dos especies y ordenando la lectura de los libros santos en inglés. En 1549, John Dulley, duque de Northumberland, reemplaza a Somerset a la cabeza del Consejo. Recoge a los refugiados de Estrasburgo expulsados por la victoria de Carlos V sobre los protestantes alemanes. Estos aportan su experiencia y sus conocimientos a los reformados ingleses. Bajo su impulso los protestantes ingleses logran hacer adoptar por el parlamento el *Book of Common Prayer* que se vuelve obligatorio en todo el reino por el *Act of Uniformity* (15 enero 1549). En 1552, el nuevo *Prayer Book* es más protestante en su contenido; el *Acta de uniformidad* que lo acompaña acentúa las sanciones en contra de los sacerdotes que no utilizan el *Prayer Book* y prevé multas. En abril de 1553, los 42 artículos definen la doctrina

anglicana: el sacerdote se vuelve un simple clérigo de la palabra y celebra la eucaristía sin referencia a la transubstanciación; el culto de los santos, la creencia en el purgatorio, las peregrinaciones y la reliquias son rechazados; la doctrina sobre la justificación por la fe y la predestinación son de inspiración calvinista. Después de la muerte de Eduardo VI (1537-1553), su hermana María se convierte en reina. Logra la abolición por el parlamento de todas las leyes anteriores. El anuncio de su matrimonio con Felipe, hijo de Carlos V, provocó una revuelta en Kent duramente reprimida. La religión católica está por doquier restaurada y los herejes son perseguidos. María muere en 1558 y le sucede su media hermana Elizabeth I en 1559, un nuevo «acto de supremacía» (*supremacy act*) le otorga el título de jefa de la Iglesia anglicana. El *Book of Common Prayer* es restablecido en todo el reino. El clero debe someterse o dimitir. Elizabeth consolida las instituciones de la Iglesia anglicana dándole una confesión de fe, los 39 artículos, en 1571.

LA REFORMA CATÓLICA: LA CONTRARREFORMA

Para responder a la expansión protestante, la Iglesia católica inicia su propia reforma. Se llama este movimiento la Contrarreforma, con el fin de marcar la oposición a la Reforma protestante. El endeizamiento católico está ligado principalmente al Concilio de Trento que tuvo lugar en esta ciudad italiana de 1545 a 1563 convocado por el papa Paulo III al pedido de Carlos V. Carlos V esperaba hacer del Concilio una plataforma donde católicos y protestantes podrían discutir libremente, lo que no aceptó el Papa. Al final del Concilio, la cara de la Iglesia católica se transformó. Se condena al protestantismo y sus doctrinas: los dogmas católicos fueron precisados y

resumidos en el Credo. Se endereza la disciplina: la Iglesia tomó varias medidas disciplinarias contra los excesos del clero. En particular, contra la acumulación de las plazas con beneficios; se exigió de los obispos que se quedasen en sus obispados. Se amplía la educación y la prédica: se crearon seminarios con el fin de asegurar la formación de los sacerdotes. El catecismo y el misal fueron editados para los fieles y no únicamente para el clero. Nuevas órdenes religiosas se organizaron para combatir la prédica y las doctrinas protestantes, como la Compañía de Jesús, creada en 1534 por Ignacio de Loyola (1491-1556), que se caracterizó por su estricta sumisión al Papa y su dinamismo apostólico, haciendo de aquellos unos misioneros de calidad predicando en todos los continentes y abriendo colegios.

LAS GUERRAS DE RELIGIONES, CONSECUENCIA DEL ENDEREZAMIENTO CATÓLICO, Y LA REDEFINICIÓN RELIGIOSA Y POLÍTICA DE EUROPA

El siglo XVI empezó con la violencia y la sangre de los conflictos entre Francia y España por la dominación de Italia. Los principales protagonistas fueron Francisco I y Carlos V. Con la unidad de la cristiandad siendo reducida a una utopía, consideraciones religiosas se añadieron a estos conflictos, sobre todo después del Concilio de Trento y el inicio de la Contrarreforma. Estas guerras de religiones fueron de una incomparable amplitud y de una extrema violencia en Alemania, Francia y los Países Bajos. En estos países donde la represión social y religiosa fue aguda, estallaron guerras civiles y se convirtieron en guerras de religión. Carlos V combatió la herejía con sus ejércitos. Los príncipes luteranos se defendieron organizando la Liga de Esmalkalde en febero de 1531. Poco después, en junio de

1538, los príncipes católicos respondieron con una Liga católica. En julio de 1546, durante un período de paz política, Carlos V renueva la guerra contra la Liga de Esmalkade. La llamada guerra de Esmalkalde empieza. En abril de 1547, Mauricio de Sajonia, al lado de Carlos V, vence a los príncipes protestantes en la batalla de Mühlberg an der Elbe, Brandenburgo. Por eso, en el Museo del Prado en Madrid, se puede contemplar el famoso retrato de Carlos V a caballo en aquella batalla, pintado en 1548 por Tiziano, como soldado de Cristo defendiendo la Cristiandad atacada desde dentro por los protestantes. Triunfador, Carlos V apresa a los vencidos: el elector Joahnnes Friedrich de Sajonia y al landgravo Felipe de Hesse. A principios de 1548, el llamado «interimato de Augsburgo» busca llevar a someter la opción religiosa a la decisión de un concilio mientras se fortalece el bando católico. En marzo de 1552, el levantamiento de los príncipes protestantes aliados con Francico I de Francia logra capturar un gran número de ciudades y Carlos V tiene que huir. El 5 agosto de 1552, el rey Fernando I, hermano de Carlos V, firma en Passau (Bavaria) la paz con los protestantes, representados por el elector Mauricio de Sajonia, quien había cambiado de lado en 1551. Liberan a los príncipes apresados en 1547. Al final la Paz de Augsburgo firmada el 25 de septiembre de 1555 reconoce la religión luterana como legítima, otorga una existencia legal a las ciudades y a los estados luteranos en el Imperio y permitió a los príncipes escoger por sí mismos y decidir la religión de sus súbditos, según el principio del *Cujus regio, ejus religio*.

Francia entró en las luchas religiosas poco después. Durante 36 años, de 1562 hasta 1598, las guerras de religiones no dejaron de estallar repetidamente en toda Francia, con horrores como la famosa masacre de San Bartolemeo en París, el 24 de agosto de 1572, donde más de 10000 protestantes murieron. Es durante este

mismo periodo que las Provincias unidas se crearon. Una revuelta mezclando sentimiento nacional, intereses comerciales y religiosos estalló en 1566. El conflicto opuso los artesanos de la Reforma calvinista a los que deseaban mantener la hegemonía española y católica. Mientras tanto, varias alianzas se firman a veces contra natura. Por ejemplo Francisco I, mientras reprimía a los reformados franceses, sostuvo a los príncipes alemanes protestantes para debilitar a Carlos V, y también hacía alianzas con los otomanos contra Carlos V. Del lado protestante, Mauricio de Sajonia peleó al lado de Carlos V contra otros príncipes protestantes antes de dar marcha atrás y derrotarlo en Insbruck en 1552. Todos estos conflictos llevaron al inicio de la guerra de los 30 años, de 1618 hasta 1648. Se acabaron con la Paz de Westphalia en 1648 afirmando de nuevo el derecho de los príncipes de imponer la religión a sus súbditos y reconociendo las tres confesiones, católica, luterana y reformada calvinista en el Santo imperio, remodelando las fronteras de Europa para muchos años.

Las Reformas llevarán a la Europa del Santo Imperio germánico hacia una nueva redistribución de las afiliaciones religiosas. En su lucha contra el catolicismo medieval, con sus supersticiones, y contra los exaltados anabaptistas, el luteranismo y el calvinismo contribuyeron al desencantamiento del mundo. De hecho, en estas dos tradiciones teológicas reformistas, y en particular en el calvinismo, se rompe con las creencias en el diablo, en los seres celestiales y en lo milagroso, quienes eran omnipresentes, y se opta por la idea de la única gracia de Dios (*Soli deo gloria*). Se trata de un ser divino soberano revelado en las Escrituras del cual cada quien puede apropiarse (*sola fe sola, sola gratia, sola scriptura*) en nombre del sacerdocio universal de los fieles. Las Reformas afianzan la idea de la autonomía del sujeto e indudablemente se encuentran en ellas los principios de

libertad de conciencia y de libertad de culto. Sin embargo, habrá que esperar a las Luces, la Revolución Francesa y la democratización de las sociedades europeas para que los derechos del individuo y del ciudadano, forjados en la declaración de 1789 (artículo 10: «nadie tiene que ser inquietado por sus opiniones, aun religiosas...»), prevalezcan, lucha que no se acabó por supuesto al inicio del siglo XXI frente a los nuevos totalitarismos y al absolutismo religioso.

DE LA UNIVERSIDAD A LA REFORMA DE LA IGLESIA: MARTÍN LUTERO Y FELIPE MELANCHTHON¹

PILAR PENA BÚA
Universidad Loyola Andalucía

INTRODUCCIÓN

La moderna investigación ha sobrevalorado las diferencias entre Lutero y Melanchthon. Se presenta la teología melanchthoniana no solo como una desviación del pensamiento de Lutero, sino también como un declive de la teología de la Reforma. No se ha respetado la verdad histórica y se ha pensado en Lutero como el único reformador verdadero. Sin embargo, Lutero evidenció su alta estima por las contribuciones de Melanchthon y lo aceptó como el principal portavoz de la Reforma en circunstancias trascendentales para su desarrollo y posterior instauración. Quizá somos propensos a olvidar la experiencia de la conciencia histórica que muestra a los dos reformadores como íntimos colaboradores, cuyos retratos eran colocados juntos en los púlpitos de las iglesias

1 Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación “Tradición clásica y patrística y exégesis bíblica en el Humanismo (Monarquía mística de Lorenzo de Zamora y Epistolario de Pedro de Valencia)”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER), FF12015-65007-C4-4-P.

y en los hogares en aquellas zonas donde la tradición de la Reforma era fuerte².

Pretendemos mostrar el entendimiento entre estos dos hombres aproximándonos a sus primeros años de relación y trabajo en común. Permitiendo hablar a las fuentes, nos detendremos en el Humanismo, que se pone al servicio de la Reforma; en su primer encuentro en Wittenberg; en la Disputa de Leipzig (1519); en los *Loci communes* de 1521 y finalizaremos con el altercado con los *profetas de Zwickau*.

DOS PERSONALIDADES OPUESTAS

Joseph Lortz en su libro *Historia de la Reforma* afirma: “Hay grandísimas diferencias entre estas dos personalidades: son realmente opuestas. Lutero es irracional desde la raíz, Melanchthon no lo es en absoluto, sino que armoniza los opuestos (...) cuando Lutero golpea con “el hacha campesina”, el maestro Felipe va por todas partes con “el cepillo carpintero”³. Sus orígenes también son

2 “In many churches in Scandinavia or in Germany one will find two oil paintings of the same size and dating from the same time, representing Martin Luther and Philip Melanchthon, the two prime reformers of the Church. From the point of view of modern research it may seem strange that Melanchthon is placed on the same level as Luther, side by side with him, equal in importance and equally worth remembering as he. Their common achievement was, above all, the renewal of the preaching of the Gospel, and therefore it is deserving that their portraits often are placed in the neighborhood of the pulpit. Such pairs of pictures were typical of the nineteenth-century view of Melanchthon and Luther as harmonious co-workers in the Reformation. These pictures were widely displayed not only in the churches, but also in many private homes in areas where the Reformation tradition was strong”. Hägglund, B., ‘Melanchthon vs. Luther: the Contemporary Struggle’, en *Concordia Theological Quarterly* 44 (1980) 123.

3 Lortz, J., *Historia de la Reforma*, I (Madrid 1963) 324. Lo mismo opina W. Maurer: “Luther ist (...) wieder Platzregen, Melanchthon wie der sanfte, nachhaltige Regen, Luther der grosse Waldrecher, Melanchthon der, der auf das urbar gemachte Land den guten Samen streut”. Maurer, W., ‘Melanchthon als Laienchrist’, en *id.*; *Melanchthon-Studien* (Gütersloh 1964) 9.

diversos: Lutero es hijo de un campesino del norte de Alemania (Eisleben): “soy hijo de un campesino –escribe de sí mismo–; mi padre, mi abuelo, mis antepasados eran verdaderos campesinos”. Melanchthon se cría en un ambiente más refinado al sur del país (Bretten). El temperamento de Lutero tiende a la cólera, es alegre y divertido⁴, determinado y coherente, pero también posee cierta tendencia a la dureza, a la tenacidad y a la rigidez. Melanchthon es un hombre más tranquilo, con una mente clara; sobrio en sus expresiones, paciente y trabajador. Pero como suele ocurrir entre seres humanos, no existe un muro infranqueable entre temperamentos. Tendríamos que recordar que Melanchthon podría ser impaciente e irascible si un estudiante no sabía la respuesta correcta inmediatamente. Por el contrario, Lutero fue elogiado por su gran paciencia y amabilidad en las disputas académicas. Por otra parte, como

4 El humor de Lutero oscila entre la fina ironía, sobre todo en sus cartas, y la chabacanería de taberna en las *Charlas de sobremesa*. En las cartas a su mujer se deja entrever su humor más fino, en sus encabezamientos escribe: “a mi amable y querida Kethe Lutherina, cervecera y juez en el mercado porcino de Wittenberg” [WA Br 11, 269], “a mi amable y querida mujer, Catalina Luther de Bora, predicadora, cervecera, jardinera y un montón de cosas más” [WA Br 11, 149-150], etc. También bromea acerca de sí mismo: “me parezco a Abrahán, porque soy el abuelo de todos los hijos de los frailes, sacerdotes y monjas, que engendraron con generosidad. Soy el padre de un gran pueblo” [WA 3,239]. Este aspecto del reformador, a pesar de haber sido una constante a lo largo de su vida y obra, ha sido poco explorado por los investigadores, y aquellos que lo han intentado no siempre han respondido a las expectativas; cf. Gritsch, E., *Martin- God's Court Jester* (Filadelfia 1983), Blanke, F., *Luthers Humor. Scherz und Schald in Luthers Seelsorge* (Hamburg 1954). Relata Teófanos Egido: “El humor fino de las cartas se hace grueso en las charlas de sobremesa. El clima tabernario de hombrotos sabía recibir (...) conversaciones que a veces rayan en la más descarada porquería. La cerveza y el vino (...) caldeaban el ambiente de la reunión, llevada al calor de la jarra; buenos bebedores, en las mismas *Tischreden* se cuenta que Juan Agrícola la dejó temblando en los diez mandamientos (inscripción hacia la mitad del cántaro), pero fue superado por Lutero que de un trago la vació hasta el catecismo (lema del fondo del recipiente generoso (...)). Egido, T., ‘Introducción’, en *Id.* (ed.), *Lutero obras* (Salamanca 2001) 60.

afirma Lohse, en algunas cosas Melanchthon se separó más rápido que Lutero de las ideas medievales, por ejemplo, en la doctrina de la transustanciación⁵.

Pero a pesar de las diferencias y, en algunas circunstancias, de su similitud, la pareja formada por estos dos hombres ha quedado para la conciencia posterior del protestantismo como un matrimonio estable y duradero, incluso más perdurable y definitivo que el formado por “el príncipe de los poetas, Goethe, y Schiller”⁶. Sus sepulturas se hallan bajo el púlpito del templo-fortaleza de Wittenberg. No han muerto en el mismo año, sino con catorce años de diferencia: Lutero el 18 de febrero de 1546 y Melanchthon el 19 de abril de 1560; sin embargo han sido colocados juntos. Este hecho que en apariencia puede parecer irrelevante manifiesta, por el contrario, que ambos reformadores dejaron el recuerdo de haber sido los grandes líderes de la Reforma. No todas las personalidades que participaron, incluso con papeles destacados, en el movimiento reformador (por ejemplo, se conservan más de 300 cartas de Lutero a Spalatino, pensemos en Nicolás de Amsdorf, Justos Jonas o Juan Bugenhagen, confesor de Lutero) han sido tratados de la misma forma. Nos encontramos, por tanto, ante dos hombres que han estado juntos alrededor de 30 años, no por afinidades de carácter o preferencias de cualquier otro tipo, sino por una causa común: reformar la Iglesia regresando a sus orígenes y restaurando su pertenencia a Cristo.

5 Cf. Lohse, B., ‘Philipp Melanchthon in seinen Beziehungen zu Luther’, en Junghans, H. (ed.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546* I-II (Berlin [Ost] und Göttingen 1983) II, 420.

6 Scheible, H., ‘Luther und Melanchthon’, en *Informationen f. den Gesch.- und Gemeinschaftskundelehrer* 28 (1984) 21.

EL HUMANISMO AL SERVICIO DE LA REFORMA

Lutero (1483) y Melanchthon (1497) tienen en común el haber nacido en una época de cambios y novedades. El tránsito del siglo XV al XVI inaugura en Europa una nueva época caracterizada por un enriquecimiento de su existencia. Los límites del mundo se amplían y ponen en evidencia, por medio de la experiencia, errores compartidos durante siglos. Pero la ampliación repentina del espacio exterior no deja intacta la manera de ubicarse el hombre en él: las normas, las formas, las tradiciones... pierden consistencia y surgen las preguntas, las dudas y la inseguridad.

El Humanismo, como movimiento intelectual de la época, recoge las incertidumbres e intenta superarlas poniendo en entredicho las viejas autoridades y los sistemas de pensamiento que dieron fundamento a épocas anteriores⁷. Aparece el sentimiento de un nuevo comienzo necesario, no solo en el ámbito cultural sino también en el religioso. No hemos de perder de vista que la Reforma fue fundamentalmente un movimiento religioso, cuyas características se adaptan perfectamente a los intereses de la nueva época que acabamos de describir: volver al pasado para corregirlo y mejorarlo, regresar a los clásicos para contradecirlos e interpretarlos con el fin de buscar la verdad, actitud libre, adogmática, independiente y abierta ante el pasado y las perspectivas de futuro. En este sentido podemos afirmar que el Humanismo sirve de base a la Reforma

7 “Se hizo de nuevo la luz en un momento señalado de la historia y amaneció el renacer de los siglos XV y XVI. No el renacer exclusivo de la Antigüedad, sino el aparecer de la novedad cultural en una época que, mirándose con distanciamiento crítico en el espejo denominado ‘clásico’, reflexiona decididamente sobre sus propios problemas”. Bello, E., ‘En el origen de la modernidad, la libertad: Giovanni Pico y Lutero’, en *Id.* (ed.), *Filosofía, sociedad e incomunicación*. Homenaje a Antonio García Martínez (Murcia 1983) 35; cf. Atkinson, J., *Lutero y el nacimiento del protestantismo* (Madrid 1971) 25-26.

porque cumple con sus intenciones: *reparar y restaurar, restablecer y reponer* la que los reformadores consideraban formulación y vigencia original de la fe⁸.

Asimismo, el Humanismo adquiere características propias en diversos países. En Alemania el lema *vuelta a las fuentes* supuso también la reflexión sobre las raíces de los propios valores y su actualización; la crítica humanista alimentó la conciencia nacional alemana que hizo hincapié en las múltiples divergencias respecto a lo *romano y eclesialístico-religioso* en la lengua, el derecho, la historia⁹, etc.

En este ambiente ubicamos a Lutero; de hecho los humanistas vieron en él, en un primer momento, a un defensor de sus valores: llamada a la regeneración de la vida y las prácticas religiosas, estima por las lenguas clásicas, rechazo de la teología especulativa en favor de la teología práctica, vuelta a un cristianismo centrado en Dios, etc. Lutero comprendió que las lenguas eran un instrumento básico para el acceso directo a la Sagrada Escritura y se apuntó al Humanismo cristiano en tanto procuraba ese acceso por el lenguaje. El reformador se apropió de los métodos exegéticos y de las ediciones críticas de la Escritura que los humanistas pusieron en circulación, y rechazó el Humanismo solo donde no fue comprendida la doctrina de la justificación paulina.

8 Durante los estudios de Lutero en la facultad de artes de Erfurt (1501-1505), no existía todavía un humanismo crítico con la escolástica: “Las características ‘protohumanísticas’ de Lutero apenas iban mucho más allá de su conocimiento de poetas latinos aislados y de su sensibilización por la expresión lingüística en latín”. Kaufmann, Th., *Martín Lutero. Vida, mundo, palabra* (Madrid 2017) 32.

9 Afirma Lutero: “Si Alemania estuviera regida por una sola cabeza y una sola mano, sería invencible y tendría un señor con todas las de la ley. El emperador Otón consiguió dominarla casi por entero. Si hubiera alguien que pudiera hacerse con ella completamente, resultaría invencible, porque posee buenas regalías, minerales, ciudades, tributos, bosques, plata, soldados. Puede mantener en pie de guerra 50.000 hombres”. WA Tr 3, 432, n° 3583.

La vinculación de Melanchthon con el movimiento humanista se remonta a la infancia: tras la muerte de su padre (1508) se trasladó a Pforzheim a la casa de su tía Elisabeth, hermana del afamado hebraísta Reuchlin, que se encargaría de dirigir su educación. En estos primeros años recibió clases de latín y griego, y helenizó su apellido (Schwartzert) siguiendo el ejemplo de muchos humanistas. El ambiente universitario en el que ingresó con solo doce años, en la Universidad de Heidelberg, reflejaba las pugnas entre los defensores de la *vía moderna* y de la *vía antigua*; debate que también afrontaría Ockham a partir del que se gestó la aparición de una teología protestante en los siglos XVI y XVII: la doctrina de la Iglesia no fundamenta su validez en la razón sino exclusivamente en la fe de aquel que la profesa¹⁰. Melanchthon recordaría tiempo después con agrado a los grandes humanistas que anteriormente a su tiempo en Heidelberg habían realizado una gran labor, de entre ellos destaca Rodolfo Agrícola (1444-1485). Con catorce años consiguió el *Bachiller en artes liberales*, pero se vio obligado a trasladarse a la Universidad de Tubinga porque en Heidelberg, debido a su juventud, se le negó la posibilidad de alcanzar el grado de *maestro*. En 1514 fue promovido a *magister artium* y comenzó a trabajar como docente impartiendo clases de literatura clásica y retórica. En esta época se identifica con los humanistas que se oponen a la enseñanza escolástica, y mucho tiempo después, en 1541 con motivo de la edición de su obra completa, recordó cómo en su tiempo en Tubinga

10 Cf. Hägglund, B., *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition* (Lund 1955); González Montes, A., 'Fe y razón en el itinerario a Dios. Lutero en confrontación con la tradición escolástica bajomedieval y tomista', en id., *Reforma luterana y tradición católica* (Salamanca 1987) 129ss.; Ulrich, B., 'Luthers Verständnis der Subjektivität des Glaubens', en *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 34 (1992) 269-291.

todavía seguía implantado el sistema dialéctico escolástico¹¹. Pero, pese a su fama como profesor, no le dejaron llegar lejos en Tubinga.

WITTENBERG: EL ENCUENTRO ENTRE LUTERO Y MELANCHTHON

“Wittenberg, situada en la orilla derecha del Elba, fue fundada en el siglo XII por pescadores eslavos. Construida en una hondonada baja y arenosa, rodeada de kilómetros de llanuras de arena y por suelo rocoso y estéril, nunca se ha distinguido por el comercio o la manufactura. Debe su fama enteramente al hecho de que era la cuna de la Reforma. A comienzos del siglo XVI tenía una población de unas tres mil almas, descrita por Lutero como “desleal y descortés, sin ningún respeto por la cultura más refinada y alta, y situada en las fronteras de la civilización”. Myconius dice: “Las casas eran pequeñas, viejas, feas, bajas, de madera, más parecidas a un pueblo que a una ciudad”. Pero era la capital del Electorado y tenía un castillo al que se adjuntaba una iglesia conocida como iglesia de Todos los Santos, monasterio agustino.”¹²

Lutero comenzó su carrera docente en la Universidad de Wittenberg en el otoño de 1508 cuando, por mandato de su orden, los Eremitas Agustinos, se le encomendó impartir filosofía moral en la facultad de artes o filosofía. En 1512 obtiene el título de *Doctor en Teología* y a partir de 1513 enseña Sagrada Escritura; ocupa el puesto que el vicario general de la orden, Juan de Staupitz, había

11 Así entiende la decadencia del profesorado: “propterea quod otiosi in scholis et in umbra non Rempublicam, non forum, non Ecclesiasticas pugnas ullas viderant nec legerunt oratorum praelia, coepi ipse mecum animo quaerere de usu praeceptionum”. CR 4, 715s.

12 Richard, J.W., *Philip Melanchthon. The protestant Preceptor of Germany* (New York-London 1898) 29-30.

desempeñado como profesor de Biblia. A esta tarea dedicó treinta y tres años de su vida de los cuales, comenta Kaufmann, “solo durante unos cuatro años y medio explicó textos neotestamentarios, y además exclusivamente cartas; el resto del tiempo se ocupó sin excepción de libros veterotestamentarios”¹³.

Su dedicación al estudio de la Biblia, más allá de la crítica a los abusos existentes en la vida de la Iglesia, que ya habían sido denunciados tiempo atrás, es la base principal de la reforma que pretende poner en marcha: se trata de volver al *puro evangelio*, se trata fundamentalmente, por tanto, de un debate sobre la autoridad y comprensión de la Sagrada Escritura. De hecho el denominado ‘giro reformador’, según su propio testimonio¹⁴, acontece después de haber dictado clases sobre los *Salmos*, la *Epístola a los Romanos* y la *Epístola a los Gálatas*. Comprendió que la ‘justicia de Dios’ descrita en *Rm 1,17* era la justicia de Dios revelada y ofrecida en Cristo. No era la justicia retributiva de un Dios vengativo que distribuye premios o castigos, sino la justicia de Cristo imputada gratuitamente, y solo por la fe, a todo pecador creyente.

Esta modificación en la concepción de la naturaleza de la fe contribuirá a desencadenar los acontecimientos que se produjeron a finales de 1517¹⁵, y venía precedida por un cambio en el currículum académico de la Universidad. En una carta de mayo de 1517 decía Lutero: “mi teología, que es la de San Agustín, está ganando terreno y ya domina la universidad. Dios lo ha hecho. Aristóteles está declinando

13 Kaufmann, Th., *Martín Lutero*, cit., 38.

14 Cf. La introducción al volumen I de sus escritos en latín (1545), WA 54, 179-187.

15 “Lo último que se proponía era escindir su Iglesia, la católica (universal), y dividir su mundo (...) tampoco estaba realizando un acto desacostumbrado (...) era común entre los clérigos iniciar un debate de esta manera. El equivalente actual sería publicar un artículo provocador en una revista académica”. Barzun, J., *Del amanecer a la decadencia. Quinientos años de vida cultural en Occidente* (Madrid 2001) 31.

y se encamina hacia la ruina eterna¹⁶. La ampliación del programa de estudios en la facultad de artes optando por la enseñanza del latín, el griego y el hebreo motivó la contratación de Melanchthon¹⁷. Por lo tanto, cuando el joven humanista se presenta en la Universidad Wittenberg en verano de 1518 ya había acontecido el cambio reformador de Lutero, que había adoptado el lema: “*se debe investigar en favor de la verdad y ser consolados por la conciencia del temor*”¹⁸. Su llegada, por recomendación de su tío¹⁹, para ocupar la cátedra de griego no impresionó ni a Lutero ni al resto de profesores. Sin embargo cuando Melanchthon dictó su lección inaugural sobre *El perfeccionamiento del estudio de los jóvenes*²⁰, al cabo de cuatro días, el escepticismo de Lutero y demás colegas desapareció. Lutero se sintió impresionado y feliz con la nueva adquisición para la Universidad y dejó testimonio de ello en cartas dirigidas a sus amigos²¹.

En su discurso Melanchthon hizo un recorrido por la historia de la educación desde los tiempos bíblicos, poniendo en evidencia el

16 “Theologia nostra et S. Augustinus prospere procedunt et regnant in nostra universitate. Deo operante. Aristoteles descendit paulatim inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam”. WA Br 1, 99.

17 “(...) nos habere lectiones utriusque, imo triplicis linguae, Plinii, mathematicarum, Quintiliani, et nonnullas alias optimas, reiectis ineptis illis Petri Hispani, Tartareti, Aristotelis lectionibus”. WA Br. 1, 155, (carta del 21 de marzo de 1518 a Juan Lang).

18 “Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiiis consolandis”. WA 1, 629-633.

19 Cf. Hannemann, K., ‘Reuchlin und die Berufung Melanchthons nach Wittenberg’, en Kling, H.- Rhein, S. (ed.), *Johannes Reuchlin (1455-1522)*. Nachdruck der 1955 von Manfred Krebs herausgegebenen Festgabe (Sigmaringen 1994) 108-138.

20 *De corrigendis adolescentiae studiis*, cf. StA 3, 29-42.

21 Tan solo dos días después de la lección inaugural escribía Lutero en carta a Spalatio: “habuit orationem (...) plane eruditissimam et tersissimam, tanta gratia omnium et admiratione, ut iam non id tibi cogitandum, quae ratione nobis eum commendes”. WA Br. 1, 192. El 16 de septiembre en carta a J. Lang: “Eruditissimus et graecanissimus Philippus Melanchthon (...) puer et adolescentulus si aetatem consideres, caeterum noster aliquis si varietatem et omnium fere librorum notitiam spectes”. *Ibid.*, 203.

constante declive del conocimiento de la Escritura y las artes liberales. “Las cosas malas comenzaron a ser enseñadas como si fueran buenas”, la autoridad de la Iglesia reemplazó la autoridad de la Escritura, y la enseñanza del hombre reemplazó la enseñanza de Dios. En consecuencia, la verdadera religión cristiana se transformó en ceremonias, tradiciones humanas, constituciones, decretales, capítulos, extravagancias y glosas a obras de segunda categoría²². Esta disminución del conocimiento bíblico afectó al bienestar de la Iglesia y de la sociedad. La solución pasa por la vuelta a las fuentes, al texto de la Escritura, que eliminará lo superfluo y llevará al hombre a la sabiduría de Cristo: “Si entendemos la letra, entenderemos también el sentido de las cosas (...). Y si dirigimos nuestra mente a las fuentes, comenzaremos a entender a Cristo, sus mandamientos serán para nosotros luminosos y quedaremos embriagados del néctar dichoso de la sabiduría divina”²³.

La Universidad de Wittenberg le brindará la posibilidad de poner en práctica las ventajas, hasta ahora poco más que teóricas, del modelo educativo humanista. Melancthon se convirtió, en palabras de W. Dilthey, “en el organizador insustituible de la enseñanza superior alemana en el momento en que había que organizarla sobre los escombros de las instituciones católicas”²⁴. Su propuesta no se distanciaba de las posiciones de Erasmo y otros humanistas, sin embargo ya se deja ver, en este primer discurso, que desde su perspectiva la Edad Media estaba marcada en su totalidad por la ignorancia y la impiedad.

22 Cf. StA 3, 41.

23 “Proxime cum litteram percipimus, sequemur elenchum rerum (...) Atque cum animos ad fontes contulerimus, Christum sapere incipiemus, mandatum eius lucidum noves fiet, et nectare illo beato divinae sapientiae perfundemur”. *De corrigendis adolescentiae studiis*, StA 3, 40.

24 Dilthey, W., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* II (México 1978) 176; edición alemana: ‘Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation’, en *id.*, *Gesammelte Schriften*, II (Göttingen 1957) 162s.

UNA AMISTAD PROVECHOSA

Los frutos de la amistad entre Lutero y Melanchthon se dejaron ver inmediatamente, lo que demuestra que sus talentos se complementaban bien. Durante el semestre de verano de 1518, la Universidad tenía una matrícula de 240 alumnos; dos años después 333; y en el otoño de 1520 Spalatino informó de que en una conferencia de Melanchthon había 600 estudiantes. El cambio lo percibió Lutero a los pocos meses de llegar el profesor de griego; en carta a Spalatino del 2 de septiembre de 1518 le describe como “la persona más griega, erudita y humana”, cuyas lecciones están llenas de estudiantes, de modo que incluso los teólogos quieren estudiar griego²⁵.

El joven profesor representaba un nuevo tipo de ciencia, que atraía a los estudiantes porque era completamente diferente a la decadente enseñanza escolástica que se transmitía en otras universidades, y que ya no respondía a las necesidades de la época. En Wittenberg se impartía filosofía, historia, lenguas clásicas, hebreo, teología, ética, poesía, pero también medicina, matemáticas, geografía, astronomía, etc. Melanchthon combinaba un sano conocimiento y la más selecta educación clásica con la facilidad de llegar a los alumnos, la habilidad para ilustrar mediante ejemplos, uso de abundante retórica e improvisación, y claridad y orden en su pensamiento y expresión²⁶.

Su relación también fue beneficiosa a nivel personal. Lutero aprendió mucho de las lecciones de Melanchthon, a las que acudía como cualquier alumno cuando podía; perfeccionó su griego y hebreo y amplió sus

25 “Vale in Domino et Philippum graecissimum, eruditissimum, humanissimum habere commendatissimum. Auditorium habet refertur auditoribus. Imprimis omnes Theologos summos cum mediis et infimis studiosos facit graecitatis”. WA Br 1, 196.

26 Cf. Döllinger, W., *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses*, I (Regensburg 1848) 360.

estudios sobre historia de la Iglesia. Por su parte Melanchthon asistía a las lecciones de Biblia de Lutero y obtuvo el grado de *Bachiller en Biblia*²⁷ (1519), que le facultaba para impartir clases sobre Escritura²⁸. En sus tesis para conseguir el título Melanchthon ya formuló el principio escriturístico: Tesis 16: “*Catholicum praeter articulos, quorum testis est scriptura, non est necesse alios credere*”. Tesis 17: “*Conciliorum auctoritas est infra scripturae auctoritatem*”. Tesis 18: “*Ergo cita haeresis crimen est non credere characterem, transsubstantiationem et simila*”²⁹.

El historiador de la Iglesia B. Lohse calificó las relaciones de amistad entre ambos reformadores como un “encuentro profundo”³⁰, de mutuo respeto, admiración y cariño. Poco después de llegar a Wittenberg Melanchthon expresó su afecto por Lutero en una carta remitida a J. Hessen en 1520: “Preferiría morir antes que separarme de este hombre”³¹; en otra: “Usted sabe cómo Alcibiades veneraba a su Sócrates, yo venero a Lutero de una manera completamente distinta, cristiana, y cada vez que lo veo se supera a sí mismo”³². En las palabras de Lutero en una carta remitida a Reuchlin, a los

27 Cf. StA 1, 23ss.

28 Nunca obtuvo el título de *Doctor en Teología*; pero se dedicó con ahínco a impartir clases de exégesis. Aunque no pertenecía como miembro de pleno derecho a la facultad de teología, su influencia se dejó sentir vivamente. Entre los años 1518-1522 dictó, que conste, trece lecciones, de las cuales tres son sobre la *carta a los Romanos*, [cf. StA 4, 10s.]. En 1522 sin su conocimiento se publicaron apuntes de sus lecciones sobre *Romanos*. El texto fue ampliado y revisado en varias ocasiones hasta su gran *Comentario* de 1556 [cf. CR 15, 797-1052].

29 StA 4, 24-25.

30 “Tiefe Begegnung”, cf. Lohse, B., ‘Philipp Melanchthon in seinen Beziehungen zu Luther’, cit., 403; cf. en el segundo tomo: 860-863.

31 CR 1, 160.

32 “Scis, quam admiretur Socratem suum Alcibiades; ego hunc multo aliter, nempe Christiane, quem, quoties contempler, se ipso subinde maiorem iudico”. CR 1, 264 (carta de septiembre de 1520). Alude al diálogo platónico *El Banquete* donde Alcibiades aparece enamorado de Sócrates.

cuatro meses de llegar su sobrino a Wittenberg, también se muestra la admiración y la intimidad que les rodeaba: “(...) nuestro Felipe Melanchthon es una persona maravillosa, de hecho, alguien en quien casi todo es sobrehumano, sin embargo conmigo es absolutamente cercano y amistoso (...)”³³.

Como hemos avanzado, otra alianza que se fraguó fue entre Humanismo y Reforma. Melanchthon era un joven sabio humanista antes de encontrarse con Lutero; así lo elogiaba Erasmo en 1516: “*At deum inmortalem quam non spem de se praebet, admodum etiam adolescens ac pene puer, Phillippus ille Melanchthon utraque literatura pene ex aequo suscipiendus! Quod inventionis acumen, quae sermonis puritas, quanta reconditarum rerum memoria, quanta varia lectio, quanta verecundia regiaque prorsus indolis festivitas!*”³⁴ Y ya había iniciado su trayectoria como autor. En 1514 escribió el prólogo a la *Epístolas de varones ilustres*³⁵, una colección de cartas de los amigos de su tío donde le muestran su apoyo en contra de las acusaciones de las que era objeto³⁶; le siguió su primer trabajo filológico, una edición de las obras de Terencio (1516) con una introducción sobre la historia de la comedia; a finales de 1517 pronunció un discurso en la Universidad de Tubinga³⁷ en el que propuso que la historia y la poesía se sumaran a las siete artes liberales, el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía), cuyo estudio en la facultad de artes debía preparar a

33 “(...) Philippus noster Melanchthon, homo admirabilis, imo paene nihil habens, quod non supra hominen sit, familiarissimus tamen et amicitissimus mihi (...)”. WA Br 1, 269 (carta de 14 de septiembre de 1518).

34 Annotatio a I Tes 2: *Novum Instrumentum* (Basilea 1516) 555.

35 Cf. *Epistolae clarorum virorum*, CR 1, 5s.

36 Cf. Rummel, E., *The Case Against Johann Reuchlin: Religious and Social Controversy in Sixteenth-Century Germany* (Toronto 2002).

37 Cf. *De artibus liberalibus*, StA 3, 17-28.

los estudiantes de las tres facultades superiores (medicina, derecho y teología); aboga también por un estudio renovado de Aristóteles utilizando los textos originales, eliminando los comentarios medievales. Lamenta, asimismo, la desaparición de los estudios de matemáticas y de los Padres de la Iglesia Griega, como el aumento de la dependencia de las fuentes secundarias, es decir, medievales y del derecho canónico. En 1518, antes de llegar a Wittenberg, publicó una gramática griega que después sería utilizada en todo el norte de Europa.

Puede resultar comprensible que Lutero viera en el joven humanista la esperanza de encontrar un compañero de armas que, al mismo tiempo, le procurara un acercamiento a la juventud humanista. En carta a Erasmo el 28 de marzo de 1519 escribe Lutero: “¿Quién hay cuyas reconditeces más profundas no ocupe Erasmo, al que Erasmo no enseñe, en el que no reine Erasmo? Me refiero, claro está, a quienes aman debidamente a las letras. Me agrada sobremedida que entre otros regalos de Cristo pueda enumerarse también el que a muchos resulte molesto; precisamente en eso me apoyo para discernir los dones del Dios clemente de los del Dios airado. Te felicito, porque al mismo tiempo que resultas tan grato a todos los buenos, desagradado no menos a quienes anhelan ser los únicos supremos y los más gratos”³⁸.

Y también puede resultar aceptable que aquel joven profesor de veintiún años sintiera por Lutero, ya entonces en plena lucha con

³⁸ “Quis enim est, cuius penetralia non penitus occupet Erasmus, quem non doceat Erasmus, in quo non regnet Erasmus? De iis loquor, qui literas recte amant. Nam satis gaudeo, quod inter caetera dona Christi etiam hoc numeratur, quod multis displices, quo ego argumento soleo discernere dona clementis Dei a donis Irati. Itaque tibi gratulor, quod, dum summe omnibus bonis places, non minus displices iis, qui soli omnium summi esse et sume placere volunt”. WA Br 1, 362. La retórica exagerada muestra una estrategia y una intencionalidad.

la tradición eclesial, un entusiasmado respeto³⁹. Pero Reforma no es Humanismo, y aunque Melanchthon matizara sus opiniones en cuestiones como el libre albedrío, la naturaleza de la fe y el uso de la ley, que en nada dañan el núcleo dogmático de la Reforma, y se mostrara poco propenso a la disputa abierta como Lutero y titubeante ante los argumentos contrarios, permaneció y murió siendo luterano. El titubeo no equivale necesariamente a inseguridad, en este caso se trata de ecuanimidad, de sopesar sosegadamente los argumentos del contrario y mantener las propias convicciones. En la controversia entre Lutero y Erasmo mantuvo la amistad de ambos sin sacrificar sus principios⁴⁰.

En Melanchthon, que aceptó las ideas reformistas de Lutero muy pronto (1518-19) y pasó a dedicarse al estudio de la Teología⁴¹, se

39 “Melanchthon (...) se sintió desde el primer momento fuertemente arrastrado, casi magnetizado, por la poderosa y exuberante personalidad de Lutero, mirando en él a la figura del ideal del teólogo renovador, que luchaba contra el escolasticismo decadente y se zambullía espiritualmente en el texto de la Biblia”. García-Villoslada, R., *Martín Lutero*, I (Madrid 1973) 223; cf. Lortz, J., *Historia de la Reforma*, I cit., 323.

40 “Tous les historiens de Melanchthon reconnaissent en lui, it la fois un grand Reformateur et un grand Humaniste. Sa double amide avec Erasme et avec Luther confirme ce jugement”. Boisset, J., *Melanchthon: Educateur de l’AUemagne* (Paris 1967) 105.

41 Para Melanchthon como teólogo, entre otros, cf. Engelland, H., ‘Der Ansatz der Theologie Melanchthons’, en Ellinger, W. (ed.), *Philipp Melanchthon: Forschungsbeiträge zur vierhundersten Wiederkehr seines Todestages dargeboten in Wittenberg, 1960* (Berlin 1961); Green, L., *How Melanchthon Helped Luther Discover the Gospel* (California 1980); Herrlinger, G.A., *Die Theologie Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Zusammenhang mit der Lehrgeschichte und Kulturbewegung der Reformation dargestellt* (Gotha 1879); Hoppe, T., ‘Die Ansatz der späteren theologischen Entwicklung Melanchthons in den Loci von 1521’, en *Zeitschrift für systematische Theologie* 6 (1928-9) 599-615; Kolb, R., *Confessing the Faith: Reformers Define the Church 1530-1580* (St. Louis 1991); Köpf, U., ‘Melanchthon als systematischer Theologe neben Luther’, en Günter, F.-Loehr, J. (eds.), *Der Theologe Melanchthon. Melanchthon Schriften der Stadt Bretten*, Band 5 (Stuttgart 2000) 103-128; Wilhelm Neuser, W., ‘Der Theologie Philip Melanchthons’, en *Beitrag zu Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 9: Melanchthonstudien* (Niewkirchen 1957).

conjuga “su *viejo humanismo* con lo *nuevo reformador*, aquel le sirve como base teórica para engarzar las nuevas ideas”⁴². De ahí su empeño por reimplantar la sencilla doctrina de Jesús, el Cristo del Sermón de la Montaña (ideal erasmiano) para favorecer la presencia de Dios en la vida y en la praxis de cada persona individual (ideal de vida del protestantismo). Afirmó: “Estoy seguro de que no hice teología por ninguna otra razón que por moralizar la vida”⁴³.

LA DISPUTA DE LEIPZIG (1519)

La Disputa de Leipzig supuso la ruptura definitiva del movimiento de Wittenberg con la Iglesia Romana y la iniciación de Melanchthon en las controversias teológicas; a partir de este momento utilizaría su pluma para defender el pensamiento y la persona de Lutero contra sus detractores, y a su consideración como humanista se sumaron las etiquetas de *teólogo* y *polemista*.

En junio de 1519 Lutero y Melanchthon viajan hacia Leipzig; la iniciativa de acudir la tomó el propio Melanchthon, que pidió personalmente la autorización al Príncipe Elector. Los primeros en debatir fueron Juan Eck, profesor en Ingolstadt⁴⁴, y Andreas Karlstadt, profesor de teología en Wittenberg. No obstante, el interés y la polémica se centraban en Lutero, y Eck le animó a defender sus tesis; en carta a Staupitz de febrero de 1519 dice Lutero: “Eck, mi hombre astuto, quiere arrastrarme a nuevas disputas (...); de esta manera se cuida

42 Pena Búa, P., *Las fuentes de la teología en Felipe Melanchthon. Su doctrina sobre los lugares teológicos comparada con la doctrina católica de Melchor Cano y la tradición medieval* (Salamanca 2007) 86.

43 “Ego mihi ita conscius sum, non aliam ob causam unquam *tezeologeénai* nisi ut vitam emendarem”. CR 1, 722.

44 “El polemista más temido de Alemania (...) un erudito por derecho propio”. Atkinson, J., *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, cit., 197.

Dios de que no ande yo ocioso. Pero, si es voluntad de Cristo, de esta disputa nada bueno saldrá para los derechos y usos de Roma, que son el báculo en el que Eck se apoya”⁴⁵.

La importancia de los debates de Leipzig reside en los efectos revolucionarios que provocó, su repercusión sobrepasa las tesis sobre las indulgencias aunque estas sigan siendo recordadas por la historia como un hecho iniciático y dramático, porque de lo que se discutía era de la inhabilidad de los concilios, del poder universal del Papa y del derecho a exhortar a la Iglesia a la conversión apelando a las Escrituras⁴⁶. Hasta ese momento Lutero todavía no era consciente de que su planteamiento teológico otorgaba a las Escrituras y no al Papa la autoridad última. A ese conocimiento llegó cuando Eck condujo la discusión hacia la autoridad pontificia⁴⁷. “(...) el doctor Eck, que fue el que me despertó y me despezó (...). Fue él quien inspiró mis primeros pensamientos contra el Papa, el que me empujó hasta donde yo nunca hubiera llegado de otra forma”⁴⁸.

Por otra parte, no cabe duda acerca de que los precedentes para oponerse a la Iglesia Romana habían sido fijados previamente, sin embargo en Leipzig ocurrió algo completamente nuevo que tiene a Melanchthon como protagonista, y muestra nuevamente que el tándem formado por estos dos hombres funcionaba de modo armonioso: la argumentación histórica se utiliza por primera vez para desacreditar los argumentos romanos, el responsable de ello fue

45 “Eccius meus homo subdolos me denuo in novas res trahit (...); adeo curat Deominus, ne sim otiosus. Sed male cedet haec disputatio, Christo volente, iuribus et usibus Romanis, in quos baculos nititur Eccius”. WA Br 1, 344.

46 Cf. Obermann, H.A., *Lutero: un hombre entre Dios y el diablo* (Madrid 1992) 232-233.

47 En las tesis que Eck envió a Wittenberg destacaba su particular oposición al planteamiento teológico que afirmaba que la autoridad pontificia no estaba basada más que en decretos tardíos.

48 WA Tr. 5, 525

Melanchthon que hizo caer en la cuenta a Lutero de la importancia de la historia para fundamentar sus tesis teológicas; así a la objeción de Eck de que “es falso afirmar que, antes del papa Silvestre (314-335), la iglesia Romana no tuvo la primacía sobre las otras iglesias”⁴⁹, Lutero contra argumentó que el primado de la Iglesia romana está probado con falsos decretos de los papas, que solo tienen 400 años de antigüedad⁵⁰.

Melanchthon consideró que su participación en el debate había sido la de un “espectador ocioso”⁵¹, sin embargo fue una inestimable ayuda para Lutero contra los argumentos de Eck, gracias a las pequeñas notas que le pasaba en el transcurso de las sesiones. A veces, incluso, parecía ser uno de los litigantes. Eck protestó: “Mantente en silencio, Felipe; atiende a tus propios asuntos, no me molestes”; y en otra ocasión trató de desacreditarlo llamándole el “muy arrogante sobrino de Reuchlin”⁵². La supuesta ociosidad de Melanchthon no fue avalada por la narración de lo sucedido que ofreció Lutero: “Regreso a Felipe, a quien ningún Eck puede hacerme odiar. En mi profesión no cuento con nada mejor que su favorable testimonio. La opinión y la autoridad de este hombre significan más para mí que

49 “Rhomanam ecclesiam non fuisse superiorem aliis ecclesiis ante tempora Sylvestri negamus, sed eum, qui sedem beatissimi Petri habuit et fidem, successorem Petri et vicarium Christi generalem semper agnovimus”. WA 2, 185.

50 “Rhomanam ecclesiam aliis ecclesiis fuisse superiorem, probatur ex frigidissimis decretis Rhomanorum pontificum, contra quae sunt textus divinae scripturae, historiae approbatae mille centumque annorum et decretum Concilii Niceni omnium sacratissimi”. WA 2, 185. “Ego rursus opposui Graecos per mille annos et antiquos Patres, qui non fuissent sub Romani Pontificis potestate, quanquam primatum honoris ei non negarem”. WA Br 1, 289 (carta a Spalatino del 20 de julio de 1519 contándole el debate en Leipzig).

51 “Otiosus spectator”. CR1, 111.

52 “Tace tu Philippe, ac tua studia cura, ne me perturba”, “unus nepos Reuchlin, multum arrogans”. CR 1, 84. 83.

muchos miles de miserables Ecks. No dudaría en ceder mi opinión a este ingenioso gramático si él no estuviera de acuerdo conmigo, aunque soy un maestro en artes, filosofía y teología adornado con casi todos los títulos de Eck (...). Sin embargo no alabo a Felipe, porque no es más que una criatura de Dios. Yo reverencé en él la obra de mi Dios”⁵³.

Cuatro días después del debate Melanchthon remite a su amigo Ecolampadio, que se encontraba en Augsburgo, una *Epistola de Lipsica disputatione*⁵⁴, donde relata lo acontecido: por primera vez, afirma, había distinguido entre la verdadera teología cristiana y la vieja teología escolástico-aristotélica y, todo ello, gracias a Lutero “*sincerum et pure christianum animum non possum non deamare*”⁵⁵. A partir de este momento el movimiento de Wittenberg, contra el derecho divino, contra la autoridad del primado del Papa y contra la autoridad de los concilios, establece la Sagrada Escritura como única fuente de fe; la *sola Scriptura* se convierte en el principio formal de la Reforma.

LOS LOCI COMMUNES DE 1521

En los *Loci* de 1521 Melanchthon intentó interpretar de manera sistemática la nueva comprensión reformadora. El momento histórico es importante: la Reforma estaba todavía en sus inicios, no había conflictos internos ni ortodoxia protestante y fueron considerados como la primera dogmática evangélica. El reformador, hasta un año antes de su muerte, nunca dejó de ampliar y modificar sus contenidos; fue una obra que acompañó todo su transcurrir

53 WA Br 1, 305, (Lutero en carta a Spalatino del 15 de agosto de 1519).

54 StA 1, 4ss.

55 StA I, 15,16.

teológico⁵⁶. La edición de 1521 concentró el interés mayoritario de los investigadores porque se entendía que reflejaba la visión luterana tradicional, de la cual Melanchthon se alejaría en las siguientes ediciones provocando disensiones internas y fomentando la heterodoxia.

Hoy esta visión ya no se sostiene, al menos mayoritariamente, dentro del luteranismo. El joven reformador no fue un simple amanuense de Lutero, había, como hemos afirmado, grandes diferencias entre ambos debido, sobre todo, a sus referentes intelectuales. Melanchthon no podía ignorar su formación. Que Lutero le proporcionara la profundidad teológica que no poseía, no significa que sus elaboraciones teológicas tuvieran que ser idénticas. Lo significativo es que Melanchthon sostiene en su discurso los principios reformadores (*sola fe, sola Escritura*) y ello hace que su comprensión sea nítidamente luterana. Por otra parte, no se puede pensar en un Melanchthon joven y en un Melanchthon maduro, marcando una cesura insalvable, sino en un hombre desarrollando su pensamiento: matizando, probando, anotando... En este sentido los *Loci* de 1521 también fueron importantes para el propio reformador, no porque sean considerados teológicamente superiores al resto de ediciones, sino porque fueron elaborados en un contexto muy concreto, temprano, en un clímax de prueba y error, donde también los acontecimientos externos jugaron su papel. En todo caso, los *Loci* de 1521 señalan una dirección, indican el camino a seguir.

56 En 1527 Melanchthon tenía en mente un plan para una nueva edición y señala como impedimentos para la ejecución del proyecto los debates teológicos, las visitas a las iglesias surgidas de la Reforma, etc. En 1533 aparece con el título de *Loci communes theologici*; posteriormente volverá a revisarlos, la primera edición de esta tercera redacción fue publicada en 1543-44. Las últimas ediciones se titulan *Loci praecipui theologici*, lo que coincide también con la última publicación en 1559.

En cuanto al contenido, podemos tomar como lema que la afirmación “*Christum cognoscere*” supone “*beneficia eius cognoscere*” porque indica que el aspecto especulativo es orillado en favor del soteriológico⁵⁷. Su método consiste en centrarse en los tres conceptos básicos que constituyen el núcleo del evangelio, siguiendo la teología paulina: pecado, ley y gracia⁵⁸, lo que posteriormente quedará condensado en la dialéctica ley y evangelio. En cuanto a la finalidad, Melanchthon participa del programa erasmiano en la obra *Ratio verae theologiae*, a saber, lograr que los estudiantes se dirijan directamente a la Escritura, ya que si la Escritura es *imagen absoluta de Dios* en ninguna otra parte podremos acceder a Él tan inmediata y directamente. Sin embargo se opone a Erasmo a la hora de utilizar los antiguos comentarios para empleo de los *loci*, porque parejo a ellos acecha el peligro de la distracción de la Escritura, que es justamente lo que se pretende evitar. Wittenberg fomenta y publicita lograr un sano comentario bíblico. La influencia de la exégesis de Melanchthon en las sucesivas generaciones fue más grande que la de Lutero, ya que ofreció con sus *loci* un método útil de acceso⁵⁹ a la verdad reformadora. Con su madrugador esfuerzo mostró a los teólogos evangélicos cómo presentar públicamente su doctrina: tomando como guía la *carta a los Romanos*.

57 “Quaeso te, quid assecuti sunt iam tot seculis scholastici theologistae, cum in his locis solis vesarentur? Nonne in disceptationibus suis, ut ille ait, vani facti sunt, dum tota vita nugantur de universalibus, evangelium interim et beneficia Christi obscurassent nobis illae stultae disputationes”. *StA* 2/1 6, 29s.

58 “Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam, qui ignorarit, non video quomodo christianum vocem. Nam ex his proprie Christus cognoscitur, siquidem hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere, no, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri”. *Ibid.*, 7,7s.

59 Cf. Kolb, R., ‘Teaching lutheran text the Commomplace in sixteenth century lutheran biblical commentary’, en *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 49 (1987) 571-585; Dingel, I., ‘Philip Melanchthon and the Establishment of Confessional Norms’, en *Lutheran Quarterly* 20 (2006) 146-169.

Los *Loci* se convirtieron en el libro de texto de la teología luterana en las universidades, y ocuparon el puesto preferente que, anteriormente, llenaban las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Los teólogos católicos se percataron de su provecho para la causa reformadora; Jerónimo Emser⁶⁰ lo llamó nuevo Corán y una plaga; para contrarrestar su influencia Eck escribió *Lugares comunes contra los luteranos* (1525)⁶¹.

Si tenemos en cuenta las declaraciones del propio Lutero podemos afirmar que entendió a la perfección la valía y el significado de la temprana obra melanchthoniana. Puede ser que Lutero, dado su talante, no tuviera preferencia alguna por esta amplia sistematización, sin embargo mostró mucho interés y pidió a Melanchthon, cuando estaba en el castillo de Wartburgo, que le remitiese la obra ahora que ya estaba editada⁶² (no se editaría hasta diciembre, le enviaría las pruebas de imprenta). Haciendo gala de su desmesura Lutero afirmó: “El invencible libro de Felipe Melanchthon sobre los *loci theologici* (...) a mi juicio es digno de inmortalidad si no, incluso, del canon de la Biblia”⁶³. Pensaba que su traducción de la Biblia y los *Loci* eran la mejor vestimenta para un teólogo, y casi podían reemplazar a todos los demás libros: “Quien desee hoy ser teólogo tiene una gran ventaja. Dispone de la Biblia en una traducción tan clara que puede leer sin ninguna dificultad. También debe leer los *loci communes* de Felipe (...). Con la ayuda de estos dos libros será un teólogo que ni el diablo ni ningún hereje podrá desarmar, y todo el campo de la teología permanecerá abierto ante él, así que puede leer

60 Emser criticó también la traducción de Lutero del Nuevo Testamento y sus glosas; en 1527 publicó una especie de *Nuevo Testamento purificado* basado en el texto luterano.

61 *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae* (1525-1543), traducido a varios idiomas tuvo 121 ediciones.

62 “Displicet mihi, tuam methodum, quatenus excusa est, non una venisse”. WA Br 2, 347 (carta del 26 de mayo de 1521).

63 “(...) invictum libellum, meo iudicio, non solum immortalite, sed canone quoque ecclesiastico dignum (...)”. Al comienzo de *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 601.

todo lo que desee para su edificación (...). No se puede encontrar un libro entre todos los libros que aborde el conjunto de la religión o toda la teología tan adecuadamente como los *loci communes*. Si usted leyera todos los Padres y Sentenciarios comprobaría que no los contradice por completo. Después de las Sagradas Escrituras no hay mejor libro”⁶⁴.

Siempre supo apreciar la capacidad de Melanchthon para presentar exposiciones sistemáticas de la fe cristiana. En 1529 Lutero escribió el prólogo al *Comentario a Colosenses*⁶⁵ de Melanchthon y afirmó: “Nací para este propósito: pelear con los rebeldes y los demonios y dirigir el ataque. Por lo tanto, mis libros son muy tormentosos y belicosos. Tengo que desarraigar troncos y tocones, cortar espinas y setos, y llenar los baches. Yo soy el bruto leñador, que tiene que despejar y hacer el camino y el maestro Felipe viene después suave y gentilmente, sembrando y regando con gozo, según los dones que Dios abundantemente le ha dado”⁶⁶.

LA BIBLIA DE LUTERO Y LA ORGANIZACIÓN ESCOLAR

Nietzsche afirmó: “(...) la obra maestra de la prosa alemana es justamente la obra maestra de su máximo predicador: la Biblia ha sido hasta ahora el mejor libro alemán. Frente a la Biblia de Lutero, casi todo lo restante no es más que ‘literatura’; una cosa que no nació

64 “Wer itzt ein Theologus will werden, der hat grosse Vortheil. Denn erstlich hat er die Bibel, die ist nu so klar, dam er sie kann lesen ohne alle Hinderung. Darnach lese er darzu die locos communes Philippi (...) Wenn er die zwei Stücke hat, so ist er ein Theologus, dem weder der Teufel noch kein Ketzter etwas abbrechen kann, und ihm stehet die ganze Theologia offen, dass er Alles, was er will, darnach lesen kann ad aedificationem (...) Ihr findet kein Buch unter allen seinen Büchern, da die summa religionis oder die ganze Theologia so fein bei einander ist, als in den locis communibus. Leset alle Patres und Sententiaros, so ist es doch Alles nichts dagegen. Non est melior liber post scripturam sanctam, quam ipsius loci communes”. WA Tr 5, 204-205, n° 5511.

65 Cf. *Scholia in Epistolam Pauli ad Colossenses* (1527), StA 4, 211-303.

66 WA 30/II, 68-69.

en Alemania, y que por eso no ha arraigado ni arraigará en los corazones alemanes como lo hizo la Biblia”⁶⁷.

La Biblia *de Lutero* fue un esfuerzo colaborativo (M. Aurogallo, J. Bugenhagen, J. Jonas, C. Creuziger, etc.), aunque se la considera su obra más personal. El uso del alemán vincula al reformador con los intereses humanistas (pensemos, por ejemplo, en la *Gramática castellana* de Nebrija, 1492) y fue Melanchthon quien sugirió la obra⁶⁸: “Felipe Melanchthon, escribió, me obligó a la traducción del Nuevo Testamento”⁶⁹. Tanto Reuchlin como Erasmo habían vuelto a las lenguas originales y pusieron el texto al descubierto para una traducción auténtica. En el prefacio a su Nuevo Testamento griego, Erasmo anhelaba que las Escrituras llegaran a todas las personas⁷⁰.

67 Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal* 247, 216. “(...) Nietzsche no vacilaba en afirmar que el párroco protestante venía a ser el ‘abuelo’ de la filosofía alemana. Incluso un autor más alejado de esta temática como es Habermas no duda tampoco en señalar que la filosofía alemana está condicionada hasta tal punto por el espíritu protestante que los católicos para filosofar ‘casi deben hacerse protestantes’”. Ginzo Fernández, A., *Protestantismo y filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana* (Alcalá 2000) 11.

68 El retiro involuntario de Lutero en Wartburgo fue interrumpido por una breve visita a Wittenberg en diciembre de 1521. Mientras estaba allí Melanchthon le persuadió para hacer una traducción de la Biblia al alemán, comenzando por el Nuevo Testamento, quizá la tarea menos desalentadora.

69 “Ph. Melanchthon coegit me ad Novi Testamenti versionem”. WADB 6, XXXII; el 30 de marzo de 1522 le escribe Melanchthon a Spalatio: “Recognoscimus una D. Martinus et ego novum testamentum, quo ille totum vertit in nostram linguam”. CR 1, 567; cf. WA Tr 1, 487; WA Br 2, 413s.

70 Erasmo consideraba el uso de las lenguas vernáculas como un mal menor. El humanista se vuelve pragmático: si con su empleo el mensaje de Cristo llega a más personas, entonces está justificado. “Ignora soberbiamente las literaturas modernas. No conoce a Maquiavelo, no lee a Lutero en el texto. En cuanto a Rabelais, que se dice su discípulo, nada prueba que *Pantagruel* haya sido leído por Erasmo. Cuando Gaguin publica la *Historia de los franceses* Erasmo lo felicita por haber escogido escribir en latín. A sus ojos las literaturas modernas no son sino literaturas particulares, limitadas y recientes. Solo el hebreo, el griego y el latín merecen ser llamadas las lenguas madres de Occidente (...). No adivinó el prodigioso impulso de las lenguas modernas ni comprendió su valor literario. Todavía sueña con una lengua universal: ¡el latín! En eso puede parecer reaccionario e incluso antimoderno”. Halkin, L.-E., *Erasmo* (México 1971) 89-90.

Sin embargo, los humanistas no estaban bien preparados para ejecutar esta tarea, permanecían demasiado alejados de la vida común y poseían una visión sin sentido de misión; los reformadores eran todo lo contrario.

Lutero inició la traducción inmediatamente y en once semanas completó el primer borrador. Melanchthon la revisó durante dos meses y a principios de mayo estaba en la imprenta. Apareció el 21 de septiembre de 1522, de ahí el nombre de *Testamento de septiembre*. Mientras tanto Lutero ya había comenzado la traducción del Antiguo del hebreo. Se completó en 1532, permitiendo la publicación de la *Biblia alemana* en 1534. Esta versión estaba formada por dos volúmenes en cuatro y, al igual que la edición del Nuevo Testamento, incluía imágenes que facilitaban la *lectura* a aquellos que no sabían leer. Es evidente que la influencia de la imprenta extendió las ideas de la Reforma más allá de la lectura y la escritura⁷¹.

La traducción vernácula muestra el talento evangélico para transmitir al pueblo alemán su mensaje. Lutero escribía en 1530: “No tenemos que preguntar a las letras latinas cómo debemos hablar en alemán (...). Más bien debemos preguntar a la madre en el hogar, a los niños en la calle, al hombre común en el mercado. Debemos guiarnos por su lenguaje, por su forma de hablar y que nuestra traducción coincida. De esa manera lo entenderán y reconocerán que

71 Las ilustraciones *deliberadas* con las que Cranach y sus colaboradores ilustraron el Nuevo Testamento (1522), veintiuna en total, se refieren al libro del *Apocalipsis*. Ya en 1521 Cranach animado por Lutero y ayudado por Melanchthon, que redacta las citas bíblicas, había ilustrado el *Passional Christi und Antichristi*, panfleto donde se narra la vida de Cristo y el Anticristo (el Papa), cf. Stöber, R., ‘Martin Luthers *Passional Christi und Antichristi*. Ein Plädoyer für die historisch-systematische Kommunikationswissenschaft’, en *Publizistik* 1 (2000) 1-19.

estamos hablando alemán como ellos⁷². El trabajo de Melanchthon, empeñado en hallar las palabras exactas para la traducción, fue ingente⁷³, sin su ayuda el cometido de Lutero no se hubiese realizado. No solo fue un maestro en la formulación latina, también en la alemana. Lutero afirmó que leía sus escritos en latín y en alemán en lugar de los suyos. Esta afirmación remite no solo al contenido sino, sobre todo, a la forma y al lenguaje⁷⁴. Como afirma R. Stupperich, editor de las obras de Melanchthon, la famosa Biblia de Lutero debía llamarse “la Biblia de Lutero y Melanchthon”⁷⁵.

Lutero no era un genio intratable que luchaba solo consigo mismo y la Biblia; aprendió los idiomas necesarios, era brillante a veces y esforzado siempre, pero cuando se enfrentó a la tarea de traducir la Escritura formó, desde el principio, un equipo de trabajo del que se valió para conseguir lo que se proponía. La *leyenda* sigue comprometiéndolo la perspectiva, a pesar de que las fuentes de que disponemos indican lo contrario. El 30 de marzo de 1522 escribe a Spalatio: “No solamente el evangelio de Juan, sino todo el Nuevo Testamento,

72 “(...) denn man muss nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprachen fragen, wie man soll deutsch redder, wie diese Elsel tun, sondern man muss die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drum fragen und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie redder, und darnach dolmetschen, so verstehen sie es den und merken, dass man deutsch mit ihn redet”. WA Br 35, 189.

73 Por ejemplo, durante dos meses escribió cartas y habló con numerosas personas con el fin de encontrar equivalentes en alemán para las monedas romanas y griegas. “Nam in interpretando Novo Testamento opus habemus ratione nomismatum priscorum”. CR 1, 570 (carta a Spalatio de mayo de 1522); cf. CR 1, 574-575. Otro ejemplo: “Exercet me adhuc nomenclatura frumentorum: tique abs te postulo, ut interrogos médicos urbis tuae, primum an norit frumenti speciem quam in Italia *far* vocarunt, deinde quod farris hoc tempore nomen sit, quae forma, et quatenus forma conveniat cum eo quod vocamus *Rocken*”. CR 1, 568 (carta a Chiliano Goldstein del 7 de abril de 1522).

74 Cf. WA 30/II, 68.

75 Cf. Stupperich, R., *Der Unbekannte Melanchthon: Wirken und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht* (Stuttgart 1961) 58.

lo traduje en mi Patmos; *ahora Felipe y yo hemos empezado a limarlo*. Y será, si Dios quiere, una obra digna. *También necesitaremos de tu colaboración* en el empleo ajustado de algunos vocablos; estás, pues, apercibido; pero no nos suministres palabras castrenses o cortesanas, sino sencillas, pues la sencillez quiere brillar en este libro. Para empezar, mira si puedes comunicarnos, de la corte o de donde sea, los nombres, los colores y ojalá los aspectos de las piedras preciosas del Apocalipsis”⁷⁶.

Lutero era consciente, además, de que el éxito llegaría si iba acompañado de un cambio radical en la organización académica⁷⁷. Los humanistas habían mostrado gran interés por la educación de los jóvenes, pero el genio luterano transformó, casi de manera imperceptible, los círculos humanistas, formados por élites, en un movimiento popular mediante la institucionalización del humanismo en las escuelas, las universidades, la iglesia, el Estado y en toda la comunidad protestante. Melanchthon fue quien transfirió los ideales humanistas a la Reforma: los reformadores tenían puestas grandes esperanzas en el poder de la

76 “Non solum Iohannis evangelium, sed totum testatmentum novum in pathmo mea verterem, *verum omnia nunc elimari cepimus Philippus et ego*, et erit (deo volente) dignum opus. *Sed et tua paratus* sed sic, ut simplicial, non castrensia nec aulica suppedites. Hic enim liber simplicitate volet illustrari. Et ut ordiar, vide, ut gemmarum Apoca. XXI tum nomina, tum colores, et utinam aspectus nobis ex aula aut unde potes, ministros”. WA Br 2, 490. “Doch hab ich wiederum nicht allzu frei die Buchstaben lassen fahren, sondern mit grossen Sorgen samt *meinen Gehülffen* drauf gesehen, dass, wo etwa an einen Ort gelegen ist, hab ich’s nach den Buchstaben behalten und bin nicht so frei davon gegen (...)”. WA 30/II, 640 (*Sendbrief vom Dolmetschen*, 1930). La cursiva es nuestra.

77 Múltiples referencias atestiguan en su amplísima obra la importancia que concedía al aspecto educativo para sus reformas, además de los escritos donde trata el tema directamente: *A los magistrados de todas las ciudades alemanas para que construyan y mantengan escuelas cristianas* (1523), *el Sermón proponiendo que se envíe a todos los niños a la escuela* (1530) y *el Mensaje a los clérigos del electorado de Sajonia sobre la instrucción de los visitantes* (1538).

educación para dirigir el pensamiento y moldear el comportamiento. El celo reformador y el poder político se unieron a favor de un programa educativo que armonizase rectitud evangélica y cívica⁷⁸.

Detrás de ello encontramos también la aparición de los grupos radicales o *entusiastas*, como los denominaba Lutero, que hizo necesaria la creación de estructuras educativas para neutralizar cualquier intento de *interpretación* fuera de los cánones establecidos y toda tentativa de destruir el orden exterior. Las ideas reformadoras tuvieron en cuenta que el hombre era capaz y tenía derecho a intervenir en los asuntos seculares, si bien todo lo relacionado con Dios y su salvación quedaba fuera de esa capacidad y derecho humanos. De esta forma se unen nuevamente Humanismo y Reforma: la ética, la pedagogía y las diversas disciplinas podían preservar sus derechos ante la teología.

La reorganización de la enseñanza preuniversitaria tenía como objetivo la reforma religiosa. Pronto los esfuerzos de Melanchthon dieron sus frutos y se abrieron escuelas por toda la Alemania luterana⁷⁹. Lutero hizo un llamamiento a las autoridades apelando a su obligación de ofrecer una educación cristiana adecuada a todos los

78 Los reformadores dejaron la supervisión de todas las instituciones educativas en manos de los Príncipes y de los Magistrados, que eran los dueños y los encargados de los instrumentos del poder público. Se establece así una *disciplina social*, que tomaría forma en los siglos XVII y XVIII, auspiciada por la autoridad política y promovida por la Iglesia evangélica, si bien el funcionamiento real de las escuelas quedó en manos eclesiásticas.

79 A partir de 1524-25 Melanchthon comenzó la fundación de escuelas públicas en Nuremberg y Eisleben. En 1527 visitó las escuelas de Turingia y al año siguiente publicó una ordenanza que se promulgó en Sajonia, creando así un sistema de escuelas públicas. Además supervisó los planes por los que se establecieron escuelas en muchas otras ciudades: "Melanchthon supervised the founding of the school systems of Nuremberg, Eisleben, Saxony, Herzberg, Cologne, Mecklenburg, Palatinate, and Pfalz-Zweibrück. His basic 1528 plan was by Johannes Bugenhagen for Brunswick, in turn was used for Hamburg, Lubeck, Pomerania, Schleswig-Holstein, Minden, Göttingen, Soest, Osnabrück, Bergedorf, and perhaps others". Manschreck, CL., 'The Bible in Melanchthon's Philosophy of Education', en *Journal of Bible and Religion* 3 (1955) 207.

niños, hombres y mujeres, ricos y pobres⁸⁰. Se implantó una enseñanza humanista jerarquizada, atendiendo a los distintos niveles educativos, basada en el estudio de las lenguas, la filosofía, la lógica, la retórica, los clásicos, las ciencias y la música. Melancthon respondía así, por una parte, a la exclamación de Erasmo: ¡Donde reina el luteranismo, perece el conocimiento! (*Ubi regnat Lutheranismus, ibi interitus litterarum!*); y, por otra, a los intereses reformadores, ya que el estudio de los clásicos tenía una función propedéutica, contribuía a entender mejor las Escrituras que, en ningún caso, estaban al mismo nivel⁸¹.

El conocimiento de Cristo se encuentra en las Escrituras, por lo tanto, la Biblia se ubica en el centro de su pedagogía⁸². Coincide plenamente con Lutero, de hecho muchas de las *instrucciones* melancthonianas reflejan sus ideas o recomendaciones⁸³. El afán por la cultura y las letras, la esencia de los *Studia humanitatis*, se desarrolló en la Alemania evangélica de manera distinta a otros países; podríamos decir que la teología le gana la mano a las *buenas letras*.

80 Cf. *An die Retherren aller Städte deutsches Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und erhalten sollen*, WA 15, 9-53.

81 Así lo explica Melancthon: “In rebus theologicis duo potissimum requimus. Alterum, quo nos consolemur adversus mortem, et iudicium dei, quoque animum erigamus adversus omnes insidias satanae, adversum vim portarum infernarum. Ea demum vera, evangelica, et christiana praedicatio est, ignota mundo, et omni rationi humanae. Hanc profitetur Lutherus. Et haec iustitia cordis est, quae postea bona opera parit. Hanc qui in scripturis legendis sequitur, facile intelet multa mysteria scripturae. Alterum, boni mores, civilitas. Haec fere Erasmus docet; sed et gentiles philosophi docere. At quid quaeso, cum philosophis Christo? Aut spiritui dei, cum caeca ratione hominum? Qui hoc genus sequuntur, charitatem quidem docent, sed fidem non docent. Porro, nisi ex fide dinament charitas, ea iam *fariseismòs* est, fucus est, non charitas”. CR 20, 700.

82 Cf. Manschreck, CL., ‘The Bible in Melancthon’s Philosophy of Education’, cit.

83 Cf. Entre otros, *A los magistrados de todas las ciudades alemanas para que construyan y mantengan escuelas cristianas* (1523) [WA 15, 27-53], donde hace un alegato a favor del estudio de las lenguas, pero también de otras disciplinas como la historia y las artes.

LOS PROFETAS DE ZWICKAU

Los denominados *profetas de Zwickau*, pueblo cercano a la frontera de Bohemia, eran un grupo de laicos radicales expulsados por sus ideas poco ortodoxas, de entre ellos destacaban Nicolás Storch y Marcos Stübner. Se autodenominaban profetas porque afirmaban que era el Espíritu Santo quien les revelaba el sentido de la Escritura, rechazaban el bautismo infantil y abogaban por el establecimiento del Reino de Dios en la tierra; conjugaban, por tanto, milenarismo, comprensión subjetiva de la fe y antinomismo. Se presentaron en Wittenberg, en diciembre de 1521, con la intención de recabar el apoyo de la Universidad para sus ideas. Melanchthon escribió al Elector después de escucharles: “Apenas puedo deciros cuán profundamente conmovido me hallo. Pero nadie, como no sea Martin, podía juzgarlos. Como el evangelio está en peligro, debería dárseles la oportunidad de que se encuentren con él. Ellos lo desean. No os hubiera escrito si el asunto no fuera tan importante. Debemos cuidarnos de no resistir al Espíritu de Dios, pero también de no entregarnos al demonio”⁸⁴. Lutero se encontraba escondido en el castillo de Wartburgo⁸⁵, y aunque estaba preocupado por la posible influencia de los *profetas* sobre sus colegas y la población en general, no creyó necesario regresar todavía a Wittenberg, cumpliendo así con la voluntad del Elector que también había ordenado que no se celebrase ningún debate con ellos.

84 CR 2, 513-514.

85 Lutero había regresado secretamente a Wittenberg en diciembre de 1521 a causa del revuelo que provocaban las ideas radicales [cf. WA Br 2, 409-411]. Poco después de su vuelta a Wartburgo, Karlstadt se puso al frente de aquellos que defendían la abolición inmediata de las prácticas romanas: prohibición de misas, confesión innecesaria para comulgar, cruzada iconoclasta... Las consecuencias fueron la destrucción de imágenes y altares, las escuelas se cerraron y la universidad quedó colapsada. Con Karlstadt se aliaron los profetas de Zwickau.

Además de informar al Estado, Melanchthon advirtió a Lutero⁸⁶. Sin embargo, como ha señalado Scheible⁸⁷, durante la ausencia de Lutero Melanchthon no ocupó su lugar en Wittenberg, ese papel lo reclamó Lutero a su regreso y solo tuvo éxito después de una larga lucha con su rival, Karlstadt. La retórica de Lutero en sus cartas, a veces exagerada, llamándole Doctor en Teología y predicador, cuando no lo era, responde más a la necesidad de apoyo que sentía el reformador que a la realidad de lo que acontecía en la ciudad. En su contestación Lutero comienza reprochándole su poco arrojo ante la situación: “(...) permítame que le diga primero que no apruebo su falta de resolución, sobre todo porque está más ricamente dotado que yo con el Espíritu y el conocimiento”. Seguidamente afirma: “(...) no los crean. La Majestad Divina no habla directamente a los hombres (...). Dios es un fuego consumidor, y hasta los sueños y las visiones de los santos son terribles (...). Pruebe sus espíritus. Si no es capaz de hacerlo, acepte el consejo de Gamaliel y posponga el juicio (*Hch* 5, 38)”⁸⁸.

Lutero regresó a Wittenberg el siete de marzo de 1522 y poco después de su llegada Melanchthon comienza a plantearse abandonar la teología y regresar a su carrera como humanista. Escribió a Spalatino expresándole su deseo: no quiere que se le busque sustituto de griego, prefiere dejar las clases de teología que había comenzado a impartir. Considera su labor teológica como una mera suplencia, aunque lucrativamente beneficiosa, en ausencia de

86 Recordando esa época, en 1530, escribe a Spalatino: “fui stulte clemens (...) Nunc me eius clementiae non parum poenitet”, CR 2, 17.

87 Cf. Scheible, H., ‘Luther and Melanchthon’, en *Lutheran Quarterly* 4 (1990) 317-339.

88 *Supplementa Melanchthoniana* 6, 1, 179.

Lutero⁸⁹. Pero este mostró su desacuerdo, estaba muy interesado en que Melanchthon enseñara teología en lugar de desperdiciar su talento en otras materias: “Cómo desearía ver que Felipe se libra de la gramática para dedicarse a la teología”⁹⁰; incluso solicitó al Elector que interviniera para atajar una eventual decisión errada de su colaborador, su resolución fue salomónica: permitió a Melanchthon seguir enseñando griego y los clásicos a cambio de que impartiera, al menos, una clase de teología a la semana.

La insistencia de Lutero para que Melanchthon permaneciera en el mundo de la teología indica la relevancia que dio a su trabajo teológico para alcanzar la reforma de la Iglesia. Para Lutero los estudios clásicos son importantes en la medida en que nos acercan a la Escritura, es decir, a Cristo mismo, pero el mensaje de Cristo era lo que más le preocupaba. Que todavía hoy se considere a Melanchthon, mayoritariamente, solo como educador y pedagogo, como humanista y erudito, obviando su labor teológica y pastoral, muestra hasta qué punto es necesario ofrecer una imagen del reformador que no se atenga a los tópicos sobre su dependencia de Martín Lutero, describiéndole simplemente como un *discípulo aplicado*, pero *discípulo*, del gran reformador.

En su prólogo a la edición de sus *Obras completas* en latín (1545) decía Lutero: “Ya en este mismo año había sido llamado aquí por el Príncipe Elector el maestro Felipe Melanchthon para enseñar griego,

89 “Doctorem Martinum audio velle, ut Graeca prelection alteri demandetur; quod nolim ergo. Nam theologica, quae praelegere ceperam propter baccalaureatum, ut mos est, omittere malim. Hactenus enim mea opera vicaria tantum fuit, vel absente vel foelicius occupato Martino. Et humanarum literarum et multis et adsiduis doctoribus opus esse video quae non minus hoc seculo quam sophistico illo negliguntur”. MBW 1, 492 (carta de julio de 1522).

90 “Quam vellem, ut aliquando curares Philippum a grammatica lectione amoveri, ut theologice vacaret”. WA Br 2, 574; cf. la carta que escribe al Elector el 23 de marzo de 1524, WA Br 49, 75s.

y sin duda para que contase yo con un compañero de trabajo en la teología. Porque lo que el señor ha cumplido por este instrumento, no solo en las letras, sino también en la teología, lo ratifican más que suficientemente las obras de Felipe, aunque rabien Satanás y todas sus escamas”⁹¹.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Posiblemente la *difícil* personalidad de Melanchthon y los *lugares comunes* acerca de Lutero, ayudaron a que su papel en el movimiento reformador fuera, como mínimo, minusvalorado. Comparado con Lutero su carácter sale perdiendo. De Lutero se recuerda su liderazgo, su trabajo pastoral desde el púlpito, su saber comunicar a hombres de toda condición... Melanchthon no era predicador, Lutero insistió⁹²

91 “Eodem anno iam M. Philippus Melanthon a Principe Friderico vocatus huc fuerat ad docendas literas graecas, *haud dubie, ut haberem socium laboris in theologia*. Nam quid operatus sit Dominus per hoc organum *non in literis tantum, sed in theologia*, satis testantur eius opera, etiamsi irascatur satan et omnes squamae eius”. WA 54,182. La cursiva es nuestra.

92 Entusiasta y retórica es la solicitud de Lutero a Spalantino: “Desearía vivamente que Felipe predicase a la gente en algún lugar de la ciudad los días de fiesta (...). ¿Por qué ha de ser un obstáculo el hecho de que no esté ungido ni tonsurado y que sea casado? (...) No obstante, conozco muy bien los sentimientos de este hombre y sé que no se avendrá a mis razones (...). Tiene que ser llamado y urgido por mandato e impulso de la comunidad entera; si ella se lo pide y se lo exige, no debe ni puede rehusar. Si yo estuviera presente, desplegaría todo mi esfuerzo con el consejo y el pueblo para que le pidiesen les explicase en privado y en alemán el evangelio, como ha empezado ya a hacerlo en latín: se convertiría así en obispo en alemán lo mismo que lo es ya en latín (...). Te ruego que no te dejes convencer a la primera por sus excusas. Redactará folios hermosos, que es algo que le va bien. No hay que ambicionarlo, pero tiene que ser urgido y llamado por la iglesia, incluso hasta rogado, para que preste este servicio y haga no lo que le resulte útil a él, sino lo que sea útil para muchos. Te lo suplico: pon la mayor diligencia en arreglarlo, ayudándote de amigos que, juntos, puedan apoyarlo”. WA Br 2, 387-389 (carta del 9 de septiembre de 1521).

pero se negó, quizá por timidez debido a la pequeña tartamudez que padecía... La imagen tradicional e *idealizada* de Melanchthon frente a la de un arrebatado y apasionado Lutero es esta: era un humanista, un intelectual, un profesor que se sentía cómodo retirado del mundo rodeado de libros. La reforma educativa no lo convirtió en un hombre público y accesible y, de hecho, no tenía la menor intención de convertirse en uno, aunque posteriormente fuese proclamado *Praeceptor Germaniae*.

Sin embargo los hechos no corroboran la teoría, o lo que se desea 'crear'. En su faceta personal Melanchthon arriesgó su vida. En Wittenberg, donde siempre había protestas y disturbios estudiantiles (en 1512 un estudiante asesinó al Rector de la Universidad), el Maestro Felipe salía la calle y se enfrentaba con la multitud. Durante la guerra de Esmalcalda organizó una marcha de refugiados con el fin de proteger a la población, la familia de Lutero y de otros colegas que se lo agradecieron siempre.

"*Nati sumus ad mutuam sermonis communicationem*"⁹³, nacemos para el diálogo, afirmó; y vivió en consecuencia. Además de sus clases en la universidad, mantuvo conversaciones y debates en su casa con los estudiantes que acudían como comensales, entre ellos muchos extranjeros, principalmente de la Europa septentrional y oriental; también con los colegas de la universidad pero, sobre todo, con Lutero sostenía un constante intercambio teológico y filológico. Como sabemos no fue ordenado pastor, pero los domingos predicaba en su casa. Jorge Helt relata una de esas sesiones en 1544⁹⁴: en esa familia se servía y se hablaba acerca de la doctrina cristiana. En la primera media hora de reunión, que comenzaba a las seis en punto de la mañana, Melanchthon presentaba algún pasaje bíblico, y la segunda

93 *De coniunctione Scholarum* (1543), CR 11, 613.

94 Cf. CR 5, 560.

media hora hacía un desarrollo dialéctico del mismo. La audiencia participaba con lecturas, preguntas y comentarios. Estudiantes, gente de la ciudad, jóvenes y ancianos, se divertían con sus familias en esos encuentros matutinos⁹⁵.

Melanchthon es, junto con Lutero, el creador del luteranismo; superó a Lutero como sistemático y autor de las confesiones luteranas. Si aceptamos la imagen tradicional, tendríamos que afirmar que quizá la reputación de Lutero como único reformador y fundador del luteranismo se deba solo a su carácter inquebrantable y vivaz, mientras que Melanchthon poseía una naturaleza pausada y tranquila. El famoso ‘*aquí estoy*’ de Lutero ante el legado papal y el Emperador es una imagen que ha permanecido inalterable hasta hoy, independientemente de que esas palabras fuesen pronunciadas o no⁹⁶. Por otra parte, comparativamente, pocos estudios se han interesado en Melanchthon, y la calidad del trabajo llevado a cabo ha estado generalmente por debajo de los estándares de la investigación de Lutero. Green afirma: “Un odio casi ciego hacia el compañero de trabajo de Lutero por parte de los luteranos de varios partidos ha obstaculizado seriamente la investigación histórica y teológica”⁹⁷.

95 Cf. CR 10, 568.

96 Una obra donde esa imagen de Lutero es *explotada*: Bainton, R., *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (Peabody 2009; publicada por primera vez en 1950); cf. Hendrix, S., ‘Legends about Luther’, en *Christian History* 34 (1992). Lo que se discute es si esas palabras fueron incluidas solo en las ediciones impresas del discurso.

97 “An almost blind hatred toward Luther’s coworker on the part of Lutherans of various parties has seriously hindered historical and theological investigation”. Green, L. C., *How Melanchthon Helped Luther Discover the Gospel* (California 1980) XXVII.

ERASMO Y LUTERO, PARADIGMAS DE DIFERENTES POSTURAS ANTE LA IGLESIA

EUSTAQUIO SÁNCHEZ SALOR
Universidad de Extremadura

INTRODUCCIÓN

Son bien conocidas y han sido estudiadas las relaciones entre Lutero y los humanistas, en concreto Erasmo. Hasta el momento en que estalla la reforma luterana en 1518, pocos debieron ser los contactos, aunque Lutero conoció sin duda la edición del *Novum Testamentum* de Erasmo de 1516.

De las relaciones entre ambos tenemos testimonios en 1519. En esos testimonios nos encontramos con un Lutero que ironiza con las diferencias entre él, teólogo, y Erasmo, humanista. *¿Quizás porque Lutero no era considerado como humanista? De hecho Lutero escribe a Erasmo desde Wittenberg una carta en 1519¹, en la que con cierta sorna e ironía dibuja las diferencias entre él, ignorante, y Erasmo, sabio; comienza diciendo que Erasmo es un sabio reconocido por todo el mundo: “¿Quién hay cuyos rincones más profundos de su mente no estén ocupados por Erasmo, al que Erasmo no enseñe, en el que no*

1 El texto latino de las cartas es tomado de WA Br (M. Luther, *Werke*, Brisfwechsel, 14 tomos, 1930-1970). La traducción, si no se indica lo contrario, es nuestra.
https://books.google.es/books?id=KscFAAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=editions:0k6CdLsmMxnhQdDV&lr=&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

reine Erasmo?²; ¿está diciendo Lutero que todo el mundo conoce a Erasmo? No; solo le conocen los sabios; los ignorantes le desprecian:

Hablo de quienes aman debidamente las letras. Y es que me gusta mucho que, entre los demás dones que te ha dado Cristo, se encuentre también este: que a muchos resultes molesto; este es el dato que suelo utilizar yo para distinguir entre dones de un Dios clemente y dones de un Dios airado. Te felicito, porque mientras resultas muy grato a todos los buenos, disgustas no menos a quienes pretenden ser, ellos solos, extraordinarios y agradar mucho³

Así ha empezado la carta con una ironía cáustica; y digo con ironía, por lo que sigue; y es que se da cuenta Lutero que ese no es el comienzo típico de una carta entre humanistas; no ha empezado como debe empezar un humanista; y es que él, que ha estudiado en los sofistas, es decir en la teología escolástica, ni siquiera ha aprendido a comenzar una carta con el saludo digno de un humanista; y con cierta sorna pide perdón a Erasmo por ello:

Pero, necio de mí, que con las manos sin lavar y sin poner delante el prefacio que exige el respeto a tu honor, te abordo a ti, varón de gran categoría, como un desconocido aborda a otro desconocido. Pero, gracias a tu *humanitas*, me perdonarás tal atrevimiento, achacándolo ya a mi cariño hacia ti, ya a mi ignorancia; y es que ya,

2 *Quis enim est, cujus penetralia non penitus occupet Erasmus, quem non doceat Erasmus, in quo non regnet Erasmus?* (t. 1, 247)

3 *De his loquor, qui literas recte amant. Nam satis gaudeo, quod inrer caetera dona Christi etiam hoc numeratur, quod multis displicis: quo ego argumento soleo discernere dona clementis Dei a donis irati. Itaque tibi gratulor, quod dum summe omnibus bonis places, non minus displicis iis, qui soli omnium summi esse et summe placere volunt* (Ibid.)

habiendo transcurrido mi existencia entre los sofistas, ni siquiera aprendí la forma de saludar por carta a un varón erudito⁴

Le agradece también a Erasmo que en el prólogo del *Enchiridion* se haya mostrado de acuerdo con algunas de sus tesis. Pero con ironía le dice a Erasmo que no entiende que su ignorancia sea objeto de preocupación por parte de sabios:

Por tanto, Erasmo mío, varón amable, si te parece bien, reconoce a este hermano menor en Cristo, devotísimo y aficionadísimo tuyo, quien por lo demás no merece por su ignorancia otra cosa que yacer enterrado en un rincón, sin ver incluso el sol y el cielo de todos, cosa que siempre deseé con no poco ardor, como quiera que era consciente de mi limitado ajuar. Pero no sé en virtud de qué hado la cosa fue en dirección contraria, de modo que me veo forzado a padecer con gran vergüenza que mis maldades y mi desafortunada ignorancia se vean exhibidas y removidas incluso ante los doctos⁵

Le habla también en esta carta de Melanchthon, humanista y luterano; ahí vuelve a aparecer la comparación entre el humanista y el teólogo:

Felipe Melanchthon está bien; solo que apenas podemos entre todos conseguir que no acelere la pérdida de su salud en aras de su insana

4 *Sed ego stultus, qui te talem virum, sic illotis manibus absque reverentiae et honoris praefatione, veluti familiarissimum aggredior, ignotum ignotus; verum dabis hoc, pro tua humanitate, meae vel charitati, vel imperitiae; quandoquidem ego, inter sophistas consumpta aetate, nec tantum didici ut eruditum virum possim per literas salutare* (pp. 247-248)

5 *Ita, mi Erasme, vir amabilis, si ita tibi visum fuerit, agnosce et hunc fraterculum in Christo, tui certe et studiosissimum et amantissimum, caeterum pro inscitia sua nihil meritum, quam ut in angulo sepultus, communi etiam caelo et soli ignotus esset: quod et non segni affectu semper optavi, ut qui essem mihi belle conscius meae suppellectilis; sed nescio quo fato longe in contrarium res abiit, ut cogar multo pudore pati meas ignominias et infelicem inscitiam coram doctis versari et jactari* (Ibid.)

pasión por las letras. El ardor de su edad le quema en deseos de hacer todo al mismo tiempo. Buen servicio prestarías si le aconsejaras por carta que conserve su salud por amor a nosotros y a las buenas letras; nada mejor podríamos prometernos que la salvación de esta cabeza⁶

Deja entrever Lutero que necesita al Melanchthon teólogo más que al Melanchthon humanista.

Cuando Lutero plantea un enfrentamiento directo con la Iglesia de Roma en 1520, los humanistas muestran, en un primer momento, unas ciertas simpatías hacia la reforma luterana; coincidían en la crítica a la Iglesia oficial y en el deseo de reforma y saludaron a Lutero como el futuro portavoz de la reforma y de la libertad espiritual, como el propagador de la luz que se opone a las tinieblas. Así se explica la actitud durante un tiempo de Erasmo, Mutien, Croto Rubiano, Juan Faber, Melanchthon y Justo Tomás, que se declararon abiertamente a favor del innovador. En efecto, Tras la aparición de la bula *Exurge domine*, en la que es condenado Lutero, Erasmo, del que esperaba ahora todo el mundo una decisión en pro o en contra de Lutero y cuyas palabras más insignificantes tenían rápida expansión y gran autoridad, se muestra en un primer momento favorable a Lutero; comenzó desacreditando el acta pontificia y luego la tachó de falsedad. En carta del 9-9-1520 a Gerardo Geldenhauen dice que en la bula hay cierto “odio a la ciencia” y que los frailes quieren suprimir la ciencia “para poder dominar impunes con su barbarie”⁷.

6 *Philippus Melanthon prospere agit, nisi quod vix tantum efficere possumus omnes, ne literarum nimia insania valetudinis acceleret jacturam; ardet pro aetatis calore omnia omnibus simul fieri et facere. Tu officium feceris, si per literas hominem monueris, ut se nobis et bonis literis servet. Nam hoc capite salvo, nescio quid majus spe nobis pollicemur* (Ibid.)

7 Esta cita está tomada de *Manual de Historia de la Iglesia. T. V: Reforma protestante, reforma católica y contrarreforma* (por E. Iserloch, J. Glazik y H. Jedin), Barcelona 1986, p. 220.

Pero a partir de ahí Erasmo comienza a alejarse cada vez más de Lutero hasta llegar a la ruptura total en el momento de la polémica sobre el libre albedrío, que estalló entre ambos a mediados de la década de los 20. Es en ese momento cuando se produce el enfrentamiento y distanciamiento definitivo entre Erasmo y Lutero. Hasta entonces, empezó, como hemos visto, defendiéndole y luego manifestándose de una manera tibia. En 1520, le escribe Erasmo al papa diciéndole que no se le tenga por luterano por el hecho de que no haya escrito nada contra Lutero, pues no había tenido aún tiempo de leer a fondo sus escritos. El tema además sobrepasa, dice, mi talento y mis conocimientos y temo que, si ataco a Lutero, puedo atraerme el odio de los poderosos; los poderosos alemanes, se entiende. Preguntado ese mismo año de 1520 en Colonia por Federico el sabio qué opinaba de Lutero, dice Spalatino⁸ que Erasmo contestó que Lutero había cometido dos errores: que con su conducta había amarrado al papa a la tiara, y a los frailes a la barriga; luego Erasmo negaría esta afirmación ante el legado pontificio. En un primer momento, pues, Erasmo no rompió abiertamente con Lutero. Ello le acarreó dudas y ataques de ambos lados. En 1521 se marcha de Lovaina a Basilea; al año siguiente, 1522, explica a W. Pirckeimer los motivos del cambio de residencia: “En Lovaina, los luteranos me amenazaron con escritos difamatorios y el emperador está casi persuadido de que soy la fuente y el origen de toda la revuelta luterana. Así que corro peligro de ambos lados”. Cuando en el mismo año 1522 Ulrico de Utten pretende persuadir a Erasmo de que entre en la reforma luterana, este le dice: “Yo me quedo fuera... yo no per-

8 Jorge Spalatino (Georg Burckhardt, de Spalt), de la misma generación que Lutero vivió entre 1484-1545. Jugó un papel decisivo en los comienzos de la Reforma, dada su posición en la corte de Federico el Sabio de Sajonia, de quien era canciller y predicador. Fue el mediador entre el príncipe y Lutero, humanista, y el que supo frenar ciertas des-templanzas del reformador que le escribió un numeroso cuerpo de cartas.

tenezco a ningún partido... Por partido entiendo jurar plenamente por todo lo que ha escrito Lutero... Pero yo amo la entera libertad y no quiero ni puedo servir jamás a ningún partido”⁹. El propio Lutero vio claro lo que significaría para su causa que Erasmo se opusiera a ella; de manera que, si no podía ganárselo, por lo menos confiaba en su silencio. Así escribió en 1524: “Te pido que, si no puedes darme otra cosa, sé al menos espectador solo de nuestra tragedia, no apoyes ni unas tus fuerzas a las de nuestros adversarios. Sobre todo no publiques nada contra mí, como yo tampoco lo haré contra ti”¹⁰.

De las causas y contenido de esas relaciones, desde las simpatías primeras hasta el enfrentamiento final, vamos a hablar distinguiendo dos parcelas: por un lado, la parcela de la crítica a la relajación de costumbres de la Iglesia y más concretamente a la curia de Roma; y por otro, el tema de las ediciones y los comentarios a la Biblia.

CRÍTICA A LA IGLESIA

Desde el primer momento Lutero se sintió atraído por los movimientos de reforma exagerados que abundaban en el siglo XVI. A los 14 años estudiaba en Magdeburgo y allí tuvo ya contactos con los hermanos de la Vida Común, movimiento de reforma extrema que había comenzado al sur de los Países Bajos en el siglo XIV. En esa fecha quedó también profundamente impresionado por el franciscano padre

9 Son palabras de la *Spongia aduersus adspergines Hutteni*, 1523 (*Manual de Historia de la Iglesia...*, p. 221).

10 WA Br 3, 272: *a te peto ut, si aliud praestare non potes, spectator tantum sis tragoediae nostrae, tantum ne soleris et copias jungas aduersariis, praesertim ne edas libellos contra me, sicut nec ego contra te edam.*

Luis¹¹, que había renunciado radicalmente al mundo y practicaba la caridad con los pobres; este fue uno de los líderes de una nueva rama reformista de los franciscanos, que terminó por ser llamada de los capuchinos: vivían en la pobreza, llevaban hábitos desarrapados y una vieja capucha.

A los 18 años Lutero marcha a la Universidad de Erfurt. De su estancia en Erfurt tenemos unas palabras del propio Lutero en las que critica severamente la relajación de costumbres de los estudiantes; según él, la ciudad era “un lugar de impudicia y una cervecería”¹². Se veía ya su rigor en lo que a costumbres se refiere. El motivo de su entrada en la orden agustina es ya un síntoma de su carácter aprensivo y del miedo que tenía de que su forma de vida le llevase a la condena eterna. En 1502 vive aterrorizado una tormenta con gran cantidad de rayos; creyó ver la muerte muy cercana y el castigo divino subsiguiente. Decidió entonces entrar en el convento de los eremitas de San Agustín. La explicación más simple de la decisión que tomó hay que buscarla en el terror y la angustia por su salvación eterna que produjo en el piadoso y aprensivo joven el enfrentamiento con la muerte ante la caída de un rayo. En el momento de la celebración de su primera misa, cuando llega la consagración siente, según cuenta él mismo, auténtico pavor al pronunciar las palabras “este es mi cuerpo”; él no podía ocupar el puesto de Dios. Dios es demasiado grande. A partir de ahí comienza a agudizarse su angustia interior: miedo al Dios soberano; miedo al castigo en la vida eterna; duda sobre la remisión de los pecados.

11 Ludovico da Fossombrone (1490-1560). Siendo ya franciscano, piensa pronto en volver a la forma de los primeros tiempos franciscanos y consigue permiso de su provincial para establecerse con unos pocos compañeros en un pequeño convento solitario, en el que vive la imitación total de S. Francisco. Es, en definitiva, un modelo reformista exagerado del siglo XVI.

12 La cita está tomada de *Historia de la Iglesia* (dirigida por A. Fliche-V. Martín), t. XVI: *La crisis religiosa del siglo XVI*, por E. Moreau, P. Jourda, P. Janella (trad. de A. Oltra y J. E. Schenze, Valencia 1978).

Su ansia de reforma exagerada –todo por el deseo de hacer méritos para la salvación en la vida eterna– se vuelve a manifestar en el momento de la escisión de los agustinos en observantes y no observantes. El superior agustino de Sajonia, con el que hasta entonces Lutero había tenido buena relación, decide en 1510 unir a los agustinos observantes y no observantes en una sola orden, con la esperanza de que esa unión fuera beneficiosa para la propia orden. Lutero se opuso a ello, porque pensaba que el contacto de observantes y no observantes perjudicaría a los primeros y a la propia reforma. Para exponer su postura marchó a Roma; no tuvo éxito, pero sí conoció Roma y la curia romana. Él mismo dice que solo encontró hombres muy ignorantes; sacerdotes que celebraban la misa con rapidez y sin devoción; mujeres que se comportaban en la iglesia de forma indecente; lujo y avaricia en los cardenales. Es la impresión típica que de la curia romana habían tenido todos los reformistas a lo largo de la Edad Media; todos los reformistas que iban a Roma salían escandalizados.

En los *Operationes in Psalmos*, que es el segundo acercamiento que hace Lutero entre 1519 y 1521 al mundo de los Salmos¹³, hay duros ataques a los que practican la religión solo externamente. A propósito ya del Salmo 1, *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*, se pregunta Lutero quiénes son esos impíos; y responde: “No me atrevo a dar nombres, para no caer implacable sobre la Charybdis de algunos sacerdotes, religiosos y obispos... son los que lucen solo en ceremonias, ritos y otras pompas piadosas”¹⁴. Ataca, pues, a los observantes que solo son observantes en su comportamiento exterior; a los que solo hacen obras en apariencia; esas obras, dice Lutero, no valen; los pecados no se perdonan con las obras y los méritos externos; eso es lo

13 El primero lo hizo entre 1513 y 1515, años en los que explicó los Salmos en Wittenberg. Esas explicaciones fueron recogidas en los *Dictata super Psalterium*.

14 WA Br. 2, 36: *Ego non ausim personatus nominare... qui solis caerimoniis, ritibus aliisque pompis pietatis lucent.*

que creen erróneamente los judíos, los herejes y todos aquellos que rechazan la observancia interna. Incluso critica a Erasmo a este respecto; en carta a Jorge Spalatino, le dice en 1516 que lo que le extraña de Erasmo es que al interpretar al apóstol entienda que la justicia de la ley está en la observancia de las prácticas ceremoniales (*ceremoniales illas et figurales observantias*)¹⁵. En un sermón de la época, a propósito de la frase de Cristo *Attendite a falsis prophetis* dice: “Hay dos clases de obras: las que aparecen al exterior, como el mucho ayunar, rezar, estudiar, predicar, hacer vigiliias, llevar un hábito humilde; todo ello no es nada más que la lana bajo la que se esconden lobos rapaces...”. En carta a su maestro Johannes de Staupitz¹⁶ en 1518, le dice:

Mis múltiples ocupaciones, Padre mío en el Señor, me obligan a escribirte poco. En primer lugar, estoy seguro de que mi nombre hiede a muchos. En efecto, desde hace tiempo muchas personas buenas me achacan haber condenado los rosarios, coronas, pequeños salterios y, en fin, otras oraciones y hasta cualquier buena obra... Lo que enseñé, siguiendo la teología de Tauler y del librito que tú mismo diste a imprimir a nuestro Christian Aurifaber, es que los hombres no depositen su confianza solo en Jesucristo, y no en sus oraciones, méritos y obras, porque no nos salvaremos por correr nosotros sino por la misericordia de Dios. De esta mi preocupación sacan el veneno que, como puedes ver, andan esparciendo...¹⁷

15 WA Br 1, 7071: *Quae me in Erasmo, homine eruditissimo, movent, haec sunt, mi Spalatino, quod in Apostolo interpretando justitiam operum seu legis seu propriam (ita enim appellat Apostolus) intelligit ceremoniales illas et figurales observantias.*

16 Johannes de Staupitz (m. en 1524), vicario general del Lutero agustino, es un personaje presente desde sus primeros años en religión, como representante de la bondad comprensiva. Siempre le estuvo agradecido Lutero, pero no logró embarcarlo en la Reforma.

17 WA Br 1 102: *Occupatus plurimis cogor, mi Pater in domino, scribere paucisima. Primum valde credo, nomen meum apud multos foetere: ita enim boni homines mihi jam imponunt, quia damnaverim rosaria, coronas, spalteriola, alias denique orationes, imo omnia bona opoera... Ego sane secutus theologiam Tauleri et ejus libelli quem tu nuper dedisti inprimendum Aurifabro nostro Christianno, doceo, ne homines in aliud quicquam confidant, quam in solum Jessum Christum, non in orationes et merita, vel opera sua, quia non currentibus nobis, sed miserente Deo salvi erimus. Ex his sermonibus illi venenum sugunt, quod vides seminari ab eis.*

Lutero se muestra además ruidoso y combativo en este tema¹⁸. Su extremismo al respecto es el que empezó a distanciar a Erasmo de él. Ya en una carta de 1519 a Gerardo Geldenhauere, en la que en un primer momento defiende a Lutero como hombre de ciencia, reconoce que no le gusta del mismo lo ruidoso y combativo: “Ojalá hubiera seguido mi consejo y alejándose de estas cosas que traen odio y tumulto”¹⁹; y otra carta de 5-7-1521 dice: “su aspereza es tan grande que, aunque todo lo que ha escrito fuera la más pura verdad, la causa no puede tener buen desenlace”²⁰.

Lutero, a su vez, le critica a Erasmo su pasividad y poco compromiso; en Carta a Spalatino de 1521 le dice a este:

Veo que Erasmo está muy lejos del conocimiento de la gracia, puesto que en todos sus escritos no atiende a la cruz sino a la paz. Cree que todo puede ser tratado con una cierta cortesía y benevolencia... Sus escritos (los de Erasmo y Capitón), que se abstienen de increpar, de morder, de ofender, no logran nada. Si a los sacerdotes se les corrige con educación, lo toman como una lisonja, y como si gozasen del derecho a no ser corregidos, continúan tan satisfechos de ser tremendos y de que nadie se atreva a reprenderlos...²¹

18 Un amplio estudio sobre la diferente actitud de Lutero y Erasmo ante la tolerancia es el de R. H. Murray, *Erasmus et Luther: Their attitude to toleration*, London, 1920.

19 *Manual de Historia de la Iglesia. T. V: Reforma protestante, reforma católica y contrarreforma*, Barcelona 1986, p. 220.

20 *Ibid.*

21 WA Br 2, 387-389: *Erasmum a cognitione gratiae longinquum esse video, qui non ad crucem sed ad pacem spectat in omnibus scriptis. Hinc omnia putat civiliter et benevolentia quadam humanitatis tractanda gerendaque... illorum (Capitón y Erasmo) scripta quia abstinent ab increpando, mordendo, offendendo, nihil promovent. Civiliter enim admoniti pontifices sibi blanditium putant, et veluti jus habeant incorrigibilitatis, perseverant, contenti quo tremendi sunt, et nemo eos reprehendere audeat.*

Y todavía en 1524, antes de estallar el enfrentamiento entre ambos, Lutero lucha todavía por lograr la neutralidad de un adversario temible y le dice a Erasmo:

Gracia y paz de parte de nuestro señor Jesucristo. He callado ya el tiempo suficiente, óptimo Erasmo, y aunque esperaba que tú, más grande y más importante que yo, rompieras el silencio, tras esperar en vano largo tiempo, mi propio cariño, creo, me ha empujado a empezar. En primer lugar, no tengo nada que objetarte por el hecho de que te hayas alejado de nosotros, para entregarte de lleno y sin obstáculos a tu causa contra mis enemigos papistas; en segundo lugar y, por fin, no llevé a mal en absoluto que en algunos pasajes de tus libros editados me mordieses y ofendieses con algo de acritud para conseguir gracia de esos o mitigar su furor. En efecto, como veo que Dios aún no te ha concedido la fortaleza y el coraje de luchar a nuestro lado libre y confiadamente contra nuestros monstruos, ni soy yo quién para atreverme a exigirte algo que supera tus fuerzas y que no va con tu modo de ser, he tolerado e incluso respetado tu pusilanimidad y la mesura que Dios te ha dado²². Y es que lo que no puede negar el orbe entero es que el florecimiento y reinado de las letras, medio para llegar a la lectura limpia de la Biblia, es un don egregio y magnífico que Dios te ha concedido y que hemos tenido que agradecer²³.

22 Ef 4, 7.

23 WA Br 3, 270-271: *Gratia et pax a Domino nostro Jesu Christo. Jam satis disilui, optime Erasme, et quamvis expectarem ut tu major et prior silentia rumperes, tamen cum frustra expectarim tam diu, ipsa puto charitas me cogit incipere. Primum nihil causor, quod aliniorem te erga nos habueris, quo magis esset tibi integra et salva causa tua contra hostes meos papistas. Denique non aegre tuli admodum, quod editis libellis tuis aliquot locis pro illorum gratia captanda, aut furore mitigando, nos acerbiuscule momorderis et perstrinxeris. Quando enim videmus nondum esse tibi a Domino datam eam fortitudinem vel et sensum, ut monstis illis nostris libere et fidenter occurras nobiscum, nec ii sumus qui a te exigere audeamus id, quo vires et modum tuum superat, quin imbecillitatem tuam et mesuram doni Dei in te toleravimus et venerati fuerimus. Nam id plane non potest negare totus orbis, quod literae florent et regnant per quas vel sinceram Bibliorum lectionem venit, donum etiam Dei esse in te magnificum et egregium, de quo gratias agere oportuit.*

Pero aparte de las diferencias de carácter, hay una cuestión de fondo. Lutero, como reformista extremo, prescinde de intermediarios entre Dios y el hombre; prescinde, pues, de la Iglesia. En la polémica que sostuvo con Erasmo en torno a la doctrina del libre albedrío es eso lo que subyace. La Iglesia defiende el libre albedrío en el hombre; el hombre tiene un margen para, haciendo buen uso o malo de su libertad, ganarse con sus obras la felicidad en el otro mundo. Lutero rechaza el libre albedrío en su tratado titulado *De seruo arbitrio*; no hay intermediarios entre Dios, que se manifiesta en las Sagradas Escrituras, y el hombre; de manera que los hechos del hombre y los que pueda llevar a cabo la Iglesia en el hombre a través de los sacramentos o de la enseñanza no valen para nada.

La historia de la polémica sobre el libre albedrío es, brevemente, la siguiente. En 1520 Lutero había publicado la *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bulam Leonis X nouissimam damnatorum*; en ella se mantiene en sus tesis. Entre ellas, la negación de libre albedrío en el hombre. Pasan unos años sin que Erasmo responda. Y es que, durante dos o tres años, hasta 1524, Erasmo y Lutero se miran el uno al otro, pero no se atreven a hacer público un enfrentamiento. En carta al sabio y piadoso Ecolampadio²⁴ de 1523, Lutero le dice, a propósito del proyecto de este humanista de hacer un Comentario a Isaías, que no le preocupe el hecho de que tal cosa desagrade a Erasmo; que no le afecte esta displicencia, porque “lo que Erasmo piense -o simule pensar- en las cosas

24 Juan Ecolampadio (1482-1531), sobrenombre humanista de Haussheim, predicador de la catedral de Augsburgo hasta que en 1520 ingresó en el convento de santa Brigida. Lo abandonó dos años más tarde (a ello alude la carta) para afincarse en Basilea como profesor de Teología, jugando a la vez el papel de protagonista de la Reforma en esta ciudad. Su actitud y estudios humanistas le acercaron a Erasmo y se ve el temor de Lutero a que el príncipe de los humanistas pese demasiado sobre él. Cercano a Zwinglio, a su lado intervendrá en el coloquio de Marburgo. Cf. A. Staehlin, *Das theologische Lebenswerk J. Oekolampads*, Leipzig 1939.

espirituales lo testifican abundantemente sus libros, desde los primeros hasta los más recientes”²⁵. Y añade que, hasta ese momento, Erasmo le ha lanzado puyas y dardos en sus escritos, pero “como él disimula públicamente ser mi enemigo, también yo doy a entender que no me doy por enterado de sus astucias, aunque las perciba mucho mejor de lo que él piensa”²⁶. Se miran, pues, con recelo, pero no se atacan directamente.

Ya vimos también que en 1524 Lutero intentó, si no ganarse a Erasmo para su causa, sí conseguir su silencio. Así escribió en 1524: “Te pido que, si no puedes darme otra cosa, sé al menos espectador solo de nuestra tragedia, no apoyes ni unas tus fuerzas a nuestros adversarios. Sobre todo no publiques nada contra mí, como yo tampoco lo haré contra ti”. Pero Erasmo estaba ya trabajando en la respuesta a Lutero en relación con el libre albedrío humano. En efecto, en 1524 aparece el *De libero arbitrio diatriba siue collatio*, donde Erasmo defiende la postura ortodoxa sobre el *arbitrium* humano. Lutero le responde con el *De seruo arbitrio* en 1525; en esta obra Lutero defiende que el hombre no tiene libertad; a Lutero le parece que la libertad humana es incompatible con la sabiduría y omnipotencia divinas; se trata de un dios, sabio y poderoso, que juega con sus criaturas enviándolas al cielo o al infierno en virtud de un decreto infalible. Erasmo vuelve a responder con su *Hyperaspistes diatribae*, donde defiende la ortodoxia y ataca con virulencia a Lutero. En ese momento los erasmistas terminan apartándose definitivamente de Lutero. Y Lutero pasa a odiar a Erasmo. En las llamadas “conversaciones de mesa” (en alemán *Tischreden*) expresa con frecuencia su opinión última sobre Erasmo:

25 WA Br 3, 96-97: *Dominus etiam roborat institutum tuum in legendo Isaia, quamquam ad me scriptum est Erasmo displicere. Sed hoc displicere nihil te molestat. Quid Erasmus in rerum spiritualium iudicio sentiat aut simulet, testantur eius libelli abunde tam primi quam novissimi*

26 *Ego, etsi aculeos eius alicubi sentio, tamen quia simulat non esse hostem palam, simulo et ego me non intellegere astucias suas, quamquam penitius intellegatur quam ipse credat* (Ibid.)

“Por lo que a mí respecta, odio violentamente y con todo mi corazón a Erasmo, pues se sirve del mismo argumento que Caifás: vale más que perezca un hombre que todo el pueblo. Para él es mejor que perezca el evangelio antes que toda Alemania... Considero a Erasmo como el mayor enemigo de Cristo, como no ha habido otro en 1000 años.”²⁷

En la elección del tema de libre albedrío para su polémica con Lutero, Erasmo deja bien clara la diferencia fundamental entre él y el reformista; esa diferencia se basa en la dignidad del hombre; en la postura de Lutero el hombre pierde su dignidad; es un juguete en manos de la omnipotencia de Dios; en la de Erasmo, como buen humanista, la dignidad del hombre queda a salvo.

Concluyendo esta primera parte. Las críticas a la Iglesia, sus jerarquías, sus ritos y sus sacramentos, tienen distinto grado de intensidad y distinta motivación en Lutero y en Erasmo. Lutero es intenso, muy duro, como otros muchos reformadores extremistas que siempre ha habido en la Iglesia desde Prisciliano en el siglo VI; Erasmo no critica a la Iglesia, sino que solo pretende aplicar los métodos humanistas a los instrumentos bíblicos de la Iglesia. Es una diferencia fundamental. En cuanto a la doctrina, Lutero sostiene que entre Dios y el hombre no hay intermediario, de manera que la Iglesia y sus medios, como los sacramentos y ritos, no valen para nada; tampoco las obras de los hombres que se rigen por los sacramentos y los ritos; el hombre no puede salvarse con esas obras; solo se salva interpretando directamente la voluntad de Dios a través de las Escrituras. Erasmo, sin embargo, acepta el libre albedrío en el hombre y, por tanto, acepta que este, el hombre, tiene margen para poder hacer obras en orden a su propia salvación eterna. También aquí la diferencia es fundamental.

27 La cita está tomada de *Historia de la Iglesia* (dirigida por A. Fliche-V. Martín), t. XVI: *La crisis religiosa del siglo XVI*, por E. Moreau, P. Jourda, P. Janella (trad. de A. Oltra y J. E. Schenze, Valencia 1978, p. 121.

CONTACTO Y TRATAMIENTO DE LOS TEXTOS BÍBLICOS

Vamos a empezar este punto dejando desde el primer momento clara la diferencia entre Lutero y Erasmo en relación con las Sagradas Escrituras. Lutero es un teólogo y, como teólogo, pretende criticar a la Iglesia o, mejor, eliminar a la Iglesia como intermediaria entre Dios y el hombre; y su interpretación de la Escritura Sagrada es hecha desde ese punto de vista: la Escritura, interpretada por uno mismo tras haber orado, señala cuál es la voluntad de Dios para con el hombre; prescinde Lutero de la interpretación de la Biblia por parte de padres y teólogos. Erasmo, sin embargo, se acerca a la Escritura como un humanista: trata de mejorar su texto con los instrumentos que ofrecen los nuevos conocimientos filológicos y los descubrimientos de manuscritos en lenguas bíblicas.

LA *GRAMMATICA THEOLOGICA* DE LUTERO

En 1509 Lutero recibe, en los agustinos, el grado de bachiller en Sagradas Escrituras; sus aficiones le llevaron cada día más hacia esta rama de la ciencia sagrada. En 1511, tras una breve estancia en Roma donde tuvo poco éxito, vuelve a Alemania y es enviado a Wittenberg. En 1513 comienza sus cursos del Psalterio que continuaron hasta 1515. Entre 1515 y 1516 comenta con sus alumnos la Epístola de San Pablo a los Romanos. A partir de 1516 comenta y explica la epístola a los Gálatas. Sus *Dictata super Psalterium* son una colección de explicaciones alegóricas y morales sacadas del texto bíblico; ahí se recogen las lecciones que sobre los Salmos dio en Wittenberg entre 1513 y 1515. Entre 1519 y 1521 volverá sobre los Salmos, vuelta que dio lugar a la obra titulada *Operationes in Psalmos*. Tuvo, pues, constante contacto con los textos bíblicos.

En las *Operationes in Psalmos*, al comienzo mismo del Comentario al Salmo 1 (*Beatus vir*), es decir en el lugar apropiado para colocar una idea programática, lanza la conocida frase de que: *Primo grammatica videamus, verum ea theologica*²⁸ (“Veamos primero las cuestiones gramaticales, pero limitándonos a lo teológico”). Comienza, pues, el comentario anunciando que primero va a comentar cuestiones de Gramática; pero cuestiones de Gramáticas desde la perspectiva de la Teología.

Ahora bien, ¿qué es para Lutero la *Grammatica theologica*? Los que se han preocupado del tema hablan del interés de Lutero por la lengua hebrea para, desde ella, hacer interpretaciones teológicas de la Biblia que van en contra de la tradición patrística y escolástica. Así Stephen G. Burnett²⁹: “Luther characterized his approach to interpreting the Hebrew Bible as *Grammatica Theologica*, employing Hebrew philology to interpret the text, but also wherever possible making it “rhyme” with the New Testament”.

Otros, como B. Cummings³⁰, insisten en el esfuerzo de Lutero por interpretar gramaticalmente palabras Latinas desde la perspectiva teológica que a él le interesa. Este autor, a propósito de la distinción entre *iustitia* y *iustificatio*, señala que la distinción que hace Lutero se basa en la distinción entre activa y pasiva; habla de que en las *Operationes in Psalmos* Lutero toma una nueva posición al respecto: “Gradually... a realignment emerges between the meaning of *iustitia* and *iustificatio*”; *iustificatio* tiene significado pasivo en

28 WA Br 2, 29.

29 S. G. Burnett, *Martin Luther and Christian Hebraism*, 2016.

<http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-274>

30 B. Cummings, *The Literary Culture of the Reformation. Grammar and Grace*, Oxford, 2002; p. 91.

Lutero y significa recibir algo (“Belief, like justification, is structurally passive: it means to receive something, to submit something”). La *iustitia* es de Dios, y con ella *iustificat* al hombre. La *iustificatio* del hombre es, pues, algo pasivo, que recibe gratuitamente de Dios: “The justice referred to here, therefore, is not that of the just God, but one which is given and received”. Este un rasgo significativo de la *Grammatica theologica*: se interpreta gramaticalmente un término con significado pasivo para sacar una conclusión teológica.

Nosotros vamos a ver qué es lo que hace Lutero inmediatamente después de anunciar que *Primo grammatica videamus, verum ea theologica*. Lo que hace, a propósito del comienzo del Salmo 1, que comienza *Beatus vir, qui non abiit in consilio imporum*, es escribir lo siguiente:

El texto hebreo dice, en plural, *aschre*, que sería o bien *beati* o bien *beata* (neutro plural); sería: *Beata viri qui non abiit*; es decir: “todas las cosas le van bien al varón que etc.” ¿Por qué debatís? ¿Qué vaguedades concluís? Si algún varón encuentra la única margarita que hay (Mt 13,46)³¹, que es amar la ley de Dios y estar separado de los impíos, todas las cosas suyas serán buenas; si no la encuentra, buscará bienes y no encontrará ninguno. En efecto, de la misma forma que al limpio todo lo que le sucede es limpio, así a los buenos todo lo que le ocurre es bueno. Como tú seas, así es Dios para ti, incluso cuando todavía no eres criatura.³²

31 El reino de los cielos es semejante a aquel comerciante que *Inventa autem una pretiosa margarita, abiit et vendidit omnia, quae habuit, et emit eam*.

32 *Hebraeus numero plurali dicit aschre, “beati” o “beata”, ut: Beata viri qui non abiit, ac si dicat: Omnia bene habent viro illi, qui etc. Quid disputatis? Quid vana concluditis? Illud unicum margaritum si quis vir invenerit (Mt 13, 46), ut legem Dei diligat et ab impiis separatus fuerit, huius omnia sunt optima; quo non invento quaeret omnia bona, nec unum inveniet. Ut enim ‘mundis omnia munda’ (Tit 1,15), ita bonis omnia bona, et in universum: Qualis tu es, talis et deus ipse tibi, nedum creatura.*

Aprovecha Lutero el comentario gramatical desde la lengua hebrea para hacer su teología. Dice que el *beatus* del comienzo del Salmo 1 en hebreo es plural; debería ser *beata*, neutro plural (“todas las cosas felices”); de manera que lo que se dice al comienzo de este salmo no es “feliz el hombre que...”, sino “felices son todas las cosas del hombre que...” Hay ahí ya ese significado pasivo de la relación del hombre con Dios que hemos visto antes. El hombre no puede hacer nada por sí mismo para conseguir la felicidad; esa felicidad solo le viene de Dios; cuando el hombre encuentra y ama la ley de Dios y se aparta de los impíos, entonces todo le será bueno. La piedra preciosa *única de la* que habla San Mateo, cuando dice que el reino de los cielos es semejante a un comerciante que, al encontrar la única margarita valiosa que hay en el mercado, vende todo lo que tiene y compra esa margarita, es la ley de Dios que está en el Evangelio. Al hombre, como receptor pasivo, todo le irá bien si encuentra la verdad en el evangelio por sí solo. Tan pasiva es la posición del hombre, que lo que le suceda en relación con Dios le sucede incluso cuando todavía no es criatura. Pura predestinación.

De manera que la *Grammatica teologica* de Lutero no es otra cosa que aprovechar los análisis gramaticales, sobre todo recurriendo al original hebreo, para exponer su propia teología.

Muy diferente es el comentario de Erasmo a este mismo comienzo del Salmo primero³³. A propósito de *Beatus vir* no dice nada Erasmo de lo que hemos visto en Lutero. Tan distante está de Lutero que, en lugar de mantener, como hace este, que hay una sola felicidad para el hombre que es conocer la ley de Dios y apartarse de los impíos, Erasmo se dedica a explicar en largos párrafos el *status* individual del hombre feliz en las diferentes corrientes filosóficas de la antigüedad. A lo largo de la historia, dice, los estudios de todos los hombres tienden

33 Dicho comentario se encuentra en *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, V.2: Enarrationes in Psalmos*, (ed. A. Godin) Amsterdam-New York-Oxford, 1985, p. 36 ss.

(*omnium hominum studia tendunt*) a buscar aquello en lo que su alma esté tranquila; las diferentes escuelas filosóficas han debatido desde siempre *in quibus rebus posita esset hominis foelicitas*. Y recuerda que unos la han puesto en la *virtus*, otros en el *usus* de la *virtus*, otros en la *scientia*, otros en la *indolentia*, otros en la *voluptas*. Y termina sosteniendo que el sumo bien, la felicidad del hombre es *ipse Deus*, a cuya imagen ha sido hecho el hombre. Y de la misma forma que Lutero, trae Erasmo a colación la margarita de San Mateo: Dios es *unicum margaritum, unum bonum, in quo humanus acquiescit animus*. Ahora bien, ¿cómo llega el hombre a ese *unicum margaritum*? Ya el mero hecho de hacer la pregunta demuestra que para Erasmo el hombre puede hacer algo por sí mismo para conseguir la felicidad. Y la respuesta a esa pregunta es la *pietas*, que es la que nos une de forma admirable con Dios y nos une de forma tal, que nos convertimos en uno solo con él (*id sola pietas praestat quae nos mire Deo copulat et ita copulat ut unum efficiamur cum illo*).

De manera que para Lutero, el *beatus* del salmo primero indica que las cosas felices (él interpreta, a partir del hebreo que hay que leer *beata*, “las cosas felices”) le llegan al hombre de forma pasiva de parte de Dios, cuando *legem Dei diligit* (“ama la ley de Dios”). Para Erasmo, el hombre sí puede hacer algo de su parte para conseguir la felicidad que es llegar a Dios; lo que puede hacer es practicar la *pietas*. Lutero nunca aceptara que las obras piadosas, la *pietas*, puedan servir para la felicidad eterna.

El propio Lutero era consciente de sus diferencias con Erasmo en relación con la interpretación del texto bíblico. Si bien apreciaba a Erasmo por sus conocimientos en lenguas bíblicas, sin los cuales no concebía una verdadera teología (Carta a Eobanus Hessus 29-3-1523)³⁴, muy pronto se dio cuenta de lo diferente que era Erasmo

³⁴ *Manual de Historia de la Iglesia. T. V: Reforma protestante, reforma católica y contrarreforma*, p. 221.

de él en este asunto; los caracteres eran opuestos; y pronto ventó en Erasmo al pagano orgulloso de su cultura, “para quien valían más las cosas humanas que las divinas”³⁵, según comenta a Lang en carta de 1517; en esa misma carta dice que lee a Erasmo, pero que cada *día* *decrescit animus erga eum* (“tengo menos confianza en él”).

En carta a Spalatino³⁶ en 1518 deja buen testimonio de la diferencia entre él, Lutero, y Erasmo en relación con la Sagrada Escritura:

A Erasmo siempre le ensalzo con grandes alabanzas y le defiendo en la medida que puedo procurando con mucho cuidado no dar a la luz aquellas cosas en las que disiento de él, para no dar pábulo con mi voz a la envidia que le tienen. Aunque muchas cosas que hay en Erasmo me parecen tan poco atinadas para llegar al conocimiento de Cristo. Todo esto, claro está, hablando en plan de teólogo, no de gramático...³⁷

Detrás de las últimas palabras está la distinción entre la *Grammatica theologica* de Lutero y la *Grammatica philologica* de Erasmo. Lutero se acerca a la Escritura como teólogo; Erasmo como gramático; lo hemos visto en el comentario a la palabra inicial del salmo primero: *beatus*. Tiene diferencias, pues, con Erasmo. Pero no quiere hacerlas públicas todavía en 1518. Incluso en esta carta le advierte a Spalatino: “Has de saber que violarás lo sagrado de la amistad si comunicas a alguien mi opinión sobre Erasmo. No te lo digo en vano. Bien sabes que hay muchos que deliberadamente andan a la caza de motivos para calumniar a los buenos estudios. Quede en secreto lo dicho”.

35 WA Br 1, 52: *Humana praevalent in eo plus quam divina.*

36 WA Br 1, 133134.

37 *Erasmum summis laudibus semper effero, atque tueor auoad possum, omni industria cavens, ne evomam ea, in quibus dissentio, ne mea quoque voce suam invidiam in illum confrment. Quamquam multa in Erasmo, quae mihi ad cognitionem Christi longe aliena videantur, si tamen, ut theologus, non ut gramamticus loqui debeo.*

Y, cuando en esta carta entra en el programa de acercamiento a la Biblia, Lutero dice:

Lo primero que está claro es esto: que la sagrada Escritura no puede ser penetrada a base de estudio y de ingenio. Por tanto, tu primera función es empezar por la oración; en concreto, por una oración en la que pidas a Dios que por su pura misericordia te conceda la verdadera inteligencia de su palabra si es que a Él le agradara servirse de ti para su gloria, no para la tuya ni para la de ningún humano. No hay ningún maestro mejor de las palabras divinas que el propio autor de su palabra, como Él mismo dijo: Todos serán enseñados por Dios³⁸. Por tanto, te conviene sobremanera que desesperes de tu fuerza y de tu ingenio y confíes únicamente en la acción del Espíritu. Haz caso a quien te lo dice por experiencia³⁹

El acceso a la Biblia solo lo concede Dios a quien se lo pide humildemente; no es producto del estudio, esfuerzo y trabajo del hombre; por muy sabio que sea. Y es que el acercamiento a la Biblia desde la sabiduría humana solo puede generar rivalidades y polémicas; en esta misma carta, a propósito de la polémica entre Erasmo y Lefevre d'Étaples en torno a determinados textos bíblicos, dice:

Prescindiré, por fin, de la *Apología* de Erasmo⁴⁰, pero me duele mucho que se haya desencadenado tan incendiario debate y Erasmo es con

38 Jn 6, 45.

39 *Primum id certissimum est: sacras literas non possunt vel studio vel ingenio penetrari. Ideo primum officium est ut ab oratione incipias, tali videlicet qua ores, si Domino placuerit per te aliquid fieri in gloriam suam, non in tuam, non in ullius hominis, tibi concedat misericordissime verum suorum verborum intellectum. Nullus enim est divinatorum verborum magister, praeter ipsummet verbi sui autorem, sicut dixit: Erunt omnes docibiles Dei. Igitur de tuo studio desperes oportet omnino, simul et ingenio: Deo autem soli confides et influxui Spiritus. Experto crede ista.*

40 Es la *Apología* contra Lefevre d'Étaples.

mucho mejor y es el que mejor habla, pero también es el más amargo a pesar de los esfuerzos del otro para conservar la amistad⁴¹.

En *Contra Henricum, regem Angliae*, publicado en 1521, Lutero expone con toda crudeza que el acceso a la Biblia no es patrimonio de pontífices y sacerdotes, sino que Dios se lo ha concedido a cada cristiano en persona:

Conocer y juzgar sobre la doctrina divina es patrimonio de todos y cada uno de los cristianos, y de tal manera que sea anatema todo aquel que lesione en lo más mínimo este derecho. Cristo dijo, en efecto, “apartaos de los falsos profetas”. Esta autoridad es suficiente para ir contra las sentencias de todos los Pontífices, de todos los Padres, de todos los Concilios, de todas las escuelas, las cuales concedieron el derecho a juzgar e interpretar solo a los obispos y a sus ayudantes e impía y sacrílegamente se lo arrebataron al pueblo, es decir, a la Iglesia Reina⁴².

El acercamiento, pues, de Lutero y Erasmo a la Biblia es muy diferente. El propio Lutero en carta Ecolampadio⁴³ de 1523 comenta que

Quisiera yo que Erasmo se abstuviese de tratar y de parafrasear la sagrada Escritura, ya que no se halla a la altura de lo que este quehacer

41 *Ultimo apologiam Erasmi mittam; sed vehementer doleo inter tantos literarum principes tantum ortum incendium; longe quidem superat Erasmus, et melius loquitur, sed etiam acerbius, licet multis agat, ut amicitiam servet.*

42 *De doctrina cognoscere et iudicare pertinet ad omnes et singulos christianos, et ita pertinet, ut anathema sit qui hoc ius uno pilo laeserit. Christus enim ait: Attendite a falsis prophetis. Haec sola auctoritas satis est adversus omnium Pontificum, omnium Patrum, omnium conciliorum, omnium scholarum sententias, quae ius iudicandi et decernendi solis Episcopis et Ministris tribuerunt, et impie ac sacrilege populo, id est, Ecclesiae Reginae rapuerunt* (cita tomada de *Codex Fabrianus. Definitionum forensium et rerum in Sacro Sabaudiae Senatu tractatarum*, Taurini 1829, p. 4).

43 WA Br 3, 96-97.

exige, ocupa inútilmente a los lectores y los retrasa en el aprendizaje de las Escrituras⁴⁴.

Lo que hace Erasmo es solo un acercamiento instrumental a la Biblia, pero no llega a su comprensión espiritual: “Bastante hizo ya con sacar a relucir lo malo; mostrar lo bueno y conducir hasta la tierra de promisión me parece que no está a su alcance”⁴⁵. Los estudios de Erasmo de la Biblia no llevan a la tierra de promisión de la felicidad eterna. Y termina esa carta así:

Mas, ¿por qué hablo tanto de Erasmo? No lo hago sino para que no te dejes afectar por su fama y autoridad, y para que te alegres si ves que hay algo que no le agrada en esta materia de Sagrada Escritura, como quiera que él en este tema o no puede o no quiere juzgar rectamente; esto es algo de lo que ya todo el mundo empieza a darse cuenta⁴⁶.

GRAMMATICA PHILOLOGICA DE ERASMO FRENTE A LA THEOLOGICA DE LUTERO

Para demostración concreta de la diferencia entre los comentarios gramático-teológicos de Lutero y el comentario gramático-filológico de Erasmo, cogemos comentarios que hacen ambos al mismo texto bíblico. Concretamente, el comentario a la Carta de los romanos. Sólo veremos la primera frase de la Carta de Pablo: *Paulus servus Christi*

44 *Vellemque mirum in modum abstinere ipsum a tractandis Scripturis sanctis et paraphrasibus eius, quod non sit par istis officiis et lectores frustra occupat atque moratur in Scripturis descendis.*

45 *Satis fecit, quod malum ostendit; at bonum ostendere, ut video, et in terram promissionis ducere non potest.*

46 *Sed quid ego de Erasmo tam multa, nisi ut illius nomine et auctoritate nihil movearis atque adeo gaudeas, si quid ei displicere sentias in re ista Scripturarum, ut qui vel non possit vel non velit de iis recte iudicare; sicut paene totus iam orbis incipit de eo sentire.*

Iesu, vocatus apostolus, segregatus in evangelium Dei; y, dentro de esa frase, nos limitamos al sintagma *vocatus apostolus*:

Dice Lutero a propósito de *vocatus apostolus*⁴⁷:

Esto significa, para expresarlo más claramente, “llamado para ser un apóstol” o “llamado al apostolado”. Con estas palabras, Pablo describe de un modo aún más específico su servicio, o su ministerio. Muchos hay, en efecto, que son siervos y ministros de Jesucristo, mas no todos son apóstoles. Todos los apóstoles empero son también siervos, esto es, ministros, o sea, personas que hacen la obra de Dios, sobre otros y para otros, en el lugar de Dios y como representantes suyos. Además, con la primera palabra –“llamado”- Pablo asesta un violento golpe a tres tipos de hombres que no son llamados a oficios de honor. Los primeros son los falsos profetas, que en aquel entonces abundaban por todas partes, a los cuales el diablo sembró como cizaña entre el trigo (Mt. 13:25) y a quienes envió desde el norte cual la olla hirviente de Jeremías (Jer. 1: 13). Los segundos son los que entran en el ministerio impulsados por su ambición personal. Estos quizás no sean falsos profetas o falsos siervos, ya que enseñan lo correcto y verdadero y guían a los demás de una manera genuinamente católica. No obstante, por cuanto no han sido llamados para desempeñar un cargo, caen bajo la acusación expresada con la palabra “llamado”. También es posible que no sean “ladrones y salteadores” (Jn. 10:1) como los primeros. Sin embargo, son asalariados (Jn. 10: 12) que no tienen en vista más que su propio interés, no el de Jesucristo. Las ovejas les importan solo en la medida en que puedan obtener de ellas ganancias en forma de honores, oro o placeres. La iglesia de hoy día está llena de gente de esta naturaleza. Es verdad que en las Escrituras no se los acusa y condena de la misma manera

47 Tomamos el texto de *Comentarios de Martín Lutero. Carta del apóstol Pablo a los romanos* (trad. de Erich Sexauer), Barcelona

que a los falsos profetas y falsos apóstoles, esto es, a los heréticos y cismáticos y pérfidos, de los cuales se dice que “corren sin haber sido enviados y hablan sin haber recibido el encargo para ello” (Jer. 23:21) y que “buscan la mentira” (Sal. 4:2), etc. Sin embargo, Dios no los considera aceptables, por cuanto asumen y buscan para sí un cargo honorífico no por amor desinteresado sino por avidez de remuneraciones. Similares a estos son los del tercer tipo, que entran en el oficio por la fuerza, o que son introducidos por la fuerza por otros, aun contra el deseo de sus súbditos. Este tipo es peor que el segundo, pero no tan malo como el primero. Siendo pues tan sublimes los ministerios sagrados, hay que cuidarse muy bien de no entrar en este oficio sin haber sido llamado por Dios; más aún: hay que cuidarse de ello más que de todo otro peligro que pudiera haber en este siglo y en el siglo venidero, porque en verdad, no hay peligro comparable al de ser un siervo sin haber sido llamado. Mas, ¡ay!, ¡cuánta insensibilidad existe hoy día en mucha gente! Ven todo esto, pero no le dedican siquiera una fugaz reflexión. Ni aun los que han sido llamados por Dios gozan de seguridad plena; y aquellos: ¿en dónde aparecerán? Sucumbió el apóstol Judas, cayó Saúl, cayó también David, el hombre escogido, todos ellos personas llamadas y ungidas de una manera peculiar. ¡Ay de aquellos otros miserables!

Esto es lo que dice Lutero de la palabra *vocatus*, “llamado”. Toda una durísima crítica contra los falsos profetas antiguos y contra los obispos y la curia romana del momento. En el comentario a la carta de Pablo a los Gálatas, a propósito del sintagma *Paulus apostolus* comenta Lutero cosas como estas: que con *apostolus* está criticando *illos falsos doctores*, que se consideraban a sí mismos discípulos de los apóstoles y despreciaban a Pablo; que es necesario estar muy *certus de vocatione*, para diferenciarse de los pestilentes y satánicos que se jactan de haber sido llamados por Dios; y de los *pseudoapostolos*.

Y Erasmo, sin embargo, dice esto⁴⁸:

Vocatus apostolus. *Vocatus* en este texto no es participio, como lo son *dictus* o *nominatus*, y como cuando ahora, por modestia, escriben algunos en lengua vulgar *vocatus episcopus*, para referirse, no con modestia sino con verdad, que los así llamados son obispos más por el nombre que por los hechos... Es un verdadero nombre sustantivo como *apostolus*..., como cuando más adelante se dice *uocati Iesu Christi* (“los llamados por Jesucristo”)... Y *vocati* es un nombre absoluto, como entre los antiguos romanos *euocati* se refería a los que, como amigos, eran de nuevo llevados a la guerra. Y hoy también, entre los galos, algunos llaman *electi* a los que están cerca de llegar a la dignidad senatorial. La frase, pues, de *vocatus apostolus* significa así como *vocaticius apostolus*, o *vocatione apostolus* (“apóstol por vocación”).

Erasmo, pues, lo que trata de demostrar, a partir de la Gramática, pero de una Gramática de corte lingüístico, no teológico, es que *vocatus apostolus* no significa “llamado apóstol”, sino “el llamado como apóstol”; no le llama la gente apóstol; fue llamado por Cristo y este le convirtió en mensajero suyo.

En la comparación anterior la cuestión gira en torno a la cuestión de los llamados y los no llamados por Dios. Es una cuestión de Iglesia y de autenticidad de los ministros de Dios. Vamos a recoger ahora otra comparación en la que Lutero apunta ya a un principio fundamental de su doctrina: que el hombre no es bueno ni malo por sí mismo o por sus acciones, sino que lo es porque Dios lo quiere así.

A propósito del versículo 16, donde Pablo dice *virtus enim Dei est*, comenta Lutero:

48 Traduzco del texto latino de *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, VI 7: Annotatines in Novum Testamentum. Pars tertia*, (ed. P. F. Hovingh), Leiden-Boston 2012, p. 34-35.

16. Porque es poder de Dios... Al hablar del poder de Dios, Pablo se refiere no al poder que Dios tiene conforme a su esencia como el Omnipotente, sino al poder mediante el cual él confiere potencia y fortaleza... se dice "el poder de Dios", esto es, el poder que viene de Dios... El poder humano es lo que otorga al hombre fuerzas y salud en cuanto a su vida en la carne; pero ese poder Dios lo redujo a la nada por medio de la cruz de Cristo, para darnos su propio poder, que otorga al hombre fuerzas y salud en cuanto a su espíritu y que lo capacita para hacer las cosas propias del espíritu; Sal. 60. 11-12: "Vana es la salud de los hombres. En Dios haremos cosas poderosas"... Esto es, pues, lo que el apóstol quiere decir al hablar del evangelio como de un poder de Dios, a saber: que el Evangelio es el poder del Espíritu, es decir, las riquezas las armas, los recursos de donde procede todo su poder y este poder proviene de Dios. En otras palabras, las riquezas, las armas, el oro, la plata, los imperios y otras cosas de esa índole constituyen el poder de los hombres; de estas cosas los hombres se valen para hacer todo lo que hacen y sin ellas nada pueden hacer. Pero todo esto, como acabo de decir, debe ser reducido totalmente a la nada, al menos como factores en que el hombre pone su confianza y su orgullo... Es pues preciso que todo poder, toda sabiduría justicia tengan que ser ocultada, sepultada y despojada de su falso prestigio, enteramente a la imagen y semejanza de Cristo, el cual se despojó a sí mismo escondiendo al máximo su poder, sabiduría y bondad y mostrándose más débil, necio y áspero... las personas en sí no cuentan para nada⁴⁹.

En estas últimas palabras se entiende que las personas de las que habla Lutero son las personas despojadas de sus poderes humanos; y estos, aunque existan, no son poderes; en definitiva, la persona humana no vale para nada, porque, si no tiene poderes, no vale para nada; y si los tiene, esos poderes no son poderes.

49 Tomamos la traducción de *Comentarios de Martín Lutero*, Barcelona, 1998, p. 40-42.

Y el versículo siguiente dice *Iustitia enim Dei in eo revelatur* y Lutero comenta:

v. 17. *La justicia de Dios se revela.* En las enseñanzas humanas se revela la justicia de los hombres, es decir, se enseña quién es y de qué naturaleza es el justo ante sí mismo y ante los demás, y cómo se llega a serlo. Pero la justicia de Dios solo se revela en el evangelio... Y como dijimos a propósito del poder de Dios, también la justicia de Dios debe entenderse no aquella virtud por la cual él es justo en sí mismo, sino la justicia por la cual nosotros somos hechos justos por Dios. Y ese “ser justo” ocurre por medio de la fe en el Evangelio... Y se llama justicia de Dios diferenciarla de la justicia de los hombres, que emana de sus obras, como bien lo describe Aristóteles en el libro III de su *Moral*. Para Aristóteles la justicia es el resultado de las obras, y se origina en ellas. Pero para Dios, la justicia precede a las obras, de modo que las obras son el resultado de la justicia, tal como ocurre con las obras de un obispo o sacerdote: solo las puede hacer persona que previamente fue consagrada y apartada para que las hiciera. Las obras justas de personas que todavía no son justas son como las obras de un hombre que desempeña las funciones de un sacerdote y obispo sin ser él mismo un sacerdote⁵⁰.

Aprovecha Lutero el comentario a estos dos versículos de la carta de san Pablo para meter ya su doctrina sobre el libre albedrío humano. El libre albedrío humano no existe.

Nada de eso en Erasmo al comentar estos mismos versículos. A propósito de *virtus enim Dei est*, dice:

Es decir, “el poder es, pues, de Dios”... Lo traduzco así, porque *virtus* en los latinos es una palabra ambivalente, que unas veces

⁵⁰ Ibid., pp. 42-43.

suele ser entendida con el significado que responde al de la palabra griega “areté” (virtud) opuesta a “kakía” (vicio o pecado), y otras con el significado de la palabra griega “dynamis” opuesta a debilidad o impotencia.

Es una cuestión simplemente filológica. Nada de teología. En cuanto a *Iustitia enim Dei in eo revelatur* Erasmo ni siquiera lo comenta.

Podríamos, lógicamente, ofrecer más comparaciones. Pero los límites de un trabajo como este lo impiden.

II
LUTERO EN ESPAÑA

EL LUTERANISMO EN SEVILLA¹

JUAN GIL

Académico de la RAE

La historia de la difusión en Sevilla de las doctrinas luteranas sigue dependiendo en gran parte de un libro clave, el de un protestante español, Reginaldo González de Montes, intitulado *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes aliquot detectae ac palam traductae* y publicado en Heidelberg en 1567. Montano –quizá el dominico fray Reginaldo Pecellín–, un fraile coetáneo que tuvo que salvar su pellejo poniendo pies en polvorosa, trazó un pormenorizado y atroz cuadro de la actuación del Santo Oficio, pero cuando le llegó el momento de hablar de los condenados –sus amigos y compañeros–, siguió sin querer la pauta impuesta por el género hagiográfico: sus biografías se parecen a esas etéreas vidas y portentosos milagros de los santos que la Iglesia leía en celebración de sus aniversarios, de

1 La mayor parte de este artículo se basa enteramente en varias obras mías, que paso a indicar a continuación: *Los conversos y la Inquisición sevillana*, Sevilla, 2000, Universidad de Sevilla-Fundación El Monte, vol. II, p. 337 ss.; “Nuevos documentos sobre Rodrigo de Valer” en P. Piñero (ed.), *Dejar hablar a los textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, Sevilla, 2005, II, págs. 739-73; “Documentos sobre la Inquisición de Sevilla”, *Geh hin und lerne. Homenaje al profesor Klaus Wagner*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2007, II, pp. 601-15, y mi Introducción a los *Naufragios* de Álgar Núñez Cabeza de Vaca, publicados por la Biblioteca Castro, Madrid, 2017.

modo que, gracias a la pluma montañana, los protestantes de Sevilla se transfiguran en protomártires de la fe depurada por la Reforma. Su relación de los hechos, pues, está expuesta desde un punto de vista muy sesgado. Lo mismo cabe decir de los demás textos protestantes españoles, cuya recuperación se produjo a mediados del siglo XIX gracias a la *Colección de reformistas españoles* de don Luis Usoz y Río y el alemán Benjamin B. Wiffen.

El enfoque antagónico queda reflejado en la obra de Menéndez Pelayo. Un jovencísimo don Marcelino contó la historia desde una óptica pluscuantridentina, muy puesto en su papel de martillo de herejes y de polemista sarcástico y feroz que, para conseguir sus fines, no ahorra mordaces insultos al adversario. Los dos relatos, que merecen ser leídos aún hoy, están ciegos de pasión; cada cual puede elegir a su gusto entre la apología o la invectiva.

También desde un prisma protestante, pero muy moderado, están escritas los *Beiträge* de Schaefer, a pesar de ser su autor un “luterano contumaz” (“hartnäckig Lutheraner”). En nuestra patria, las mayores aportaciones a la historia del luteranismo sevillano se deben a Klaus Wagner, que inició un método de estudio, la búsqueda en los archivos notariales, que ha dado óptimos resultados. Sus estudios sobre Constantino de la Fuente, por ejemplo, marcan un verdadero hito. Seguí los pasos de K. Wagner, completándola con otra información, al escribir *Los conversos y la Inquisición sevillana* (Sevilla, 2000-2003). Cabe mencionar en lugar de honor, asimismo, el libro y los diversos artículos consagrados a la Inquisición de Sevilla por M. Bloglin.

La historia, en sí, se puede relatar en muy breves líneas. Ocupa el primer lugar una figura desvaída, el protomártir del luteranismo, Rodrigo de Valer, el primero que predicó doctrinas más o menos emparejadas con el protestantismo. A Valer siguieron a mitad de

siglo dos grandes personajes del clero sevillano, Juan Gil (el doctor Egidio) y Constantino de la Fuente. Ya sobre el primero, electo obispo de Tortosa, se cernieron vivas sospechas de herejía, de suerte que fue apresado por el Santo Oficio en 1550; sin embargo, Juan Gil se retractó, logró salir de la cárcel y murió gozando de plena libertad en 1556. El doctor Constantino, canónigo magistral de la sede hispalense, gozó de gran fama hasta que, de repente, llegó la tormenta y el magistral ingresó en el castillo de Triana, donde murió. En 1559, por fin, estalló la gran persecución antiluterana en Castilla y en Andalucía, que duró en Sevilla hasta 1562. Entonces se descubrieron en la ciudad andaluza y sus alrededores grandes focos de luteranismo: en primer lugar, el monasterio jerónimo de san Isidoro del Campo, cuyos monjes consiguieron librarse del brazo secular por medio de la huida; después, los círculos de hombres doctos (los hermanos de Arias Montano) y de mujeres devotas, al estilo de Isabel de Baena, “donde se recogían los fieles para oír la palabra de Dios”, según dijo Cipriano de Valera. La represión, orquestada por Fernando de Valdés, fue feroz. Como dijo eufemísticamente Menéndez Pelayo, usando terminología inquisitorial, “una enérgica reacción católica borró hasta las últimas reliquias del contagio”.

En esta breve aproximación al problema voy a tratar de tratar algunas cuestiones de tipo tanto general como particular, dejando a un lado las grandes figuras protestantes del exilio (Cipriano de Valera y el doctor Corro), que serán estudiadas a continuación por el profesor Mañas. En primer lugar, cabe preguntarse por la razón de esta súbita aparición de círculos luteranos en Sevilla.

Hay varias razones que explican el auge del protestantismo en toda la cuenca del bajo Guadalquivir. La principal es que Sevilla en el siglo XVI fue un emporio mercantil de primerísimo orden al que acudía gente de todo el mundo. Por tanto, no es de extrañar que

afluyeran a la ciudad las nuevas ideas, bien traídas en libros (como hizo el famoso Julianillo), bien pregonadas de viva voz por comerciantes, marineros o artesanos de toda laya y condición.

No sorprende, en consecuencia, el elevado número de extranjeros condenados o reconciliados en los autos celebrados en 1559, 1560 y 1562. Entre los flamencos, oriundos de Bruselas, Amberes, Amsterdam, Brujas y Harlem, destacan un entallador (Guillermo Borgoñón) y un vidriero, Carlos de Brujas, que quizá, como el famoso Arnao de Flandes, trabajaban para la fábrica de la catedral. Entre los franceses, que proceden de Bayonne, Dieppe, Le Croisic, Onfleur, Rouen, Saint Malo, etc., también encontramos a dos franceses, un calcetero, Francisco de Heredia, y un tabernero, Mateo Sánchez, natural de Picardía. Y aún barrunto que el calderero Juan Francés debiera su apellido a su origen: en 1526 aparecen unos caldereros franceses llamados genéricamente *cherrichotes*. Son también franceses muchos navegantes: el maestre de la nao nombrada el *Unicornio*, algunos tripulantes del *Engel*. Lo mismo cabe decir de los ingleses y los alemanes encausados por el Santo Oficio.

Las escrituras notariales dan vida a otra extranjera (¿francesa?) que también fue encerrada en la mazmorra de la Inquisición, una mujer acaudalada y emprendedora llamada doña Catalina de Canaus. Casó doña Catalina con el mercader genovés Federico de Alborgo y residió algún tiempo con su marido en Granada. Al enviudar, fue nombrada tutora y curadora de sus seis hijos: Luis, Francisco, Fadrique, doña Constanza, doña Lucrecia y doña Camila. Algún asunto que desconozco la llevó a Sevilla en compañía de sus dos hijos mayores. Allí la viuda trabajó amistad con uno de tantos inventores como Italia ha dado al mundo. Era el genio, o el farsante, según se mire, natural de Venecia y se llamaba Luis de Georges (*Luis di Georgis*, se firmaba). Hombre de fértil imaginación, el arbtrista propuso al rey

“un artificio e nueva inbinçión para labrar moneda de oro e plata y vellón con mayor presteza y façilidad y más tallada y redonda y con más perfetos carateres”. Felipe II, encantado con la idea, le concedió privilegio el 6 de octubre de 1558 para probar su artilugio en la Casa de la Moneda de Sevilla, que le habría de proveer del material y aparejos necesarios durante un año. Pasó el plazo sin aparentes logros. Cuando parecía evaporarse la sopa boba apareció como agua de mayo la viuda, que se había instalado a vivir en la colación de San Isidoro. El ingenio y el capital congeniaron bien, de suerte que el veneciano firmó un concierto con doña Catalina el 7 de octubre de 1559: el inventor se comprometió a conseguir un año de prórroga para hacer nuevos experimentos, mientras que la rica viuda se obligó a costearle la construcción de dos artificios, además del ya hecho, a fin de proseguir el ensayo, aparatos que habrían de pertenecer en el futuro a doña Catalina y sus herederos. El desembolso de dinero comenzó de inmediato. Para sufragar al artífice la ida a la corte doña Catalina le adelantó 25 ducados, como reconoció el veneciano el 15 de octubre. No quedó ahí la cosa: el 19 de octubre fue Fernando de Castro quien hizo al inventor un préstamo de 44 reales. El invento parecía encarrilado.

Además de atender a otros asuntos de menor cuantía, la viuda, mujer inquieta, avizó meses después otro negocio de gran envergadura. El 11 de marzo de 1560 doña Catalina y Gaspar Díaz, vecino de Triana, se concertaron para comprar “una vena de metal que se dize de Juan Martín Estevan el Viejo, que es en la cañada del Collado, jurisdicción de la villa de Villamayor y comunidad con la villa de Almodóvar del Campo”, a medias, poniendo Gaspar Díaz su industria y trabajo personal en el beneficio de la misma y metiendo doña Catalina en la compañía 1.700 ducados. No cabe duda de que a la mujer la tentaba el riesgo.

En medio de tan prósperos negocios —o así se los prometía la activa capitalista— sobrevino la desgracia inesperada: el 6 de noviembre de 1560 doña Catalina fue conducida a la cárcel del Santo Oficio. Secuestrados sus bienes, se logró que los inquisidores desembargasen seis reales diarios para el sustento de dos hijos (Luis de Alborgo, el primogénito, y Federico) y el mantenimiento de un ama, un mozo, un esclavo, una esclava y una mula. El receptor Morga, alarmado porque el mercader Reinaldo Strozzi había puesto un pleito a la viuda aprovechándose de su prisión, pidió el 4 de diciembre de 1561 que se sobreseyese el pleito hasta que se sustanciase la causa ante el Santo Oficio. Así lo decretaron los inquisidores, que el 8 de abril de 1562 calificaron a la presa de “muger muy sabia y entendida y que tiene bastante noticia de sus negocios y de lo que toca a su justicia más que otro alguno”. Doña Catalina fue reconciliada en el auto de fe del 28 de octubre de 1562. A continuación le pierdo la pista. Su figura encaja muy bien en ese abigarrado mosaico de comerciantes, tan afanosos y emprendedores como llenos de inquietudes espirituales, contra quienes desplegó sus baterías por estos años la Inquisición.

Por lo general, pocas cosas sabemos de las causas que dio con estos extranjeros en la cárcel. Alguna noticia tenemos, sin embargo, de las creencias religiosas por las que Bernardo de Franquis fue reconciliado en 1560. “Es ginobés, natural de la isla de Xío, y confesó aber tenido y creído que no abía Purgatorio y que las obras no justificaban, y que un gentil bibiendo en ley de naturaleza y no teniendo noticia de las cosas de nuestra Santa Fee Católica se salbaba, por lo cual fue reconçiliado y sus bienes confiscados y condenado en cárczel por tiempo y espaçio de tres meses más o menos”. El Inquisidor General le conmutó el hábito y cárcel y le prohibió salir de los reinos de Castilla y León.

Pero dejemos ya a los extranjeros y pasemos revista a los protestantes de origen español. Entre ellos ocuparon un lugar muy

destacado los conversos. El renegado suele ser mal visto por sus correligionarios, los antiguos y los nuevos. Es opinión general que la fe del converso, mudada ya una vez, puede sufrir nuevas quiebras, como si el tornadizo estuviese siempre dispuesto a aceptar el error que mejor cuadre a sus conveniencias o más amplio campo conceda a sus desvaríos. En la hoguera de las guerras de religión se avivaron estos lugares comunes hasta transformarse en verdaderos desatinos, fomentados por la propaganda. El cardenal Silíceo profesó un odio tan ciego a todo lo que oliese a Sinagoga que, puesto a despotricar de los marranos, no dudó en afirmar que los principales herejes de Alemania –y hasta los príncipes electores– descendían de judíos. En este punto no hizo sino recoger una creencia generalizada a la que dieron fe muchas personas: un rey aparentemente tan bien informado como Felipe II tuvo el firme convencimiento de “que todas las heregías que ha havido en Alemania, Francia y España las han sembrado descendientes de judíos”. Sin duda contribuyó a fomentar la peregrina idea el hecho de que buena parte de los protestantes españoles fuesen cristianos nuevos, cosa nada de extrañar a la vista del trato inhumano que daba a los disidentes la Iglesia católica. Por otra parte, la religiosidad judía y la religiosidad luterana coincidían en una serie de puntos, y esta convergencia impulsaba el paso de los conversos a las tesis protestantes. Recuérdense que el impugnador de Hernando de Talavera se había burlado en 1480 de los cristianos viejos por su idolatría y el culto exagerado a los santos y a las reliquias; eran temas que, después, afloraron en la obra de Erasmo y que, entre otros motivos, condujeron a Lutero a la ruptura definitiva con Roma. En el auto celebrado en Sevilla el 7 de marzo de 1599 el artillero flamenco Esteban Cristiano abjuró *de vehementi* por haber dicho “en diferentes tiempos, tratando de la virginidad de Nuestra Señora, que era una puta como las demás mugeres, y que no fue

Virgen, y que no cree en los santos que están en el cielo, ni que los ay”. Eran palabras que podía haber pronunciado perfectamente un judío exaltado. De esta suerte la lucha contra el converso, identificada ahora con la guerra todavía más atroz contra el luterano, recibió un espaldarazo insospechado.

No otra explicación dio Juan Ginés de Sepúlveda a la heterodoxia de otro andaluz, Agustín de Cazalla, el corifeo del círculo luterano en Valladolid: igual que los frailes se hacían protestantes para poder pecar carnalmente, así también Cazalla “pretendía quizá con dañada intención apartar de sí, de sus parientes y de todos los hombres *de su laya* todo peligro y temor y esperaba, no solo de manera impía, sino también muy liviana y muy necia, conseguir de ellos [los luteranos] grandes favores y alabanzas”. Cuando condenaron a Antonio Pérez en 1592, los inquisidores pusieron de relieve su presunta ascendencia judaica (su bisabuelo y su tío, mosén Antonio Pérez y Juan Pérez, habrían sido relapsos) y achacaron su traición a la imposibilidad que el secretario tenía en España de “vivir en sus libertades y errores”.

Desde posturas ideológicas contrarias, M. Menéndez Pelayo en los *Heterodoxos*, A. Castro en múltiples obras, N. López Martínez, C. Guillén y H. Kamen, entre otros, han destacado oportunamente la importancia del elemento converso en la propagación del luteranismo en España. No cabe duda de que así fue. Por ejemplo, el mundo y la vida de Pedro García de Jerez, conuñado del receptor (el cobrador/tesorero) de la Inquisición Diego Jaimes de Haro, fueron las finanzas, lo habitual en familias conversas como la suya. El parentesco de Pedro García con el alto oficial de la Inquisición no impidió que sus hijas Juana de Bohórquez, mujer de Francisco de Vargas, y María de Jerez o de Bohórquez, discípula del doctor Egidio, fuesen encarceladas por luteranismo; María incluso fue que-

mada. Muy típico de los cristianos nuevos es el apellido que llevó Isabel de Baena, “dogmatizadora, factora y receptadora y encubridora de herejes”, cuya casa fue derribada y sembrada de sal por haber sido conventículo de herejes. En la poderosa familia de los Alvo (de Alvo o Dalvo) nos introduce la figura de Isabel Martínez Dalvo, la mujer del mercader Pedro Beltrán, reconciliada el 28 de octubre de 1562, en cuya casa se encontraron por casualidad los libros y manuscritos más comprometedores de Constantino de la Fuente.

El mercader Gómez de León, converso, “hermano” de Arias Montano, cayó también en las redes del Santo Oficio, saliendo absuelto de la cárcel en 1562; fue, curiosamente, el heredero del bachiller Gaspar Bautista condenado por luterano. Otro “hermano” de Arias, Diego Díaz Becerril, fue depositario de los bienes embargados al doctor Constantino de la Fuente.

Hay que reconocer, de todas formas, que no pocos de los relajados o reconciliados pertenecieron a la nobleza, a la clerecía o al alto funcionariado. En efecto, la doctrina protestante —y no solo la corriente alumbrada, como quiere Á. Huerga, arrimando el ascua a su sardina— había calado muy hondo, incluso en las casas más empingoradas de Sevilla. Con este motivo, procedamos a estudiar más de cerca a tres de las personas encausadas por la Inquisición hispalense.

Nada indica que fuera un converso Rodrigo de Valer, uno de los primeros luteranos de Sevilla y “consejero” del Doctor Egidio. Lo poco que sabemos de él se reduce hasta ahora a lo que tuvieron a bien contarnos, casi con las mismas palabras, la obra famosa de Reginaldo González de Montes y el *Tratado del Papa y de la misa* de Cipriano de Valera. Los datos biográficos son, en consecuencia, parcos y sucintos: tanto a Montes como a Valera les interesa ahondar más en la espiritualidad religiosa de su biografiado que en sus peripecias vitales. En resumen, constan los siguientes hechos.

Valer, natural de Lebrija, nacido en el seno de una familia acomodada (*Nebrissae ciuis... ex honesta familia natus*), recibió una buena educación: los latines aprendidos en la adolescencia le sirvieron más tarde para conocer al dedillo las Sagradas Escrituras, que se sabía en buena parte de memoria. Los primeros años transcurrieron en la vida muelle y regalada del rico pueblerino, más atenta a los caballos, los juegos, el lujo en el vestir y la caza que al cultivo de la virtud. De repente, y sin causas conocidas para los biógrafos, tuvo lugar la conversión, y el que había sido hasta entonces un hidalgo cuya única ambición era destacar sobre todos por su gallardía y apostura, cambió de raíz las galas mundanas por un tosco y humilde atuendo y se entregó a los ejercicios de piedad, pasando a ser máximo fustigador de sacerdotes y frailes, causa –según decía– de la corrupción en la que estaba sumida no ya la Iglesia, sino todos los estados de la Cristiandad.

El clero atacado trató de ridiculizarlo, preguntándole con sarcasmo de dónde le venían esa insólita sabiduría en las cosas sagradas y esa audacia con la que insultaba a las columnas de la Iglesia siendo, como era, un hombre lego y sin estudios; con qué autoridad lo hacía; quién lo había enviado y si tenía alguna señal de haber sido llamado a esa misión. Rodrigo de Valer replicaba con tanta sencillez como presencia de ánimo: la sabiduría se la habían inculcado no sus enseñanzas, corrompidas ya, sino la gracia del Espíritu Santo; la audacia se la infundía tanto quien lo enviaba como la propia verdad; el Espíritu Santo había reclutado a los apóstoles entre pescadores legos e idiotas y no en la Sinagoga; él había sido enviado por el propio Cristo y obraba en su nombre y bajo su autoridad; eran ellos, generación adulterina, quienes buscaban señales cuando, al brillar la luz deslumbradora, quedaban más de manifiesto las tinieblas.

Tamaña vehemencia llevó fatalmente a Rodrigo ante el Tribunal del Santo Oficio, donde discutió denodadamente (*acerrime*) con los

jueces sobre la verdadera Iglesia de Cristo, sus señales, la justificación del hombre y otras cuestiones por el estilo. Por aquella vez lo libró de un castigo más severo la convicción que albergaban los inquisidores de que el reo, quizá por su vehemencia, no estaba en sus cabales. Se contentaron, pues, con condenarlo a confiscación de bienes “para que se curase de su locura”, como apostillan irónicamente Reginaldo González de Montes y Cipriano de Valera.

Pero el terco Rodrigo no se corrigió, de suerte que años más tarde volvió a entrar por las mismas causas en el castillo de Triana. Obligado a retractarse, salvó la vida gracias a que el tribunal pensó que no se había curado todavía de su desvarío. Por ello la reconciliación tuvo lugar “en la Iglesia mayor, entre los dos coros” (Cipriano de Valera), y no en un auto de fe: dos reconciliaciones públicas hubiesen dado lugar a escándalo, esperándose en la reincidencia la pena capital. Así y todo, los jueces lo condenaron a llevar sambenito y a cárcel perpetua, de la que salía todos los domingos, con los demás presos, para oír misa en el Salvador; y aún entonces tenía todavía arrestos para levantarse con frecuencia de su asiento, en presencia de todo el pueblo, y criticar a los predicadores, increíble libertad de lengua que excusaban los inquisidores, no del todo malos (*haud omnino mali*), en razón de su supuesta insania y también ablandados por los buenos oficios del Doctor Egidio. El sambenito, que se conservaba en la iglesia del Sagrario, rezaba así: “Rodrigo de Valer, vecino de Lebrija y de Sevilla, apóstata y pseudo-apóstol, que dijo que había sido enviado por Dios”.

De la cárcel perpetua el hereje fue trasladado a un convento de Sanlúcar de Barrameda (el “monasterio de Nuestra Señora de Barrameda”, precisa Cipriano de Valera), donde murió con más de cincuenta años de edad. Quizás en la reclusión del claustro jerónimo nuestro hombre, siempre vehemente y apasionado, tuviera oportu-

nidad de convencer de sus doctrinas a alguno de los monjes. No hace falta recordar que, en buena parte, los jerónimos de San Isidoro del Campo eran luteranos en 1563. ¿Es muy descabellado suponer que alguno de ellos hubiese sido catequizado por Rodrigo de Valer durante su destierro?

La biografía de Valer está escrita sobre la horma de la antigua hagiografía. Al autor de la *legenda* lo único que le interesa es el encuentro del futuro mártir con el impío juez, la escena que justifica y corona toda una vida de perfección. Es lógico, por ende, que se vuelque con especial mimo en narrar los lances del duelo dialéctico, ensalzando la gallardía con la que el santo rechaza una tras otra las trampas y tentaciones que le va poniendo sin cesar su diabólico adversario. Esta estructura dialogada deja profunda huella en toda la apologética luterana y sobre todo en la parte dedicada a Valer. Así, se nos hace asistir a polémicas entre el santo, enviado por Cristo, y sus tetricos contrincantes, los curas y frailes: el nuevo apóstol, cuando lanza sus más duras invectivas contra el clero, llamado despectivamente “prole de fariseos” (*Pharisaeorum proles*) y “generación bastarda” (*generationem notham*), sigue el ejemplo ideal de Jesús, que tachaba a los escribas y fariseos de “generación de víboras” (*genimina uiperarum* [Matth. 23,33; en Luc. 3,7 el insulto se pone en boca de San Juan Bautista]). Esos altercados hubieron de existir, sin duda alguna. Montes y Valera, sin embargo, los despojan del contexto en que pudieron producirse y nos los presentan en estado puro, como una quintaesencia de la santidad de su héroe, como el pan cotidiano de su predicación (*habebat quotidie... concertationes*, “tenía cada día... continuas disputas y debates”), destinada a salvar almas profundamente encenagadas en el error. Es preciso tener en cuenta esta pauta literaria, a la que probablemente el autor se acomodó de manera inconsciente, para poder valorar en su justa medida la obra apologética.

Con estos datos resulta difícil calibrar el impacto real de la predicación de Rodrigo de Valer. No hubo de ser pequeño, a juzgar por la devoción que le mostró precisamente un inquisidor, Pedro Díaz de la Plaza, a quien el santón laico explicó la carta de San Pablo a los Romanos *familiari interpretatione*, esto es, en un conventículo de amigos al que debía de pertenecer asimismo el Doctor Egidio. Pero esta misma enseñanza indica ya que Valer se movía en un círculo de iniciados, a los que exponía pausadamente su doctrina y ante quienes profería sin miedo sus enardecidas quejas contra la corrupción de la Iglesia. No nos dejemos engañar por el calificativo de “pseudoprofeta” que le endilgaron los inquisidores al ponerle el sambenito: Rodrigo de Valer distó mucho de ser el agorero revolucionario que se enfrenta con el pueblo descreído y lo conmina bajo severísimas penas a enmendar su vida pecadora, a la manera de los profetas del Viejo Testamento. La misma lógica cautela en su manera de actuar siguió después el Doctor Egidio, catequizando a sus discípulos (p. e., a Isabel de Baena, a la monja Francisca de Chaves, al médico Cristóbal Losada) en reuniones privadas. Idéntico sigilo presidió otros intentos de renovación espiritual en la Castilla coetánea: el caso más conocido es el de los alumbrados de Alcalá de Henares.

Cuál haya sido el pensamiento teológico de Valer resulta todavía más difícil de averiguar. Su repulsa del clero se inscribe en una corriente demasiado común para sacar de ella conclusiones válidas. Las puntadas a los frailes, por otra parte, siempre habían de tener buena acogida en una ciudad como Sevilla, que todavía respiraba erasmismo por todos los poros y en la que Rodrigo Tous de Monsalve acababa de escribir una carta colmando de dicerios a los *tenebriones*, los “oscurantistas” que se habían atrevido a censurar a su idolatrado Erasmo.

Un tema de mayor enjundia y del que nuestro héroe discutió a brazo partido con los inquisidores fue la justificación del hombre,

capítulo principal también de las confesiones de otros reos, como don Juan Ponce de León y el Doctor Egidio. Es de suponer que, como ellos, defendiese que tal justificación dependía solo del mérito de Cristo y de la fe que el hombre tuviese en él, aproximándose por tanto a las tesis luteranas. Fuera de estas suposiciones probables, nada más se puede añadir a su perfil doctrinal.

Las escrituras del Archivo de Protocolos de Sevilla nos dan a conocer el nombre de su mujer, Ana Bernal de Arroyo, y certifican que Ana murió en la segunda mitad de 1534, después de haber dado a Rodrigo siete hijos: Leonor Méndez Marmolejo, Beatriz Marmolejo, María de Valer, Antón Quebrado, Baltasar Marmolejo, Juana Méndez Marmolejo y Francisco Marmolejo. La edad de los huérfanos, que tenían más de catorce años cuando perdieron a su madre, induce a fechar el matrimonio de Ana con Rodrigo hacia 1510. Y ocurre pensar que quizás esa muerte temprana –las mujeres entonces se casaban muy pronto, por lo que Ana debía de rondar como mucho la cuarentena cuando falleció– sacudiera fortísimamente la conciencia de nuestro hombre y fuera la causa última de su súbita conversión espiritual. Por lo demás, las mujeres de la familia recibieron una educación esmerada: la única hija de Valer que salió analfabeta fue Juana, un caso raro en familia tan letrada, pues María tenía soltura al escribir y Leonor también se las arreglaba para salir del paso, aunque hiciese una firma algo desgarbada y tosca.

Otro hecho fehaciente que se desprende de los protocolos sevillanos es que la condena que le acarrió a Valer la confiscación de bienes tuvo lugar algún tiempo antes de enero de 1541: tal vez muy a finales de 1540. La confiscación era un proceso muy complejo y laborioso: en reunir el activo del condenado, muchas veces disperso y compartido, y en cobrar sus deudas, mantenidas en oculto por los deudores o pagadas secretamente a la familia, podían pasar años y años, al

final para desesperación de todos, agentes o pacientes de la confiscación. Como indican los protocolos notariales, la familia de Ana Bernal se comportó tal y como era costumbre que actuase en estos casos la mujer del condenado o sus herederos: poniendo pleito ante el juez de los bienes confiscados, Sancho López de Otálora, y contra el receptor de la Inquisición, Diego Jaimes, reclamando que de los bienes confiscados se devolvieran a la mujer –en este caso a los hijos como herederos– la dote y la mitad de los gananciales (lo que entonces se llamaba “el multiplicado”), a los que el fisco no tenía derecho alguno. El pleito no se había sustanciado en 1541, sin embargo, ya que el 13 y el 30 de diciembre de ese año dos hijos, Leonor Méndez y Baltasar Marmolejo, dieron poder a Juan de Zamora para proseguir y terminar la causa.

El más noble de todos los reconciliados fue don Juan Ponce de León, hijo de don Rodrigo Ponce de León, conde de Bailén, hombre –don Rodrigo– de genio recio y muy temido en su casa, empezando por la condesa su mujer y acabando por sus hijos y servidores. Este imperio del terror doméstico explica probablemente el desgarró espiritual que sufrieron los hijos.

De la trágica figura de don Juan hizo una breve y casi protocolaria semblanza el libro de Reginaldo González Montano, ya que el reformador, según confesión propia, fue durante mucho tiempo su amigo íntimo. De creer a Montano, el veinticuatro (tal era el nombre que se daba en Sevilla a los regidores), hombre de sólidas virtudes cristianas, consumió casi todo su opulento patrimonio en ayudar a los desdichados y a los pobres. Al fin y a la postre su caridad “lo arrojó en una pobreza extrema, mas no indeseada”, aunque no faltaron quienes achacasen su ruina, que llevó con extrema dignidad, a la pereza o a una prodigalidad condenable. Las escrituras que he reunido sobre don Juan no permiten confirmar este último extremo:

la única obra pía suya que conozco es la dote de Inés de Roa, doncella de doña Francisca de Saavedra (1549); pero mercedes y limosnas—claro está— no pasan por escribano.

Diversas noticias de los protocolos notariales ayudan a trazar el perfil humano de don Juan. Estaba casado, en efecto, con doña Isabel Puertocarrero de Vadillo, de suerte que su mujer descendía de dos familias que habían sufrido cruelmente en sus propias carnes los zarpazos de la Inquisición. El drama de su familia política hubo sin duda de pesar en la aproximación del prócer al luteranismo, una aproximación que lo llevó a separarse de la intransigencia de la Iglesia católica y de su dureza inflexible e inmisericorde, la única que él conocía.

Más interés tiene la relación de don Juan con el núcleo de luteranos de Sevilla, puesta ahora de manifiesto por nuevas escrituras. Ya en 1546 lo vemos unido al maestro Egidio, canónigo en Sevilla desde 1534 y preso en la cárcel de la Inquisición desde 1550. A su círculo de amigos parece haber pertenecido el jurado Diego de Virués, reconciliado el 22 de diciembre de 1560: en efecto, Virués renunció en él su juradería (1545), fue su fiador en una venta de mayor cuantía (1549) y pujó en la subasta de los bienes de D. Juan, cuando salieron en almoneda tras su muerte en la hoguera (1560).

Es muy llamativo el cambio que se opera en 1552: el veinticuatro, que hasta entonces se había valido de los servicios del mismo escribano, dejó de utilizar ese oficio. No puedo dar una razón convincente para explicar esta decisión repentina, que determina el eclipse de su figura en las escribanías habituales. ¿Empezaría entonces el calvario de don Juan ante la Inquisición? No me parece que así fuera: ese año es una fecha demasiado temprana para su encarcelamiento, que habría durado, de ser así, unos siete años, un espacio de tiempo demasiado largo.

En todo caso, la prisión de don Juan en la mazmorra del Santo Oficio fue un mazazo para la orgullosa familia Ponce de León, la única que se atrevía a rivalizar en Sevilla con la casa ducal de Medina Sidonia. El duque de Arcos y el conde de Bailén, el hermano mayor del encausado, pidieron al Consejo General que dejase hablar con el reo a algunos religiosos, al mismo conde o a don Juan de Fuentes, para ver si podían convencerlo de su error. El 22 de diciembre de 1557 se concedió el permiso solicitado, pero restringiéndolo a religiosos y aun estos en presencia de los inquisidores. El recelo y la desconfianza de estos últimos salta a la vista. El asunto debió de preocupar mucho, pues el Consejo ordenó que se tomase declaración a un criado suyo, Esteban Rodríguez, y a doña Isabel, su mujer, y que asimismo se diese aviso a los inquisidores de Granada para interrogar allí a doña Ana y doña Guiomar, hermanas de don Juan. El inquisidor de Sevilla Carpio contestó el 27 de agosto de 1559 que no se había podido someter a examen a doña Isabel, “que está muy loca”. Pobrecilla; no era para menos. Doña Guiomar de Castro, que se hallaba presa en 1562, salió en cuerpo y con una vela en las manos en el auto del 11 de julio de 1563; abjuró *de vehementi*.

Durante algunos meses resistió don Juan los ataques de los inquisidores, defendiendo con gallardía su fe. Finalmente, doblegado por la tortura o seducido por las promesas de salvación, aceptó obedecer a la Iglesia de Roma. Fue parte importante en este cambio “una mosca”, es decir, un espía que pusieron en su celda sus guardianes como otro prisionero más y que, como hombre letrado y artero que era, supo doblegar con sus consejos y suaves palabras el ánimo de don Juan. En la víspera de su ejecución, sin embargo, se produjo el definitivo arrepentimiento: habiendo recobrado el ánimo y sintiéndose reconfortado con creces, el veinticuatro volvió a proclamar la verdad del luteranismo a un religioso, declaración que oyeron los oficiales del Santo Oficio y

muchos de sus compañeros de prisión, pues en esa hora –según indica Montano– no se actuaba en silencio. En efecto, cuando el fraile le invitó a confesar, el reo se negó, apartándolo de malos modos. Como el religioso, sorprendido de encontrar ese rechazo en un hombre que antes de su ingreso en prisión solía confesar con frecuencia, le manifestó su asombro por su conducta, contestó don Juan calificando su comportamiento anterior como una concesión a la debilidad de sus hermanos, que por su juventud no habían alcanzado todavía el discernimiento suficiente como para usar de aquella libertad sin escándalo; en cuanto a él, había tenido por confesor a un hombre cuya confesión, antes que tal, se podía llamar colación sobre la verdadera piedad; pero entonces ya no había necesidad de disimulo.

¿Ocurrió en realidad esa dramática escena, de un claroscuro ya barroco, o se trata de un piadoso paliativo a la caída anterior de don Juan? La muerte en la hoguera demuestra que el veinticuatro remontó su momento de flaqueza, por lo que bien se puede aceptar la posibilidad de que el confesor y el reo mantuvieran ese tenso diálogo, diálogo que en su desarrollo, como ocurre en otras ocasiones del libro montaniano, sigue ya la pauta literaria de las pasiones clásicas: en la confrontación definitiva entre el mártir y su inhumano juez el santo, olvidándose de la moderación cristiana, cubre de improperios al pagano (aquí *repulso etiam atque obiurgato sacrificulo*). Nos gustaría saber, por otra parte, el nombre del sacerdote con quien se confesaba don Juan, ese sacerdote que daba lecciones de doctrina cristiana.

En el auto de fe se leyeron públicamente los artículos de la sentencia que llevó a don Juan al quemadero y que fueron en resumen los siguientes:

- a. Rechazo a la eucaristía. A don Juan lo horrorizaba la idolatría que se cometía en la adoración del pan; cuando se topaba en la calle con el viático, se escabullía rápidamente por otro camino o

se adelantaba a la procesión, para no verse obligado a venerarlo; cuando entraba en la catedral, volvía la espalda en el momento en que el sacerdote levantaba la hostia y, por fin, en los domingos y fiestas de guardar despachaba a sus criados a otra parte, diciéndoles a su vuelta que ya había comulgado. Las dos últimas son artimañas, por cierto, que ya habían empleado los judaizantes para no honrar la eucaristía y poder celebrar a sus anchas y solos la festividad del sábado.

- b. Respeto a los luteranos ajusticiados. Don Juan solía visitar el cadalso donde eran quemados los hombres piadosos por creer en la verdad, para prepararse a sufrir él también el horror del suplicio, si a él era llamado, con la meditación tanto de la pena como de la gloriosa confesión que aquellos, los piadosos, habían ofrecido a Cristo.
- c. Errores doctrinales. La suma de su fe era, según Montano, la siguiente:
 - 1. La justificación del hombre consiste solo en el mérito de Cristo y en la propia fe.
 - 2. No existe Purgatorio.
 - 3. Las indulgencias del Papa son simples bulas.
 - 4. El Papa de Roma es el mismísimo Anticristo, etc.
- d. Otros errores. Confesó además don Juan que siempre había tenido el ferviente anhelo de padecer suplicio o ser quemado por la fe que profesaba; que solo para defenderla y propagarla había deseado tener riquezas, y que todos los días rogaba encarecidamente a Dios que permitiese morir en la confesión de esa fe a su mujer y a sus hijos; ruego un tanto insensato por cuanto comprometía a su familia más íntima, a no ser que don Juan lo hubiera matizado, destacando la incredulidad de su esposa y descendencia en las enseñanzas de Lutero.

El Santo Oficio trató de desvirtuar ese arrepentimiento último, tan contrario a sus fines e intereses, propalando la flaqueza y el desmayo anterior de don Juan. Pero, como argüía Montano, bastaba a refutar la insidiosa calumnia de los inquisidores el tenor mismo de la sentencia con que fue condenado el reo: “Juan Ponce de León, quemado por hereje luterano contumaz” (así Montano) o “por hereje apóstata luterano, dogmatizador y enseñador de la dicha secta de Lutero y sus secuaces” (como reza la sentencia en una relación coetánea).

La nueva del suplicio de don Juan Ponce de León, quemado el 24 de setiembre de 1559, causó enorme conmoción en toda Europa, sirviendo a los protestantes de arma eficacísima en la propaganda anticatólica. En 1562 fue detenido en Blois un correo de Felipe II. Los regidores, que hicieron muchas preguntas al preso, le dijeron que “les pesaba mucho mucho de que nuestro rey castigase a los que siguen la verdadera ley de Cristo, e que entre otros hubiese castigado por ello al conde de Feria e su mujer”. El correo, hombre hábil, replicó sin faltar a la verdad que tanto al conde como a la condesa su mujer los había dejado sanos y salvos en la Corte. Es evidente que la fama, ampliando la noticia, había hecho confundir al conde de Bailén con el más conocido conde de Feria y que a don Juan lo había hecho ya heredero del título de su padre: así quedaba todo más truculento y se podía pintar la crueldad inquisitorial con tintas más negras.

La almoneda de los bienes confiscados a don Juan nos reserva una sorpresa mayúscula. En efecto, sus casas principales, sitas en la colación de Santa Marina y el cortijo de la Sordilla, que estaba en término de Coria, se remataron, las primeras, en Gómez de León y el segundo, en el jurado Diego de Virués. Es decir, los bienes del relajado por la herejía luterana pasaron a manos de dos personas que habían visitado la cárcel de la Inquisición precisamente por la sospecha de ser protestantes: ¿no da la impresión de que el círculo luterano se estaba protegiendo entre

sí? De estos bienes confiscados queda un débil eco en los protocolos notariales. El 27 de enero de 1560 el receptor Azpeitia, en nombre del Santo Oficio, arrendó a “Antón Martín, albañí, el Viejo, vezino del lugar de Coria..., un cortijo de tierras calmas de pan sembrar que se dize la Sordilla, qu’es en término del lugar de Dos Hermanas, que lindan con el caño de Bezerra y con tierras que tiene Bezerra el Moço, el qual dicho cortijo fue de Don Juan Ponçe de León, erexe condenado,” por tres años, al precio cada año de 17 cahíces y medio de pan terciado (dos partes de trigo y una de cebada), “horro de diezmo y acarreto.., puesto a la vera del río en el barco que lo oviere de llevar, día de Santiago del mes de jullio de cada un año”.

Tócanos hablar, por último, de un tercer luterano, revelando, de paso, las peripecias vitales de uno de los jerónimos que consiguieron escapar de las garras de la Inquisición. Fue el caso que “en el monesterio de sant Esidro, extramuros de la muy noble e muy leal cibdad de Sevilla, qu’es de la orden de señor san Jerónimo, en sábadó, onze días del mes de enero, año del nascimiento de nuestro salvador Ihesuchristo de 1552 años, ... pareció presente un hombre a manera de caballero hidalgo, que se dijo por su nombre Álvaro Núñez Cabeza de Vaca”, quien, presentando una carta de receptoría, nombró por testigos de la probanza que se disponía a hacer a fray Luis de Herrezuelo y al padre fray Alonso Bautista. Este testimonio, que nos abre de par en par las puertas del monasterio, nos permite asistir a la deposición de uno de sus monjes poco antes de que estallase la tormenta inquisitorial.

Fray Alonso Bautista, tras haberle sido tomado juramento “por virtud de la licencia a él dada del muy reverendo e magnífico señor el presidente de la dicha orden, habitante en el dicho monesterio, que recibió poniendo la mano en su pecho, según forma de derecho”, declaró que a la sazón tenía 33 años y que ya se encontraba en el Río de la Plata (es decir, en La Asunción) cuando llegó allá Álvar Núñez

en 1541. En efecto, consta por otro testimonio suyo que formó parte de la gente que llevó allí don Pedro de Mendoza. Después, participó en la entrada que hizo Álvar Núñez por el Paraguay y fue uno de los 150 hombres que llevó el capitán Gonzalo de Mendoza a buscar víveres para la tropa. A su vuelta a La Ascensión le sobrevino una grave dolencia. Si ya se encontraba muy indispuesto cuando los indios asaltaron el puerto de los Reyes, en el momento del motín que acabó con la deposición de Cabeza de Vaca “estaba... muy enfermo en la cama” (1544). En 1545 volvió a España, junto con fray Luis de Herrezuelo, en la misma nave que llevó a la Península Ibérica al depuesto gobernador. Este Alonso Bautista, por tanto, debió de hacerse jerónimo a su regreso a Sevilla, porque en los *Comentarios* de Pero Hernández se habla de fray Luis en el capítulo XXXIV, pero no de fray Alonso; luego es lícito sospechar que su regreso a la Península se debió al deseo de entrar en la orden jerónima, un anhelo que debió de prender en su alma quizá a raíz de la enfermedad aludida y que, sin duda, debió de ser avivado por la solícita asistencia de Herrezuelo.

Los dos monjes, fray Luis y fray Alonso, declararon a favor de Álvar Núñez: es bien palpable la simpatía que le profesaban. Pues bien, cinco años después fray Alonso se escapó del monasterio y pasó a Francia. En el auto de fe celebrado el 26 de abril de 1562 fue quemada su efigie por la Inquisición, junto con las de otros compañeros de hábito más famosos, como Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera: para nuestra sorpresa, el monasterio jerónimo había sido un nido de protestantes. Y ocurre pensar que fray Luis de Herrezuelo debía de ser pariente del bachiller Herrezuelo, uno de los principales “dogmatizadores” y propagadores del luteranismo en Valladolid: el apellido, nada común, así parece probarlo. Es verosímil, entonces, que en el Paraguay se estuviese gestando otro drama, este religioso, entre las convulsiones políticas y sociales que acabaron con la deposición de Cabeza de Vaca. Bien

nos gustaría saber, entonces, si la doctrina de Lutero llegó a tentar también el corazón de Álvar Núñez en los momentos más tristes de su ajetreada vida.

Es hora ya de terminar, sacando algunas conclusiones de lo expuesto hasta aquí, conclusiones que pueden aplicarse, sin grandes cambios, al fenómeno parejo que tuvo lugar en Valladolid, aparte de que, como se ha dicho, el cabecilla, Alonso de Cazalla, fue andaluz.

1. En primer lugar, cabe decir que el luteranismo en Sevilla fue un movimiento transversal, del que participaron tanto los nobles más linajudos como los plebeyos de más baja estofa. Hubo en él, de todas maneras, una fuerte participación de los conversos.
2. Fue normal que la fe de un miembro de la familia arrastrase a otro y que, de esta suerte, saliesen envueltas en la “herejía” casas enteras: así ocurrió en los casos de las hermanas Bohórquez, de los cuatro hermanos González y su madre o de Isabel Martínez Dalvo y sus hijos. El caso del convento de san Isidoro es paradigmático a este respecto.
3. No puede decirse, sin embargo, que existiera en 1559 una conjura luterana ni mucho menos, recurso fácil para justificar la represión, como hizo Páramo, el primer historiador del Santo Oficio, al afirmar, en una perorata retórica, que en 1560 “fue sofocado el incendio babilónico que, de no haber sido extinguido a tiempo, hubiera envuelto en llamas a España entera”. Otro acérrimo defensor de la teoría de la “conspiración” fue Menéndez Pelayo, que, muy en su papel de martillo de herejes, se permitió poner calificativos groseros a los luteranos, llamando, por ejemplo, a Fernando de San Juan “diabólico maestro de niños”. La doctrina luterana fue asumida por una pequeña minoría que, incluso en el caso de que hubiese permitida, mal hubiera podido trastocar el orden religioso tradicional.

4. La represión del luteranismo marcó un punto de inflexión en la historia del Santo Oficio. En efecto, por primera vez la Inquisición, en vez de hostigar a los judaizantes —la causa por la que fue creada—, centró su atención de manera casi exclusiva en extirpar de los reinos de Castilla una doctrina cristiana, considerada herética. Antes, es cierto, se había perseguido el iluminismo, pero siempre reduciendo la pesquisa a círculos muy reducidos, sin hacer una causa general.
5. Aún cabe extraer de toda la historia una lección más. El siglo XVI empezó con un aire dialogante. Carlos I admitió en la dieta de Worms la presencia de Lutero, que pudo hablar en público sin que nadie lo apresara por exponer su opinión. En cambio, el mismo Carlos I, retirado en Yuste y ya cercano a la muerte, pidió que se procediera con el máximo rigor y se condenara a la pena capital a los protestantes convictos en el proceso inquisitorial. Este es el indicio más claro de que se hallaba en ciernes una terrible guerra de religión, el nombre solemne bajo el que quiso disimular una realidad menos noble: la lucha por el poder político. Pero también es verdad que, en la mitad del siglo XVI, el auge del luteranismo hizo concebir muy negros presentimientos: en 1555, cuatro años antes del estallido antiluterano, Felipe de Meneses auguró en su libro *Luz del alma* que la Iglesia católica, expulsada de Europa, habría de refugiarse en el Nuevo Mundo. El hecho de que se incubasen tales vaticinios facilitó, sin duda, la persecución y extremó su dureza.
6. Los autos de fe mostraron en toda su crudeza el poder de la Iglesia, sí, pero también sirvieron de distracción al populacho. Tras la represión se improvisaron varias coplillas para uso de la canalla, todas ellas de gusto e inspiración deleznable, algunas, incluso, alusivas con tétrico gusto a la hoguera. Unos coreaban:

¡Viva la fe de Cristo
entre todos los cristianos!
¡Viva la fe de Cristo
y mueran los luteranos!
Otros cantaban:
Cucaracha Martín,
¡que polidica andáis!

De la misma manera, la ejecución de Ravaillac, el asesino de Enrique IV, fue una verdadera fiesta para los parisinos, que jalearon con gritos de alegría el lento descuartizamiento del regicida. En realidad, estos espectáculos públicos no hicieron sino estimular los peores instintos del hombre, que pierde su humanidad cuando se congrega en multitud.

LUTERANOS EXTREMEÑOS:
CASIODORO DE REINA Y CIPRIANO DE VALERA

MANUEL MAÑAS NÚÑEZ
Universidad de Extremadura

No vamos a tratar del protestantismo en Extremadura, pues es algo muy concreto y ni siquiera sabemos si hubo un protestantismo específico en Extremadura, sobre todo cuando algún estudioso de altura dudaba hace ya años de la existencia de algo tan general como el protestantismo español. En efecto, Marcel Bataillon creía, hace ahora ochenta años (en su libro *Erasmus y España*, 1937), que los protestantes descubiertos en la península en la década de los 50 del siglo XVI no eran auténticos protestantes, sino grupúsculos que desprendían cierto tufillo a los principios protestantes, gentes con una sensibilidad religiosa periférica, influida en ocasiones por sus raíces judeoconversas, por corrientes heterodoxas como el alumbradismo (que sí tuvo un foco importante en Llerena) y, sobre todo, por Erasmo y su Humanismo cristiano. No obstante, hoy en día, gracias a los estudios de Tellechea Idígoras sobre el grupo de Valladolid y de José C. Nieto y Juan Gil sobre el grupo de Sevilla, podemos comprobar que tales personajes eran auténticos protestantes, aunque su protestantismo estaba poco definido respecto a la ortodoxia centroeuropea, seguramente por el contexto represivo de la España del siglo XVI en el que surgieron. Por ello, no vamos a hablar del protestantismo

extremeño, sino de protestantes extremeños, concretamente de dos: Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, pertenecientes al foco protestante sevillano. Aunque ambos se autocalifiquen como Hispanos e Hispalenses, lo cierto es que eran extremeños, como ahora veremos.

Hemos de hacer caso al sobrenombre (*cognomen*) que se ponen los humanistas, a esos gentilicios o nombres de lugar que suelen ir tras su nombre de pila (*praenomen*) y apellido (*nomen*), porque suelen ser importantes para identificar el origen del humanista en cuestión. Así, en efecto, Valera, alabando a su amigo Benito Arias Montano en la “Exhortación al lector” de su Biblia (1602), nos dice que Montano adoptó ese sobrenombre por ser de Fregenal de la Sierra, y aprovecha también para indicar que Arias Montano oyó de buen grado la doctrina de Constantino y Egidio y sugiere, por ende, que también profesó el evangelismo:

Benito Arias, natural de Frexenal de la Sierra (y por esso se llama Montano, al qual yo conocí estudiando en Sevilla)... Fue hombre muy docto en diez lenguas. Su juventud passó en sus estudios en Sevilla, por lo qual, y porque su tierra Frexenal no es lexos, y es del territorio de Sevilla, se llamó Hispalensis, q. d. Sevillano. En Sevilla dio gran muestra en sus estudios de lo que después avía de ser. Oya de muy buena gana la doctrina de los buenos predicadores de Sevilla, como del doctor Constantino, del doctor Egidio y de otros tales, que Dios levantó en Sevilla en aquel tiempo (Fols. 3-r-v).

Por tanto, si vamos a hablar de Casiodoro de Reina y de Cipriano de Valera, hemos de hacer caso de lo que nos dicen sus sobrenombres: que Casiodoro era oriundo de Reina, la antigua *Regina* (aunque realmente era de Montemolín), en el sudeste de Extremadura; y que Cipriano provenía de Valera la Vieja, la antigua Nertobriga, esto es, la actual Fregenal de la Sierra, en el suroeste de la Extremadura. No

eran, por tanto, andaluces, por más que se autodenominen hispalenses, igual que Arias Montano. Lo que ocurre es que buena parte de la Baja Extremadura dependía entonces del Reino de Sevilla y ambos humanistas eran sevillanos de adopción, pues en Sevilla estudiaron y en su monasterio de San Isidoro del Campo se establecieron. Pero pronto hubieron de exiliarse.

LA PARTIDA

En efecto, abordando el papado de Paulo IV y reseñando la batalla de San Quintín (1557, en la que España venció a Francia) así como la muerte del emperador Carlos V y de la reina María de Inglaterra en el mismo año de 1558, elogia Valera en sus *Dos tratados* el advenimiento de Isabel I de Inglaterra (1558), con la que acabaron las persecuciones, cárceles y destierros que la Iglesia había padecido en tiempos de la reina María. Inglaterra, entonces, es elogiada como un país donde, gracias a su nueva reina, hubo durante cuarenta años una auténtica libertad religiosa, erigiéndose así este reino en el

“refugio y santuario de muy muchos extranjeros, los quales, escapándose de las uñas de los gavilanes y de los dientes de los leones y de los lobos [entiéndase de la Iglesia romana, de los inquisidores y de los papistas], se han acogido a él” (p. 240).

En contraste con lo que ocurría en Inglaterra en esta segunda mitad del siglo XVI nos presenta Valera la dura realidad del reino de España, donde precisamente durante el papado de Paulo IV, en 1557, comenzó “la gran persecución en España y, principalmente, en la ciudad de Sevilla y en Valladolid” (p. 241). En Sevilla comenzó a finales

del año 1557, posiblemente porque, como señala Valera, había sido la primera ciudad de España donde se predicó manifiesta y públicamente el Evangelio y se denunciaron los

“abusos, supersticiones y idolatrías de la Iglesia Romana... para que se reformassen y así Jesu Christo reynasse en su Iglesia y el Antechristo fuesse desterrado, destruido y muerto” (p. 242).

Pero estas persecuciones no surgieron de repente en 1557, sino que tuvieron sus precedentes, como fue en los años 40 el caso de Rodrigo de Valer, predicador lebrijano condenado por la Inquisición, cuyas peripecias nos resultan bien conocidas gracias a sus dos biógrafos protestantes del siglo XVI (Reginaldo González Montes o, con su nombre latinizado, *Reginaldus Golsavius Montanus* y Cipriano de Valera). Era, en efecto, Valer un burgués propietario de olivares, viñedos y casas en Sevilla, pero que en la década de los años 20 experimentó una conversión religiosa que lo llevó a apartarse de sus obligaciones y a dedicarse a la lectura y meditación religiosas y a la predicación, defendiendo una vuelta al espíritu y a la letra del Nuevo Testamento. Y pudo leer y meditar la Sagrada Escritura gracias a que sabía algo de latín. Tanto se aplicó a ello que conocía los textos sagrados casi de memoria, tal y como nos lo cuenta Valera en sus *Dos tratados*:

Dios lo tocó, trocó y mudó en otro hombre bien diferente del primero... y poniendo todas las fuerzas de su cuerpo y de su entendimiento en ejercicios de piedad, leyendo y meditando la Sagrada Escritura. Valióle para esto un poca de noticia de la lengua latina que tenía, porque ya se sabe la tyranía del Antechristo, que no permite en España libros de la Sagrada Escritura en lengua vulgar... y dióse tanto a leerla, que sabía gran parte de coro (pp. 242-243).

El caso es que su gran dominio de la Escritura le proporcionaba eficaces armas dialécticas para enfrentarse con disputas y debates contra clérigos y frailes, acusándoles de ser precisamente ellos la causa de la gran corrupción que campaba a sus anchas en el estado eclesiástico y cristiano; y reprendía a los curas y frailes

“no por rincones, sino en medio de las plazas y calles y en las Gradas de Sevilla, que es el lugar donde los mercaderes se juntan dos veces al día para sus negocios: no les perdonava ni papava” (p. 244).

No es, por tanto, raro que se viera envuelto en dos procesos inquisitoriales. Quizás se salvó de la quema porque los jueces inquisidores lo tomaron por loco, aunque ello no fue óbice para que sus bienes fueran confiscados y él condenado a cadena perpetua, saliendo solo de la cárcel los domingos para ir a misa a la iglesia de San Salvador, donde muchas veces, escuchando el sermón, se levantaba y contradecía al predicador cuando, en su opinión, estaba expresando doctrinas falsas. Los inquisidores permitían estos desmanes a Valer porque por esta época (*ca.* 1545), según Valera, aún no eran tan perversos y además consideraban que el hombre estaba desquiciado:

con toda su locura, lo condenaron a Sambenito perpetuo y bien grande y a cárcel perpetua. Desta cárcel perpetua lo llevaban cada domingo con los demás penitenciados a la Iglesia de San Salvador a oír misa y sermón... muchas veces se levantava viéndolo todo el pueblo y contradecía al predicador, quando predicava falsa doctrina. Pero los Inquisidores, que en aquel tiempo no eran tan malos, lo escuchavan con pensar que estava loco (p. 246).

1 Esto es, “Ni les perdonaba ni les dejaba pasar una”. Según el *Diccionario de Autoridades*, aquí papar significa “hacer poco caso de las cosas de que debia hacerse, passando por ellas sin reparo, que tambien se dice tragárselas”.

Finalmente, murió Rodrigo de Valer con más de 50 años en el monasterio de nuestra Señora de Barrameda en Sanlúcar.

La importancia de este Rodrigo de Valer fue que muchos de los que oyeron sus predicaciones y lo trataron se convirtieron al reformismo. Así, según señala Valera, de su entorno salió el conocido triunvirato reformista integrado por el canónigo magistral de Sevilla, el doctor Egidio (Juan Gil), por el Dr. Francisco de Vargas y por Constantino Ponce de la Fuente, que a la postre serían los alentadores de la comunidad secreta protestante de Sevilla que fue luego desmantelada en 1557.

Rodrigo de Valer, por tanto, según Valera, fue uno de los primeros perseguidos. Luego le siguieron otros muchos. Unos, como el Dr. Juan Pérez, escaparon de la Inquisición y se refugiaron en Ginebra, imprimiendo allí su traducción del Nuevo Testamento y otros libros en español. Otros, se quedaron en Sevilla, de los que unos perseveraron en sus ideas y otros renegaron de ellas por miedo e incluso actuaron como perseguidores. Tal fue el caso del Dr. Hernán Rodríguez y del maestro Garcí Arias, llamado el maestro Blanco, prior del convento de San Isidoro del Campo, hombre inconstante, de ideas luteranas, pero al mismo tiempo astuto y maligno como para actuar también de acusador. El caso es que fue preso en 1558 y quemado en Sevilla en el cuarto auto de fe celebrado contra los protestantes el 28 de octubre de 1562. Parece que el propio Valera se alegra del fin que tuvo este hombre inconstante, contradictorio y malvado:

Pero Dios hubo misericordia del Blanco y de lobo lo hizo Cordero, y assí fue con muy gran constancia quemado. Este Blanco, quando Dios lo hizo verdaderamente Blanco, dezía a los inquisidores libremente en las audiencias quando lo examinavan que más valían para ir tras una harria de asnos que no para sentarse a juzgar materias de la fe, las quales ellos no entendían (p. 247).

Asimismo, en 1555, sigue relatando Valera, salieron de Sevilla para Ginebra siete personas, entre hombres y mujeres. Pero la fecha decisiva para nosotros fue el año 1557, cuando salieron del monasterio antedicho doce frailes que, tras largas penalidades y peligros, llegaron en cosa de un año a Ginebra, porque en el monasterio de San Isidro, según palabras de Valera,

el negocio de la verdadera religión iba tan adelante y tan a la descubierta que, no pudiendo ya más con buena consciencia estar allí, doze de los frayles en poco tiempo se salieron, unos por una parte y otros por otra, los cuales dentro del año se vieron en Geneva, a donde quando salieron tenían determinado de ir (p. 248).

Lo mismo leemos en las *Artes aliquot* (250) de Reginaldo Montano. Los que se quedaron en el monasterio sufrieron graves persecuciones, prisión, tormentos y en muchos casos fueron quemados.

El caso es que, tras el arresto y proceso del Dr. Egidio y la fuga de Juan Pérez con un par más de frailes, vino luego la gota que colmó el vaso: el arresto de Julián Hernandez, “Julianillo”, en 1557. Fue entonces masiva la fuga de frailes. Entre los que huyeron a Ginebra y se salvaron de la quema figuraba, como decimos, una docena de frailes jerónimos que, para ser consecuentes con su nueva fe y salvar su vida (como Jesús autorizaba), salieron de allí rumbo a Ginebra. Una carta del Consejo de la Inquisición a Felipe II, a 17 de noviembre de 1557, conservada en el Archivo General de Simancas, precisaba sus nombres y algunas de sus circunstancias: Fray Francisco de Frías, Fray Antonio del Corro, Fray Peregrino de la Paz, Fray Juan de Molina, Fray Casiodoro, Fray Alonso Baptista o Fray López Cortés:

“Los inquisidores de Sevilla nos escriben que han recebido información contra algunos frailes del monesterio de Sant Isidro, que es

cerca de aquella cibdad, por la cual resultan sospechosos que tienen muchos errores y opiniones luteranas, y que tienen presos tres, y se han absentado fray Francisco de Frías, prior que fue en aquel monasterio, y fray Pablo, procurador, y fray Antonio del Corro y fray Pelegrina de Paz, prior que fue en Écija, y fray Casiodoro, y fray Ioan de Molina, y fray Miguel Carpintero, y fray Alonso Baptista, y fray Lope Cortés; y tiene relación que están en Géneve y que tienen aviso que en aquella cibdad hay muchas personas notadas de los mismos delitos, contra quien se ha recebido información y se procede en sus cabsas”.

Vemos que faltan algunos nombres, como el de Cipriano de Valera, lo que indica que los inquisidores, aun estando enterados de lo que estaba ocurriendo en Sevilla y en Ginebra, no tenían conocimiento completo de todos los hechos.

Veamos ahora por separado a los dos luteranos extremeños objeto de nuestro estudio: Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera.

CASIODORO DE REINA

Durante mucho tiempo se creyó que Casiodoro era un morisco granadino, pues así lo calificó Menéndez Pelayo siguiendo un informe del secretario del embajador español en Inglaterra el 5 de octubre de 1563. Pero, según se ha confirmado posteriormente, había nacido hacia 1520 en Montemolín, junto a Reina, provincia de Extremadura, era cristiano y no de origen judeoconverso. Ya lo señaló Nicolás Antonio, diciendo *Cassiodorus De Reyna (aliis 'De Regno' qui cognomen Hispanum sic reddere voluerunt non bene id capientes) oriundus forsan ex Reyna, Extremaduræ oppido, Hispanus certe*, que traducido suena

así: “Casiodoro de Reina (para otros Del Reino, pues quisieron traducir así su apellido sin entenderlo bien) fue posiblemente oriundo de Reina, en la región de Extremadura, español sin duda”.

No sabemos cuándo ingresó en el Monasterio de San Isidoro, pero sí cuándo se fugó (1557), llevándose en su odisea a sus padres, primero a Ginebra y luego a Inglaterra y otros sitios. Cinco años después Reina sería también quemado en efígie por la Inquisición en el auto de fe de 26 de abril de 1562.

Reina, Valera y Corro fueron recibidos en Ginebra como miembros de la iglesia de italianos refugiados, antes de que Pérez organizase la iglesia de los refugiados españoles. Durante su estancia en Ginebra se indica en los documentos algo que presagiaba la vida tormentosa que iba a tener Reina. Se cuenta que cada vez que pasaba por la colina de Champel, donde había sido quemado Servet en 1553, se le saltaban las lágrimas, lo que revela la fina sensibilidad psicológica y el hondo sentido religioso de Reina, que disentía fuertemente de la religión calvinista, no tanto desde la perspectiva de su fe, sino como de su rígida ortodoxia y de sus prácticas fanáticas, no muy lejos de las de la Inquisición, lo que no dejaba mucha holgura para la reflexión religiosa y personal. Estas lágrimas de Reina revelaban su espíritu afín a Servet, no solo en sus ideas religiosas sino especialmente en la independencia de toda forma de autoridad religiosa externa. Esta autoconciencia de libertad espiritual y de independencia personal, reacia a todo sometimiento ciego de autoridad, le acarrearía no pocos problemas.

De Ginebra fue Reina a Frankfurt y de allí a Londres con sus padres, pues la nueva política isabelina favorecía sus deseos de libertad religiosa. Efectivamente, con el ascenso de Isabel al trono de Inglaterra (1558) algunos refugiados religiosos españoles en Ginebra decidieron trasladarse a Inglaterra. Entre ellos, el más importante

fue Casiodoro de Reina, cuyo temperamento pacífico no se encontraba cómodo con la rígida teocracia ginebrina. Y, aunque Juan Pérez de Pineda rechazaba ese traslado por pensar que su congregación Ginebrina se vería mermada, a Casiodoro le siguió hasta Londres un buen número de paisanos, por lo que Juan Pérez le puso el apodo de “El Moisés de los Españoles”. Entre los acompañantes de Casiodoro estaban sus propios padres y hermana; Francisco Frías o Farias, antiguo prior del monasterio de San Isidoro; y Cipriano de Valera, designado más tarde por el *Index* como “el herege español”.

Ya en Londres, Reina intentó congregar a todos los protestantes de lengua española y empezó a celebrar reuniones en varias casas privadas, evitando como podía a los activos espías del gobierno español. Quería que los españoles fueran reconocidos como una congregación independiente, como una Iglesia Española, al mismo nivel que las iglesias francesa o flamenca, de la que él sería el pastor. Para conseguir tal objetivo compuso Reina, quizás con la colaboración de Valera, la conocida *Confesión*. Así, el 21 de enero de 1560/61 los españoles llevaron su *Confesión* ante el Consistorio francés y pidieron que fuera formalmente aceptada y firmada, aunque encontró la oposición de los franceses y flamencos, porque consideraban peligrosa la franqueza de Reina sobre las palabras “persona” y “Trinidad” (término que, según decía, no aparecía en la Biblia y hacía a Reina sospechoso de defender los puntos de vista de Servet); también estimaban peligrosa su visión sobre el bautismo de los niños. La asamblea, entonces, decidió que dicha *Confesión* debía examinarse más a fondo por los pastores franceses y ministros flamencos. No obstante, la oposición francesa y flamenca se debía más bien a que muchos de sus miembros se estaban realmente pasando a la Iglesia Española. Al final, la *Confesión* fue aceptada a regañadientes, la monarca inglesa le concedió a Reina el edificio de una iglesia en desuso (St. Mary

Axe), ahora desaparecida, y una pensión de 60 libras al año por su ministerio.

Tras partir Reina precipitadamente de Londres (1563), la *Confesión* fue objeto de críticas y polémicas y corrió manuscrita hasta que Reina publicó una edición de la misma en Frankfurt en 1577; luego, en 1601, sería publicada en edición bilingüe (español-alemán) en Cassel. Modernamente, ha sido estudiada y editada por Gordon Kinder. La versión publicada de esta *Confesión* acaba con un “Apéndice al Christiano lector”, que debió ser un añadido posterior ausente en la edición manuscrita, por dos razones: porque se cita a Lutero, aun siendo un texto escrito para ultra-calvinistas, lo que muestra el acercamiento de Reina a Lutero ya por 1577 y su próxima conversión en pastor luterano en Amberes; y porque se condena a la Iglesia Romana y a la Inquisición, aun no siendo este un tema dominante en la *Confesión*. Quería, en fin, Casiodoro mostrar su ortodoxia para facilitar su paso al luteranismo y al ministerio en Amberes, proporcionando al mismo tiempo a los dispersos exiliados españoles un manual de creencias fundamentales que podría también emplearse en España y en los Países Bajos españoles como instrumento de propaganda proselitista.

El título completo de esta *Confesión* es el siguiente:

Declaración, o confession de fe hecha por ciertos fieles Españoles, que huyendo los abusos de la iglesia Romana, y la crueldad de la Inquisición d'España hizieron a la Iglesia de los fieles para ser en ella recebidos por hermanos en Christo. Decláranse en este perqueño (sic) volumen los principales Fundamentos de la Fe y Religión Christiana necessários à la salud conforme a la Diuina Ecriptura de donde son sacados con toda fidelidad y breuedad. Francford. M.D. LXXVII.

La obra consta de un prólogo, 21 capítulos y el mencionado Apéndice al cristiano lector. Su esquema es como sigue:

Introducción

1. De Dios.
2. De la Creación de las cosas: de la Presidencia de Dios en todo lo criado: y del fin principal que Dios en él pretendió, y pretende.
3. De la Creación del hombre y de su perfección, dicha otra-mente Iusticia Original.
4. De la cayda del hombre. De la facultad del humano arbitrio antes y después del peccado Original, y de las penas del, y dela causa del mal.
5. De las promesas de Dios, y de la Fe con que los peccadores son justificados, y se leuantan à meyor esperanza.
6. De la Ley, y de la doctrina de los Prophetas, ô del vieio Testamento.
7. Del Christo, y del cumplimiento de las diuinas promesas por el hecho: ô del Euangelio.
8. De la naturaleza y persona del Christo.
9. Del officio y dignidad del Christo.
10. De la Iustificacion por la Fe.
11. De los Sacramentos de la Iglesia Christiana.
12. Del Baptismo.
13. De la Sancta Cena.
14. Del externo Ministerio de la Palabra, y de la authoridad de los Ministros.
15. De la Ecclesiastica Disciplina.
16. Del Magistrado Politico.
17. Del Espíritu sancto, y de la vida de los Christianos.
18. De la Sancta Iglesia vniuersal, y de la Communion de los Sanctos.
19. De algunas señales por las quales la externa Iglesia puede ser conocida en el mundo: y de otras que señalen los que infalliblemente pertenecen a la espiritual y inuisible, ahora esté en la externa congregación de los fieles, aora no.

20. De la Remission de los peccados: De la potestad de las clauas y de su legitimo vso.

[21. De la Resurrección de los muertos. Del Iuyzio final. De la eterna vida de los píos. Y de la eterna muerte de los impíos].

Epílogo

Apéndice

En este esquema Reina sigue, aunque de forma general y laxa, las trazas del Credo de los apóstoles, que es reproducido literalmente en el epílogo; y también se muestra bastante sobrio en las condenas a los Católicos Romanos y a otras Asambleas Reformadas y a otros grupos más radicales como los Anabaptistas o Servetistas. Ello muestra, en opinión de Kinder, que Reina quería evitar disputas en el interior de la Iglesia y tenía una actitud conciliadora.

Doctrinalmente, lo primero destacable es el uso del nombre “Jesus el Christo”, indicando así que Cristo no es solo un nombre, sino también un título (la forma griega de “el Mesías”: Christós, “el Mesías, el ungido”), una forma que es también habitual en su traducción de la Biblia. También traduce a veces “catholica” por “universal”, siguiendo en esto la práctica Reformada.

A pesar de sus críticas explícitas al Catolicismo Romano, hay censura implícita cuando menciona los cinco (y no siete) así llamados sacramentos, que en modo alguno son sacramentos (XI.3); también se subrayan el sacerdocio eterno y el sacrificio eterno de Cristo (IX.8 y XX.3), para oponerse a las pretensiones sobre el sacerdocio romano y la misa católica. Pero donde auténticamente condena a la Iglesia Romana es en el Apéndice, donde la encuentra podrida por numerosas inmundicias y basuras y proclama a Lutero como el restaurador del auténtico mensaje de Cristo. Es Cristo, por medio de Lutero, el que ha querido limpiarla:

de tanta inmundicia, y estiércol de humanas inuenciones, y malditas supersticiones, con que la ignorância y temeridad de los falsos pastores y enseñadores de la Iglesia la han sepultado, como parece claro por sus Indulgencias, Iubileos, cuentas benditas, perdonanças, purgatorios, obsequias, anniuersarios, inuocaciones de los sanctos, idolatrias enormes y inescusables, profanación de Sacramentos, con todos los demas abusos y engaños que aqui no podramos recitar sin muy luengo discurso. Para limpiar su Iglesia, de tanta suerte de inmundicias, plugo al Señor de seruirse de Lutheró...

Reina, en fin, también aprovecha para arremeter contra la Inquisición y sus métodos opresores:

Mucho menos nos deue espantar su grande diligencia en perseguirla, sus Inquisidores, sus familiares, sus cárceles, mas duras que la misma muerte, sus tormentos, sus sambenitos, fuegos y lo que al luyzio de la carne es mas que toda la Vergüenca de auer caydo en sus manos a titulo de Hereges. Porque todos estos son aspauientos y visages vanos, con que el diablo (por ellos y en ellos obra) pretende espantar los que tentarn a salirse de su miserabile captiuero a la libertad de hijos de Dios.

La *Confesión*, en fin, fue pronto sospechosa de servetismo ante la congregación francesa. Se le criticó su visión del bautismo de los niños sin uso de razón, cuando dice que es mejor conceder que prohibir este sacramento, cosa que para los calvinistas ortodoxos suponía una rendición aterradora a la fortaleza de los dogmas y una evidente heterodoxia. Se le acusó también de antitrinitario, como a Servet. Y también le pusieron reparos a su doctrina de la eucaristía y de la autoridad secular. Ello hizo que Reina se alejara del calvinismo y se acercara al luteranismo, pensando que este era más tolerante.

El caso es que Reina estaba entre la espada y la pared, perseguido por el calvinismo, por un lado, y por la Inquisición, por otro. De hecho, la congregación luterana que organizó y pastoreó sufrió un duro golpe en 1564, cuando la diplomacia internacional de la embajada española en Londres, que había introducido un topo (Gaspar Zapata) en su congregación, alegó severísimos cargos contra él de tipo moral y doctrinal, tales como unitarismo, adulterio y hasta sodomía, cargos que bastaban para merecer la pena capital en aquellos tiempos. Reina huyó, aunque más tarde regresó a Inglaterra y el obispo de Londres lo absolvió de todos estos cargos. Así, Reina aparece matriculado en la Universidad de Basilea en 1567, ciudad en la que en 1569 ve publicados los frutos de su versión castellana de la Biblia. De allí, regresó a Amberes y de aquí marchó a Frankfurt, donde obtuvo el derecho de ciudadanía. Frankfurt, pues, lo acogió tras trece años de persecución de los calvinistas y de la Inquisición y allí se estableció como comerciante de telas y allí también se conserva el único retrato existente suyo, de medio cuerpo y sentado. Pero Casiodoro, que quería ser pastor de una congregación, vio su ocasión con la paz de Amberes (1578), que trajo la libertad religiosa a los Países Bajos. En Amberes aceptó el cargo de pastor que la iglesia luterana francesa le ofreció.

Finalmente, antes de irse a Amberes, regresó a Londres, donde el arzobispo de Canterbury, Edmundo Grindal, le dio la oportunidad de defenderse de sus cargos pendientes. Se reunió una comisión real judicial presidida por Grindal (diciembre de 1578): los calvinistas le seguían acusando de herejía y sodomía; a Valera no se le permitió testificar sobre el carácter de Reina. Grindal, entonces, concedió a Reina la ocasión de expresarse teológicamente redactando una nueva confesión de fe. A la postre, sería exonerado de todos sus cargos. Entretanto, Casiodoro había tenido que someterse a una confesión de fe como prueba de su ortodoxia luterana. Es la conocida como *Confesión lute-*

rana, publicada en 1579 con el título *Confessio in articulo de Coena*, sobre uno de los debates teológicos más importantes entre luteranos y calvinistas: la Cena del Señor. Son cinco artículos sobre la Eucaristía, donde se plantea el sentido de las palabras “última cena” y si pueden entenderse en sentido literal o figurado, a lo que Reina responde que han de entenderse en sentido figurado, que el pan representa el cuerpo de Cristo y el vino la sangre, pero figuradamente, no corporalmente; que “reverencial y sustancialmente” Cristo está presente, pero que no se consume ni corporal ni físicamente ninguna parte de su cuerpo. Asimismo, sobre si el cuerpo y sangre de Cristo deben consumirse oralmente, Reina contesta que no, que son solo alimentos del espíritu y deben consumirse mentalmente y con verdadera fe. Deseando, en fin, con estos artículos mejorar su reputación en los círculos calvinistas, fue acusado por los luteranos de cripto-calvinista. Realmente, Reina rehuía las disputas religiosas e intentaba mantenerse como luterano en terreno calvinista, sin caer en intransigencias.

En Amberes estuvo un tiempo, hasta que en 1585 el duque de Parma puso sitio a la ciudad en nombre del Rey de España, con lo que Casiodoro regresó a Frankfurt, donde al menos tenía la ciudadanía. Allí influyó rápidamente con sus sermones entre los refugiados y, tras morir el pastor de una iglesia calvinista, fue nombrado pastor luterano francés Antonio Serray y Casiodoro pastor asociado suyo. Tuvo entonces que someterse a una nueva confesión de fe, aceptando el Credo apostólico, Niceno y Atanasiano, la Confesión de Ausburgo, la fórmula de la Concordia de Wittenber, los Artículos de la Esmalcalda y el Catecismo de Lutero, repudiando a los papistas, zwinglianos y calvinistas.

Murió el 15 de marzo de 1594, como ministro luterano, este hombre de carácter complejo, muy moderno en exégesis y traducción bíblica y muy ecuménico en su visión religiosa. Había publicado en

latín comentarios al Evangelio de San Juan y al capítulo IV de San Mateo (1573), de enorme altura exegética y teológica, un *Catechismus, hoc est, Brevis instructio de praecipuis capitibus Christianae doctrinae per quaestiones et responsiones, pro ecclesia Antuerpiensi quae Confessiones Augustanam profitetur. Addita est ministrorum ecclesiae apologia* (1583), es decir, un *Catecismo, esto es, Breve instrucción sobre los principales capítulos de la doctrina cristiana mediante preguntas y respuestas, en defensa de la Iglesia de Amberes, que profesa la Confesión Augustana. Se añade una apología de los ministros de la Iglesia*, y también unos Estatutos para una sociedad de ayuda a pobres y perseguidos. Pero su obra más conocida e influyente sería su traducción de la Biblia.

LA BIBLIA DEL OSO

La obra más importante y conocida de Casiodoro es, sin duda, su traducción en español de la Biblia, publicada en Basilea, el 28 de septiembre de 1569. Fue un trabajo al que dedicó más de diez años, siempre en medio de problemas graves de salud y estrechuras económicas, adversidades que, según él mismo confiesa en la epístola nuncupatoria de su *Expositio primae partis capituli quarti Matthaei* (Frankfurt, 1573), pudo superar gracias a la ayuda incansable del doctor Juan Pérez, quien no solo le ayudó en vida, sino también ya muerto. En efecto, cuando Pérez de Pinera falleció (1567) encargó que el dinero de la venta de sus bienes se empleara en editar una Biblia en español. Casiodoro la tenía ya casi acabada en 1567, por lo que se dirigió a Basilea para su publicación. Primero firmó contrato para una edición de 1100 ejemplares con el famoso editor Oporino, quien le pedía el pago por adelantado, una suma que Casiodoro logró reunir y se la entregó al editor. Pero Oporino murió arruinado en julio de 1568, con lo que Casiodoro

perdió los 400 florines que había adelantado al impresor. Mas no cejó Casiodoro en su empeño y ni la persecución ordenada por Felipe II ni las intrigas de sus enemigos lograron paralizar su proyecto. Fue ahora su amigo Marcos Pérez quien le dejó 300 florines para pagar al impresor Tomás Guarino (Garin) la primera edición de 2600 ejemplares de la que ha sido conocida como Biblia de Oso.

Se la conoce con ese nombre porque en la portada aparece grabado el tronco de un árbol desmochado de una de cuyas ramas pende un mazo que parece golpear una hendidura en la que hay un enjambre de abejas; asimismo, hay un oso erecto lamiendo la miel del panal. Al pie del tronco se halla un libro abierto con el tetragrámaton hebreo “Jehová” y abejas revoloteando sobre el libro. Dicho emblema cripto-simbólico, junto al mazo y a la Biblia abierta con el texto de Isaías 40.8: “La palabra de Dios nuestro permanece para siempre”, parece que tiene que ver con la palabra de Dios que es dulce como la miel (Apoc. 10.9); de ahí el panal escondido en el tronco y el oso intentando alcanzarlo. El mazo sería la fuerza misma de la palabra de Dios, que tras siglos escondida en el tronco del árbol milenario, ha logrado hendir el duro tronco (la Iglesia de Roma) que la tenía atenazada y liberarla, porque la palabra de Dios “permanece para siempre”. Se representaría así el duro mazazo que Martín Lutero dió a la Iglesia medieval y protorrenacentista (es parte de la interpretación de José C. Nieto).

Tras la portada, Reina inserta, en latín y español, las reglas 4ª y 3ª del Concilio de Trento respecto a la prohibición de biblias en lengua vernácula y a las anotaciones que puedan acompañar a dichas versiones. Seguramente, Reina cita tales decretos porque pensaba que así su versión romanceada podía pasar ante los ojos de la Inquisición como una Biblia ajustada a la ortodoxia católico-romana, creyendo, sin duda, que de este modo le resultaría más fácil infiltrar y difundir su Biblia en España.

Después introduce Reina una larga *Praefatio* en latín dirigida a los dirigentes (reyes, príncipes, etc.) de Europa y, sobre todo, del Sacro Imperio Romano-Germánico. Se trata de un texto de gran belleza desde el mismo arranque, con la arrebatada y arrebatadora visión profética del tetramorfos de Ezequiel (del que Casiodoro nos propone una hermenéutica muy diferente de la habitual e inspirada en un artículo escrito por Juan Sturm, rector de la Universidad de Estrasburgo, sobre la visión de dicho profeta), hasta que, pasando luego a otros profetas y citando unos versos de Homero, entra de lleno en la problemática traductológica e interpretativa y da una serie de amonestaciones a reyes, príncipes y magistrados.

En efecto, a partir de la primera visión del profeta Ezequiel, diserta Casiodoro sobre el deber de los piadosos príncipes que confiesan con verdad y de corazón el Evangelio de Cristo; y les encomienda el patrocinio y tutela de esta traducción.

En cuanto a la figura de la visión, tenemos: a) la nube y el fuego envolviéndola; b) el resplandor alrededor de la nube; c) el espacio intermedio de la nube; e) los animales o querubines; f) las 4 ruedas duplicadas del carro; g) expansión o cielo de color cristalino; h) el solio y una figura humana sentada en él por encima del cielo; i) semejanza del arco iris desde los lomos; k) una mano ofreciendo el volumen del profeta para ser devorado.

Respecto a la interpretación de la visión (incluida su representación), según Casiodoro, no se estaría hablando de la común gobernación del mundo por la providencia (que es la interpretación más habitual), sino del ESTADO DE LA IGLESIA. Los animales son los querubines, que son los guardianes del propiciatorio (lámina de oro que sirve de tapa al Arca de la Alianza) y de la propia Arca de la Alianza. A través de los querubines se señala a todos los reyes y magistrados piadosos puestos por Dios para que, por la recta senda,

manifiesten su gloria en todo el mundo. Su deber (el de los reyes) es ser guardianes del Sacrosanto Ministerio Evangélico y propagar la gloria de Dios revelada en este. El deber, pues, de los reyes es precisamente hacer lo que Casiodoro lleva ya años haciendo: declarar la guerra al reino de Satanás (Iglesia Romana), para lo que no hay arma más poderosa que la sola palabra de Dios. Ese es el aviso y consejo que Casiodoro da a los gobernantes y tal es la intención con la que, según él, publica su traducción.

Encontramos luego la “Amonestación del intérprete de los Sacros Libros al lector y a toda la Iglesia del Señor, en que da razón de su translación así en general, como de algunas cosas especiales”. Se trata de una serie de aclaraciones que nos ayudan a comprender los criterios que ha seguido Reina en su traducción. Como no podía ser de otra manera, realiza en dicho prólogo su confesión de fe “ortodoxa” referida a la “Sancta Madre Iglesia Christiana Cathólica”, pero omitiendo el término “romana” o “de Roma”, con lo que es una confesión católica evangélica reformada, pero no romana, como la fe de Juan Valdés, Constantino Ponce y Juan Gil, intentando así disimular la herejía.

En cuanto a los principios seguidos en su traducción y exégesis, Reina funda su hermenéutica en el elemento histórico más que en el tipológico y alegórico, esto es, para él la historia tiene prioridad sobre toda alegoría o profecía. Y también, para evitar toda sospecha de heterodoxia, sigue el canon de la Vulgata y a los padres del Concilio, según él mismo dice, pero a la hora de tratar el texto de la Vulgata, lo hace con total libertad, añadiendo que ha consultado la Vulgata, pero que ha ido al texto hebraico como fuente. Y no a cualquier edición, sino a la traducción de Santos Pagnini, concretamente a la editada en Lyon en 1542 por Miguel Servet, que era una edición revisada, corregida y anotada profusamente. Se entiende, pues, ahora el nexa bíblico entre Casiodoro de Reina y Servet, lo que, junto con la crítica que Reina

hace de la edición de Ferrara, le valió ser acusado de herejía por los calvinistas franceses exiliados en Inglaterra.

Reina, en fin, acaba su Amonestación proponiendo una iniciativa práctica y moderna. Habida cuenta de que la traducción de la Biblia supone una ardua tarea para las limitaciones de un solo filólogo, propone crear una comisión de 10 o 12 hombres doctos de todas las Universidades e Iglesias del reino para que realicen un doble trabajo: una versión latina, para uso de escuelas y universidades; y otra versión en vulgar “que sirviese para el vulgo”; y que se prevea también un solo impresor oficial, para evitar corrupciones textuales. Intentaba, pues, resolver, al menos a nivel nacional, los problemas de las versiones de la Biblia, dejando ver sus aspiraciones a una iglesia, no sectaria, sino de carácter nacional.

CIPRIANO DE VALERA

Valera, nacido hacia 1532 en Fregenal de la Sierra, estudió bachillerato en Sevilla y al graduarse entró en el monasterio de San Isidoro del Campo. Salió de Sevilla a finales del verano de 1557 y el 10 de octubre de 1558 aparece ya en Ginebra entre los refugiados españoles pastoreados por Juan Pérez. También fue condenado por hereje y quemado en efigie por la Inquisición en 1562.

De Ginebra marchó a Inglaterra, pero no por problemas personales o dificultades con el calvinismo, como Casiodoro, sino porque vio mayores oportunidades en Inglaterra con el ascenso de la reina Isabel en 1558. De hecho, Valera fue siempre fiel a la fe calvinista e, igual que Pérez, fue un hombre feliz en la fe reformada calvinista, con un carácter intelectual y una personalidad psicológica más plana y menos compleja que la de Casiodoro de Reina o Antonio del Corro.

Aparece en 1559 en Cambridge y en 1563 recibe el título de Master of Arts, con una beca en el Colegio de la Magdalena donde desarrolló también su actividad docente. Se casó en 1563 y sus hijos se incorporaron a la nación inglesa. En Inglaterra, pues, disfrutó Valera de la libertad de expresión religiosa que había añorado en sus años sevillanos y se ganó la vida trabajando como Director o Maestro de Escuela (School Master) y como predicador. La fecha de su muerte no está clara, pero se ha sugerido que fue en 1602, aunque Kinder señala documentalmente que aún vivía en 1606. Otras fechas sugeridas para su fallecimiento han sido 1622 o 1625.

Su primera obra fue *Dos tratados: El primero es del Papa y de su autoridad, colegido de su vida y doctrina. El segundo es de la missa*, con dos ediciones (en 1588 y 1599). Es una obra extensa en la que se desecha al papa y su autoridad, haciendo una recopilación de los desmanes atribuidos tradicionalmente a los papas y desenmascarando la lista de papas herejes y condenados que no estarían en la pretendida sucesión de San Pedro. Se acusa a los papas y a los papistas de idólatras, de adoradores de imágenes que creen que el pan y el vino son el cuerpo y sangre verdaderos de Cristo y no su representación. El papa, según expone Valera en el argumento del libro (p. 20), es un falso sacerdote, porque el único y verdadero sacerdote es Jesucristo, que es el único mediador entre Dios y los hombres; y la missa es un falso sacrificio, una invención diabólica y una profanación de la Santa Cena, porque el cuerpo y sangre de Jesucristo son el único y verdadero sacrificio. Pero entre el papa y la missa, cree Valera que el papa es de mayor autoridad que la missa.

Para la primera parte utiliza diversas fuentes, citando con profusión las *Vitae Pontificum* (1479) de Bartolomeo Platina. Investiga primeramente sobre el sentido del término PAPA y hace una triple división de los papas: 1) del primero a San Silvestre (que aún fue-

ron papas santos); 2) de San Silvestre a Bonifacio III (con los que comenzó cierto grado de corrupción); 3) y desde Bonifacio III a Clemente VIII (año 1599, ya claramente degradados y corruptos). Defiende, en fin, que San Pedro no fue obispo de Roma (p. 27); censura a Pedro Mexía por atacar al Doctor Egidio (p. 60); refiere una larga lista de refranes contra los eclesiásticos y su mala vida, su lujuria, su avaricia, su hipocresía, la simonía, etc. (p. 289), como, por ejemplo: “Sin clérigo ni palomar ternás limpio tu lugar; Fraile ni Judío nunca buen amigo; Roma, Roma, la que a los locos doma y a los cuerdos no perdona; la cruz en los pechos y el diablo en los hechos”; narra, en fin, la quema de herejes en Sevilla; y concluye con las blasfemias del papa (p. 346).

A la segunda edición de este libro añadió su *Enjambre de falsos milagros*, donde se ceba irónicamente con la superstición de las gentes y siente compasión cristiana por quienes carecen de la verdad porque les ha sido falseada, declarando que Cristo es el único que obra milagros verdaderos y advirtiendo que hemos de acudir a él para recibir el mayor de todos los milagros: la paz del alma.

La misma compasión muestra Valera por todos los cristianos que caían cautivos a manos de los piratas y corsarios mahometanos, argelinos principalmente, para los que escribe en 1594 su *Tratado para confirmar la fe cristiana a los cautivos de Berbería* (toda la costa berberisca del Magreb: Túnez, Libia, Argelia y Marruecos), un tratado muy parecido a la *Epístola consolatoria* de Pineda a los evangélicos perseguidos en España. Según Natalio Ohanna, está dirigido a la comunidad de españoles protestantes con residencia forzosa en el norte de África y Valera, lejos de promover la islamofobia, acude a una invectiva que por vez primera lleva a tierras islámicas la contienda ideológica de la Reforma. Así, destaca que la principal amenaza proviene no tanto del entorno turco-berberisco como de la compañía de

cautivos cristianos seguidores de la Iglesia de Roma, subvirtiendo así la construcción discursiva de Europa que venía proponiéndose desde el Medievo sobre la base de una oposición religiosa irreconciliable con un enemigo externo y distinto (el moro).

En 1600 publicó su *Aviso a la iglesia de Roma sobre la indicción del jubileo por la bula del Papa Clemente VIII*, contra las indulgencias, escrito para denunciar la realidad vaticana con su corrupción moral, su hipocresía y boato religioso. El tema del jubileo le parece algo inventado por los papas, pero especialmente el Jubileo de Clemente VIII le parece una estafa, y aprovecha Valera para criticar los vicios de aquella Roma, citando a Juan el Fraile, quien

“dezia que Roma avía sido fundada de dos salteadores, y que ella aún de su principio retiene que se llame Roma, porque ‘roe manos’ y alega para confirmación desto este verso: *Roma manus rodit, quos rodere non valet, odit*, q. d.: Roma roe manos y a aquellos que no puede roer, aborrece” (p. 24).

Como calvinista que era, Valera tradujo la *Institución de la religión cristiana* de Calvino (publicada en 1597), una obra clásica del castellano del siglo XVI y la versión por la que se leyó a Calvino. Escribió también el prefacio a una obra de William Perkins y traducida al español por Gillermo Massam, titulada *Católico reformado* (1599), aunque se ha supuesto que este Massam sería un seudónimo del propio Valera. Y en 1596 reimprime la edición española de un *Catecismo* cuya versión original se basa en uno de los catecismos de Calvino. Casi toda la obra de Valera fue publicada en Londres, en la imprenta de Ricardo del Campo, nombre castellanizado de Richard Field. Pero, como Reina, su obra más importante o, al menos, de mayor difusión fue la publicación de la Biblia.

LA BIBLIA DEL CÁNTARO DE VALERA

La revisión que Valera hizo de la Biblia de Reina fue impresa en 1602 y es conocida como la *Biblia del Cántaro* por el emblema de su portada, donde aparece de nuevo un árbol frondoso en la parte central y un sol que, con unos caracteres en hebreo, lo corona y lo baña con su luz. Ante el tronco, a derecha e izquierda, se sitúan dos hombres, uno plantando un árbol y otro regándolo con agua contenida en un cántaro, dos jardineros que representarían a quien tradujo la Biblia por vez primera, Reina, y a quien la revisó, Valera.

Valera, en efecto, deja claro en su Exhortación al lector que él no ha sido el traductor de la Biblia ahora publicada, sino solo su revisor, aunque la haya enriquecido con nuevas notas y haya a veces alterado el texto. Valera, como Reina, anuncia su visión histórica del texto bíblico y declara su idea de democratizar la lectura de la Biblia, avisando que ha de ser leída, meditada y escudriñada por todos los cristianos, sin distinción de sexo, edad o calidad de la persona. En este sentido, recuerda que esa actitud fue ya defendida por los Padres de la Iglesia, tales como Jerónimo, Crisóstomo o Ufilas, que la tradujo en lengua gótica. Quiere, pues, Valera, que la Biblia esté al alcance de todos y alaba la labor de Vicente Ferrer, que la tradujo al valenciano, la Biblia de Ferrara (traducción castellana de los judíos españoles), la Biblia de Casiodoro de Reina, el Nuevo Testamento de Francisco de Enzinas y el de Juan Pérez, recordando Valera a sus lectores que fue Julián Hernández quien distribuyó tales obras en Sevilla en 1557.

Valera, entonces, no intenta que su Biblia pase por ortodoxa, como pretendió Casiodoro, sino que no esconde su complicidad con Julián, Pérez y Casiodoro, diciendo “yo los traté familiarmente”, y ofreciéndonos además unos datos biográficos en donde nos cuenta sus trabajos: que inició su obra a los 50 años y que ahora con 70, tras 20 años

de trabajo, la saca a la luz en 1602, esto es, comenzó su revisión de la Biblia en 1582, 25 años después de la crisis sevillana-vallisoletana que erradicó el protestantismo español. Pérez había muerto en 1567; Reina y Corro, con sus continuas andanzas, no tenían el sosiego para ayudarlo. Corro fallecería en 1591 y Reina en 1594, con lo que Valera se vio solo con su proyecto:

“El trabajo que yo he tomado para sacar a luz esta obra ha sido muy grande y de muy largo tiempo; y tanto ha sido mayor quanto yo he tenido menos ayuda de alguno de mi nación que me ayudasse, siquiera a leer, escribir o corregir. Todo lo he hecho yo solo”.

Vemos, pues, que Reina y Valera fueron vidas paralelas. Ambos escaparon a la vez de Sevilla, se instalaron en el extranjero, se casaron y tuvieron hijos. De Reina conocemos a sus hijos Marcos y Agustín, que también publicaron obras; de Valera conocemos a Juan Cipriano de Valera, que cambió su nombre por el de Jonh Cyprian de Cárdenas para nacionalizarse como inglés y desarrolló una brillante carrera política que procuró, sin duda, a su padre una posición económica holgada y una vida tranquila. Todo lo contrario de la vida agitada que Casiodoro de Reina padeció. Ambos creyeron en la Reforma, coincidieron en denunciar los abusos de Roma y defendieron una religiosidad diferente, propugnando la democratización de los textos sagrados, por los que los tradujeron para que todos pudieran leerlos. Fueron ambos españoles viviendo en el exilio y esforzándose en garantizar un buen suministro de literatura evangélica para sus compatriotas en España y en el exilio en Europa.

Valera, en fin, igual que Pérez, fue uno de los más felices entre los frailes intelectuales y activistas que salieron de San Isidoro. Reina y Corro, en cambio, aparecen como figuras menos felices, seguramente por tener un carácter y personalidad más complejos.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE CASIODORO DE REINA:

Declaración, o confession de fe hecha por ciertos fieles Españoles, que huyendo los abusos de la iglesia Romana, y la crueldad de la Inquisición d'España hizieron a la Iglesia de los fieles para ser en ella recibidos por hermanos en Christo. Decláranse en este perqueño (sic) volumen los principales Fundamentos de la Fe y Religión Christiana necessários à la salud conforme a la Diuina Ecriptura de donde son sacados con toda fidelidad y breuedad. Francford. M.D.LXXVII.

Evangelium Ioannis, hoc est, Iusta ac vetus apología pro aeterna Christi divinitate..., Frankfurt, 1573.

Expositio primae partis capituli quarti Matthaei, Frankfurt, 1573.

Comentario al Evangelio de Juan (trad. y comentarios de F. Ruiz de Pablos), Alcalá de Guadaíra (Sevilla), 2009.

La Biblia, que es, los Sacros libros del Viejo y Nuevo Testamento, trasladada en Español, Basilea, 1569.

OBRAS DE CIPRIANO DE VALERA:

Dos tratados: El primero es del Papa y de su autoridad, colegido de su vida y doctrina. El segundo es de la missa..., Londres, 1588.

Dos tratados: El primero es del Papa y de su autoridad, colegido de su vida y doctrina. El segundo es de la missa... Iten, un Enxambre de los falsos Milagros con que María de la Visitación, priora de la Anunciada de Lisboa, engañó a muy muchos, Londres, 1599.

Tratado del Papa, ed. I. Colón Calderón, Sevilla, Clásicos Andaluces, 2010.

Tratado para confirmar la fe cristiana a los cautivos de Berbería, Londres, 1594.

Tratado para confirmar la fe cristiana a los cautivos de Berbería, ed. M. A. de Bunes Ibarra y B. Alonso Acero, Sevilla, 2004.

Aviso a los de la Iglesia Romana, sobre la indicción del jubileo por la bulla del Papa Clemente octavo, Londres, 1600.

Institución de la Religión Christiana, compuesta en quatro libros y dividida en capítulos por Juan Calvino, Londres, 1597.

La Biblia, que es, Los Sacros Libros del Viejo y Nuevo Testamento, Amsterdam, 1602.

ESTUDIOS:

HAUBEN, P. J.: *Del monasterio al ministerio: tres herejes españoles y la Reforma: Antonio del Corro, Casiodoro de Reina, Cipriano de Valera*, Madrid, 1978.

KINDER, G.: *Casiodoro de Reina. Spanish Reformer of the Sixteenth Century*, London, 1975.

—, *Confesión de fe christiana. The Spanish confession of faith (London 1560/1561). Edited from the sole surviving copy of the bilingual edition (Cassel, 1601)*, Exeter, 1988.

—, “La confesión Española de Londres 1560/1561”, *Diálogo Ecuménico* 13 (1978), pp. 365-419.

NIETO, J. C.: *El renacimiento y la otra España*, Genève, 1997.

OHANNA, N.: “Heterodoxos en cautiverio. De Cipriano de Valera a los protestantes del norte de África”, *Hispanic Review* 80.1 (2012), pp. 21-40.

DE LA HEREJÍA A LA IGLESIA: LUTERO, EL EMPERADOR Y LOS PRÍNCIPES

JAIME CONTRERAS CONTRERAS
Universidad de Alcalá

“A menos que se me convenza por testimonios bíblicos por una razón de evidencia (...) estoy ligado por los textos que he aportado; mi conciencia está cautiva en las palabras de Dios. Revocar cualquier cosa ni lo puedo ni lo quiero. Porque actuar contra la propia conciencia no es ni seguro ni honrado. Que Dios me ayude. Amén”¹

INTRODUCCIÓN

Las palabras resonaron rotundas en el espacioso salón. El Emperador quedóse sorprendido y, con él, todos los grandes de Alemania, las autoridades venidas de Roma y los nobles españoles que se hallaban en su séquito. Los siete grandes electores imperiales también las oyeron con claridad: «Gott helfe mir! Amen», había concluido aquel fraile apasionado. Y fueron palabras que volaron como el viento, con el estallar del rayo; y recorrieron las plazas y calles de toda Alemania, inmediatamente después se oyeron también en todos los rincones de Europa. Luego, ya más despacio, comenzaron a caminar por el futuro. Hoy todavía se oyen. Eran palabras angustiosas, llenas de rebeldía.

1 FEBVRE, p.169.

Lutero se había rebelado contra la autoridad de Roma, donde se defendía el Primado de Pedro y, desde él, todo un gobierno sobre una Cristiandad pretendidamente universal. Cuando el arzobispo de Treveris, allí en la Dieta de Worms, le había conminado a que se retractase, Martín Lutero había contestado que ni quería ni podía: su conciencia se lo impedía. Aquel día era el 18 de abril de 1521 y, a tenor de las reacciones de las gentes, se podría decir que las palabras rebeldes despertaron un entusiasmo general.

CONCIENCIA CAUTIVA

Era un entusiasmo inconsciente, claro está, porque muy pocos entendieron la carga doctrinal y el efecto político que tenían aquellas palabras. Lutero, tal vez, tampoco. Lo que él había expresado era que reclamaba para sí la ayuda de Dios en orden a mantener salvada su conciencia. Y esto, para él, resultaba ser una necesidad. Pero... habló de su conciencia y desde ella iban a surgir pronto cientos de problemas. ¿Qué tenía la conciencia de Lutero para ser tan importante? Angustia, en primer término, ya se ha dicho. También, exaltación; porque Lutero todavía estaba conmocionado espiritual y vitalmente por su famoso descubrimiento: el de «la Torre». ¿Qué era aquel descubrimiento? Fray Martín había llegado a entender, después de años de ansiedad, que la justicia de Dios no era como la justicia de los hombres; esta, en el mejor de los casos, conseguía dar a cada uno lo que le correspondía y, en otros, castigaba el crimen y corregía el error.

Pero la justicia de Dios era otra cosa. En realidad no era «justicia», sino amor de Dios; un amor que, más que perdonar, lo que verdaderamente hacía era no imputar al sujeto pecador las graves culpas que este había cometido. Tal era su descubrimiento, su verdad personal,

y la entendía, además, desde el profundo convencimiento interior de que si la justicia de Dios no imputaba nuestras culpas se debía precisamente al acto bondadoso de otorgarnos el don de la fe. Esta era, en verdad, su palabra. A San Pablo en la Epístola a los Romanos (3,28) se le había revelado. Y Lutero entendió aquel mensaje de la misma manera: él también habla sido objeto de la revelación de Dios y, por ello, aquel mensaje había sido grabado en su conciencia para ser verdad absoluta. Y fue esta convicción lo que se había constituido en verdadero problema; para él, naturalmente, y para el conjunto de los demás cristianos también.

Porque Lutero había entendido su conciencia de un modo un tanto particular, subjetivo, sin duda. La conciencia, en aquel fraile, no suponía ningún deseo de emancipación de su propio entendimiento, ni tampoco una necesidad de afirmarse en su yo autoconsciente y subjetivo. No; su conciencia, nos dice, «está cautiva en las palabras de Dios» y, por ende, no puede ser sino prisionera de las mismas. Su conciencia no hace sino traducir el sentido y significado de dichas palabras. Y ello se debe únicamente a la voluntad de Dios, es un acto de amor divino. Lutero, entonces, se apegó en exceso al texto de San Pablo, al famoso capítulo 3º y al versículo 28 («sostenemos que el hombre queda justificado por la fe, independientemente de las obras»). La fe como don, como regalo; la fe que justifica. Pero esa conciencia puede ser también algo mucho más elemental y, a la vez, menos revelado; la conciencia puede ser también «la ley de Dios (inserta en el hombre) por razón natural»². Así también la había definido el mismo San Pablo en la misma carta, solo que en unos capítulos más abajo (2,14). Allí el apóstol convertido pensaba que todos los hombres son cristianos, en potencia, porque el cristianismo es, en principio, un humanismo «por razón natural».

2 RATZINGER, p. 32.

Pero eso no preocupaba a Lutero, en absoluto. Él era ya cristiano y, a pesar de ello, la angustia por su salvación le atormentaba. Lucien Febvre dijo hace ya algunos años que el monje agustino de Wittenberg no pretendió nunca ser un liberal, ni mucho menos³; él se sintió, desde su descubrimiento, un hombre liberado por efectos de la Palabra. Y desde aquel momento se sintió salvado y, por ello, se entendió como el protagonista primero de una antropología intuitiva y «personalista» –no social– que ubica al hombre en el seno regocijante del amor de Dios. Y no existen en tales reflexiones demasiadas connotaciones místicas. No se trata del hombre en Dios o con Dios, sino de dos entidades distintas, de dos términos desiguales: Dios que salva y un hombre que es salvado. Entre ambos solo existe un vínculo: la palabra de Dios, la «sola palabra», la «sola fides». Un vínculo único, apenas compartido y que posibilita una experiencia personal –no comunitaria, en principio– desde la cual no son necesarios los recursos tortuosos de la verdad oficial, ese espacio burocrático de la fe que es controlado por las diversas formas que adopta la jerarquía.

La jerarquía de la Iglesia, esto es lo externo y contingente, y... sin embargo se dice que en ella se asienta el ejercicio verdadero de la misión eclesial. Institucionalidad, pues, necesaria e inevitable; «Imperium ecclesiastico», a fin de cuentas. Formas, estructuras, instituciones... Lutero en Worms supo hacer entender a todo el inundo que entre ese espacio externo de la Iglesia y los testimonios bíblicos que él, en su eje sustancial de pensamiento, había convertido en conciencia, existía una contradicción fundamental. Las instituciones eclesiásticas están ahí, pero no son fuentes de verdad. «Porque –había dicho con fuerza en aquella magna asamblea– no creo ni en el Papa ni en los concilios». ¿No cree en ellos, no los acepta? Ahí la ruptura verdadera. El gran problema.

3 FEBVRE, p.112.

RUPTURA: EL RECHAZO DE LA TRADICIÓN

Porque la palabra exacta es esa: ruptura, no reforma. Lutero, se ha dicho con certeza, no fue un reformador. ¿Cómo reformar aquello que no interesa verdaderamente, aquello que es externo y contingente? No fue como Erasmo que, desde los principios de la *Philosophia Christi*, exigía la supresión de tantas vanalidades y tropelías mundanas que ocultaban el meollo evangélico. Tampoco fue como Tomás Moro que, desde el venero de la tradición, defendía la idea de una Iglesia universal en la que habrían de acogerse complementariamente tanto el poder civil como los dones espirituales. Al fin y al cabo, pensaba Moro, el Reino de Dios, aunque no fuera de este mundo, se había edificado precisamente desde él mediante los ejes histórico-temporales de la encarnación y de la redención⁴.

Reformar no es tarea esencial de Lutero. Lo importante estaba en otro lugar; en la transformación de la vida interior que se asentaba en la conciencia asistida por la palabra, la única que salva. No fue, por ello, la visión, espectacularmente mundana, de la Roma renacentista lo que provocó el problema espiritual de Lutero, ni tampoco su conversión. Como muchos otros monjes que recalaban en el Vaticano «por asuntos de su orden», el contacto de aquel hombre con tanta mundanidad no pudo ser ni largo ni intenso. Por supuesto que a sus oídos llegaban los rumores sobre las cosas de la Curia, del Papa y de los Cardenales, y muchos de ellos eran verdad. Pero... ahí no residía el problema. Cuando descubrió el significado de las famosas palabras de San Pablo, aquellas en las que el apóstol indicaba que por la gracia de Dios se realizaba el acto salvador de la «justicia imputada»⁵, entendió

4 ATKINSON, p. 280 y sp.

5 NIETO, p. 640. «... percibió la salvación como acto personal de la sola gracia de Dios mediante la justicia imputada.»

entonces algo muy importante, muy radical: que la salvación no era necesariamente eclesiástica. Asentado esto, qué pocas cosas heredadas del pasado tenían verdadero valor. El Papa, los concilios, las diócesis, la jerarquía... ¿qué importaban ahora cuando él supo metabolizar su gran descubrimiento?

Pero... ¿cómo negar la evidencia de la tradición? Tradición es también conciencia, la que una comunidad tiene de su proyección temporal. Y en los cimientos primeros, cuando se sembró la semilla cristiana, la comunidad fue piedra originaria. Claro que era comunidad espiritual y su función, salvadora, pero... siempre existieron formas temporales que se preocupaban de conseguir que los hombres de la luz no perecieran en el mundo exterior. Eran formas y estructuras que actuaban en paralelo al ordenamiento civil existente. Formas y estructuras que, tras infinitas deserciones y disidencias, pudieron precisar un elemental concepto de «legitimidad». Y considerar a algo o a alguien como legítimo suponía, también, dibujar implícitamente un discurso de tradición. Resultaba obvio, en consecuencia. También, por ello mismo, el discurso de la tradición implicaba determinar dos elementos consustanciales: mínima definición doctrinal y establecimiento de un orden jerárquico.

Tradición y jerarquía constituían dos realidades complementarias. Su organización y composición no fue, desde luego, algo sencillo, porque la «*societas christiana*» siempre se constituyó desde principios ambiguos y contradictorios. Por ello las tensiones estuvieron siempre permanentes. Unos pretendían que se asentase, colectivamente, en el conjunto de las comunidades cristianas el principio de que la verdad revelada se había expresado objetiva y plena desde que Cristo, su fundador, la concibiera y promulgara. Otros, por el contrario, manifestaban que la verdad cristiana no era un todo acabado, sino que contenía, en su seno, gérmenes de desarrollo potencial que, inevitablemente,

conducían al establecimiento de la igualdad entre todos los cristianos. Las fórmulas del ejercicio continuo de la caridad desembocarían así en una República fraternal.

Autoridad y verdad, por un lado; fraternidad e igualdad, por el otro. Dos constantes permanentes en la historia evolutiva de las expresiones cristianas. Es verdad que las primeras exigencias supieron imponerse, con frecuencia, a través de discursos de disciplinamiento religioso y social; pero no es menos cierto, igualmente, que los ejemplos de caridad e igualdad se expresaron también, en ocasiones, de manera potente; ejemplos protagonizados por fuerzas anónimas, vitales y ligadas a comunidades de fraternidad básica desde las cuales –como escribiera Otto Hintze– se desarrolló «en parte desde abajo y en parte desde arriba, la conciencia individual»⁶.

Ello no obstante, parece ser un efecto demostrado que la hegemonía de la autoridad y de la «verdad», sin llegar a abarcar todo el espectro pastoral y teológico, y aunque, en ocasiones, se manifestaron despóticamente, configuraron modelos acabados que fueron capaces de fagocitar, dentro de sí, espacios culturales mucho más fragmentados y particulares. La disidencia, por ello, en muchos momentos, coexistió con la ortodoxia dominante. En cualquier caso, estos modelos dominantes construyeron esquemas de tradición y de legitimidad histórica. ¿Cómo negar que el discurso neoplatónico del agustinismo político realizó, con maestría, parte de esas funciones?

Como es sabido para muchos pensadores cristianos de los primeros siglos, el platonismo fue la atmósfera en cuyo interior germinaron gran parte de los contenidos doctrinales que la jerarquía adoptó como válidos y universales, especialmente los que fue definiendo la línea petro-paulina. «La contemplación de las ideas daba alas a

6 HINTZE, p. 330. (Véase Prodi (1994), p. 30, nota 36).

mi inteligencia», había dicho Justino el filósofo al describir cómo se produjo su conversión. Y la idea de Dios, suprema culminación jerárquica de todas ellas, se encontró representada en la figura de un Cristo, punto de referencia de los grandes principios que habían anunciado los profetas, hombres sabios mucho más antiguos que los filósofos. Cristo parecía así, ante Justino, como la idea absoluta que expresaba la plenitud de los tiempos. «Hallé –concluía el sabio– que esta sola es la filosofía segura y provechosa.»⁷ Cristo representaba así el modelo perfecto del proceso por el cual el espacio sensible y material daba paso al mundo supremo de lo inefable. Cristo como ideal primero, actuando como cabeza de una comunión eclesial que unía la tierra con el cielo. San Agustín lo había precisado con plena claridad: «La ciudad de los Santos es celestial –escribía– aunque engendre aquí abajo ciudadanos en los que peregrinar hasta que llegue el tiempo de su reinado cuando reúna a todos los resucitados con sus cuerpos y se les dé el reino que prometió que gobernarían junto con su príncipe, el Rey, por los siglos de los siglos.»⁸

He aquí, pues, que la ciudad de Dios, con sus jerarquías celestiales, muestra su identificación luminosa y espiritual con las jerarquías eclesiales, las de aquí abajo, las del mundo visible. En realidad no son dos jerarquías sino una sola⁹. Luz y sombra; dos mundos trasmutados en uno solo. ¿Cómo negar, en consecuencia, entidad a la jerarquía si esta no es sino el reflejo pálido y mundano de la otra jerarquía, la celestial? La Iglesia es la ciudad de Dios constituida por una comunidad de pecadores, pero santa desde el ideal platónico. No es ciudad terrenal, pese a que en ella existían pruebas evidentes de la existencia del mal; pero este, que fue producto de una naturaleza pervertida, se

7 TORRENTS, Monserrat, p. 231.

8 AGUSTÍN, Cap. 1.2.

9 NIETO, p. 661.

halla sometido en una naturaleza conformada a lo divino gracias a la acción de Dios, su alfarero. ¿Cómo negar, por lo tanto, que la «auctoritas» eclesial expresaba la verdad de Cristo como cabeza de un cuerpo místico que se halla inmerso en un proceso temporal?

Jerarquía y tradición eran perfectamente explicables, tanto desde la naturaleza intrínseca de la Iglesia como desde su proyección temporal. Contra estos dos pilares se alzaba Lutero en Worms cuando apelaba, para negarlos, a su conciencia personal, cautiva de la palabra de Dios. Lutero, un cristiano salvado por la palabra. ¿Dónde estaba la comunidad? Porque la palabra, el verbo de Dios, no podía ser entendida como palabra detenida o congelada en el tiempo. Si la palabra era salvífica, lo era precisamente porque era historia; nació en un tiempo, el de Cristo, y se proyectó después. La palabra estaba constituida con tradición, con Iglesia. La salvación no podía ser, como quería Lutero, un súbito relámpago de revelación personal. Podía entenderse al cristiano como ciudadano del mundo, y arrojado a este espacio con la esperanza en una promesa revelatoria, pero esta ya se había realizado en el Milagro de la Cruz. Desde entonces la comunidad, tradición y jerarquía, también el cristiano individual, renovaban constantemente el milagro.

EL EMPERADOR: DEFENSOR DE LA FE

Negar la autoridad en Worms fue lo que realmente causó escándalo. Ese fue su primer y principal delito. Su gran descubrimiento, también; políticamente, su logro más significativo. Pero, entonces, en Worms, lo que se detectó con mayor notoriedad fue un acto de rebeldía. Carlos, el joven emperador de 21 años, a quien Lutero reco-

nociera como cabeza de la «... pobre y desolada nación alemana»¹⁰, viose sorprendido en Worms por aquella extraordinaria reivindicación individual explicada en términos de una conciencia respaldada, con certeza, en Dios, en la palabra de Dios. Pero la palabra, había oído decir el Emperador a Erasmo, era manifestada por la Iglesia que la había guardado y cuidado por los siglos de los siglos. Por ese tiempo, y en función de él, se exigía fidelidad y obediencia. Dios lo dispuso así.

Y en esto pensaba Carlos al día siguiente de la famosa declaración de Lutero, cuando acudió a la Dieta para responder al monje agustino. Había de refutar al heresiarca a la vista de todos, de los grandes de Alemania, principalmente. Sus palabras habrían de ser certeras porque eran las palabras de un Emperador, cuya naturaleza primera se expresaba en ser «defensor de la fe». De una fe que no solo era un conjunto de normas de doctrina dogmática, sino que, además, constituía el fundamento primero de un espacio homogéneo y hegemónico de cultura al que se le llamaba Cristiandad, un concepto de tradición medieval plena. Defensor, el Emperador, de esa doctrina, de esa cultura y de ese espacio. Así era inevitablemente; y los testimonios, en este punto, se multiplican. Coméntense algunos; el primero de ellos, helo aquí: el 10 de julio de 1519 se recibía en Barcelona, en la Cancillería imperial, el documento signado por todos los electores imperiales en el cual se notificaba el nombramiento de Carlos como Rey de Romanos. A juicio de los grandes electores, la razón de ser de tal dignidad solo es una: «cabeza y protector y luminaria de la Cristiandad»¹¹.

Claro que eran palabras protocolarias, las que mejor expresaban la realidad interna de las funciones del poder y la soberanía; se trataba

10 FITZER, (1972) p. 79. «... y ahora me obligan a quitar y a clamar, para ver si Dios quiere conceder a alguien el ánimo necesario para echar una mano a esta pobre y desolada nación alemana.»

11 SÁNCHEZ MONTES, pp. 29 y 30.

de la simbología del lenguaje, el nombre, la esencia de las cosas. Era una declaración, por supuesto, diplomática, pero plena de derecho y, por lo mismo, capaz de expresar el concepto jurídico e institucional de tan alta entidad. Continúan, después, los electores imperiales manifestando que el imperio es, en estos momentos, la estructura política que ha de defender el espacio cristiano frente al infiel musulmán que, en esta coyuntura, es percibido como un verdadero peligro en todos los lugares del espacio cristiano. La defensa de todo ese espacio cristiano corresponde al Emperador; lo dicen los electores en su lenguaje cortés, pero lo piensan, también, la mayoría de los pensadores cristianos en todas partes.

En España también, por supuesto. Pónganse tan solo dos ilustres opiniones: la de Juan Ginés de Sepúlveda, por ejemplo, la primera. En sus *Tratados políticos*, el que fuera cronista del Emperador y preceptor del Príncipe Felipe sentía la conflictividad de los tiempos y entendía que la causa de la misma residía en la agresividad de las armas turcas, tras cuya «jihad» amenazaba la odiada civilización del Islam. Frente a tal peligro, pensaba Sepúlveda, solo se opone un «viejo imperio» ya decrepito y decadente. «Píadosísimo Príncipe –escribía muy preocupado– en ti se halla la causa de toda la Cristiandad y el respeto a la religión». Era una causa dual en la que ya muchos no creen. Sepúlveda se aferra, sin embargo, a ella y piensa que, para defenderla, deberían eliminarse muchos egoísmos políticos y mezquinos y acabar también con esos discursos que hablan de tolerancia y que se presentan, falsamente, con «un falso color de cristianismo»¹². Pensaba en los erasmistas, naturalmente.

La opinión segunda era también una voz autorizada; la de Gonzalo Fernández de Oviedo. ¿Qué significado institucional tiene

¹² GINÉS DE SEPÚLVEDA, p. 1 y sgs.

la Cesarea Majestad –se interrogaba este autor–? Uno, primero y principal: «sostener la católica religión e Iglesia de Dios» y ampararla contra la «... innumerable y malvada secta e grandísima potencia de Mahoma»¹³. Ciertamente que tal era para el cronista Fernández de Oviedo la tarea del Emperador. Entonces toda la Cristiandad estaba encogida y angustiada por su derrota en los campos húngaros de Mohacs (1526), donde había perdido la vida el rey cristiano Luis II. Es verdad que «la ceguera de los príncipes cristianos», preocupados por sus propias y específicas razones de Estado, ha sido la causa de ese desastre, pero... fuera de tales «mezquindades» Carlos era, pues, defensor de la fe en el espacio de la Cristiandad. Así pensaban políticos, teólogos y oficiales en las cortes de toda Europa. Al menos esa era la doctrina oficial.

¿Cómo entender entonces el grito de rebeldía de aquel fraile agustino?, pensaba Carlos aquel 19 de abril en Worms, cuando debía contestar a Lutero. Habló ante la Dieta de Alemania empleando el francés, su lengua primera. Bien sabía él que eso no le favorecería en nada y que, entre los grandes de aquella asamblea, se cruzarían algunas miradas cómplices llenas de desafecto y despego hacia su persona. Él no era alemán; Lutero sí, y aquella gran asamblea, también. Pero el Emperador era él; protector, como todos sus antecesores, de la Cristiandad dentro de la cual Alemania estaba, particularmente, incluida. Por eso Carlos habló allí y lo hizo con verdadera fuerza. Tres ideas fundamentales se extraen de sus palabras: primera, que él representaba la suprema jerarquía temporal del orbe cristiano; segunda, que en su persona convergían siglos enteros de dicha jerarquía y que, en consecuencia, la tradición era su principal patrimonio; tercera, la que más importaba, que dicha tradición había expresado, de continuo, un plus de fidelidad a la Iglesia Romana, todos mis antecesores, dijo,

13 FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Tomo 117, 1.1, p. 12. (Véase eit. MILHOU (1999), p. 24 nota 36).

«tous ont été jusques à la mort fils fidèles de l'Eglise romaine...»¹⁴
En consecuencia aquel fraile debería retornar a la obediencia. Y en este punto... ¿qué importaba la naturaleza doctrinal de lo que Lutero dijese? Todo se arreglaría si imperase la fidelidad y la obediencia.

PARCIALIDAD Y HEREJÍA

Naturalmente que Carlos, allí, se equivocó, como se equivocaron casi todos. La fidelidad era importante, por supuesto, pero los argumentos también, sobre todo cuando aquel monje los sustentaba sobre la base de su conciencia individual, cautiva de Dios. Y esta idea constituía, de por sí, un problema porque se expresaba como el grito de salvación de un hombre iluminado. El grito era desesperado y exigía ruptura ante toda la «nación» alemana. Los argumentos de autoridad, que Carlos expresaba, venían de un tiempo pasado que muchos ya no reconocían suficientemente. Argumentos de tradición religiosa y política frente a exigencias de conciencia personal y cristiana. El posible duelo causó emoción y fascinó a quienes les oían. Lutero era entonces el ganador porque hablaba directamente al interior de las personas.

En este punto parece verdad que Lutero pensaba en la salvación desde una visión personal. Salvarse o condenarse —que este era el gran asunto— no podía entenderse desde una comunidad de fieles dentro de la cual el sujeto apenas tenía más que un cierto grado de responsabilidad. La tradición cristiana medieval había explicado que la salvación de la persona era posible en tanto que esta participaba de los méritos espirituales, méritos colectivos, que la jerarquía administraba. Y la participación del cristiano en esos «méritos» se reducía a actos exteriores

¹⁴ FERNÁNDEZ ALVAREZ, p. 138.

de piedad: hacer buenas obras, como dar limosna; guardar los mandamientos (tanto más los que ordenaba la Santa Madre Iglesia, como los de la Ley de Dios); hacer penitencia; confesar y recibir el cuerpo de Dios una vez, al menos, por año; rezar ciertas oraciones; acompañar enfermos; enterrar difuntos y otorgar, finalmente, algunas mandas a la Iglesia para socorrer a los pobres. Tal sería el buen cristiano al que la salvación le estaría garantizada. Así lo pensaba, por ejemplo, el comendador Pero Suarez del Castillo, natural de Cuenca, de cuyas palabras se ha extraído este brevísimo catálogo de buenas acciones¹⁵.

Ser un buen cristiano, por consiguiente, debería ser, esencialmente, un seguimiento —a lo más piadoso— de acciones de moral hegemónica que, de algún modo, implicaban una cierta disciplina social. Y la disciplina amoldaría y conformaría, por último, la conciencia. Con tales cosas, la salvación estaría asegurada. Pero Lutero reclamaba otra cosa. La salvación de su alma era un negocio propio en el que ni la moral social ni la ética dominante tenían nada que decir. Salvarse no exigía ninguna reforma de jerarquía alguna, ni tampoco pedía renovación espiritual de la manera que, por ejemplo, pedía Erasmo. Salvarse no suponía hacer ejercicios y más ejercicios de piedad si no se producía, primero, un radical proceso de conversión en el interior de la conciencia. Aquel fraile de Wittenberg podía aceptar —como decían todos los humanistas cristianos— que se habría de interiorizar «el hecho religioso como vida moral»¹⁶ pero, a diferencia de ellos, rechazaba la tradición que la Iglesia institucional representaba y se refugió en un biblismo exclusivamente paulino.

Ni tradición, ni jerarquía. Lutero, en consecuencia, se deslizaba así en el espacio de la herejía. De la «Herejía» con mayúscula, no de las «herejías» con minúscula. Porque Lutero no rechaza tal o cual doctrina

15 JIMÉNEZ MONTESERÍN, nota 9.

16 MORGHEN, 248.

ni pone en duda las definiciones de este o de aquel concilio, simplemente no reconoce una doctrina fundada sobre la tradición, una doctrina venerable que hunde sus raíces sobre un tiempo, principalmente, «romano». El problema famoso de la justificación por la fe, en vigor, no planteaba demasiados problemas doctrinales, como decían muchos teólogos dentro y fuera de Alemania. La herejía de Lutero era total y global, porque negaba que la tarea de la salvación del cristiano fuese responsabilidad de la Iglesia institucional. Pero esta afirmaba que era protagonista de un tiempo sacralizado y que la tradición suponía la verdad objetiva. Gregorio VII, el famoso monje Hildebrando, así lo había sostenido cuando redactó el famoso *Dictatus Papae*¹⁷. Allí se afirmaba con rotundidad que en la tradición convergían tres fuentes principales, todas queridas y deseadas por Cristo: la palabra revelada, la administración de la gracia a través de la estructura constituida por los siete sacramentos y, por último, la autoridad santa de la jerarquía garantizada por el sacramento del orden sacerdotal. Todo esto ordenado en un «unum» indivisible. Tal era la Doctrina, sin posibilidad de error. Lutero reclamaba únicamente la palabra y rechazaba todo lo demás. Por ello su doctrina no era eclesial, sino personal. Total y globalmente herética.

Herejía, en primer término, es elección. Sea el espíritu, la conciencia o el entendimiento del sujeto, lo que resulta importante es que el hereje rompe la unidad objetiva del misterio de fe. Porque en una sociedad religiosa, que en nuestros días se la denomina «confesional», no puede concebirse parcialidad alguna, sino totalidad. Desde el orden social y político que vivió Lutero, la sociedad alemana carecía de unidad política y la desagregación cultural y social estaba muy extendida. Existían, es cierto, aspectos diversos del vivir cotidiano sobre los

¹⁷ WEISS.

cuales había un cierto sentimiento de pertenencia común: una lengua que se imponía sobre la variedad de dialectos particulares, algunas costumbres compartidas, ciertos usos y... poco más. Alemania no constituía pues una unidad. Sin embargo Alemania sí era una unidad religiosa plena. La existencia del Imperio, sus propios orígenes, la herencia histórica de la que se había dotado y la unidad sustancial que había establecido con el Pontificado, todo ello hacía que Alemania fuera el pivote de la Cristiandad, junto con Italia. Y ahí, en esa pertenencia confesional, residía el principio de totalidad.

Lutero, con la apelación a su conciencia, rompía dicha totalidad y apostaba, por el contrario, la singularidad de su persona. Lo total en él no era otra cosa que «su conciencia cautiva de la palabra de Dios». Este era su error y en él subyacían contenidos de extremada violencia. Rechazaba la comunidad de fe, la ecclesia y, por ello, no previó las consecuencias que implicaba su acto de rebeldía. Cuando en la Dieta de Worms exigió el reconocimiento moral y jurídico de su conciencia individual, estaba expresando una obstinada pertinacia, una pasión de fe exaltada y un ejercicio intelectual, el suyo propio, acabado. Todas y cada una de las características que definen el acto individual de la herejía: fideísmo, pertinacia y renovación. Pero no supo o no pudo entender que toda manifestación particular de fe nunca es, en sentido estricto, un acto puramente individual. Mucho menos lo es cuando tal manifestación presenta formas y maneras rupturistas y obstinadas. El descubrimiento luterano de «la Torre» no fue guardado para sí. Desde el momento que se hizo público se convirtió en un descubrimiento sociológico colectivo¹⁸; parcialmente colectivo, al menos, durante los primeros tiempos; plenamente político, después.

18 CHENU, p. 5. «No hay hereje que sea puramente individual, ni brote herético que sea un fenómeno personal.»

CONCIENCIA CAUTIVA Y CONCIENCIA COOPERANTE

Y por tales razones la propuesta de Lutero fue especialmente determinante; especialmente peligrosa para unos y significadamente esperanzadora para otros. Fue, en suma, el problema religioso por excelencia y el drama más significado de aquella centuria. Lutero expresaba, efectivamente, una singularidad radical. Como hombre de algún modo vinculado a la cultura del Renacimiento, comprendió que el evangelismo interior, que se predicaba por doquier, no suponía un proceso de conversión como él sentía y necesitaba. Erasmo y todos los que participaban del espíritu de la *Philosophia Christi* estaban convencidos de que la renovación evangélica y la conversión interior podían realizarse en el seno de la Iglesia. La reforma de los abusos de la jerarquía contribuiría especialmente a ello. Por supuesto, afirmaba Erasmo, que la debilidad de la carne exigía la ayuda de Dios pero... al final la condena o la salvación dependían de la culpa o de los méritos del cristiano. Tales afirmaciones de Erasmo, que formaban la parte central de las tesis del famoso *De Libero arbitrio*, fueron luego rotundamente replicadas por el *Servo arbitrio* luterano. ¿Esfuerzo de la inteligencia? ¿Voluntad de corazón? El Lutero, que reclamaba para sí entronizar su «conciencia», contesta que «nada soy por mí, sino un elegido por Dios». Una experiencia personal ganada por la gracia de Cristo. Dos visiones diferentes: las de Lutero y Erasmo; el primero, en manos del Salvador, irreversiblemente; el segundo, cooperante con su obra que, ello no obstante, reafirma la entidad primera de su esencia en su propia humanidad; «No puedo ser distinto de lo que soy» había escrito el sabio de Rotterdam¹⁹. Diferencia sustancial, porque para uno

19 BATAILLON, p. 150. «No puedo ser distinto de lo que soy. Si algún otro ha recibido de Cristo mayores dones de espíritu y está seguro de sí mismo, empléelos para gloria de Cristo.»

el hombre es un cristiano «ya salvado», Iglesia en sí mismo, sin necesidad de intermediación alguna; yo y Cristo en una dualidad que se basta a sí misma. Para Erasmo, en cambio, el hombre evangelizado no tiene otra misión sino la de corregir las pasiones humanas, modificar las conductas pervertidas y encauzar, por el camino recto, las estructuras de la nave de Pedro. Cooperar en el proceso de salvación, en suma. Tal es la tarea histórica del cristiano, la de él y la de sus hermanos que le precedieron. Sin renunciar, por lo tanto, a la individualidad, la salvación –decía Erasmo y con él otros humanistas– es, además de un asunto personal, una cuestión de tradición e historia. Pero con todo, se trataba de un humanismo por ambas partes: cautivo en el Señor, el de Lutero; colaborador del mismo, el de Erasmo.

Y sin embargo... por primera vez en la historia de la Cristiandad estas dos dimensiones, sin ser plenamente unitarias, rompieron el compacto mundo que venía organizado desde los siglos medievales. Dos dimensiones de «modernidad» que separaron y dividieron el espacio espiritual común. El corazón de Europa quedaba roto, del todo. En este sentido cabría indicar que la radical conciencia de Lutero y su rechazo de la historia y de la jerarquía no fue entendida como una nueva herejía. No era solo el conflicto de una parte contra el todo. No, era otra cosa. Las heterodoxias de los siglos anteriores no plantearon nunca el rechazo de la tradición desde las exigencias de la conciencia. Ni el eremitismo, un tanto herético, de Esteban de Moret, por ejemplo, ni las irregularidades doctrinales de las devociones populares, ni los cátaros, ni los valdenses, ni siquiera los grandes movimientos de Wyclif y de Juan de Hus, reclamaron las exigencias que demandó Lutero en Worms. Todos predicaron la pureza evangélica, pidieron a voces retornar a la pobreza originaria, entendieron que el Reino de Dios se basaba en la caridad fraternal; y... por último, todos reivindicaron una reforma de las instituciones de la

Iglesia y repudiaron su jerarquía. Pero todos ellos lo hicieron desde la verdad parcial de sus protestas; e incluso, desde el radicalismo de las mismas, se supieron siempre como miembros de una comunidad de creyentes y partícipes de una Iglesia a la que había que podar sus ramas más podridas. Finalmente también, todos comprendieron que la escatología soteriológica que demandaban se realizaba dentro del espacio eclesial del cuerpo místico.

Quizás, por todo ello, aquellas manifestaciones heréticas medievales fueron vencidas o sofocadas con cierta facilidad²⁰. Pero el problema de la conciencia esclava de la voluntad de Dios que Lutero demanda era novedoso, ciertamente. Por eso aquel monje, que renunció a ser un reformador como otros tantos, no fue un hereje cualquiera. Más que eso, abrió una grieta extraordinaria en el edificio eclesial de modo tal que este quedaba necesariamente dividido. Por eso sus reclamaciones no suponían el enfrentamiento de la parte contra el todo. Era otra cosa. ¿Qué era, entonces, Lutero? Lucien Febvre, uno de los historiadores que mejor le han conocido, dijo de él que era un idealista iluminado que, tras leer a San Pablo y San Agustín, había olvidado lo que era la Iglesia²¹. Para el conjunto de los alemanes aquel fraile fue también la voz firme de una cierta reivindicación colectiva. Para el elector Federico de Sajonia se trataba de un prisionero protegido y cuidado. Para Roma la conciencia de una profunda división que amenazaba extenderse. Para el Emperador, por último, un gran problema. Todo esto fue Lutero; sin duda, muy a su pesar. Porque él quisiera encerrarse consigo mismo para luchar con sus problemas o regocijarse con su conciencia. Pero... la herejía, como se ha dicho, no podía ser un tema estrictamente personal. Y la declaración de Worms hizo que aquel monje dejase de ser un soli-

20 DURY, p. 305.

21 FEBVRE, p. 170-171

tario. Abandonó su soledad y fue devorado por todos. Con ello la Europa cristiana quedaba abierta en dos mitades; «acaba de estallar dentro de sí misma», como dijera A. Tenenti²². La conciencia de un fraile tenía la culpa.

IGLESIA INVISIBLE

Y Carlos, el Emperador, lo sabía. Y para su propia desgracia y tortura de su conciencia, también sabía que su posición política, en este punto, era extremadamente débil. Porque, en realidad, ¿qué fuerza política tenía este emperador? Más allá de los sueños grandiosos de su canciller Gattinara y de una pequeña corte de aduladores, el emperador no era casi nada; apenas un nombre; y el Imperio, poco más que un marco de referencia. «Cabeza protectora de la Cristiandad», como se decía en el lenguaje de las solemnidades, este ideal no era más que una frase de escasa operatividad. Y... a pesar de todo, desde aquella ineficaz condición imperial, Carlos estaba obligado a restañar la gran herida, fuese cual fuese su voluntad. ¿Restañar la herida? Aquí, en tal cuestión, no había unanimidad. En Alemania dominaban los príncipes electores y otros que no lo eran. En Italia, las reticencias políticas del Pontífice, mucho más tras el saco de Roma (1527), resultaban ser extremas. La Francia de Francisco I era la auténtica oposición al Emperador y... en España había sido necesario acallar la fervorosa espontaneidad de muchos frailes y de otros humanistas que, desde Alcalá, practicaban el pacifismo erasmiano y aún lo superaban. Definitivamente Europa había estallado en su interior y el emperador no podía detener los efectos de su onda expansiva.

22 TENENTI, p. 233.

Pero... tenía que restañar la herida. Poner freno a Lutero era consustancial con su propia historia, como hizo el emperador Segismundo con el hereje Juan Hus y sus seguidores. Él representaba la tradición y sentía que aquello era la obligación que Dios le demandaba. Esta era la tragedia del César; y si Alonso de Santa Cruz fue un cronista veraz, las palabras que puso en boca de Carlos indicaban que aquel gran problema, el de la herida luterana en la medular de la Cristiandad, sobrepasaba sus fuerzas: «Y juro por Dios que me crió –decía– y por Cristo su hijo que nos redimió que ninguna cosa de este mundo tanto me atormenta como es la secta y herejía de Lutero, a cerca de la cual tengo que trabajar para que los historiadores que escribieren cómo en mis tiempos se levantó, puedan también escribir que con mi favor e industria se acabó»²³.

Pero... no se acabó ni podía acabarse, porque él, el César, profetizaba un pasado; y allí se estaba construyendo un futuro. Naturalmente que Carlos era también un príncipe preocupado por la razón de la política; lo era tanto como otros, el Papa incluido. Desde este lado, la óptica del príncipe renacentista comprendía mejor el futuro; desde la posición del Emperador se adivinaba, más bien, el pasado. Su tragedia consistía en el hecho de que para solucionar el problema de Lutero solo le era posible actuar desde la posición de emperador, no desde la de príncipe. Emperador, defensor de la fe. Y... la fe, contra lo que dijese Lutero, era autoridad y tradición.

Pero Lutero no era un hereje a la manera medieval; y no solo porque desde su conciencia de «servo arbitrio» atacaba ambas cosas, sino porque, necesariamente, se vio obligado a edificar una nueva Iglesia. Obligado, podía decirse; invitado, mejor. Porque en este asunto crucial nuestro monje vaciló. ¿Una Iglesia? Ya existía la de Roma, la única y...

23 SANTA CRUZ, p. 67.

esta lo había segregado de su seno. Entonces... ¿era posible otra Iglesia? ¿Cómo podía ser ello factible si el descubrimiento de los dictados de su conciencia rechazaban toda autoridad y jerarquía? En cualquier caso la palabra de Dios se dirige a todos los bautizados, es evidente; y son aquellos a los que otorga el don de la fe a los que llega su justicia y no se les imputa la culpa de sus pecados. Son estas gentes, las personas de fe, quienes constituyen la verdadera Iglesia, una Iglesia invisible constituida por lazos de la fraternidad que une a los creyentes, todos hijos de Dios. Y eso es todo. Nada de distinciones, nada de grupos sectarios y mucho menos algo que se asemeje a la organización jerárquica de parroquias, diócesis y autoridades. El modelo romano era inservible, también en su forma de administrar y distribuir la gracia.

Una Iglesia invisible, quizás; pero entonces... ¿cómo articularla en lo visible?; ¿cómo hacerlo en el medio social en que la palabra de Lutero ha germinado? Naturalmente en ese punto, ahí está la autoridad secular y esa, en Alemania, está constituida por príncipes temporales, con sus «estados» en proceso de organización política, y por los magistrados de las ciudades rigiendo también poderosos cuerpos colectivos. Tal es la autoridad, no hay otra. Y esa autoridad, piensa Lutero, es necesaria y querida por Dios para «castigar a los malos y proteger a los piadosos»²⁴. Por esa razón la nobleza cristiana debe oponerse al enemigo común, al Papa en este caso y a toda su estructura tradicional²⁵. Pero la autoridad ha de ejercerse al «modo cristiano». Esto, en verdad, muy pocas veces ha ocurrido. Por el contrario, más bien ha ocurrido que la autoridad del príncipe ha sido ejercida con prepotencia, terror, con violencia y... también con impiedad. Estas han sido las plagas, consecuencia final, de su ejercicio. ¿Qué debe hacer entonces el cristiano para frenar tales desatinos? Aquí la reflexión luterana es,

24 PITZER, p. 160.

25 PITZER, p. 91.

evidentemente, inocente. ¿Qué se debe hacer? Pocas cosas; tres, principalmente: reconocer «tus» pecados, porque por ellos «... ha castigado la justicia de Dios tal gobierno de apóstatas»; rezar humildemente, en segundo lugar, contra el gobierno papal por ser «instigación superior de todos los gobiernos tiránicos»; y, finalmente, ser testimonio del «espíritu cristiano» que, por efecto de la fuerza de su verdad, desmascarará y destruirá al déspota. Tres cosas esenciales, sí; pero... ¿quién y cómo podrá asegurar la eficacia de tales remedios? Obviamente en tales cuestiones Lutero no anda muy seguro. Reivindicar la conciencia de todo cristiano, como él quería hacer, podía inaugurar un reino de moralidad cristiana, pero no todos los sujetos llegaban a ese grado de conciencia. Por eso existe el mal en el mundo y por ello reina, en ocasiones, la impiedad más absoluta, la más terrible de todas las tiranías. Entonces la necesidad del Príncipe no podía ser otra cosa que la expresión de la Ley de Dios.

DE LA HEREJÍA A LA IGLESIA PARTICULAR

Y Dios, que escribe recto en renglones torcidos, muestra que estos príncipes, aun cuando sean flacos de espíritu y llenos de pasiones humanas, son una necesidad de Dios en el gobierno del mundo. En cierto sentido son lo que en el orden platónico es la Iglesia militante respecto de la Iglesia celestial. He aquí su reflexión final: «Nuestro Dios es un poderoso monarca. Necesita nobles ilustres y ricos verdugos: los príncipes». Aquí está, pues, la solución: una Iglesia invisible de hombres de fe y conciencia gobernada desde la ley temporal del príncipe; la ley soberana, secular e independiente de Roma. Europa dividida, fragmentada. He aquí la solución luterana, la pesadilla del emperador, el sueño hecho real de Federico de Sajonia; un sueño que

intuyó allí mismo, el día de la rebeldía de Worms, cuando el gran elector «protegió» al fraile en su castillo de Wartburg en las montañas de Turingia.

Una Iglesia, en consecuencia, había surgido. ¿Dónde estaba ahora la herejía? Hasta para los propios campeones de la ortodoxia romana, Lutero es, en estos momentos, la cabeza de una Iglesia por mucho que él quiera encerrarse en el castillo invicto de su conciencia. Y este es, quizás, el fenómeno más importante de toda esta historia. Por la fuerza y el influjo de las instancias temporales la herejía se convirtió en confesión doctrinal (la de Augsburgo de 1530) y, desde esta, se llegó a la Iglesia, a otra Iglesia. La razón política, la del principio de soberanía, había triunfado; había protegido a la herejía y la había convertido en Iglesia. La política del autoritarismo del príncipe acababa, así, con el concepto de herejía. «Herejía» con mayúscula, entendida como fractura del cuerpo de Cristiandad²⁶. Desde ahora en adelante se habría de abrir lentamente un espacio de coexistencia en el orbe cristiano; pero no así en el interior de cada reino o Iglesia particular. Aquí, en este espacio, volverían, como en el Medievo, a aparecer las «herejías particulares», herejías que amenazaban la convivencia, pero herejías periféricas que, sustancialmente, no rompían las partes del nuevo eje que vertebraría la entidad socio-religiosa del nuevo orden: Príncipe, ley y doctrina. Herejías o heterodoxias que no serían sino enfermedades del cuerpo social y, por lo tanto, necesarias. Porque, como todo virus, esas herejías que no mataban tenían la virtud de despertar pulsiones vitales y recuperar la salud que, tras la crisis, de su presencia se había perdido. La necesidad de la herejía resultaría, en adelante, tan obvia como igualmente obvia era la necesidad de suprimirla y sofocarla.

26 DUPRONT, p. 221.

Pero no es este el caso que ahora debe preocupar. Estábamos en que el gran problema para el Emperador fue que el «hereje» de Wittenberg expresó un radicalismo de conciencia que negaba toda la voluntad. Y por negarla precisamente pensó que el universo, que creía haber edificado en torno a él, estaría a salvo de cualquier tipo de mundanidad: de la sociedad, de la política, de la cultura. Gran error. Quiso evitar el mundo pero el mundo no pudo ser evitado. Mientras fue un hereje que gritaba, desafortunadamente, contra Roma, tuvo a todos a sus pies: letrados, teólogos, magistrados y... príncipes. Luego después, cuando todo se ordenó en espacios políticos y eclesiales limitados, el mito desapareció y Lutero se refugió en el silencio de la vida ordinaria, como cualquier otro alemán asentado: esposo de «Ketha», la famosa Catalina, y con hijos a los que atender en su crianza. Todo normal, pacífico e incluso idílico, viviendo en su antiguo convento, el de Erfurt bajo la «protección» del elector Federico. Hete aquí, pues, a un Lutero miembro, como cualquier otro, de una Iglesia luterana a cuya cabeza figura el Elector.

¿Y esto era la reforma? Por muchas modificaciones que, en la estructura sacramental, el «Reformador» introdujese, lo significativo realmente era que se estaban creando, pese a los principios originarios, un grupo significado de pastores como un nuevo «ordo clericalis» particular, todos ellos regulados desde el poder soberano temporal; sin demasiados tapujos, desde luego. Por lo demás, la acción evangelizadora que, desde entonces, emplearon los rectores de la nueva Iglesia se dio de bruces con la realidad religiosa de las masas populares; estas, desde luego, ya no eran católicas pero no eran, todavía, otra cosa²⁷. No, aquella revolución no era reforma, sino ruptura, ruptura eclesial, ruptura política protagonizada por la elite alemana. Tal era el verdadero problema del Emperador.

27 SCOTT DIXON, p. 85 y sgs.

Y bien sabía él que el asunto era enrevesado. La razón política que asistía a todos y cada uno de los príncipes era el obstáculo principal. Porque una cosa era hablar de aunar voluntades para hacer frente al infiel turco y musulmán –cosa que siempre fue difícil, pero... posible– y otra cosa, mucho más compleja, era tratar el problema de las iglesias que se gestaban en el Imperio. Cualquier solución viable, en este asunto, pasaba necesariamente por un acuerdo previo con Francia, cuyo príncipe era el «Rey cristianísimo». Pero con ser tan cristiano, también sabía atender a las razones particulares de su corona; y estas razones le aconsejaron siempre que había de obstaculizar, cuanto pudiese, los objetivos imperiales. Esto lo sabía todo el mundo. También sabía todo el mundo que Paulo III, el Papa Partiese, jugaba la carta de la neutralidad en el terreno político y en el menos político; porque la neutralidad le posibilitaba mantener la fuerza de la mediación que Su Santidad siempre disfrazaba de paternal y caritativa autoridad²⁸. Pero a efectos de conseguir la paz, la neutralidad, desde luego, no era efectiva. Como cabeza de la Iglesia, Paulo III sabía muy bien dónde habría de estar la opción de la Santa Sede, pero jugaba a esconderlo y a no reconocerlo. Se lo recordó, en cambio, con especial desparpajo el famoso secretario Francisco de los Cobos cuando, negociando en 1535 con el cardenal Ricalcati, le espetó crudamente: «Su Santidad ama al Emperador sin temor alguno de perder a España, también ama al Rey Francés aunque, en este caso, teme perder la obediencia francesa». Así que, según Cobos, lo que ocurría era que el discípulo díscolo, aquel quien más chantajeaba, la oveja negra en suma, recibía las mejores atenciones del Padre²⁹.

Carlos explotó un año después, cuando el famoso discurso del 17 de abril de 1536 en Roma, en la Sala dei Paramenti, allí en la Curia

28 MARCUSE, p. 193.

29 KENISTON, p. 171.

Vaticana. Había allí cardenales y embajadores... también estaba el Papa. Carlos, en aquella ocasión, habló muy fuerte y en un español muy claro. Se dirigió a Paulo III y le conminó a que dijese públicamente cuál de los dos, si él o el rey Francisco, habían obrado mejor como príncipes cristianos. Si el Pontífice opinaba que el más desafecto era Carlos, que lo manifestase allí públicamente ante todos, porque entonces él «... invocaba contra Francia a Dios, al Papa y a todo el mundo»³⁰. Obviamente todo fue en vano, porque Paulo III, con la consabida finura vaticana, desvió la invitación mientras que Carlos quedose enojado e iracundo, pero... no consiguió nada. Ni Francisco rompió sus relaciones con Barbarroja, ni el Concilio se convocó, ni hubo acuerdo ni actitudes comunes para atajar lo que sucedía en Alemania. Allí había ya Iglesias y no, necesariamente, herejes.

ALEMANIA EN LA OPINIÓN DE MORONE

¿Qué pasaba en Alemania, en realidad? Quizás ahora convenga oír la opinión de una voz no alemana, una voz no obligadamente favorable al Emperador; una voz que, aunque eclesiástica, había bebido en el humanismo cristiano más puro, era partidaria de las reformas e, incluso, muy comprensiva con el mensaje inicial de Lutero. Oigamos al nuncio de Roma en Alemania, Monseñor Giovanni Morone, una persona ya en la madurez de su vida, pero muy activa y con grandes e importantes asuntos que desempeñar en el futuro inmediato de la Iglesia.

Morone estaba en Alemania como representante del Papa por la particular sensibilidad de su propia experiencia religiosa. Insertado,

³⁰ FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, p. 527.

plenamente, en el seno de la compleja retícula que conformaba las diferentes corrientes espirituales existentes, entonces, en Italia, Morone había militado muy pronto en el terreno donde se daban cita las ideas más receptivas. Si no estuvo junto a Juan de Valdés, cuando este predicaba en Nápoles una espiritualidad original y subjetiva basada «en una concezione della fede como graduale esperienza dell'illuminazione interiore»³¹, sí participó plenamente del grupo exquisito de hombres y mujeres que, en Viterbo, prolongaron la doctrina del valdesianismo y apoyaron el contenido de aquella famosa obra titulada *Il Beneficio di Christo*, cuyos autores directos parece que fueron Marcoantonio Flaminio y Benedetto Fontanini, dos discípulos directos de Valdés.

¿Era luterana la doctrina contenida en aquella obra? Respuesta compleja y polémicas encendidas al respecto. Evangelismo puro, eso sí, desde luego. Doctrina del más puro evangelio que «... no es otra cosa que la feliz nueva de que el hijo encarnado de Dios —así se expresaba Flaminio— ha dado satisfacción por nosotros a la justicia del Padre eterno»³². ¿No es esta la misma cosa que la doctrina luterana de la «justicia imputada»? Si no lo era al menos estaba muy cerca, pero tales reflexiones dichas en Italia, tan cerca de la Curia, con tantos intereses sociales y políticos confundidos y mezclados, no sonaba de igual manera que si se decían más allá, al Norte de los Alpes³³. «Giustificazione» al modo itálico, es decir, con «dolce modo», cautamente ejercitada, con sutilezas de la razón que se decían de manera ambigua y con mucha prudencia.

Juan de Valdés, el maestro a mitad de camino entre Juan Ruiz de Alcaraz y Martín Lutero, había confiado a su amiga Giulia Gonzaga

31 FIRPO (1990), p. 10 y sgs.

32 Caracciolo. Vita de Paulo IV. ms. 71. Véase RANKE (1943), p. 70.

33 FIRPO (1993), pp. 61-65.

las formas y las razones para mantener las disquisiciones del alma en el umbral estricto de la prudencia. Porque, decía, la verdad cristiana no precisaba de debates públicos ni, mucho menos, de conversaciones ordinarias. «Io desidero –recomendaba a su amiga– che voi tegnete la dottrina nella anima e non in cima della lingua»³⁴. Nicodemismo se le ha llamado a esta actitud desde la óptica de la historiografía italiana. Algo, desde luego, comprensible porque la prudencia y las estrategias calculadas, en el espacio transalpino, no llegaban a crear situaciones de ruptura. Con algunas excepciones, la mayor parte de los hombres que formaban aquel grupo de espiritualidad cortés y educada no podían romper la disciplina. Seguro que estaban en condiciones de desarrollar un pensamiento y una religiosidad cercana a la del monje de Wittenberg pero, a diferencia de este, eran reformadores y, en su conciencia, el principio de obediencia primaba por encima de todo, aunque la corrupción de las ramas de aquel árbol grandioso, que era la Iglesia, fuese extremada. Lo dijo así, sin ambage alguno, Isidoro Clario, uno de los hombres del grupo: «Ninguna corrupción podía ser tan grande que pudiera justificar la separación de la ciudad santa»³⁵.

Giovanni Morone hubiera suscrito plenamente estas palabras. Por entonces, a mediados de la década de 1530, era obispo de Módena y ya había establecido relaciones estrechas con Reginald Pole, el arzobispo de Canterbury, expulsado por Enrique VIII, y con el venerado cardenal Gaspare Contarini. Desde su privilegiada posición de jerarquía eclesiástica había impulsado, con varias ediciones, la difusión de la obra de *Il Beneficio...* Por lo tanto entendía muy bien lo que Lutero había querido expresar con el famoso principio de la justificación, el descubrimiento de «la Torre».

34 FIRPO (1990), p. 28. (Véase VALDÉS, p. 105).

35 RANKE (1943), p. 74.

¿Pero era este el problema verdadero? ¿La compleja situación de Alemania se asentaba sobre un principio doctrinal tan «negociable» como el de la justificación? Morone, ahora en 1540, y desde las tierras del Imperio, no lo cree en absoluto. A su juicio el problema era otro. ¿Cuál? Existe una Iglesia nueva organizada desde proyecciones políticas, sociales y culturales... menos por razones doctrinales. Esta es la realidad. «Entre luteranos y otros herejes, escribe Morone en carta a Farnese da Gen, hay algunos príncipes, algunos doctos y algunos “popolari”». Príncipes, intelectuales y gentes de pueblo: una triada clásica, sin duda. Véanse sus intereses particulares. La opción luterana de los príncipes no es otra cosa –dice Morone– sino un deseo de exaltación de sus propias cortes y burocracias, deseo que, a su vez, supone «deprimir y atacar la Casa de Austria». Desde esa posición política, el interés de los mismos conlleva apropiarse de los bienes eclesiásticos y ratificar, luego, tal apropiación de modo jurídico. Por este lado las cosas son evidentes, opina Morone.

Por el lado de los «dotti», de los intelectuales, las razones son dos: una arrogancia desmedida, «vera malitia», en primer término y un servilismo respecto de los príncipes de cuyas pasiones son instrumento. Clarividencia de nuestro nuncio al definir así a los intelectuales orgánicos. Quedan las gentes de pueblo. Aquí hay muchos ciudadanos, gentes ricas y honestas que «sono sedutti et ingannatti». Muchos de ellos se avienen de su error, otros, por vergüenza, no retoman al modo católico, como los ciudadanos de Lübeck, por ejemplo. Hay algunos, ciertamente, que, estando en su error, se persuaden que su creencia no es tal y creen hacer bien. La mayor parte de la gente, sin embargo, no cree verdaderamente³⁶. Tal es, resumida con certeza, la situación en Alemania y las implicaciones entre religiosidad, estructura social y expresión política.

³⁶ PRODI (1985), p. 209.

QUÉ HACER: LA VIDA DEL CONCILIO

A la vista de este diagnóstico... ¿Qué hacer?, se pregunta el nuncio. Y con precisión de analista avezado, y desde el cargo que ostenta, Morone razona. Son pocas las opciones: guerra, en primer término; negociaciones públicas o privadas, en segundo lugar. Y, por supuesto, no debe destacarse la opción que, con tanta insistencia, reitera el Emperador: la vía del Concilio. Opciones arriesgadas, difíciles; véase las implicaciones de cada una de ellas y, luego, en consecuencia, tómese la decisión. Naturalmente aquella que más y mejor satisfaga a la Iglesia de Roma, la que tiene la legalidad y, por ello, la autoridad primera.

La Guerra. Atendiendo al derecho común, existen razones múltiples para asegurar que una guerra contra los príncipes y magistrados luteranos, se podría comenzar por «inste cause». ¿Cuáles? Desobediencia reiterada, ligas y confabulaciones, maquinaciones contra el emperador, etc. Todo ello sin hacer referencia a las razones, muy superiores, de la religión que, frecuentemente, ha sido vejada y ofendida. Pero la guerra, dice Morone, no es un camino seguro porque para entrar en el avispero alemán se requiere de una condición previa: el acuerdo entre los dos grandes príncipes católicos de la Cristiandad: Carlos y Francisco. Y el acuerdo entre ellos no es posible porque, declarada la guerra, uno u otro, por las razones de la política, no harían frente común y «uno dei quali sempre clara fomento o a lutlierani o a catolici».

La segunda vía, la de la negociación. Resulta también compleja, razona el nuncio. Aquí el problema reside en los intereses de los príncipes que no quieren ni desean la paz, porque cualquier tratado de amistad o concertación a la que se llegare sería detener o disminuir la prepotencia que, con la afirmación luterana, han adquirido. Por ende, este camino está también cegado.

Queda la tercera vía, la del Concilio, y aquí se presentan también «infiniti impedimenti». ¿Infinitos?, ¿cuántos? Estos son los principales: imposibilidad de concertación entre Carlos y Francisco; la obstinación de los luteranos que no admiten la naturaleza de la Institución Conciliar y, por ello, no comparecerían a la convocatoria y, por último, el inminente trabajo del turco. ¿Del turco? Eso dice Morone en un intento de ocultar otras razones, las que asisten a Roma para escapar de la presión imperial que le apremia a que convoque dicha asamblea. Porque no puede dudarse que hacer caso al Emperador en este punto aseguraría un Concilio que no sería general; desde luego no sería romano, sino imperial y eso, con el antecedente del Saco de Roma, no debe permitirse. Con tales circunstancias el Concilio sería inútil e incluso dañino porque ahondaría en el cisma y la defensa de la Sede Apostólica, que es el gran objetivo, resultaría imposible.

Entonces... la solución es muy difícil, comenta Morone. Ni guerra, ni acuerdos de paz, ni Concilio. Pero los conflictos no se resuelven si se bloquean las posibles iniciativas. Por el contrario, se encuentran más; y estamos hablando de las cosas de la fe, de las cosas de Dios. ¿Por qué, entonces, pensar en modos y maneras tan humanas cuando hablamos de asuntos divinos? En «... le cose di Dio non sempre bisogna governare con ragione humane», deduce el espíritu de Morone. Y desde la óptica de Dios tal vez el Concilio sea la única solución; claro está, un Concilio en el que la autoridad pontificia quedase garantizada. Ello no obstante existe mucho temor en la Curia ante tal iniciativa. Pero Morone ha dado su opinión, la de un hombre que conoce y sabe muy bien cuáles fueron las angustias de Lutero, porque él mismo las ha sentido con parecida intensidad y por razones semejantes: encontrar a un Cristo encarnado en un evangelio que se nos otorga por el don de la fe. «Giustificazione dolce», al modo italiano, decíamos.

Concilio, pues, pero... ¿cómo? Las cosas en Alemania caminaban hacia un conflicto político en el que el Emperador, desde luego, sería el gran perdedor. La Liga de Smalkalda fue la primera gran coalición de fuerzas luteranas dispuestas a dar la batalla. Allí no solo se coaligaron los príncipes electores más significados, el de Sajonia y el de Hesse, también las grandes ciudades que asombraban, por su riqueza, a los españoles: Augusta, Ulm, Francfort, Bremen, Hamburgo, etc.³⁷ Su poder era inmenso y sus posiciones cada vez más inexpugnables. Carlos entendió que o tomaba cartas en este asunto o todo podía perderse. Por eso, tras sofocar la rebelión de Gante y tener distraído a Francisco, con la promesa de una negociación matrimonial convocó la Dieta de Ratisbona exigiendo a Roma que enviase a la misma a un delegado proclive al entendimiento y con talante negociador. Previamente se había formado una Liga Católica, la de Nuremberg, la cual, si en los fines de su constitución anidaba el mismo particularismo político-religioso que en su contraria, la de Smalkalda, en aquellos momentos podía actuar de elemento disuasor para los propios protestantes.

En realidad la convocatoria de Ratisbona fue una apuesta imperial que no provocó entusiasmo ni esperanza en la Curia Romana donde, por entonces, las posiciones se estaban endureciendo. Mucho mejor que el Emperador, Roma sabía cuál era el problema: la formación de iglesias territoriales englobadas en las estructuras políticas consolidadas en torno a los príncipes; y no solo en torno de los príncipes luteranos, también respecto de los príncipes católicos a los que tomar la autoridad sobre la Iglesia podía ser algo también natural; ¿por qué no?³⁸ Al fin y al cabo de aquella hoguera solo podía salir una sola cosa: el dominio del príncipe sobre la ley y su patronazgo sobre la doctrina.³⁹

37 AVILA Y ZÚÑIGA, pp. 409-411.

38 PRODI (1982), p. 47.

39 CONTRERAS, pp. 49-47.

¿Entonces para qué acudir?, se preguntaban en Roma. Para qué, pensaban, igualmente los componentes de Smalkalda: «Poco se había de concluir en aquella dieta», decían estos. Únicamente los intereses políticos del emperador justificaban la reunión de Ratisbona; intereses políticos; frenar la ambición de los príncipes; y estos eran, también, intereses religiosos porque pretendían la formación de las «iglesias-estado». ¿Quién podía desear tal particularismo? ¿Lutero, acaso? Carlos, por vía de Melanchthon y Bucer sabía que al «reformador» ese mundo no le placía, en absoluto. También sabía que en la curia de Roma, en torno a los restos del evangelismo valdesiano o en los miembros que antaño pertenecieron a la Compañía del Divino Amor, había esperanzas de llegar a posibles entendimientos. Morone, pese a su escepticismo, formaba parte de este grupo. Pero, sin duda, la figura que mejor representaba este proyecto era Gaspare Contarini.

CONTARINI: EL SAN PABLO DE LOS CORINTIOS

Contarini, a diferencia de Lutero, y como Erasmo, era un ferviente reformador. Como el monje de Wittenberg, este cardenal veneciano había sentido urgencias espirituales que, en su juventud, le habían desazonado. En aquellos tiempos Contarini sentía cómo Dios-Padre cancelaba las deudas de la culpa en virtud de los méritos de la pasión de Cristo. Para él, tal sentimiento fue un descubrimiento en paralelo al de Lutero y, precisamente, recurriendo de igual modo a la misma fuente: San Pablo. Pero había una diferencia: no era tanto el San Pablo de la Carta a los Romanos, sino el San Pablo que más se leía en los círculos espirituales italianos, el de la Epístola a los Corintios, que permitía, desde luego, no negar la importancia de la fe, pero poner el acento en la Caridad y en el Amor. A. Prosperi ha contado, de forma

muy bella, este gran descubrimiento de Contarini. Este «... in meditazione davanti una immagine del Crocifisso parlava invece della conciliazione tra ferie e caria, tra fruizione di Dio e azione nel mondo»⁴⁰. El amor de Dios y el amor al prójimo incardinaba la vida religiosa de Contarini. Las obras y la fe en aquella religiosidad se complementaban. Luego estaba el problema de la reforma de la jerarquía, algo por lo que él había luchado toda su vida. Por eso cuando en 1535 Paulo III lo elevó a la púrpura cardenalicia, todo el mundo entendió que la verdadera reforma estaba en marcha. También que los esfuerzos por acercarse a Lutero podían ser sinceros.

Por eso ahora estaba en Ratisbona, dirigiendo a los teólogos católicos bajo los buenos auspicios del emperador. Y desde el primer momento, ante Bucer y Melanchthon, no tuvo problema en hacer una revelación sorprendente: «il fondamento dello edificio de Lutero é verissimo, ne per alcim modo dorevano dirli contra, usa accetarlo como yero et católico, come fondamento della religione christiana»⁴¹. ¡Lutero... fundamento de la religión cristiana!, ¡católico verdadero! Entonces... ¿qué había que discutir o negociar? Contarini se refería, naturalmente, al tema central de la justificación. Y sabía muy bien que, en anteriores contactos, tocando a este punto, Lutero había sido intransigente: «De este artículo uno no se puede apartar en nada aunque caiga el cielo y la tierra», había dicho⁴². Bien: que Lutero no se aparte, dice a Melanchthon. Es verdad que, muy pronto, a renglón seguido, Contarini añadió que si era la fe, y no los méritos, la que justificaba, esa fe habría de ser «viva y activa». Melanchthon y Bucer asintieron. Aquello resultaba, felizmente, un tanto sorprendente para todos los presentes en Ratisbona, para el emperador en primer término.

40 PROSPERI, p. 21.

41 TRAMONTIN, p. 22.

42 GILLY, p. 115 y sgs.

Pátese ahora al otro gran problema: el de la jerarquía. Ahí se discutiría sobre la primacía del primado de Pedro; y el radicalismo de Lutero en esto había sido tajante: nada de autoridad. Pero Contarini, en tal punto, no plantea así las cosas. ¿Principado? No. Contarini, sobre tales problemas, recordó aquella carta que hacía tiempo había enviado a Clemente VII: la Iglesia de Cristo no es un estado temporal, aunque necesite tener alguna jurisdicción sobre asuntos seculares. Pero antes de dicha jurisdicción ya era Iglesia, y buena Iglesia. Ser príncipe de Italia, desde la estructura eclesial sería complementario, pero no sustancial. ¿Qué era la Iglesia para Gaspare Contarini?; algo muy semejante a la «Iglesia invisible» de Lutero. Era la universalidad de todos los cristianos bendecidos en la fe por la gracia del bautismo. ¿Cuál era, entonces, la diferencia? Una muy obvia: que esa universalidad de cristianos se organizaba, en lo temporal, de acuerdo con el mandato del «Tu es Petrus». Y este asunto no era baladí, en absoluto. El primado de Pedro era plenamente necesario. Frente a la afirmación luterana de que, ahora, en la estructura del cuerpo místico, todos somos sacerdotes y, por ello, Cristo nos basta, Contarini recuerda que la autoridad del Papa, como tradición y como Historia, es «... un dominio de la razón». El mandato de Cristo a Pedro parte de la teología del «bonus pastor». El pastor que conduce a la vida eterna a los rebaños a él confiados. Pero el rebaño está constituido no por siervos ni por esclavos, sino por hombres libres. Y la libertad que asistía al cristiano exigía que el Pastor no pastorease a su libre arbitrio, sino según la regla de la razón inserta en los mandamientos divinos y en el amor. Al final, el gobierno del Papa tiene un objetivo: el bien común insertado en el proyecto de salvación.

Así es la visión eclesial del legado papal en Ralisbona. Contarini la ha expuesto ante Melanchthon con suavidad y firmeza. Una conclusión se extrae finalmente: el reino de Dios existe en la tierra y la autoridad del

mismo la tiene el sucesor de Pedro, pero... es una autoridad espiritual esencialmente. ¿Podrían los luteranos aceptar un pontificado romano en asuntos espirituales? Podrían, sin duda; a condición, claro está, de que en asuntos seculares el papa no pretendiese ser representante de Cristo, contesta la otra parte. Y Contarini asiente, también; porque entiende que se ha salvado así el principio de autoridad, lo que podría ser extremadamente útil para solucionar dos principales problemas: el de los bienes eclesiásticos que están ahora en manos de laicos y el asunto de la autoridad secular de los príncipes. Pero con todo, en este punto, no hubo claridades precisas, como muy pronto se habría de comprobar.

Un acuerdo completo, pues, al que, además, se añadían otras dos consideraciones: la comunión bajo las dos especies («sub utraque specie») que aceptó Contarini, y un principio de consenso sobre la confesión que Melanchthon y Bucer suscribieron, por último. Ciertamente que había todavía importantes desacuerdos, pero... el éxito de Ratisbona era ya importante. Alguien, entre los teólogos católicos, ha mencionado el asunto de la «transubstanciación», pero... Contarini exige que este punto quede congelado. Por último quedaba otro problema grave: el de la libertad de culto de protestantes y católicos en jurisdicciones distintas. Los negociadores piden que cada príncipe respete a sus súbditos de distinta confesión pero, aquí, los problemas son enormes y, tal vez, conviene esperar otro momento más adecuado.

«IL DIAVOLO» O IL PRINCIPE

Fuera de estos problemas, en Ratisbona, así parece, lo sustancial se ha conseguido. Sin embargo, «il diavolo che sempre alle buone opere s'attravers» no está quieto y, por lo mismo, terminó por aguar la fiesta a

todos los que allí habían negociado. Carlos sufrió la mayor decepción de su vida. Porque, en efecto, el diablo, los diablos mejor, eran muy poderosos y tenían nombres y apellidos en uno y otro lado. Y cada uno de esos poderosos estaba diseñando el futuro bajo los principios de una fuerte ideología secularizante sobre la que habrían de caminar, en adelante, las estructuras eclesiales.

Por eso, el error de Contarini fue creer que el problema de la autoridad estaba resuelto. No, en absoluto. Lutero, en principio, ya no tenía autoridad, por lo menos no lo bastante. Cuando le llegaron las primeras noticias del ambiente cálido que se respiraba en Ratisbona, su instinto le llevó a pensar que «el enemigo maquinaba un engaño». Luego, más tarde, pensó en términos eclesiásticos que el acuerdo podía ser posible y que podía ser entendido como «... una nota amplia y remendada (...) en la cual ellos, los católicos, tienen razón y nosotros también tenemos razón»⁴³. No era para echar las campanas al vuelo pero, para él, era un buen logro. Pensó que quizás hubiera sido mejor si él se hubiese acercado a la Dieta, pero... de inmediato recibió una orden superior: «que se abstuviera de visitar la Dieta». La orden venía del elector Juan Federico, su dueño principal, la verdadera autoridad. En Ratisbona no podía negociar Lutero porque allí, en verdad, no se negociaba sobre su doctrina originaria, sino sobre el luteranismo, un asunto distinto.

En cualquier caso el problema, el de la autoridad, no estaba resuelto. Porque tampoco en Roma vieron los acuerdos con benevolencia. Un sector de la Curia que dirigían Caraffa y Marcello Cervini, pensaron que Contarini había ido demasiado lejos en el asunto de la justificación. Los límites allí precisados estaban difusos. Estos hombres, los de la Curia, tenían miedo a la verdad y sabían que la confrontación religiosa, en Italia, era una realidad evidente. Había

43 *Ibíd.*, nota anterior.

libros luteranos por doquier; y cientos de frailes predicadores difundían, desde el púlpito, una doctrina filo-protestante. Se había llegado a un punto en que resultaba necesario tomar medidas mucho más serias. Y si ahora se hablaba de acuerdo, entonces lo que ocurriría sería que la fuerza moral del discurso luterano, con el radicalismo de la palabra, se impondría a la tradición. Se oyeron voces, allí, de la necesidad de una Congregación del Santo Oficio. Al-vise Lippomano decía, sin rubor, que era necesaria una «severísima inquisición» y el modelo ya estaba funcionando en España y Portugal. Alejandrino Ghislieri pensaba también en algo parecido. En cualquier caso, en la Curia se descalificó totalmente a Contarini⁴⁴.

Por su parte, el propio Papa se mostró celoso del protagonismo que el acuerdo habría de otorgar a Carlos. ¿Cómo resistirse, después, a convocar el Concilio?; y... ¿no sería este el Concilio de Carlos, no el Concilio de la Iglesia? Por otro lado, el Papa Farnese era, y no lo ocultaba, un Príncipe temporal enredado en la red de la geopolítica y, por lo tanto, miembro activo de la partida que jugaban Carlos y Francisco. Desde la estrategia de la neutralidad que mantenía, ahora sin embargo le interesaba más acercarse a Francisco; equilibraba así la balanza. En aquel momento le propuso una negociación que pasaba por casar a su nieta, Vittoria Farnese, con un príncipe de la rama de los Guisa. Evidentemente Francisco no hizo ascos a la propuesta y, aprovechando la ocasión, desautorizó rotundamente los acuerdos de Ratisbona, afirmando que las concesiones de Contarini habían llegado tan lejos que, luego, no habría manera alguna de arreglar el asunto. Cinismo de la razón política, naturalmente. Cinismo también de parte de algunos príncipes católicos alemanes como el Duque de Baviera y el elector de Maguncia. Se han concedido demasiadas cosas, decían también.

44 PROSPERI, p. 118.

Y ocurrió que, desde un lado y desde el otro, se dio la orden de desandar lo andado. Decepción absoluta para el Emperador y para Contariní. Por eso Becatelli, su secretario, hablaba del diablo y entendía que la naturaleza de este espíritu maligno estaba en la razón política, esa cultura del escepticismo maquiavélico que aprovechaba, en su beneficio, el discurso religioso⁴⁵. La concordia entre católicos y protestantes suponía la paz en la Cristiandad pero... ¡esta ya no existía! «Gli invidi dell'imperatori –decía Becatelli– in Gennania e fuori, che la sua grandezza temerano quando tutti gli alemani fussero stati cominciarono seminar zizania tra quelli theologi collucutori»⁴⁶.

Todo muy claro. Definitivamente allí en Ratisbona triunfaron las iglesias particulares de los príncipes. La universalidad de los cristianos era un asunto del pasado. Para el Emperador, su mundo soñado, idílico pero ya gastado. Para Contarini tal universalidad colocaba a la autoridad de Pedro en el ideal platónico del Buen Pastor, pero no en el espacio del Príncipe, otro error. Para Lutero su «Iglesia invisible y evangélica» se hizo visible y articulada en el Estado. El Lutero del principio, preocupado por sí mismo, había también desaparecido. ¿Y Roma? Cuando finalmente se convocó el Concilio, aquello no fue la gran asamblea de la Iglesia universal depositaria de la fe. El conciliarismo ya había sido vencido muchos años atrás y, en este sentido, Trento fue un «anticoncilio», porque sobre aquella asamblea de padres conciliares se impuso la jerarquía de Roma, empleando fórmulas tan amenazantes como el propio Santo Oficio. Así fue: en Trento vigilaba el ojo de la inquisición que definía la ortodoxia.

45 CONTRERAS, p. 51.

46 RANKE (1943), p. 84, nota 3.

CONCLUSIÓN

Jerarquías y autoridades actuando con el principio de soberanía. Entre unas y otras habría de existir coexistencia aunque en el interior de cada espacio solo existirían individuos despegados, cada vez más, de sus comunidades originarias. El yo cristiano de Lutero, entendiéndose al más puro evangelismo, no tenía ni patria, ni comunidad, ni historia; por eso habría de ser un yo vigilado y agrupado en un nosotros socializador: porque podía caer en el subjetivismo más extremado. La función de la iglesia-estado debería limitarlo. «¿Cuántos maestros diversos seguirán el siglo próximo –se preguntaba melancólico el último Lutero–. La confusión llegará al colmo. Nadie querrá dejarse gobernar por la opinión o la autoridad de otro»⁴⁷. No ocurriría así plenamente, desde luego. Las autoridades seculares, príncipes también de los eclesiásticos, lo impidieron.

Por su parte, en el lado romano también se expresaba lo individual pero sin sombra de subjetivismo alguno. Individuos católicos que vivirían en el marco de una *Respublica Christiana*, donde se darían cabida la institución eclesiástica y las autoridades civiles. Y aquella habría de consensuar siempre su acción con estas. La autoridad era una, tenía entidad moral; era católica, pero podía depender del príncipe. Porque este, aun siendo católico, no tendría que ser necesariamente romano. En cualquier caso, los principios del «*Cujus regio...*», encajarían plenamente en las razones de las inquisiciones, con minúscula. Para ambas instancias lo individual no era negado, desde luego, pero sí vigilado. Por ello la espontaneidad de las expresiones religiosas fue debilitada y las creencias populares, cercenadas. Todo ello, naturalmente, sin excluir un paternalismo persuasivo y amenazante⁴⁸.

47 FEBVRE, p. 264.

48 BOSSY, (1998) pp. 23-25 y (1998) p. 57.

En *el ocaso* de su vida, el Emperador, ante los brotes de luteranos en Sevilla y Valladolid, dejó escrito en el codicilo de su testamento: «yo erré en no matar a Lutero»⁴⁹. Se equivocaba una vez más. Los dos, Lutero y él, no eran hombres modernos. El grito de Worms liberaba esencialmente la conciencia de un individuo angustiado, pero no la ponía al servicio del mundo, sino de Dios. Pero el mundo la escuchó y se la arrebató. Y... Carlos dejó hacer porque, principalmente, su figura imperial estaba congelada en el tiempo histórico. El destino le obligó a ser lo que, manifiestamente, era imposible: príncipe y emperador a la vez.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN, Santo: *Obras de San Agustín. La Ciudad de Dios*. Vol. XVI-XVII. La Editorial Católica, Serie B.A.C., Madrid, 1946.
- ATKINSON, James: *Lutero y el nacimiento del protestantismo*. Alianza Editorial, Madrid, 1971.
- ÁVILA Y ZÚÑIGA, Luis de: «Comentario de la guerra de Alemania hecha por Carlos V» en *Historiadores de Sucesos Particulares*. vol. XXI. Atlas, Serie B.A.E. Madrid, 1946.
- BATAILLON, Marcel: *Erasmus y España (estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI)*. Fondo de Cultura Económica, México - Buenos Aires, 1966.
- BOSSY, J: *Dalla comunità. all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa Moderna*. Ed. Einaudi Torino, 1998. Del mismo autor: *Peace in the Post-reformation*. Cambridge University Press, New York, 1998.
- CONTRERAS, Jaime: «Leyes, delitos, penas y conductas: la 'necesidad' de la herejía» en *Dogmatismo e Intolerancia*. Colección Instituciones de la España Moderna (2) Coordinadores: MARTÍNEZ, Enrique y PAZZIS PI CORRALES, Magdalena de. Actas, Madrid, 1997.

49 FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, p. 845.

- CHENU, Marie-Dominique: «Ortodoxia y herejía: el punto de vista del teólogo.» en LE GOFF, Jacques. *Herejías y sociedades...*
- DIXON, C. Scott: *The Refoiliation and rural society: the parishes of Brandenburg. Ansbach-Kulmbach (1528-1603)*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- DUBY, Georges: «Conclusiones» en LE GOFF, Jacques. *Herejías y sociedades...*
- DUPRONT, A.: «Reflexiones sobre la herejía moderna» en LE GOFF, Jacques. *Herejías y sociedades...*
- FEBVRE, Lucien: *Martín Lutero: un destino*. Fondo de Cultura Económica, México, 1956.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel: *Carlos V, el César y el hombre*. Espasa Calpe, (Serie Espasa Fórum), Madrid, 1999.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo: *Historia general y natural de las Indias*. Ed. Atlas (Serie Biblioteca de Autores Españoles), Madrid, 1959. Citado en MILHOU, Alain: *Pouvoir Royale et absolutisme clairs l'Espagne du XVII^e siècle*. Université de Toulouse-Le Mirail, 1999.
- FIRPO, Massimo: «Juan de Valdés entre alumbrados y espirituales» en *La Cultura del Renacimiento (Homenaje al Pape Miguel Baillori)*. Manuscripts, I. Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 1993.
- FIRPO, Massimo: *Tra Alumbrados e «spirituali»*. Studi sull Juan de Valdés e il Valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano. Leo S. Olschlzi Editore, Firenze, 1990.
- FITZER, G.: *Lo que verdaderamente dijo Lutero*. Ed. Aguilar, S.A., México, 1972.
- GILLY, C.: «Juan de Valdés, traductor de los escritos de Lutero en el Diálogo de doctrina cristiana» en *Los Valdés: pensamiento y literatura*. Instituto Juan de Valdés, Cuenca, 1997.
- HINTZE, Otto: *Traeltsch und die probleme des Historimus*. Gottingen, 1964. Cit. desde SCHIEVA, P. «Disciplina, Stato Moderno» en PRODI, Paolo. *Disciplina dell'an.irna, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Società Editrice 11 Mulino, Bologna, 1994.
- JIMÉNEZ MONTESERIN, Miguel: «La familia de los Valdés de Cuenca: nuevos datos» en *Los Valdés: pensamiento y literatura*. Instituto Juan de Valdés, Cuenca, 1997.

- KENISTON, Hayward: *Francisco de los Cobas, secretario de Carlos V.* Ed. Castalia, Madrid, 1980.
- LE GOFF, Jacques: *Herejías y sociedades en la Europa pre-industrial (siglos XVI-XVIII).* Ed. Siglo XXI, Madrid, 1987.
- MARCUSE, Ludwig: *Ignacio de Loyola.* (Trad. FIGUERAS, Mercedes) Ed. Edbasa, Barcelona, 1997.
- MONTSERRAT I TORRENTS, Josep: *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor.* Anaya & Mario Muchnilz, Madrid, 1992.
- MORGHEN, Raffaello: Respuesta, en el Coloquio de Royaumont, a la ponencia de TENENTI, Alberto: «Libertinaje y herejía...» en LE GOFF, Jacques: *Herejías y sociedades...*
- NIETO, José C.: *El Renacimiento y la otra España. Visión cultural socio-espiritual.* Libraire Droz, S.A. Gêneve, 1997.
- PRODI, Paolo: «I Colloqui di Ratisboua» en Atti Convegno di Studio *Gaspar()* *Contarini e il suo tempo.* Venezia, 1985.
- PRODI, Paolo: *Il sovrano pontefice. Un carpo e due anime. La monarchia papale pella prima età moderna.* Società Editrice Il Mulino, Bologna, 1982.
- PROSPERI, Adriano: *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari.* Einaudi, Torillo, 1996.
- Ranke, Leopoldo von: *Historia de los papas.* Fondo de Cultura Económica. México, 1943.
- RATZINGER, Joseph: «Consciencia e Verita» en *La Coscienza.* Conferenza Internazionale patrocinata dallo Wethersfield Institute di New York. Orvieto, 27-28 Maggio, 1994. A cura di BORGONOVO, G. Città del Vaticano, 1996.
- SÁNCHEZ MONTES, Juan: *Franceses, protestantes, turcos. Los españoles ante la política internacional de Carlos V.* Universidad de Granada, Granada, 1995.
- SANTA CRUZ, Alonso de: *Crónica del Emperador Carlos V.* EJ. Beltrán, R. y Blázquez, A. Madrid, 1920-25. Citado en SÁNCHEZ MONTES, Juan: *Franceses, protestantes...*
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de: *Tratados políticos.* (Exhortación a la guerra contra los turcos) Trad. de LOSADA, Angel. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1963.

- TENENTI, Alberto: «Libertinaje y herejía a mediados del S. XVI y comienzos del S. XVII», en LE GOFF, Jacques: *Herejías y sociedades...*
- TRAMONTIN, J.: «Profilo di Gaspare Contarini.» en Atti Convegno di Studio *Gaspar() Contarini e il suo tempo*. Venezia, 1985.
- VALDÉS, Juan de: *Alfabeto cristiano*.
- WEISS, J.P.: «La méthode polemique d'Agustin dans le "Contra-Faustum"» en *Inventer l'heresie. Discours polemiques et pouvoir avant l'inquisition*. Université de Nice, Sophia-Antipolis, 1998.

III
REPERCUSIÓN DEL LUTERANISMO
EN AMÉRICA

REFORMA Y CONQUISTA: EN TORNO A MARTÍN LUTERO

CÉSAR CHAPARRO GÓMEZ
Universidad de Extremadura

INTRODUCCIÓN

Reforma protestante y conquista y evangelización del Nuevo Mundo, en especial de las tierras y pueblos de Nueva España. Si las cosas sucedieron como se nos han transmitido –entre la realidad y la leyenda– un día de otoño de hace 500 años, más en concreto un 31 de octubre de 1517, un vehemente e impulsivo fraile agustino, Martín Lutero (1483-1546), en un ambiente de crítica a la tradición escolástica y a los lastres de la Iglesia medieval, clavaba en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg 95 tesis dirigidas a la élite intelectual de su comunidad, a la par que enviaba en esa misma fecha al arzobispo de Magdeburgo sus proposiciones en latín para promover un debate teológico sobre aspectos esenciales del dogma y de la praxis cristianos. Dando por ciertos estos datos históricos, durante el año en curso se está conmemorando –especialmente en Centroeuropa– el V Centenario del inicio del movimiento reformista protestante. Antes de entrar en el núcleo de esta contribución, conviene hacer unas apreciaciones liminares. Hace unos años, M. López Muñoz escribía certeramente:

“El mayor problema que existe en el estudio de la teorización retórica neolatina es que se olvidan los tratadistas modernos de tomar en consideración un hecho fundamental: no hay teoría sin *praxis*, conque debe acercarse uno a aquélla partiendo de ésta. De aquí la

necesidad de profundizar en la investigación de la configuración de la teoría retórica del siglo XVI, no tanto atendiendo a los textos neolatinos dedicados a la retórica general, cuanto revisando la producción destinada a la formación de predicadores, tanto en el ámbito de la Reforma como en el de la Contrarreforma”¹.

En un artículo posterior, yo le apostillaba: “Y en el ámbito de la teorización retórica surgida del descubrimiento de nuevos pueblos, que habían de ser incorporados a la Cristiandad”². Hoy, a ese doble planteamiento le tengo que añadir uno nuevo en el que se moverán estas líneas: el referido a la relación entre estos dos importantes y decisivos acontecimientos, fruto de la simultaneidad en el tiempo, de su contemporaneidad: la Reforma y su contrarreforma o reforma católica, de un lado, ocurrida en los terrenos áridos de la vieja Europa, y el descubrimiento, conquista y evangelización de los habitantes del nuevo paraíso.

Una indicación preliminar más, conectada con la reflexión anterior. Para quienes nos hemos acercado, desde los conocimientos de la retó-

1 M. López Muñoz, “*Nos ex Rhetorica quaedam concionum genera mutuatos esse. Genera causarum y concionandi genera en el siglo XVI español*”, *Latomus*, 59.1, 2000, pp. 131-132.

2 A esto se refieren las palabras de F. Rodríguez de la Flor, *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica*, Madrid, 1995, pp. 316-322: “En un sentido menos especulativo, es decir, en el orden mismo de lo que son los planteamientos prácticos de la Iglesia en relación a la extensión de la palabra de Dios por el orbe, sucede que se hace preciso –sobre todo después de la ampliación exorbitante del mundo conocido a partir de comienzos del siglo XVI–, llevar la palabra de Cristo a un conjunto fantásticamente diversificado de hombres; hombres para los que la entera constitución y peso de esa palabra sagrada (que entretanto ha pasado por los códigos que le han impuesto las lenguas semíticas, luego por los propios de las lenguas clásicas, para terminar en la exégesis profunda que conoce a través de su retraducción a los sistemas romances) nada dice.....Las nuevas Órdenes religiosas reformadas nacieron por y para esta vocación o ministerio de la palabra en el seno de otra lengua extraña. Esa vocación misionera estimula un dispositivo de especialistas entrenados en las técnicas de la palabra, entre las que serán primeras las de carácter fundamentalmente retórico, aquellas que trabajan la obtención de los efectos suasorios”.

rica clásica grecolatina, a las producciones retóricas del Humanismo renacentista, existen dos ámbitos, bien distintos, en sus realizaciones concretas. Uno, en el que se consolida un sistema de lo retórico donde los textos se suceden en el eje de una tradición autónoma; tradición que se refiere sobre todo a sí misma y que se dispone confrontándose con los grandes modelos clásicos de griegos y latinos. Esta sería la retórica clásica, enseñada y aprendida como una parte del *triuium* en las aulas académicas. Paralelamente a estos textos, surgieron las que podríamos llamar “retóricas minimalistas u orientadas al objeto” (lleven o no el título de *Retórica*), es decir, las que se remiten con claridad a la actualidad, al contexto, a la historia, en general, a los referentes actualizadores de lo que se manifiesta como un repertorio de estrategias para hacer eficaz el discurso. Estas retóricas (en forma de itinerarios, crónicas, relaciones de viajes, cartas o incluso historias naturales y morales, hablando del ámbito novohispano) están en conexión directa con las estructuras sociales, económicas y religiosas del momento y lugar y se instalan tangencialmente en la historia de la retórica; su lugar ha de buscarse en el territorio de esos saberes mediados o colonizados por el mundo de la acción, de la religión o de la política.

Como ya he tenido ocasión de comentar en alguna ocasión, confirmación y paradigma de esto último sería la *Rhetorica Christiana* (Perugia, 1579) del franciscano Diego Valadés, a la que él puso el título de *Retórica* obligado por sus superiores, puesto que es mucho más que un simple manual de retórica o un repertorio de estudio y clarificación de técnicas suasorias concretas³. De hecho, la *Retórica* valadesiana resulta ser un eficaz instrumento para la promoción de una muy necesitada de aliento vocación misionera, objetivo político inmediato, tanto en la

3 Puede verse nuestro libro al respecto: *Fray Diego Valadés: Evangelizador franciscano en Nueva España*, Centro Extremeño de Estudios y Cooperación con Iberoamérica, Badajoz, 2015.

dimensión nacionalista española como en la visión que del problema de la expansión de la palabra de Cristo, asociada a procesos coloniales, se estaba formando a fines del siglo XVI en el dispositivo temporal de la Iglesia de Roma. Esta introyección de una intencionalidad política y estratégica, en que estaba empeñada la Iglesia, en un cuerpo de doctrina “técnica”, objetivada por una tradición como la retórica, no debe sorprender. No solo porque en el seno de cualquier mecanismo, por objetivo y abstracto que sea, siempre alienta una determinante abierta a lo político, o influida y determinada por ello, sino porque la lengua está asociada a lo político, realiza lo político y lo expresa⁴.

REFORMA Y CONQUISTA: DOS SUCESOS CONTEMPORÁNEOS

Corría el año 1507 cuando el geógrafo alemán Martín Waldseemüller redactó la *Cosmographiae uniuersalis introductio* como prólogo a la edición de la *Geografía* de Ptolomeo. En el mapa que acompañaba la edición se propone por vez primera el vocablo *América*, en honor del navegante Américo Vespucio, para designar a todo el hemisferio recientemente hallado y cuyas tierras y gentes iban a ir cobrando una mayor y decisiva presencia en el devenir histórico y en la conciencia europea. En el mismo año 1507, otro alemán, de nombre también Martín, este Lutero, era ordenado sacerdote en la catedral de Erfurt y decía su primera misa en la iglesia de los agustinos de esta ciudad de Turingia. Meses más tarde sería destinado al convento de Witenberg; a los pocos años, obtendría el doctorado y se convertiría en un nota-

4 Según Rodríguez de la Flor, la retórica “politizada” de Valadés tendría un precedente en la gramática, también instrumentalizada por la política, del maestro Nebrija y, en este sentido, el buen uso suasorio de la lengua que se estimula en la retórica indigenista no es sino un paso más en esa implicación antigua entre lengua y poder.

ble profesor, con más que satisfactorios conocimientos filológicos y bíblicos. Tras casi una década de estudio y meditación, Martín Lutero empezaría a formular conclusiones que, sin él pretenderlo o esperararlo, harían vibrar los cimientos dogmáticos de la Iglesia de Cristo e iban a suponer un replanteamiento radical del sentido del cristianismo.

Mientras tanto, otros hechos de gran trascendencia ocurrían del otro lado del Océano. Un Viernes Santo, 22 de abril de 1519, Hernán Cortés, un joven extremeño dotado de grandes aptitudes para las armas y para la política y, según parece, con una formación cultural y universitaria aceptable, desembarcaba en San Juan de Ulúa, desde donde inició la marcha tierra adentro hasta llegar, el 7 de noviembre de ese año, a la ciudad de Tenochtitlan.

La más que sonada retirada de Cortés en la famosa “Noche Triste” del 30 de junio al 1 de julio de 1520 coincidió con la emisión de la bula pontificia *Exsurge Domine*, que advertía de la próxima excomunión de Lutero, si este no se retractaba de sus tesis. En tierras mexicanas, la reorganización de las huestes hispano-indígenas duraría casi todo un año, tiempo en que, en Alemania, saldrían de las prensas tres de los principales escritos de Martín Lutero: *A la nobleza cristiana de la nación alemana* (agosto), *El cautiverio babilónico de la Iglesia* (octubre) y *La libertad del cristiano* (noviembre). Los argumentos vertidos por el fraile alemán en estos muy difundidos escritos conmovieron fuertemente los fundamentos de la catolicidad y en el futuro iban a trastocar el estado de la espiritualidad en Europa. Su excomunión se produjo el 3 de enero de 1521.

El 17 de abril de ese año, Martín Lutero tuvo que comparecer en la Dieta de Worms ante el emperador Carlos V. Debido a su negativa a retractarse de las opiniones expresadas, se declaró su doctrina “errónea y mala” y “se dio fin con harta confusión a un diálogo –entre el emperador y él– tan abominable con perseverancia y pertinacia del dicho

Martín Lutero”. En esos días, León X, el papa Médici al que el monje alemán había humillado llamándole “asno y tirano”, emitía la bula *Alias felicis* por la que se concedían privilegios para la misión evangelizadora a algunos franciscanos. Y mientras se oían los encendidos alegatos en pos de una reforma de la Iglesia por parte del apasionado y combativo Lutero, en aquel otro escenario lejano y distinto, Hernán Cortés no había disminuido su actividad: el 13 de agosto de 1521, en una sorprendente campaña, el extremeño, revestido de un aura mesiánica y acompañado de algunos religiosos, conquistaba la ciudad de Tenochtitlan después de un prolongado sitio. Con ello empezaba el sometimiento de la población nativa a la soberanía política de España y a la potestad espiritual del catolicismo romano. Cortés se estaba convirtiendo en artífice de trascendentales cambios, muchos de los cuales se darían también en el ámbito de la conciencia, sacudiendo a su vez desde la base a todo el mundo occidental. El propio Cortés se mostraba interesado –y en cierto modo protagonista– de lo que estaba ocurriendo a una y otra parte del océano⁵.

Cuando en el año 1520 Lutero dio a la luz sus escritos reformistas no existía Nueva España como tal y, sin embargo, los acontecimientos europeos desencadenados por el cisma protestante definirían el vuelco de su posterior situación espiritual. Y es que la reforma luterana ocurre cuando apenas América está siendo percibida o “inventada” por parte de los europeos, proceso gradual que la introducirá de lleno en la esfera de la cosmovisión occidental y, por consiguiente, la convertirá en parte circunstancial de los cambios ocurridos en ambos lados del Atlántico. La Reforma teológica y moral planteada en el siglo XVI en

5 Ello se trasluce en una carta a su procurador Francisco Núñez (25 de junio de 1532) y en la que se interesa “por las nuevas de Portugal y de la frontera y cosas de Francia y de Inglaterra y del Lutero y concilio y de la venida de Su Majestad y cosas del turco y del papa y de las señorías y de Italia y del rey de Hungría y de cosas de la casa del emperador..”

Alemania, de una parte, y el encuentro, más o menos traumático –en forma de conquista militar y espiritual– entre los viejos pueblos europeos y los nuevos pueblos descubiertos, por otra, fueron sucesos paralelos, que marcaron de forma contundente y traumática la historia de Occidente: los contemporáneos a estos hechos veían a la par cómo se propagaba la “herejía” luterana que cundía con rapidez por Europa, al mismo tiempo en que observaban cómo se abrían los horizontes de España y del catolicismo en América.

LUTERO EN EL MUNDO NOVOHISPANO

En la América hispana, y más en concreto en las crónicas, Lutero se presenta preferentemente como un molde antagonico, entre el sentimiento y la imaginación, de los verdaderos valores cristianos y de los transmisores de estos, especialmente los misioneros. Sin duda, el conflicto Reforma–Contrarreforma, entre otros muchos motivos, contribuyó al despliegue de los valores antagonicos, sobre todo en el terreno de lo religioso. Lutero, de esa manera, se convirtió en una figura opuesta a las posturas paradigmáticas del catolicismo de la Contrarreforma. Y aunque fue un personaje ajeno al ámbito americano, pues su vida no transcurrió allí, en la psique colectiva caló profundamente como resultado de herencias y estereotipos provenientes de España⁶.

6 Como se tendrá ocasión de comprobar a lo largo de estas líneas, somos deudores en gran medida de los magníficos trabajos de Alicia Mayer, entre los que destaca su monografía *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, 2008; un resumen de las tesis defendidas en este libro se encuentra en su contribución “«Darle a su piedad religiosa el lugar primera». Hernán Cortés como héroe de la gesta cristianizadora en México”, en *Miradas sobre Hernán Cortés*, M^a del Carmen Martínez y Alicia Mayer (coords.), Frankfurt am Main, 2016, pp. 179-203. A su vez, los trabajos de la Dra. Mayer amplían y completan las propuestas hechas en su momento por Winston A. Reynolds, *Espiritualidad de la conquista de Méjico*, Granada, 1966.

Como he tenido ocasión de señalar en mis estudios sobre el franciscano Valadés y su *Retórica Cristiana*, en el andamiaje retórico novohispano se utilizaron preferentemente los recursos propios del *genus demonstratiuum*, en concreto en todo lo referido a la alabanza de las virtudes, el vituperio de los vicios, la amplificación y los *exempla*. Es en este ámbito en el que hay que colocar la imagen - prototipo de Lutero, que responde de esa manera a necesidades ideológicas determinadas.

Los autores que escriben sobre la realidad novohispana y que hacen mención del reformador alemán, o hablan simplemente del cisma producido en la Iglesia y de sus repercusiones, o emiten opiniones sobre la personalidad y el carácter de su principal instigador (en algunas ocasiones oponiéndolo a sus contemporáneos promotores de la evangelización del Nuevo Mundo) o presentan la adhesión de los nuevos pueblos a la fe cristiana como compensación por la salida de otros del redil de la verdadera iglesia. En cualquier caso, Lutero es ubicado fuera de los confines de su contexto, de acuerdo con los parámetros del tipo de narración empleada que tenía como finalidad presentarlo como sinónimo de caracteres negativos, ya que de esa manera la referencia a su persona provocaría un impacto mayor en los receptores del mensaje, con el fin de persuadirlos en el rechazo de los vicios y defectos, encarnados en la figura arquetípica del fraile alemán. Así, los hechos que se relatan son, en su mayor parte, reales, pero la descripción de Lutero es ya un asunto retórico, elaborado a partir de lugares comunes sacados de la tradición clásica, medieval y renacentista: hombre envejecido y envilecido, degradado y malvado, recipiente del mal y encarnación moderna del demonio.

De manera general, en estas obras (preferentemente crónicas, historias o itinerarios para evangelizadores) surgirán fundamentalmente dos temas con una fuerte carga simbólica: por un lado, Lutero se hará sinónimo del mal, vehículo e instrumento del demonio y, por

otro, se llevará a cabo una identificación entre el mundo descubierto y el paraíso terrenal. Habrá una intrínseca correlación entre ambas ideas y las dos serán tropos retóricos en los que se insiste de manera persistente: continente de concordia uno y domicilio de las mejores esperanzas humanas, opuesto al continente de discordia, fruto de la reforma protestante.

No hay en los escritores de crónicas, cercanos al Descubrimiento, noticias sobre Lutero. Este hace su aparición en la actividad historiográfica y literaria de la segunda mitad del siglo XVI entre frailes preparados, miembros algunos de ellos fundadores de los principales establecimientos novohispanos. Su producción, que versa sobre muy diferentes e importantes temas como la historia prehispánica indígena, la conquista, la fundación de ciudades, la acción de las diversas órdenes religiosas, etc., forma un *corpus* que puede ser visto, y de hecho lo es a la luz de acontecimientos más generales, como tipos de discurso propagandístico que intentan demostrar a un público lector más amplio que en el Nuevo Mundo la Iglesia católica ha hecho grandes progresos... en contraposición con el estado de cosas en el Viejo Mundo. Por otra parte, cuando estos escritores realizan su labor, manifiestan en su pensamiento el impacto de los ideales tridentinos: el temor al protestantismo se palpa en las obras de los misioneros, por tanto hay que advertir sobre la necesidad de prevenir el “contagio” de la heterodoxia en América gracias el influjo de esas corrientes en los indígenas. Es en este ambiente en el que la figura de Lutero es utilizada con el fin de ser antítesis de los valores católicos.

Centrando nuestro análisis en algunos de estos intelectuales, hay que decir que Francisco López de Gómara (*Historia General de las Indias*, 1552), aunque no escribió desde el Nuevo Mundo, sin embargo opinó que el descubrimiento de América fue, después de la vida de Cristo, el mayor acontecimiento de la historia del mundo; además esbozó un

retrato de Lutero que influyó en todo el mundo novohispano, tachándolo de “personaje vehemente, mentiroso, pleitista, calumniador, tramposo, rudo, bufón, bribón y borracho”, y condenando al luteranismo como “una secta errada”. Por su parte, el dominico Bartolomé de las Casas emitió juicios interesantes sobre el problema de la herejía de su tiempo y encontramos en su voluminosa obra algunas referencias sobre Martín Lutero: en concreto lo llamó “fiera bestia” por negar la potestad eclesiástica y rechazar la obediencia a los prelados.

Otro punto de arranque en la concepción que se tuvo de Lutero en Nueva España lo originó el juicio del franciscano Bernardino de Sahagún, exponente de la pugna que los reformadores desataron, sobre todo a través de literatura panfletaria, con los franciscanos. Él avanza una reflexión sobre la compensación o restitución, que se repetirá a partir de entonces en numerosas ocasiones:

“Cierto parece que en estos nuestros tiempos y en estas tierras y con esta gente ha querido Nuestro Señor Dios restituir a la Iglesia lo que el Demonio ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina, de lo cual quedamos muy obligados a dar gracias a Nuestro Señor y trabajar fielmente en esta su Nueva España”⁷.

Las pérdidas provocadas por el cisma protestante serían ampliamente compensadas por las ganancias al otro lado del Atlántico. Los autores mencionados citan y analizan la figura de Martín Lutero sin compararlo con ninguna figura relacionada con la conquista y evangelización de Nueva España. Me fijaré a continuación en los cronistas, historiadores y, en general, autores que conforman la imagen del fraile reformador en contraposición a los protagonistas de la gesta americana.

7 Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de A. López Austin y J. García Quintana, vol. I, Madrid, 1988, p. 35.

LUTERO COMO ARQUETIPO ANTAGÓNICO

Conviene enmarcar esta reflexión en otra más general, en el ámbito de la retórica. La comparación es un componente del andamiaje retórico y constituye un procedimiento para presentar los datos que se consideran relevantes de modo más claro, al quedar más patentes gracias a los contrastes. Como nos transmiten los manuales progymnásticos (en los que aparece como *syncripsis*), la comparación puede ser entre cosas y entre personas y en cada una de ellas hay unos ítems que hay que cubrir, exigiendo en el orador vehemencia (*deinótes*) y vivacidad (*gorgótes*). En gran medida la comparación queda incluida en el encomio, cuando se amplifican las cualidades por comparación y también en el vituperio con el mismo valor. Eso sucedió en gran parte en obras como el *De uiris illustribus* de Cornelio Nepote y, muy señaladamente, en las *Vidas paralelas* de Plutarco, autor –como sabemos– manejado e imitado hasta la saciedad en esta época.

Desde el punto de vista ético y pedagógico, el objetivo primordial al utilizar esta técnica retórica es, por una parte, exponer ejemplos edificantes y llenos de virtud, cuyo conocimiento e imitación estimule las buenas tendencias que existen en cada uno y, por otra, presentar las trayectorias vitales de personajes, responsables de actuaciones perversas, viciosas y dignas de toda repulsa. Al fin y al cabo es la contraposición entre el bien y el mal y entre quienes actúan de una y otra forma.

La comparación, en este ámbito, cumple dos objetivos: con respecto al autor de la misma es un instrumento expositivo, gracias al cual las vidas confrontadas se aclaran mutuamente; con respecto a los lectores inmediatos, facilita la distinción entre los elementos esenciales que hay en cada extremo (virtud o vicio), aparte de producir el placer de una elaboración artística según las normas retóricas.

La comparación, cuando se trata de las vidas o retazos de las vidas de personajes contrapuestos, sigue un orden aproximadamente crono-

lógico: noticias del nacimiento (con detalles de tiempo y lugar), de la familia, la educación, el aspecto personal. A veces se añaden profecías y signos que anuncian el carácter del personaje, vaticinan su gloria futura o predicen su muerte; a continuación, se exponen los hechos más relevantes y notables, mencionando anécdotas que esclarecen la forma de ser y de actuar de los biografiados, a veces con interpretaciones personales del autor de los relatos. En todo ello tiene especial importancia la búsqueda de paralelismos y episodios análogos entre los personajes comparados.

Este tipo de comparaciones (*sýncrisis*) formaba parte, como bien sabemos, de los métodos de instrucción retórica, más en concreto de los *progymnasmata*, ejercicios que alcanzaron un desarrollo cuantitativo y cualitativo importante en el Humanismo renacentista: dentro de un esencial paralelismo formal, se observa una especial tendencia a todo género de contrastes y antítesis.

Con estas premisas teóricas, y en el ámbito concreto de la Reforma y Contrarreforma, ya la figura de Martín Lutero había sido contrapuesta a la de un adalid del catolicismo ortodoxo, Ignacio de Loyola. San Ignacio es la primera figura católica que fue contrapuesta al fraile agustino. Esto dice Pedro de Ribadeneyra en su *Vida de San Ignacio de Loyola* buscando el paralelismo entre Ignacio y Lutero⁸:

“El año 1483 nació Martín Lutero en Saxonia, provincia de Alemania, para ruina y destrucción de los nacidos, y el de 1517 comenzó a predicar contra las indulgencias concedidas a los fieles por el romano Pontífice; y el de 1521 se quitó la máscara, y descubiertamente publicó la guerra contra la Iglesia católica. Y este mismo año, Dios nuestro Señor quebró la pierna al Padre Ignacio en el castillo de Pamplona para

8 Los testimonios sobre el antagonismo Martín Lutero-Ignacio de Loyola han sido tomados del trabajo de J. Goñi Gaztambide, “La imagen de Lutero en España: su evolución histórica”, *Scripta Theologica*, 15 (1983/2), pp. 469-528.

sanarle, y de soldado desgarrado y vano hacerle su capitán y caudillo, y defensor de su Iglesia contra Lutero. Esto es propio, como he dicho, de la providencia y consejo del Señor, socorrer y ayudar a la mayor necesidad, y oponer a Simón Mago un San Pedro, Príncipe de los apóstoles; a Arrio, un Atanasio; a Nestorio, un Cirilo; a Ioviniano, Vigilancio y Elvidio, un Jerónimo; a Manes y Pelagio, un Agustino”.

Como vemos, Ribadeneyra en una visión de la historia claramente providencialista (“esto es propio de la providencia y consejo del Señor”, dice) hace coincidir en el año 1517 el comienzo de la predicación de Lutero y la conversión de Ignacio. Pero él no fue el creador del paralelismo y al principio, cierto es, anduvo desorientado en cuanto al año en que colocó tal sincronismo; ignoraba todavía que Ignacio cayó herido en 1521. Pero antes de él, ya Jerónimo Nadal había aludido a la misma antítesis en sus pláticas en Roma (1557), al atribuir a la decisión divina la aparición de Ignacio *fere eodem tempore* como *antagonistém* de Martín [Lutero], a semejanza de como en otro tiempo apareció David frente a Goliat⁹. Asimismo, en su *Chronicon*, Juan de Polanco escribió: “Se ha advertido que este año de 1521, en el que Martín Lutero, citado por Carlos V a dar cuenta de sí en Worms, empezó a vomitar clara y públicamente su veneno contra la silla apostólica y los concilios ecuménicos...ese mismo año se consagró Ignacio al servicio divino”.

Ciñéndonos, ahora sí, al ámbito del Nuevo Mundo y más en concreto al territorio de Nueva España, la comparación antagónica primera y más importante, como es de esperar, es la que se produce entre Martín Lutero y Hernán Cortés.

9 En sus *Dialogi pro Societate contra haereticos*, escribe: *Fere eodem tempore, ut Christus parasse uideri possit remedium illi malo, et si uelis illi Goliae [Luthero] hunc Dauidem [Ignatium] alexicacon...Martino inquam suisque antagonistem apparasse uideri potest Deus Ignatium suosque.*

Al parecer, el primero que hizo la conexión o contraste entre estos dos personajes fue Gonzalo Illescas¹⁰, en la *Historia pontifical y católica*. En capítulos distintos hace estos retratos de Cortés y Lutero, conectados entre sí por el año de su nacimiento y por el sincronismo en cuanto al inicio de sus actividades, circunstancias estas fruto de la voluntad y providencia divinas¹¹:

“Hernando Cortés nació en Medellín el año del Señor de 1485; su padre se llamó Martín Cortes de Monroy, y su madre Catalina Pizarro Altamirano. Eran entrambos hijosdalgo, sin raza, muy honrados y buenos christianos, aunque pobres...su madre como devota y católica muger, quiso darle un santo por Abogado y echando suertes entre los apóstoles, cupole el apóstol San Pedro y así tuvo con él por toda la vida muy particular devoción...

“Martín Lutero fue hijo de Juan Luder y de Margarita, su mujer, personas viles y de baja suerte. Nació en la villa de Islebio, lugar de Saxonia, del señorío de los condes de Menfelt, en el año de Cristo Nuestro Redentor, de 1485, en el mismo año que como vimos más arriba nació en Medellín el famosísimo varón Fernando Cortés Marqués del Valle. Y así parece cosa que no se debe pasar sin alguna consideración, que en un mismo año aya nacido Martín Lutero en Saxonia, para turbar el mundo, y para meter debaxo de la bandera del demonio a muchos de los fieles y católicos christianos, que vivían en paz y quietud dentro de la religion christiana; y Cortés en España, para atraer a la Iglesia infinita multitud de gentes barbaras, que por tantos años avian estado debaxo del poder de Satanás, embueltos en vicios y ciegos de idolatría. De suerte que Lutero nació para tentación y probación de los escogidos, y Cortés para que se cumpliesse y se

10 La obra de Illescas estuvo en el índice de libros prohibidos en 1569, 1583 y 1590 y las ediciones anteriores a 1573 fueron prohibidas e incluidas en el *Index* de Madrid, desde 1583 a 1667.

11 La edición que se cita en este artículo es *Segunda Parte de la Historia Pontifical y Católica* (Madrid: Melchor Sanchez, 1652), fols. 316 y 354.

multiplicasse el numero de los christianos. Porque assi como nacieron casi en unos mesmos dias, assi tambien començaron cada uno su negocio en un mesmo año. Lutero a corromper el evangelio, entre los que le conocian y le avian ya recibido, y Cortés a publicarle limpia y sinceramente, a las gentes que nunca avian tenido noticia ninguna del, ni avian oido predicar a Christo”.

A lo largo de su obra, Illescas da otras noticias sobre Lutero, como, por ejemplo, el cambio de nombre y una alusión a la festividad litúrgica del día de su nacimiento, dedicada al obispo san Martín de Tours, que comentaré más adelante:

“Nacio Luder a onze dias del mes de Noviembre, dia señalado de san Martin Obispo. Mas, porque Luder, en tudesco es palabra fea, que quiere dezir burlador o ladron, mudose el nombre en llegando a edad de discrecion, y por Luder quiso llamarse Lutero y asi se llamo siempre”.

En este mismo sentido, el criollo Baltasar de Obregón, en la *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España escrita por el conquistador en el año de 1584* (libro I, cap. 2), declara que Dios dispuso que en el mismo día en que vino al mundo el pérfido Lutero, naciese Hernán Cortés para la conversión y salvación de muchos indios idólatras, que estaban ciegos y engañados por el demonio:

“Consideración cristiana evidente y memorable es la que se ha explicado y puesto en las crónicas de la segunda parte de la pontifical y conquistas de México de cómo cuando Dios nuestro Señor permitió la infernal y abominable secta contagiosa con daño en las almas por las culpas e pecados de los hombres de la secta del abominable e ponzoñoso basilisco Martín Lutero, fue servido permitir y ordenar que el día que nació este pérfido dañador y enemigo de nuestra santa fe católica, nació el católico y cristianísimo marqués don Hernando Cortés, para que el remedio, conversión y salvación del gran número

de indios idólatras que con el engaño y ceguedad del demonio se sacrificaban e vivían sujetos y avasallados en la abominación de sus vestidas idolatrías, desordenados e sucios vicios por cuya causa carecían del inestimable remedio de la salvación y caían en los abismos del eterno tormento del infierno...”.

La obra de otro famoso franciscano, Gerónimo de Mendieta (1528?-1604), titulada *Historia Eclesiástica Indiana*, escrita entre 1562 y 1596, aunque con clara influencia de la *Historia* de Illescas, sin embargo agrega algunos juicios interesantes en torno a la figura del reformador alemán, volviendo a tratar a Martín Lutero según los esquemas preestablecidos por la retórica y comparándolo con personalidades importantes en la conciencia española. El cronista franciscano exaltó a Cortés por llevar la Buena Nueva a un pueblo que desconocía la Palabra divina y por haber hecho todo lo que estaba en sus manos para establecer la fe católica entre los paganos, destruyendo a su paso ídolos y templos y colocando en su lugar imágenes cristianas. Como antítesis, Martín Lutero era condenado no solo como herejarca perverso, sino como el propio Anticristo.

Además, Mendieta resalta el hecho de que la Conquista de México y la Reforma protestante fueran sucesos contemporáneos que ciertamente trastocaron la historia, pero cuyas consecuencias en el plano moral debían medirse de diferente manera (libro III, cap. 1). Para él, dentro de un esquema providencialista y teleológico, la gesta conquistadora y evangelizadora de los españoles había ocurrido para el bien de la Iglesia universal y, por ende, de la humanidad entera, mientras que el otro acontecimiento, el cisma luterano, parecía guiado por el demonio como un obstáculo a la voluntad divina. Por otra parte, Mendieta alude al “misterio” que supone el incomprensible designio de Dios, quien mientras revelaba la Verdad a algunos, cerraba los ojos a otros:

“Débese aquí mucho ponderar, cómo sin alguna duda eligió Dios señaladamente y tomó por instrumento a este valeroso capitán D. Fernando Cortés, para por medio suyo abrir la puerta y hacer camino a los predicadores de su Evangelio en este nuevo mundo donde se restaurase y se recompensase la Iglesia Católica con conversión de muchas ánimas, la pérdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad. De suerte que lo que por una parte se perdía, se cobrase por otra. Y así, no carece de misterio que el mismo año que Lutero nació en Islebio, villa de Sajonia, naciese Hernando Cortés en Medellín, villa de España: aquel maldito hereje para turbar el mundo y meter bajo de la bandera del demonio a muchos de los fieles que de padres y abuelos y muchos tiempos atrás eran católicos, y este cristiano capitán para atraer al gremio de la Iglesia católica romana infinita multitud de gentes que por años sin cuento habían estado debajo del poder de Satanás envueltos en vicios y ciegos con la idolatría [...] y así también en un mismo tiempo, que fue el año de [15]19, comenzó Lutero a corromper el Evangelio entre los que lo conocían [...] y Cortés a publicar (el Evangelio) fiel y sinceramente a estas gentes que nunca de él habían tenido noticia ni aun oído predicar a Cristo¹²”.

A esta comparación antitética, en la que los dos personajes son instrumentos en las manos de Dios, Lutero encarnando el mal y Cortés el bien, añade Mendieta la que, aludiendo a relevantes figuras bíblicas, se produce entre Cortés y Moisés:

“Mirad si el clamor de tantas almas y sangre humana derramada en injuria de su Criador [sacrificio de 80.400 personas en la dedicación del templo mayor de los ídolos] sería bastante para que Dios dijese: Ví la aflicción de este miserable pueblo...y también para enviar en su nombre quien tanto mal remediase, como a otro Moisen a Egipto”.

12 Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, libro III, cap. 1 (México, 1971, pp. 174-5).

Y además, sigue Mendieta, como particular provisión o providencia divina, también Dios (como le sucedió a un Moisés balbuciente ante el faraón) proporcionó a Cortés (que era mudo entre los indios) efectivos intérpretes, en las personas de la india Marina y el español Gerónimo de Aguilar¹³.

Las figuras de Lutero y Cortés son retomadas por el franciscano Juan de Torquemada en su obra *Monarquía Indiana*, escrita entre 1591 y 1612, en medio de una disertación sobre la diferencia entre la herejía y la idolatría y ya en un ambiente claramente contrarreformista. Aunque la monumental obra de Torquemada ha sido muy valorada por la historia antigua que ofrece y en la que se profundiza en las principales culturas del México precolombino y en los primeros años de la evangelización, sin embargo no interesa menos en los textos en que vierte sus juicios sobre la herejía, que es donde aparece la figura de Martín Lutero, colocándolo de esa manera en la historiografía mexicana.

En la obra de Torquemada, Lutero ocupó un lugar importante en las reflexiones relativas a la maldad. De hecho encontraba al maléfico espíritu frecuentemente personificado en Martín Lutero. Ninguno condena tan duramente al reformador alemán como lo hace este cronista franciscano. Le llama “maldito hereje”, “apóstata de la fe”, “hombre malo y pecador”, “otro Lucifer”. El luteranismo es tachado de “diabólica lepra”, “mala secta”, “mancha que cunde”, “herética ponzoña” y sus seguidores son “leones infernales” y causantes de que “en algunas partes del mundo, que solían ser católicas, han venido a caer de la fe en tantos errores”. Pero, sigue Torquemada, “el demonio engaña a unos porque así Dios lo ha dispuesto y ese mismo Dios abre

13 Probablemente esta alusión a Moisés querría contrarrestar la que hizo Juan Aurifaber, compañero de Lutero en sus últimos viajes, al referirse al agustino como “digno y gloriosísimo Moisés de los alemanes”.

los ojos de otros y los hace conocer los errores y cegueras en que han estado” (otra vez el sentido providencialista de los acontecimientos). Esto es lo que dice en el prólogo al libro IV:

“Lo que yo quiero aquí ponderar y encarecer es que parece sin duda haber elegido Dios a este animoso capitán Don Fernando Cortés para abrir por industria suya la puerta de esta gran tierra de Anahuac y hacer camino a los predecesores de su evangelio, en este nuevo mundo, donde se restaurase y recompensase a la Iglesia Católica, en la conversión de muchas ánimas que por este medio se convirtieron, la pérdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad, de suerte que por lo que por una parte se perdía, se cobrase por otra en más o menos número, según la cuenta de Dios, que sabe con verdad infalible cuantos son los predestinados...”

Cortés fue en la retórica del fraile franciscano una figura que igual convertía gentiles que actuaba contra la herejía. Tanto la herejía como la idolatría eran “abominables”, pero se trataba en el fondo de cosas distintas, pues “la maldad [estaba] representada en la imagen de la herejía”, mientras que la ignorancia, que no era lo mismo, competía con la idolatría. Por otra parte, la contraposición Lutero - Cortés no es la única que Torquemada introduce en su obra, sino que retomó la figura del franciscano Martín de Valencia y la volvió a colocar antagónicamente en primer plano frente al reformador alemán:

“Martín Lutero comenzó su secta cerca del año de 1517, en el cual año ya también comenzaba la fama del Descubrimiento de Tierra Firme de estas Indias [...] y no haciendo agravio a la misma Historia, podemos decir, que si Martín Lutero pervirtió con su falsa y abominable doctrina tantas y tan grandes Provincias de Gentes, fray Martín de Valencia convirtió a Jesú Christo otras tantas, y muchas más [...]

con su Santa y Evangélica doctrina [...] y si el otro [Martín Lutero] con soberbia, como otro Lucifer, derribó a los que lo siguieron, este humilde fraile, con humildad christiana, y profesión de pobreza, guió a estos indios para Christo, que es el verdadero Pastor¹⁴”.

Para Torquemada, Martín de Valencia había sido elegido para la conversión y Hernán Cortés para la conquista militar. En otro pasaje reitera la contraposición, añadiéndole una referencia indirecta al relato legendario adjudicado a San Martín de Tours, en cuya festividad litúrgica (once de noviembre, como dijimos anteriormente) nació Martín Lutero. De esa manera, se unían providencialmente los tres MARTÍN: San Martín de Tours, Martín Lutero y Martín de Valencia:

“El mismo año que Martín Lutero Heresiarca comenzó en la Germania a derramar su herética ponzoña, se levantó en España Martín de Valencia, apostólico varón, para traer a los indios a la Doctrina Sana, y santa del Evangelio Sagrado de Christo Nuestro Redemptor; por que la capa de Cristo que un Martín, Hereje, rompía, otro Martín, Católico y Santo, cosiese, y la vestidura que aquel mal hombre desnudaba a los christianos, que pervertía y engañaba este verdadero imitador de la Verdad Evangélica [se refiere a Valencia] la vistiese a estas nuevas plantas christianas, que de voluntad la recibían”¹⁵.

14 Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana...* Ed. de Miguel León-Portilla, México, 1975-1979. Este texto y el siguiente pertenecen al Prólogo al libro XV.

15 San Martín de Tours (316 –397) fue un obispo católico de Tours elevado a santo, patrón de numerosos lugares. La leyenda más famosa en torno a su vida sucedería en el invierno del año 337, cuando estando Martín en Amiens encuentra cerca de la puerta de la ciudad un mendigo tiritando de frío, a quien da la mitad de su capa, pues la otra mitad pertenece al ejército romano en que sirve. En la noche siguiente, Cristo se le aparece vestido con la media capa para agradecerle su gesto. Esta es la escena que iconográficamente se ha preferido para su representación.

Con toda probabilidad estas referencias las toma Torquemada del franciscano Diego Valadés, quien nos dice en su *Rhetorica Christiana*¹⁶ (IV, 23):

“No han faltado historiadores de gran autoridad que entre otras reflexiones observaron esto: que en el mismo año en el que el desdichado heresiarca Martín Lutero empezó a esparcir su ponzoña por Alemania, en ese mismo año se levantó en España fray Martín de Valencia, el cual enseñaría a los indios la doctrina cristiana. Y no carece esto de razón: porque Martín Lutero comenzó en el año [15]17, y en el mismo año se difundió la fama de las cosas acaecidas en la Indias, que había descubierto Cristóbal Colón por vez primera, y por ese mismo tiempo este bienaventurado Martín tomó la decisión de iniciar el recorrido por esas regiones, lo cual le fue negado entonces hasta [lograrlo] el año [15]24, como ya quedó dicho anteriormente. Mientras tanto, atrajo a sus planes a otros hermanos suyos [de religión] que tenían sus mismas inquietudes. Finalmente, disponiéndolo así Dios, le fue confiado por el emperador Carlos V, de santa memoria, el encargo de cumplir con esa tarea. Por lo cual podemos afirmar, sin faltar a la verdad, que si aquel impío Martín trastornó provincias y ciudades enteras con sus perversas doctrinas, a su vez orbes enteros fueron restituidos a la fe por aquel otro que también llevaba el nombre

16 *Non defuerunt magnae auctoritatis historiographi, qui inter caeteras cogitationes hoc obseruarunt, quod eodem anno quo Martinus Lutherus Archibereiticus maledictus in Germania suum virus emitere coepit, Frater Martinus Valentinus in Hispania exortus est, qui Indis Christianam doctrinam inculcaret, nec id immerito, quia Martinus Lutherus coepit anno XVII. quo eodem anno fama rerum Indicarum perccebit quos Christophorus Columbus primus explorauerat, eodem tempore benedictus hic Martinus adiuncxit animum ad peregrinationem in illas regiones suscipiendam, quod illi denegatum fuit usque ad annum XXIII. ut iam dictum est. Interea temporis alios fratres eiusdem notae in suam sententiam pellexit. Vnde tandem (disponente Deo) ab Imp. Carolo V pie memoriae huic vocationi praefectus est. Quare non iniuria possumus dicere, si impius ille Martinus perversis dogmatibus suis totas provincias et civitates evertit, totos vicissim orbes a pio illi cognomine Martino ad suam fidem revocatos, cum professione humilitatis, paupertatis et divinae doctrinae: quae etiamdum ibi viget (bene fortunante Deo) longissimo tempore integra atque incontaminata fulgebit* (IV, 23).

de Martín, gracias a la práctica de la humildad, de la pobreza y de la divina doctrina que todavía reina allí (por el favor de Dios) y que brillará íntegra e incontaminada por mucho tiempo”.

El apelativo de *archihereticus maledictus in Germania* que le dedica Valadés a Lutero tiene mucho que ver con la actitud beligerante (recuérdese su obra *Aserciones católicas* contra las tesis luteranas) que el franciscano extremeño mantuvo en el programa contrarreformista de la iglesia católica. Su *Retórica*, publicada en Italia en el año 1579, y muy poco después en tierras alemanas, en el año 1588, surge en un momento en que los protestantes fomentan sus ataques a la labor colonizadora y misionera de España desde sus activas imprentas. Después de contraponer a Martín Lutero con Martín de Valencia, Valadés comparaba la situación de Europa con la de América. Con esto ayudaba a proyectar una doble idea: la de América como escenario distinto de Europa, teatro grandioso donde se harían realidad todas las utopías posibles, y la del Viejo mundo europeo caduco y que se desmoronaba por las sangrientas guerras entre estados causadas por el cisma religioso y las ambiciones de sus gobernantes.

Por otra parte, para Valadés Martín de Valencia encarnó todos los valores cristianos. Este misionero recibió el Breve Pontificio para pasar a Nueva España como superior de los “Doce” (doce franciscanos de Belvís de Monroy). Igualmente, presidió la Junta de 1524 en la que se discutió cómo había que destruir la idolatría e implantar la fe en Cristo. En las mismas fechas en que Lutero rechazaba los sacramentos del rito católico, en tierras americanas, Martín de Valencia hacía un *corpus* doctrinal de los mismos y como fundador de la provincia del Santo Evangelio los administraba a los indígenas.

Finalmente, en este recorrido por los autores, cronistas, historiadores o misioneros, tenemos que hacer mención de Fernando Pizarro y Orellana, que en sus *Varones ilustres del Nuevo Mundo* (Madrid, 1639)

vuelve a afirmar que “nació este ilustre varón el mismo día que aquella bestia infernal, el pérfido heresiarca Lutero salió al mundo; éste para persecución de la fe católica en las partes que estaba asentada; nuestro insigne capitán para que templase el daño que aquel monstruo causaba y extendiese la Fe de Cristo nuestro Señor, por su preciosa sangre, en los remotos antípodas del mundo”¹⁷.

En el ámbito de la creación más estrictamente literaria, la contraposición entre Lutero y Cortés aparece igualmente en numerosas ocasiones. Así, a fines del siglo XVI, el poeta castellano Gabriel Lobo Lasso de la Vega, en su poema épico *Mexicana* (Madrid, 1594) echó mano de este recurso retórico, informando que el reformador alemán “horrible y feroz monstruo”, había nacido el mismo año que el conquistador de México:

Este para sembrar mil opiniones
torpes, sin fundamento, ciegas, vanas
y henchir de almas las tártaras regiones
con mil doctrinas bárbaras, insanas:
aquel para ocupar de mil millones
dellas las altas sillas soberanas,
donde se esconde el sol la fee plantando,
un mundo entero a su obediencia dando.
Uno para abrasar los templos santos
y profanar su culto misterioso,
usando con las vírgenes de cuantos
insultos pudo un monstruo tan vicioso;
otro para fundar lugares santos,
do la cruz introduxo fervoroso (fol. 259).

17 En la OBSERVACIÓN II, apostilla este autor: “No se puede dexar de advertir con quanto cuydado notan los historiadores el día y año en que nació este insigne varón, no por celebrarle...sino para una cosa muy digna de advertencia, que es representarnos con quantas ventajas socorrió Dios a su pueblo Christiano con su nacimiento, aunque en el mismo año salió a luz la bestia infernal de Lutero”, a quien llama *Antecristo*.

También, a finales del siglo XVI, el criollo Antonio de Saavedra Guzmán, autor de *El Peregrino indiano* (Madrid, 1599), canto épico y alegórico de la Conquista de México, vuelve a la idea de que Lutero y Cortés nacieron el mismo día, y que el nacimiento del segundo constituyó una compensación por el nacimiento del primero:

Tres Antipapas entre los que ha habido
han a la Christiandadd aprovechado,
cuando nació Lutero en Alemania,
nació Cortés el mismo día en España¹⁸.

Hay otros testimonios más. De hecho, años después, el gongorista Arias Villalobos, en su *Canto intitulado Mercurio* (México, 1623), presenta al dios indiano del lago amedrentando a Moctezuma para que vaya al evangelizador Cortés a abrazar la fe de Cristo, mostrándole en sueños a Lutero en el infierno. A su vez, Tirso de Molina establece el contraste entre Lutero y Cortés de una manera más genérica en su comedia *La Santa Juana*, segunda parte (1636). Igualmente, en la comedia *El valeroso español y primero de su casa* (1650), Gaspar de Ávila vuelve a hacer hincapié en el nacimiento en el mismo día de Lutero y Cortés y, en la comparación entre ambos, la exagerada supremacía del extremeño aparece exaltada de nuevo: “pues más almas dio en un día / Cortés a Dios que en un año / Lutero a su ciego error / y no hay premio a su valor, / pues dio con triunfos y palmas / a Dios infinitas almas / y a España infinito honor”.

La antítesis Lutero-Cortés vuelve a aparecer en el poema *Hernandía* (1755), de Francisco Ruiz de León, a la hora de celebrar el triunfo de Cortés y de su fe en el imperio azteca, mientras cunde la herejía pon-

18 Antonio de Saavedra Guzmán, *El Peregrino Indiano*, estudio y notas de J. Rubén Romero Galván, México, 1989, p. 126.

zoñosa de Lutero. Y ya a finales del siglo XVIII, Nicolás Fernández de Moratín en el canto épico *Las naves de Cortés destruidas*, Satanás arenga a las huestes infernales contra Hernán Cortés mencionando de nuevo a Lutero.

Hoy sabemos que Lutero y Cortés no nacieron en el mismo año, ni mucho menos el mismo día, como suponían estos autores. El reformador vino al mundo en Eisleben, pero un 10 de noviembre (no un 11) del año de 1483, mientras que Cortés nació en 1485 en el pueblo extremeño de Medellín. Lutero murió en 1546 y Cortés al año siguiente. Aunque fuese por estos pocos años de diferencia, las coincidencias eran dignas de notarse y fueron aprovechadas como un recurso retórico para perfilar el antagonismo entre ambos personajes y, sobre todo, para insistir en el carácter providencial de la hazaña cortesiana. Así pues, Lutero y Cortés (como en menor medida Lutero - Martín de Valencia) aparecen confrontados en una visión eminentemente providencialista. Uno, símbolo del demonio, nació para causar el mal, otro, viniendo al mundo en el mismo año, supuso la victoria sobre él; de esa manera se compensaba la pérdida de los territorios “conquistados” por Satanás en la persona y obra de Martín Lutero.

Un último dato que cierra el círculo de las “coincidencias buscadas por la Providencia divina”. Nos lo da la Bula de canonización de Ignacio de Loyola: “En la época en que fueron descubiertos nuevos mundos y en el Viejo se levantó Lutero para combatir a la iglesia católica, tuvo Ignacio la idea de fundar una Compañía que se había de dedicar preferentemente a la conversión de los paganos y al rescate de los herejes”.

LOS PRIMEROS INGLESES LUTERANOS EN LA NUEVA ESPAÑA

CONSUELO VARELA

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Cien años después del Descubrimiento del Nuevo Mundo y superadas las primeras crónicas impresas, más o menos de urgencia, la noticias acerca del mundo americano fueron narradas en unos y otros países europeos para servir a unos fines muy concretos. En el caso de Inglaterra podemos afirmar que sus habitantes, a fines del siglo XVI, solo dispusieron de una información amplia y puntual de una zona muy concreta, la Nueva España, siendo mucho más escasas las noticias sobre otros territorios americanos. La razón es obvia: la Nueva España era, por entonces, el punto de mira preferente al que se dirigían los que querían comerciar con el Nuevo Mundo hispano y los ingleses son, ante todo, un pueblo de comerciantes. Junto a esos mercaderes, otros ingleses se vieron obligados a permanecer en aquel territorio en contra de sus intereses. Me refiero a todos aquellos compañeros de John Hawkins que fueron hechos prisioneros después de la batalla naval de San Juan de Ulúa (1578).

Pero, antes de tratar de su llegada y asentamiento hemos de exponer, por fuerza, los motivos que les llevaron a establecerse en aquella región pues, sin estos preliminares, no se entendería bien su historia.

Y terminaré tratando de los problemas que tuvieron que lidiar con el temible tribunal de la Inquisición que, implacable, se cebó con muchos de ellos.

INTRODUCCIÓN

Con el descubrimiento del Nuevo Mundo se dieron las condiciones para que Europa, por primera vez en su Historia, estuviera en disposición de desafiar el Atlántico. Los beneficios de la paz y el desarrollo demográfico llevaron aparejados tanto un incremento del mercado como una necesidad de ampliar el espacio vital. Los reinos de Portugal y Castilla fueron los primeros que emprendieron esa aventura, seguidos muy de cerca por el de Inglaterra.

Una serie de cambios climáticos en el Norte de Europa, fuertes erupciones volcánicas y el cierre de los bancos pesqueros por las autoridades danesas a los extranjeros en las aguas de Islandia, que entonces controlaban, impulsó a los marineros ingleses a dirigirse hacia rutas más meridionales. Había una necesidad imperiosa de pescado, al ser este el alimento básico de los europeos de los siglos XV y XVI, además del precepto religioso que impedía a los cristianos comer carne casi la mitad de los días del año. En ese camino, en el que tropezaron los ingleses con portugueses y castellanos, también se cruzaron intereses comerciales.

A finales del siglo XV las flotas inglesas estaban respaldadas en la Península por intrincadas redes comerciales. Agentes ingleses en el Algarve, Andalucía o Lisboa servían de intermediarios. Los barcos, que al llegar a las costas peninsulares venían cargados de cueros o de estaño, compraban en la zona de Aveiro la sal para secar y conservar sus pescados y regresaban a Inglaterra cargados de sardinas, de frutos secos o de lanas castellanas, más baratas que las inglesas.

Una de esas compañías que trabajaban en Sevilla, Cádiz y en Sanlúcar de Barrameda, era la de Robert Thorne, que desde 1490 había recibido la autorización para comerciar en España. Animado por las expectativas de negocio que el primer viaje colombino prometía, Thorne, junto con otros comerciantes de Bristol, fue quien ayudó al veneciano Juan Caboto a armar el viaje en el que descubriría

Terranova en 1497. La idea de Caboto era llegar a Asia navegando hacia el oeste por el Atlántico norte, estimando que esa ruta debería ser más corta y rápida que la recién descubierta por los españoles.

Una noticia que Colón recibió apenas unos meses más tarde, en otoño de 1498, gracias a una carta personal de su amigo John Day, un comerciante de Bristol, en la que le anunciaba el descubrimiento y le ponía al corriente de los acontecimientos subsiguientes: el genovés-veneciano había sido nombrado almirante, premiado con diez libras y autorizado a realizar un nuevo viaje, del que no regresó.

Apenas treinta años más tarde, en 1524, de nuevo Thorne se arriesgó a financiar el viaje de Sebastián Caboto, que había sido nombrado Piloto Mayor de la Casa de la Contratación de Sevilla en 1518, a las islas de la Especiería. La inversión de Thorne, miembro destacado de la llamada *Compañía Andaluza*, formada, además de por comerciantes genoveses y castellanos, por un buen número de ingleses afincados en Sevilla y en Sanlúcar de Barrameda, no era altruista. Desde Sevilla, ciudad en la que residía por largas temporadas, al menos desde 1513, estableció un lucrativo comercio con el Nuevo Mundo, primero destinado a la isla Española e, inmediatamente después de la conquista de México, a la Nueva España.

PRIMERO, LOS MERCADERES

Según G.R.G. Conway, Thomas Blake fue el primer inglés del que tenemos noticia que se instalara permanentemente a vivir en el continente americano. Era escocés, hijo de William Blake y de Agnes Mowat. De acuerdo con su declaración ante el virrey Luis de Velasco en 1550, llegó a México en 1534 o 1535, después de haber tomado parte con Alonso de Heredia en la conquista de Nueva Granada en 1532 y de haber acompañado en su expedición a Francisco Vázquez de Coronado en busca de las Siete Ciudades de Cíbola. A poco de llegar a México se

casó con la sevillana Francisca de Ribera, viuda del conquistador Cristóbal de Canyego.¹ Estaba bien situado, como demuestran sus capitulaciones matrimoniales, en las que declaró que poseía cuatro esclavos -una negra y tres indios- y un caballo y que su patrimonio en ajuar de la casa y dinero ascendía a 2.000 pesos. Su testamento, redactado el 6 de abril de 1556, nos informa de que quiso ser enterrado en la Catedral de México y que dejó una manda de 1.500 ducados para construir una capilla en la iglesia de San Juan de la Palma de Sevilla. Aún vivía en México en 1564.

Hasta 20 años más tarde no encontramos a otro inglés avecindado en México. Se trata de Robert Tomson, natural de Andover, que llegó a la Nueva España en 1556. Antes de emprender su viaje, se detuvo en Sevilla por espacio de dos años para aprender la lengua española y conocer las costumbres del país², alojándose en casa de su compatriota John Fields, el sucesor en la ciudad hispalense de los negocios de la firma de Robert Thorne³. Tomson se embarcó en el navío de otro compatriota, John Sweeting, que, nada más llegar a Veracruz, le puso en contacto con su socio Gonzalo Ruiz de Córdoba, que le acogió en su casa y poco más tarde, en la ciudad de México, le presentó a Thomas Blake; este le colocó a trabajar con el conquistador Gonzalo Cerezo.⁴

1 Conway, p. xxi.

2 Según su propio relato, *The Principal*, VI, 246-263 y 580-87. Conway, p. XXXVIII.

3 De Leonardo Chilton, hermano de John Chilton, del que trataremos más adelante, J. Gil me ha proporcionado una escritura del año 1579. En Sevilla, el día 25 de julio de 1576, Leonardo, en nombre de sus suegros Juan Setín y Mayor Hernández, vecinos de Cádiz, satisfizo al médico Juan de Olivares 66.690 mrs. de unos censos que el matrimonio pagaba a Pedro Fernández. El pago acabó el 26 de noviembre de 1579. Olivares, una vez cobrada la cantidad, le dio poder a Chilton para cobrarla a su vez a sus (APS, I, 1579, 3 [=150], f. 947r).

4 Según Conway, pp. 93-94, era nativo de Córdoba y fue en su juventud paje de Cortés. Llegó a México en 1520 con Pánfilo de Narvaez. Fue alguacil mayor de México entre 1545 y 1564. La descripción de la imagen de plata que Cerezo dio al monasterio de Santo Domingo está confirmada en Alonso de Zurita, en su *Relación de la Nueva España*. Baltasar Dorantes de Carranza, en su *Sumaria Relación de las cosas de la Nueva España*, p. 443, le define así: Gonzalo Cerezo no tuvo hijos. Sus tierras pasaron al rey pues fue acusado de "pecado nefando" y fue expulsado de Castilla. El monasterio de Santo Domingo heredó sus casas".

De John Sweeting desconocemos los años que vivió permanentemente en México. Su hijo, Robert, residente en Texcoco, debía de ser un hombre rico y con gran predicamento entre los españoles. Actuó de intérprete de sus compatriotas en varios juicios ante la Inquisición. Era conocido como “Roberto Cetin [pronúnciese *Setin*], residente en Texcoco, español nacido de un inglés y una española”.

En 1564 llegó a la Nueva España Roger Bodeham. En una carta que escribió en Londres 1568 nos cuenta que había vivido varios años en Sevilla, donde estaba casado y dedicado al tráfico con Berbería (Fez), así como nos explica su decisión de dirigirse al Nuevo Mundo tras la quiebra de su negocio, ya que esa era la única posibilidad que se le ofrecía para resarcirse de sus pérdidas. Con la ayuda de unos amigos, compró un barco en Londres y, apoyado por mercaderes sevillanos “a causa de mi larga residencia y enlace en su país”, él y su barco se enrolaron en la armada de Meléndez de Avilés, que zarpó de Cádiz el 31 de mayo de 1564. Dividida la flota, Roger arribó a Veracruz formando parte de convoy que dirigía el hijo de Meléndez de Avilés. Descargadas las mercancías que llevaba para vender, se dirigió a la ciudad de México. Durante los siete meses que duró su estancia en la capital azteca ganó una fortuna. Siguiendo las normas, al llegar a Sevilla entregó en la Casa de la Contratación las mercancías y la plata, donde recibió su flete, que “en el viaje redondo de ida y vuelta montó más de 13.000 ducados”.⁵

Siguiendo los negocios familiares, John Chilton residió en La Nueva España desde 1568 a 1586. Según su propia declaración, de 1561 a 1568 residió en Sevilla, de donde pasó a Nueva España y, más tarde, al Perú. Vivió en la América española durante 18 años. Fruto de su experiencia en las Indias fue su “A notable discourse of Master John Chilton, touching the people, Manners, Mynes, Cities, riches, forces and other memorable things of the West Indies”, que editó Hakluyt.⁶

5 *The Principal*, VI, pp. 263-264 y 522.

6 *Ibidem*, VI, pp.264-79 y 588-89.

El mercader Henry Hawks, nacido en Tavistock (Devonshire), vivió cinco años en México, de 1572 a 1579.⁷ En la licencia que solicitó para pasar a Indias en junio de 1567 señaló como testigo a Tomson. En la carta que le remitió Leonard Chilton desde Sevilla, el 5 de julio de 1567, se da cuenta de sus negocios en Sevilla y en Sanlúcar además de mencionarse otros datos de interés. Así conocemos el nombre de sus socios y factores.

Este pequeño grupo de mercaderes, junto a viajeros de ocasión que no han dejado documentación, formaba un *lobby* muy bien organizado. Todos ellos se habían detenido por un tiempo en Sevilla para aprender la lengua y las costumbres españolas; todos se habían casado con mujeres andaluzas y todos ellos tenían un socio español que les garantizaba, en principio, una favorable acogida en el Nuevo Mundo.

DESPUÉS, LOS PIRATAS: LA ARRIBADA DE JOHN HAWKINS A SAN JUAN DE ULÚA

El 15 de septiembre de 1578 una flota inglesa compuesta por seis naves: el *Jesus of Lubeck*, de la Royal Navy, a cargo de John Hawkins, el *Minion*, con John Hampton, el *William and John*, con Thomas Bolton, y la *Judith*, capitaneado por Francis Drake, más otras dos barcas pequeñas, el *Angel* y el *Swallow*, desembarcaban en el puerto de San Juan de Ulúa con objeto de abastecerse de víveres y de hacer las reparaciones necesarias a sus embarcaciones para poder continuar su viaje de regreso a Inglaterra. Durante un par de años habían estado traficando esclavos y otras mercaderías por el Caribe y las costas del norte de la actual América Central. Las ganancias obtenidas eran espectacu-

⁷ Ibidem, VI, pp. 279-296; y VII, p. 546.

lares y estaban deseando llegar a su tierra. Cuando estaban en plena faena, apareció una flota de escolta española al mando de Francisco de Luján. El encuentro, que estuvo precedido por varios intentos de acuerdo, desembocó finalmente en un enfrentamiento bélico, resultando cuatro barcos ingleses hundidos, dos españoles, unos quinientos marineros ingleses muertos y un número cercano a la treintena hechos prisioneros. De la armada inglesa solo se salvaron el *Minion* y la *Judith*, casualmente los comandados por Hawkins y Drake. En su huida, Hawkins, cuya nave tenía graves desperfectos, se vio obligado a desembarcar a noventa y seis hombres en la costa de Pánuco.⁸ Así, y en tan solo unos pocos días, más de un centenar de ingleses arribaron a la Nueva España. Cuando Drake regresó a Inglaterra en enero de 1569, informó de la muerte de John Hawkins. Para su sorpresa, un mes más tarde, este llegaba a Londres sano y salvo.

Mientras que los prisioneros hechos en San Juan de Ulúa fueron conducidos directamente a México, los desembarcados en Pánuco llegaron a esa ciudad por diversas rutas unos meses más tarde.

LAS FUENTES

Para conocer la vida de esta minoría de luteranos hemos de recurrir a varias fuentes. Los archivos de protocolos nos dan clara información de sus negocios, de los que aquí no vamos a tratar, pero apenas nos proporcionan datos de su vida cotidiana. Muchos fueron juzgados por la Inquisición y nada menos que treinta y seis fueron condenados entre 1559 y 1575. Junto a estos documentos judiciales contamos con los relatos de los propios implicados, que Richard Hakluyt incluyó en su *Colección de viajes*. Una obra, según aseguraba en el prólogo su

8 Según Hortop, cf. J García Icazbalceta, *Relaciones...* p.160.

editor, que “no iba a ser uno de esos aburridos volúmenes que llevan el título de Cosmografía Universal que algunos han publicado a su costa, habiendo sido de hecho recolectados de manera muy falaz y de poco provecho”.⁹ Y, efectivamente, Hakluyt consiguió que su obra no fuera aburrida, aunque quizá no fue todo lo “verdadera” que el compilador pretendía hacernos creer.

Tres motivos le inspiraron a redactar su *Colección* y por este orden: en primer lugar, el honor y la gloria de su país; hacer, en segundo lugar, una gran obra de referencia que sirviera, en tercer lugar, para enseñar a viajar y a mercadear con el ejemplo de los textos que imprimía. La lectura de esos textos habría de mostrar cómo se hacía el viaje, las perspectivas comerciales y cómo en el futuro se podría hacer la ruta con mayor seguridad. Como se verá, todo estaba previsto y nada quedaba al azar: una lectura inteligente permitiría a los súbditos de Su Majestad viajar seguros y enriquecerse. El libro apareció en 1590 en una edición que constó de 1.000 ejemplares, ya agotados en 1597, por lo que hubo de procederse a imprimir una segunda tirada en 1598.

LOS INGLESES INFORMANTES DE HAKLUYT

Para confeccionar su obra recogió Hakluyt las informaciones que le proporcionaron ocho ingleses que, entre 1534 y 1589, vivieron en Nueva España. Se trataba de cinco mercaderes (Thomas Blake, Robert

9 Utilizo la edición de R. Hakluyt, *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques, Discoveries of the English Nation Made by Sea or Overland to the Remote & Farthest distant quarters of the Earth at any time within the compasse of these 1600 Yeares*, 7 vols. Londres, Nueva York, s/f, en adelante *The Principal...*, seguido del número del volumen y la página. La traducción al castellano de los textos es mía, si no se indica lo contrario. Hay una traducción en castellano, que no es completa, de J. García Icazbalceta, *Relaciones de varios viajeros ingleses en la ciudad de México y otros lugares de la Nueva España, siglo XVI*, Madrid, 1963 que no es más que la reproducción de la que realizó en las *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 1943, t. II.

Tomson, Roger Bodenham, John Chilton, y Henry Hawks) y dos tripulantes desembarcados por Hawkins: el polvorista Job Hortop y el paje Miles Philips, alias Miguel Pérez, natural de Londres que vivió 15 o 16 años en México. Regresó a Inglaterra en 1582, fecha de su relato.¹⁰ Junto a estos recogió Hakluyt los escritos de William Michelson y William Mace de Ratcliffe, capitán y maestre del *Dogge*¹¹, que llegaron a la Nueva España en 1589.

Sus relatos, copiados al pie de la letra, se incluyeron bien en forma de carta o de relación, bien en notas sueltas intercaladas en el texto general. Tres de ellos, los mercaderes Robert Tomson y Henry Hawks y el paje Miles Philips, fueron procesados por el Santo Oficio. Y quizá ésta sea la causa de que estos textos solo se hayan comentado al tratar de la Inquisición en México, olvidándose el otro aspecto que aquí queremos destacar nosotros: la vida cotidiana de estos extranjeros, un tema que, a lo que yo sepa, no ha sido abordado con anterioridad.

LA VIDA COTIDIANA

Las difíciles relaciones políticas entre España e Inglaterra -con periodos de tregua- y la prohibición de extranjeros para comerciar con el Nuevo Mundo complicaron la vida cotidiana de estos ingleses de muy diferentes maneras.

Los que habían pertenecido a la flota de Hawkins fueron considerados prisioneros de guerra. Cuenta Miles el camino que recorrieron

10 En 1572, cuando fue juzgado por la Inquisición, dijo que el nombre de su padre y el de su tío era Gils (Gill or Hill), que fue paje de Hawkins en el *Jesus of Lubeck* y que con él escapó en el *Minion*, siendo apresado más tarde en la costa de Tampico. Fue sentenciado a trabajar tres años en la construcción de un convento de jesuitas y reconciliado el 7 de mayo de 1577.

11 *The Principal*, VII, pp.127 y 817.

hasta llegar a la ciudad de México y el desfile por la calle principal, entonces llamada Santa Catalina, hasta llegar frente al palacio del virrey. Mientras esperaban su traslado en canoas hasta el lugar de su confinamiento, los españoles les socorrieron llevándoles comida, dinero y sombreros, tal vez preocupados por el daño que el fuerte sol mexicano podría ocasionar a unos ingleses tan blancos. Al llegar al hospital de Nuestra Señora, se encontraron con sus compatriotas hechos prisioneros en San Juan de Ulúa. Allí permanecieron durante seis meses, el tiempo que los carceleros consideraron que estaban lo suficientemente sanos como para poder trabajar. Según nos cuenta el cautivo, fueron tratados con “humanidad” y, además, con frecuencia “éramos visitados por señoras y caballeros virtuosos de la ciudad, que nos traían diversas cosas para confortarnos, como acitrones y mermeladas”. Del convento de Nuestra Señora pasaron a una prisión en Texcoco, una población cercana a la capital, y de allí de nuevo a la ciudad de México.

Los españoles no sabían muy bien cómo actuar con un centenar de hombres prisioneros a los que había que alimentar y vigilar. Algunos, cuyo número desconocemos, fueron remitidos a la Península para ser allí juzgados. A fin de controlar a los que permanecieron en México, el virrey proclamó un edicto por el que se autorizaba a cualquier caballero español a llevarse algún inglés para su servicio, obligándose a guardarle y presentarle ante la justicia cuando se le requiriese. Así, muchos fueron a parar a las minas de Zacatecas y Taxco, como veremos más adelante.

La vida cambió entonces para estos hombres. Unos sirvieron como criados en tareas domésticas. Los más afortunados fueron enviados por sus amos a las minas como capataces de indios y de negros con un sueldo de trescientos pesos anuales, que los ingleses, los mejores mercaderes del mundo, redondeaban contratando a los indígenas para que trabajaran para ellos los sábados sacando plata. “Algunas sema-

nas ganábamos tanto por este medio además de nuestro sueldo, que muchos nos hicimos muy ricos y teníamos tres o cuatro mil pesos”.

Aseguran nuestros cronistas que, aunque el rey había prohibido por ley a los habitantes de México que comerciasen con extranjeros, estos estaban deseando hacerlo,¹² como demuestra la cantidad de ingleses que se estaban haciendo ricos, entre ellos varios de nuestros protagonistas. Un tráfico que incluía también la trata de esclavos pues, aunque estaba expresamente prohibida, “se estableció un tráfico secreto y amistoso, viniendo de noche los españoles a comprar nuestros negros, en número de doscientos o más, así como algunas otras mercaderías”.¹³

Tal era el éxito en los negocios que todos al unísono proponen en sus relatos intentar un tráfico regular. Y, así, señalan que se habían de olvidar tiempos pasados, cuando los puertos estaban mal defendidos¹⁴ y un capitán como Drake pudo atacar Acapulco en 1579 sin apenas dificultad, llevándose mercancías hasta de sus compatriotas; a Chilton, por ejemplo, le robó productos por valor de 1000 ducados.¹⁵

No resultaba fácil para los ingleses acceder a todas estas maravillas, pues una serie de peligros les salía al acecho. Al llegar, había que tener cuidado con el clima de Veracruz. Corría un aire tan malsano que hasta las mujeres lugareñas, cuando advertían que estaban embarazadas, emigraban hacia el interior, pues creían que los niños que allí nacían morían enseguida.¹⁶ También había muchos mosquitos, al parecer,

12 Ibidem, VI, p. 279.

13 Tomo el texto de J. García Icazbalceta, *Relaciones.*, p. 95.

14 En *The Principal*, VI, 279, se advierte que después del asalto de Hawkins a San Juan de Ulúa los españoles se han preocupado por fortificarla. Para una visión completa del sistema de defensa adoptado por los españoles, véase el último libro de J.A. Calderón, *Las fortificaciones españolas en América y Filipinas*, Madrid, 1996.

15 Ibidem, en VI, p. 286 se añade que muchísimo más: robó Drake a un tal “Francisco Gomes Ranfiga, el factor de los españoles que comercian con los mares del Sur”.

16 *The Principal*, VI, pp. 265 y 280.

terribles.¹⁷ Veracruz era el puerto de arribada de las flotas provenientes de la Península, donde los factores de los comerciantes españoles recibían las mercancías de los navíos que llegaban y los cargaban con el dinero y efectos que llevaban de retorno a España. Según Chilton, eran unos 400 cargadores que, debido al clima, solo permanecían en Veracruz el tiempo que las flotas tardaban en cargar y descargar, desde fines de agosto a principios de abril; entonces se retiraban a sus casas en la ciudad de Jalapa, “un lugar muy sano”.¹⁸

Pero el clima, que mejoraba en cuanto se avanzaba unas millas hacia el interior, no era ni mucho menos un problema importante. Lo terrible era la actitud de los españoles hacia los ingleses por motivos religiosos, sobre todo desde 1574, fecha en la que se estableció la Inquisición en México.¹⁹ Hasta entonces la situación para ellos no era más dura que la que podía tener un español de a pie. Como hacían muchos españoles recién llegados al Nuevo Mundo, los ingleses, en su mayoría, se colocaban de sirvientes de algún artesano para aprender el oficio. Miles, por ejemplo, estuvo un año en casa de un español sirviendo -para aprender la lengua y las técnicas que aplicaban los españoles- y nos dice que, al igual que otros ingleses, ganó mucho dinero solo con su sueldo.²⁰

La convivencia no era fácil. Como es lógico, las críticas por motivos religiosos resultaban frecuentes. No entendían los ingleses la mayoría de las “absurdas ceremonias” de “los papistas”. Algunas les parecían especialmente chocantes, como la costumbre de arrojar reliquias (que despreciativamente califican de “juguetes”) al mar para conjurar las tormentas.²¹

17 Asi lo dice Miles, *Ibidem*, VI, 309.

18 Chilton en *Ibidem*, p. 34.

19 *Ibidem*, VI, pp. 296 y 318.

20 *Ibidem*, VI, p. 318.

21 *Ibidem*, VI, p. 252.

La polémica del culto a las imágenes queda reflejada en varios textos. Si primero creyeron que algunos españoles se gastaban grandes sumas de dinero en pagar imágenes para los templos, pensando que así obtendrían el favor real,²² pronto se dieron cuenta de que la devoción a la Virgen más venerada en México, Nuestra Señora de Guadalupe, alcanzaba a todos, incluidos los indígenas cristianizados. Tanto la idolatran, señalan, que “cada vez que un español pasa delante de la iglesia donde está entra a rezar, pidiendo a la Virgen que les evite de peligros”. Pero no queda ahí la cosa, pues junto a ese santuario hay un manantial con cuyas aguas “dicen que la Virgen ha hecho muchos milagros”.²³ Y aquí conviene recordar que precisamente estos textos son los primeros impresos que nos hablan de la Virgen de Guadalupe, como bien señaló don Joaquín García Icazbalceta.²⁴

Si creer en milagros puede resultar opinable, no ocurre lo mismo con la venta de las bulas, que consideraban escandalosa. “Pensar que los frailes les dicen a los indios que si pagan cuatro reales de plata a la Iglesia se librarán de ir al Purgatorio. Con la venta de estas bulas que compran los pobres indios, más las que adquieren los españoles a 14 reales, las rentas alcanzan los 3 millones en oro”. Sin embargo, y para tranquilidad de las conciencias de los mercaderes ingleses, “cada vez son menos los que las compran”.²⁵

Los indígenas pronto aprendieron a hacer trampas. Nos cuenta Chilton que “cada indio toma una bula para toda la casa -siendo así que antes acostumbraban a tomar una para cada persona de su familia- y partiéndola en pequeños pedazos, dan uno a cada persona

22 Ibidem, VI, p. 256.

23 Ibidem, VI, pp. 314-15.

24 Cf. la nota a su traducción del texto de Philips en J. García Icazbalceta, *Relaciones...*, p. 115.

25 *The Principal*, VI, p. 278.

de la casa, diciendo que no necesitan más, pues, junto con las que tomaron el año anterior ya tienen más de mil años de perdón”.²⁶

Para todo hay una justificación. Miles Philips cuenta que, antes de saltar a tierra, los tripulantes “se hincaban todos de rodillas y decían el Padre Nuestro... y protestaban que ellos no querían sacar sangre ni matar, ni hacer mal; pero, si así me lo hicieren, yo me tengo que defender”. A esta guerra comercial se unía otro asunto, la guerra santa, pues los españoles llevaban en sus navíos “muchas cruces e imágenes” y, por ello, “españoles y católicos estaban en camino de condenación y ellos rogaban a Dios les convirtiese y trajese al camino en que ellos, los ingleses, estaban en salvación”. Dos argumentos que les habían de servir en los juicios a los que habrían de ser sometidos en los que se les juzgaría como enemigos políticos y religiosos a la vez.

Mas todo tiene solución, y hasta se puede evitar el peso de la Inquisición si se siguen una serie de normas, en principio sencillas. En primer lugar, hay que ser precavidos y evitar irse de la lengua en la mesa. Todos recordarían lo que le pasó a Tomson, que, al ser preguntado cuando estaba sirviendo la cena a su patrón si era verdad que los ingleses habían quitado las imágenes de los templos, se le ocurrió no solo asentir sino incluso dar explicaciones. Ello le valió una denuncia inmediata y posterior condena, a pesar de que estaba asociado con un español, Gonzalo Ruiz de Córdoba, lo que en principio alejaba de él sospechas.²⁷

Los que quisieran ir a la Nueva España tendrían que aprender a rezar el Padrenuestro, Credo y Ave María en latín y recitarlo de memoria, pues es “cosa que bien sabe Dios, que los más no sabíamos sino en la lengua inglesa... mas no al pie de la letra como estaba en latín”.²⁸ A Tomson le obligaron a escribirlos en inglés y traducirlos al español.

²⁶ Así Chilton. En *Ibidem*, pp. 50-51.

²⁷ *The Principal*, VI, p. 253.

²⁸ Cf. Miles en J. García Icazbalceta, *Relaciones...*, p. 122.

Si querían salvar sus vidas, cuando fueran preguntados “si la hostia que el sacerdote elevaba sobre su cabeza y el vino que estaba en el cáliz eran real y verdaderamente el cuerpo y sangre de nuestro Salvador Jesucristo”, habían de contestar afirmativamente y recordar muy bien lo dicho, porque serían repreguntados de nuevo.²⁹ En otras ocasiones les pedían que delataran a otros ingleses por luteranos.

Aunque en prisión estaban aislados, siempre se podían cotejar sus versiones ante el tribunal con la ayuda del intérprete, Robert Sweeting, en quien podían confiar.

Si el camino más sencillo era el de actuar en Compañía o, al viajar por Nueva España, hacer siempre el camino junto a un español, como hacía Chilton³⁰, resultaba más eficaz, aunque pudiera ser que algo más “duro”, contraer matrimonio con una española. Así lo hicieron John Sweeting, casado con la gaditana Mayor Hernández, propietario del barco en el que fue Tomson en 1555 y en el que iba por capitán otro inglés, Leonard Chilton, su yerno, también casado con una gaditana y pariente de John Chilton, estante en Nueva España de 1568 a 1586. En la ciudad de México, Thomas Blake, llevaba viviendo 20 años casado con Francisca de Ribera que conoció allí.³¹ Tomson tomó por esposa a María de la Barrera;³² a su vez, Juan Bodenham reconoció que vivía bien por haber residido muchos años en España y por estar casado con una española.³³

De la expedición de Hawkins, varios de los que fueron castigados por la Inquisición, al terminar su pena, se casaron en México. David

29 Ibidem, p. 123.

30 *The Principal*, VI, p. 273.

31 Ibidem, VI, 253-54.

32 Carta de Tomson a Hawks. Conway p. 96 “A el muy magnífico Señor Henrique Haques, en la Veracruz de la Nova hispania en México” “My wife’s name is Maria de la Barrera, and her brother’s name is Symon de la Barrera, sone and dostar to John de la Barrera that dyed on the ways comynge owt of the Yndians”.

33 *The Principal*, VI, p. 263.

Alexandre y Robert Cooke, criados del Inquisidor, con dos negras propiedad del Prelado; Richard Williams, con una rica viuda de Vizcaya, que aportó 4.000 pesos al matrimonio; Paul Horsewell, con una mestiza, hija de un conquistador, que trajo una dote de 4.000 pesos y una buena casa; John Storie, con una negra; William Lowe, autorizado a marchar a España, casó allí con una española.³⁴

Tan común era esta vía de escapar a la ley que, cuenta Miles, un buen día el Inquisidor le preguntó que por qué no se había casado. Al contestarle el inglés que porque había estado ocupado, el Inquisidor le increpó, extrañado, si no es que quería huir. La razón era sencilla, como confesó el inglés: “Y yo nunca pude pensar en casarme en este país, aunque tuve muy buenas ofertas..., pero no podía vivir en estos lugares donde he visto tanta idolatría...; y, además, tenía ganas de volver a mi país”.³⁵

EL TRIBUNAL DE LA INQUISICIÓN

Aunque el tribunal de la Inquisición no se estableció en la Nueva España hasta 1574, con anterioridad funcionaron con regularidad los tribunales eclesiásticos en los que actuaban como jueces ordinarios los dominicos y franciscanos. La orden dominica manejó esta primera inquisición novohispana hasta 1532, cuando el obispo franciscano fray Juan de Zumárraga fue nombrado inquisidor apostólico, puesto que desempeñó hasta 1548.

Como ya se ha señalado, en la primera década de la inquisición novohispana los procesos deben considerarse en el escenario de la lucha entre los partidarios de Cortés y sus enemigos políticos y en la

34 Ibidem, VI, 324.

35 Ibidem, VI, 325.

rivalidad de la orden dominica y franciscana. Es un asunto en el que no vamos a detenernos. El primer auto de fe se celebró en la ciudad de México en 1528. Fueron condenados a la hoguera dos españoles por judaizantes y un extranjero, seguramente un griego.

Fray Juan de Zumárraga estaba convencido de que “su” Santo oficio debía de castigar a los indígenas y a los chamanes. Durante su ministerio fueron procesados 19 indígenas. Su excesivo celo fue la causa de su destitución y sustitución por fray Francisco Tello de Sandoval, miembro del Consejo de Indias, que había sido inquisidor apostólico en el arzobispado de Toledo. Este desempeñó su cargo entre 1544 y 1547. Las investigaciones que entonces se llevaron a cabo fueron por herejía y mala conducta –asuntos de bigamia y blasfemia-. Después de su marcha la función inquisitorial pasó a los obispos o, en su ausencia, a los prelados monásticos de las provincias.

Fue en esta época cuando los obispos del virreinato dejaron de perseguir a los indígenas y centraron su atención en los colonos y en los extranjeros sospechosos de hacerse eco de las teorías protestantes. Era necesario combatir las nuevas ideas religiosas, a las que se dio el término genérico de luteranas. Muy a menudo, se aplicaba el vocablo a creencias que nada tenían que ver con el luteranismo o el protestantismo. Todo extranjero resultaba sospechoso.

En 1554 Alonso de Montúfar, el segundo arzobispo de la Nueva España, desempeñó el puesto de inquisidor ordinario hasta 1569. Su jurisdicción era muy amplia, pues abarcaba desde Zacatecas hasta Honduras. Desde su nombramiento se dedicó a impedir que las ideas protestantes se expandieran por todo el virreinato. Para ello, como primera medida, pidió a los obispos de las otras diócesis que remitieran a la capital a todos los extranjeros, sospechosos de herejía.

Fruto de sus pesquisas fue el proceso que Montúfar hizo a Robert Thomson, el primer inglés inculpado en la Nueva España. El motivo

de los inquisidores para perseguir al mercader era obvio; como aseguró Miles, “creyeron que lo mejor sería comenzar por nosotros los ingleses y con tanta más razón, cuanto que sabían que muchos nos habíamos hecho muy ricos y éramos, por lo mismo, una excelente presa y botín para los inquisidores”. Dicho y hecho. Un pregón amenazó con excomunión y confiscación de bienes a quienes ocultaran a algún inglés, y los justicias se afanaron en buscar y prender a cuantos de estos pudieron encontrar, encerrarlos en la cárcel y proceder al embargo de sus bienes. A partir de entonces fueron constantes los insultos: “Marchad, marchad ingleses, perros luteranos, enemigos de Dios”.³⁶

En la etapa de Montúfar fueron procesados cuatro ingleses. El 9 de septiembre de 1559 Robert Tomson fue arrestado por el Santo Oficio acusado de no ser católico. Tomson fue denunciado por un compañero de trabajo, un sirviente de Gonzalo de Cerezo, su jefe, que le acusó de divulgar ideas heréticas sobre la mediación de los santos, el culto a las imágenes y las reformas que la iglesia anglicana había acometido.

A lo largo de su proceso, que duró un año, Tomson admitió varios de los cargos, aunque aseguró que era católico practicante, que con frecuencia acudía a misa y que, por supuesto, cumplía con los sacramentos de la confesión y la eucaristía.

Fue condenado, en el auto de fe de 1560, a ser desterrado a España. Tras permanecer siete meses preso en México, junto con Agustín Boecio³⁷, un genovés que vivía en Zacatecas, fue enviado a España. Durante un año estuvo encarcelado en Sevilla, hasta que el tribunal hispalense le concedió la libertad, aunque fue obligado a vestir el sam-

36 En castellano en el texto, *Ibidem*, VI, pp. 314 y 319.

37 Conway, p. 94. Arrestado en Zacatecas y juzgado en 1559 por hablar en contra del purgatorio y de la confesión. Su proceso, que ocupa 193 páginas está en el Archivo de la Nación de México, Inquisición, vol. XXXI.

benito durante tres años. Cuando cumplió su penitencia se casó con María de la Barrera, hija de Juan de la Barrera, lo que le reportó, además de joyas, 2.500 libras en barras de oro y plata, que -ironías del destino- provenían de las minas de la Nueva España.³⁸ Terminó sus días residiendo en Málaga.

Casi simultáneamente otros tres ingleses fueron procesados por Montúfar: Guillermo (William) de Orlando, Roger Barret y Henry Hawks.

Guillermo de Orlando parecía tener una vida acomodada. Debido a su encanto personal y a su juventud, pues tenía 19 años cuando llegó a Veracruz en la flota de Hawkins, logró colocarse de paje en la casa del virrey Martín Enríquez. Una indiscreción le costaría la vida. Según relató su denunciante, uno de los soldados de la guardia del virrey, a modo de burla le increpó: “si estuvieras en España te habrían quemado por luterano”, a lo que él replicó enojado “Si me quemaran, diría que Dios es el diablo y que el diablo es Dios”. Sus compañeros le advirtieron que tuviera cuidado con lo que decía, pero el muchacho, enojado, empeoró más la situación al asegurarles que moriría por su reina, aunque fuera luterana. Al darse cuenta de lo peligroso de la conversación mantenida, Guillermo salió de la estancia haciéndose el borracho.

En su declaración dijo que era natural de Londres, de familia noble, y que en Londres había residido en el palacio de la reina Isabel. Al igual que Tomson, se declaró católico practicante. El joven tuvo por defensor a Fulgencio de Vigue, un abogado de prestigio, que argumentó que su defendido estaba borracho y la lealtad a su reina era un acto loable. Para su defensa llamó como testigos a dos frailes dominicos, fray Juan de Arias y fray Andrés Ovilla. Ambos declararon que

³⁸ *The Principal*, VI, p. 256.

el acusado asistía a misa y comulgaba como un católico ortodoxo. El virrey, quizá molesto por la relación de Guillermo con su casa o por ayudar al muchacho, intervino dando instrucciones al Santo Oficio para que remitieran al prisionero a Sevilla para ser allí juzgado. Al poco de llegar a la Península Orlando murió en prisión, se desconoce la causa de su muerte.

Robert Barret era primo de Drake y maestre del *Jesús de Lubeck*. Fue enviado a Sevilla en 1571, donde fue quemado en un auto de fe en 1573.

Henry Hawks, alias Pero Sánchez, tenía 35 años al ser arrestado. Prisionero de la Inquisición, fue acusado de herejía y condenado en 1571 en Guadalajara (México) a perpetuo exilio de la Nueva España. Inmediatamente después de abjurar, el 4 de julio de 1571, se escapó de prisión.³⁹ Escribió su relación al año siguiente de la fuga, no mencionando para nada su juicio.

El 16 de agosto de 1570 Felipe II estableció, mediante una Real Cédula, el Tribunal del Santo Oficio en la Nueva España. Pedro Moya de Contreras, que había ocupado el cargo de inquisidor de Murcia, fue nombrado inquisidor general. Un año más tarde, a la muerte de Alonso de Montúfar, Moya de Contreras fue nombrado arzobispo por el papa Gregorio XIII y, siendo arzobispo de México, fue nombrado virrey de Nueva España, cargo que ocupó desde el 25 de septiembre de 1584 hasta el 16 de octubre de 1585.

Durante su mandato, en el auto de fe del 28 de septiembre de 1574, fueron procesados nada menos que 24 ingleses, todos ellos pertenecientes a la armada de Hawkins.⁴⁰

39 Conway, p. 155. Entre los papeles del juicio a Hawks (México, Inquisición, v. 49), hay varias cartas en inglés que prueban que Hawks, los Chilton y los Sweetings no solo eran amigos sino que estaban asociados para comerciar con las Indias Orientales y México. Conway, p. 91. Para todo lo referente a la Inquisición en Guadalajara véase Thomas Calvo, *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*, México, 1992.

40 Conway, pp. 156 y ss.

El marinero Jorge Ribli (George Ribley o Riveley), arrestado en la minas de Guanajuato en 1572, fue el único inglés condenado a muerte en 1574. Su cuerpo fue quemado, después de ser estrangulado, el 28 de febrero de 1574.

Guillermo Cornelius, el médico del *Minion*, cuando fue arrestado trabajaba con un barbero-cirujano en la Trinidad en Guatemala. Gozaba de una vida tranquila, se había casado y tenía un hijo. Dado que se negó a retractarse y a reconciliarse, fue condenado a ser colgado; su cuerpo se quemó el 6 de marzo de 1575.⁴¹

Pablo Háquines de la Cruz (Paul Hawkins), el camarero del *Jesus of Lubec* que dijo ser sobrino de Hawkins, fue arrestado en Zacatecas, condenado a llevar el sambenito un año y a educarse en casa de Juan de Marquina. Después casó en México con una mestiza, “hija de uno de los conquistadores”. Su nieto fue aceptado, no sin problemas, como fraile franciscano.

Dos tripulantes, Andrés Martín y Roldan Escarlat, fueron absueltos.

A la pena de 200 latigazos y a servir ocho años en galeras fueron sentenciados diez ingleses: los marineros en el *Jesus de Lubeck* John Moon, Guillermo Griffen, John Lee, John Breton (Burton), Pablo de León, Guillermo de Barahona (William Brown) que se llamó a sí mismo Barahona porque, como él mismo declaró, “era más fácil para los españoles”, Thomas Goodal, John Guilbert, alias Juan Pérez, el alemán Roger Armar, que declaró ser armero y que su nombre era Pablo Baptista, el bombardero John Fárenton, quien a pesar de haber trabajado durante más de tres años en las minas de Zacatecas no hablaba español en 1574.

Guillermo Calens (William Collins), que en la Nueva España era conocido como Miguel Cabello porque, según explicó a los

⁴¹ Miles se equivoca y dice que le quemaron en el 1574, confundiéndolo con Marin Cornu, un francés.

inquisidores, Calens (o Collins) significa “cabello” en inglés, al igual que Miles y tantos otros, consiguió trabajo como minero en Taxco, donde trabajó durante un par de años hasta que fue denunciado por el sacerdote local que le acusó de hacer proselitismo de la religión anglicana. Enviado a México, declaró que, gracias a los desvelos de un fraile dominico, se había convertido a la fe católica. Para congraciarse con los jueces, denunció a muchos de sus compañeros de la malograda expedición que, según su versión, eran luteranos practicantes. De nada le sirvió la terrible acusación. Reconciliado, perdió todos sus bienes.

A servir en conventos fueron condenados 8 ingleses:

Dos, al monasterio de San Francisco por tres años: Ricardo Guillermo, alias Juan Sánchez, criado de Robert Barret, que fue absuelto en 1578 y David Alexander, paje del *Minion*. Alexander, al igual que Guillermo de Orlando, consiguió trabajo como paje en la corte del Virrey Martín Enríquez. Más tarde trabajó en Guanajuato para un arriero, que lo denunció como protestante. La escasez de pruebas permitió que su sentencia fuera leve: reconciliado, pasó tres años de reclusión en el monasterio de San Francisco y fue obligado a llevar el sambenito. Tras cumplir su sentencia, su confesor remitió una carta al Santo Oficio recomendándole, ya que se sentía “muy satisfecho” de su comportamiento. En 1585 quiso ir a servir a Felipe II y se alistó en una expedición a Filipinas, pero no fue autorizado.

Tres, al convento de los dominicos por tres años: Juan Estores (John Storey), grumete en el *Swallow*, recluido en el monasterio de Santo Domingo de México hasta 1578; Juan De Sámano (John Evans) Griego?, absuelto en 1577, y Tomás E布伦, también llamado Hull.

Dos, al convento de los agustinos: el músico en el *Jesus de Lubeck*, William Low, ya que los propios agustinos se interesaron por él, consiguiendo que fuera sentenciado a servir en su convento (fue

absuelto en 1575), y John Perrin Emden, que declaró que su padre había sido cocinero del rey de Inglaterra y él, paje de Hawkins. Fue condenado a servir cinco años en el monasterio de San Agustín, pero se portó mal y fue de nuevo condenado a servir en galeras en España por seis años.

Un caso distinto fue el de Robert Cook, que dijo llamarse Robert Méndez. Cocinero en el *Jesus de Lubeck*, fue sentenciado a servir tres años en un monasterio; pero como los inquisidores no estaban de acuerdo en dictaminar sentencia, se envió su causa a la Corte suprema en España. Entretanto sirvió en el Hospital de Jesús. No fue formalmente sentenciado hasta 1577, y se le ordenó servir seis meses en la Casa de la Inquisición.

Junto a estos, también fueron procesados otros tres ingleses que no habían llegado a la Nueva España en la flota de Hawkins: Morgan Tillert, alias Miguel Morgan, un galés de 40 años; el irlandés Miguel Pérez y John Williams, alias Juan Pérez. Los tres fueron condenados a 200 latigazos y ocho años en galeras.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Desde la década de 1530, apenas diez años más tarde de la conquista de México, destacados comerciantes ingleses radicados en Andalucía pusieron su interés en la Nueva España alentados por los atractivos negocios que aquella tierra prometía. Varios de estos pusieron por escrito sus experiencias, que fueron recogidas en sucesivas publicaciones. Se destacaba sobre todo la posibilidad de negocio, no sin dejar de advertir de los peligros que ello conllevaba, para los que, sin duda, quienes allí fueran podrían poner remedio de seguir unos pocos consejos.

Los estudiosos de la Inquisición en la Nueva España acuerdan que esta no actuó con dureza contra los ingleses dado que las penas fueron “suaves”, salvo las dos condenas a muerte.

Los españoles, alertados por la fragilidad del puerto de San Juan de Ulúa después del asalto de Hawkins, comenzaron su fortificación, que aún puede hoy contemplarse.

Por su parte, los ingleses iniciaron a partir de entonces su escalada naval, construyeron nuevos barcos más convenientes para los viajes transatlánticos y reorganizaron su armada convirtiéndola en la más poderosa de Europa.

IV
LUTERO EN LA LITERATURA,
EL ARTE Y EL CINE

LUTERO, PROTESTANTISMO Y CARLOS V EN LA LITERATURA

MIGUEL ÁNGEL LAMA
Universidad de Extremadura

«**L**a primera mitad del siglo XVI es una de las épocas más fascinantes de la historia y de la cultura españolas. Por espacio de unos cuantos años, España fue un país receptivo a las tendencias de renovación espiritual que llegaban del norte de Europa, un país libre, cosmopolita, abierto al mundo. El clima espiritual de España y de Europa en aquellos años era singularmente rico y variado. La defensa de la religión interior y del retorno a la fuente crística y evangélica que proponía Erasmo se enfrentaba con la religión de las bulas, las indulgencias y los rituales de la iglesia oficial. Por doquier aparecían tendencias místicas. El iluminismo prendió con fuerza en España. Los *abandonados*, convencidos de que podrían alcanzar a Dios si lograban vaciar la mente de pensamientos, practicaban una especie de meditación zen, mientras que los adeptos del *recogimiento* pretendían encontrar a Dios no entre los mármoles y los dorados de la iglesia, sino en la iglesia interior del santuario del corazón.»

Son palabras del escritor Andrés Ibáñez (Madrid, 1961), publicadas en *Revista de Libros* en noviembre de 1998, como comienzo de su reseña de una novela cuyo contexto histórico es ese que indica Ibáñez y que constituye uno de los ejemplos literarios más idóneos para hablar de la proyección en la literatura española de finales del

siglo XX de aquella corriente reformista, y que no es otro título que *El hereje*, de Miguel Delibes (1920-2010), publicada en 1998.¹

Comienzo excusándome por no ser nada especialista en los asuntos que se abordan en este libro; solo soy un mero lector interesado en la proyección literaria de corrientes de pensamiento y hechos históricos que han sido fundamentales en nuestro devenir.

Sin embargo, alguien que ha trabajado la presencia del protestantismo en la literatura española desde 1868 hasta finales del siglo XX, el profesor Patrocinio Ríos Sánchez, autor de una gran tesis dirigida por Andrés Amorós en 1991, colabora en este volumen. Por ello, me parece ocioso y sin sentido que yo abunde en ejemplos literarios sobre esto.

Esto es una primera confesión de ignorancia y de dependencia de los que saben.

La segunda, atinente más al contexto histórico, el del reinado o la figura de Carlos V, es que puede resultar cuando menos curioso que la recopilación de datos sobre Carlos V en la literatura se haya convertido aquí en una aportación de peso, en un dato bibliográfico: la existencia de un estudio fundamental de un compañero ya fallecido, Gregorio Torres Nebrera, y sirva esto como recuerdo a su labor. En 2011, la Biblioteca de Extremadura, en su colección «Alborayque», publicó el estudio *Un monarca, unos textos, una historia. La imagen literaria de Carlos V*, que parafraseaba en su título el verso de Hernando de Acuña «un monarca, un imperio y una espada» de un soneto que unos aplican al emperador Carlos y otros a Felipe II.

En ese volumen se hace un exhaustivo repaso de esa imagen literaria desde la poesía del siglo XVI, con hitos como el *Carlo famoso*, de Luis Zapata, hasta el teatro y la narrativa contemporáneos, en un

1 Patrocinio Ríos trata en su tesis un manualito de Historia que escribió Delibes en 1949, con veintinueve años, y en el que expresó una visión muy sesgada de Lutero, la novela *El camino* (1950) y algunos textos de viajes.

total de casi noventa referencias. Y es que el libro de Gregorio Torres Nebrera es también una utilísima antología de textos, como no podía ser de otra manera en un repaso panorámico como el que hace.

De este modo, quedarían aquí representados los dos objetos que podrían tomarse como referentes para seguir su proyección literaria. Por un lado, Lutero y la Reforma, y las tendencias espirituales del siglo XVI y, por otro, la figura de Carlos V. Y en esos dos campos se puede remitir a las dos autoridades que acabo de citar.

Afianzado sobre ambos pilares críticos, me gustaría detenerme muy brevemente en algunos hitos; en función de su trascendencia o por su carácter singular o por mis afinidades lectoras.

La historia literaria está llena de ejemplos en los que quedan materializadas la representación artística de algunos de los atributos del Emperador y la imagen del poder.

Y aunque entre todo el corpus de textos sobre Carlos V son mayoría los que abordan el período de la renuncia al poder y el retiro a Yuste, en ellos se insiste reiteradamente en el pasado glorioso, en el poder omnímodo, en la condición de César; incluso en ejemplos en los que se contraponen vida activa y vida retirada, como en uno cercano en el tiempo –de mediados del siglo pasado– y en el espacio de un versificador placentino llamado Vicente Neria:

A CARLOS V EN YUSTE

Todo lo hubiste y lo perdiste un día,
jinete de lomos de la Europa entera,
nada se opuso a tu triunfal carrera
en tu quehacer de imperio y monarquía.

Francia, Milán, América, Turquía,
Italia y Túnez arrogante y fiera,
y en Roma una tiara prisionera
y una caza magnífica en Pavía.

Todo lo hubiste. En incesante guerra
los poderes del cielo y de la tierra
vendidos fueron a tu invicta espada.

¡Y este rincón, al fin de tu existencia
donde sufrís la dura penitencia
de haberlo sido todo... y no ser nada!²

Está igualmente esto en el retrato que hizo Pedro Antonio de Alarcón en sus *Viajes por España* (1883), del que contamos, precisamente, con una edición de *Una visita al Monasterio de Yuste*, hecha por M^a Isabel López Martínez y que publicó la Editora Regional de Extremadura en 2007.

Y está en ejemplos menos conocidos, como la pieza teatral *El solitario de Yuste*, del aragonés Marcos Zapata (1845-1913), que se representó en 1877. En esa obra están los últimos momentos del Emperador que hace recuento de sus actos, está esa misma idea del soneto del placentino, pero ahí en boca de Juan de la Vega, presidente del Consejo de Castilla, que dice:

Después de llevar su aliento
triumfante de zona en zona,
deja la imperial corona
a la puerta de un convento.
Tras de hollar la redondez
de este orbe, que aún lo proclama,
sepulta su nombre y fama
de una celda en la estrechez.
Y buscando en su entereza
mayor arranque y más brío,
quiere ver su poderío

² Se publicó en la revista *Alcántara*, 122 (1957), pág. 26. Lo recoge Gregorio en su libro.

y su colosal grandeza
entre los negros crespones
de ese túmulo ejemplar,
donde vienen a parar
todas las generaciones.
Y en tan sagrado recinto
y ante esta tumba sencilla
quiere doblar la rodilla
el Gran César Carlos Quinto.

Y luego es el mismísimo Emperador el que hace recuento de su vida, excusándose casi por su poder temporal antes de ponerse en manos del ser supremo, y aparecen algunas acciones de su reinado de las que no se siente orgulloso, como su templanza –lo señala Gregorio Torres en su libro– con Lutero tras la Dieta de Worms (1521):

yo, que a ser más ligero,
hubiese con la sangre de Lutero
irritado al partido protestante,
perdiendo la Sajonia y el Bravante.

«Y es que –como dice Gregorio Torres– Carlos había comprendido –según voluntad del dramaturgo– que «el soplo de la idea / es más fuerte que el peso de las armas». Así que «el soplo de la idea / es más fuerte que el peso de las armas» y la confluencia de Lutero y el Emperador en la historia y en los textos, como el de Marcos Zapata, nos vuelve a llevar a los dos motivos principales de este libro, y es un buen modo de enlazar con la otra parte de referentes literarios de los que quería hablar y que han sido tratados por Patrocinio Ríos, la otra autoridad a la que me encomiendo.

De todo el corpus que él utilizó y utiliza para hablar de este asunto, a mí me interesa mucho el modo en que nuestros novelistas realistas,

los del XIX, trataron la religiosidad. Principal es Galdós, pero también Valera; en la manera que tuvieron de plantearse determinados avances o huecos por los que entender mejor la fe católica.

Lo dice Patrocino Ríos: «Pérez Galdós ha sido el escritor de su generación que más espacio ha concedido en su obra al protestantismo» pues «es el único que ha escrito una novela de no poco grosor con un protagonista protestante» (pág. 46). Ese protagonista protestante es Horacio Reynolds y la novela la publicó Cátedra en edición de Alan Smith en 1983, en la colección Letras Hispánicas. La novela *Rosalía*, de Galdós, es de 1872, perteneciente, pues a la primera etapa de su novelística, fue encontrada en la Biblioteca Nacional en el revés de las cuartillas manuscritas de la segunda serie de los *Episodios Nacionales*. Es un interesante hecho filológico que apetece traer aquí por este motivo de la presencia del protestantismo en la literatura española posterior.

No sé qué pensará Patrocino Ríos; pero a mí me parece que cabría extender el interés por todo esto de Galdós a su etapa espiritualista y a novelas como *Nazarín* y *Halma*, ambas publicadas en 1895, que abren sus preocupaciones a otros ámbitos, y que vuelven a ofrecernos una visión de la profesión sacerdotal que ni incluso hoy sería admitida. Como la más tenue de Valera en su *Pepita Jiménez* (1874).

Para terminar, me parece relevante que el origen de las ideas reformistas estén en un papel, en un texto escrito. En unas nuevas Escrituras. Por eso es tan importante la proyección literaria, escrita, textual de todo aquello.

Y en complicidad también con Javier Remedios, diré que en la película que sobre Lutero hizo en 2003 Eric Till hay un momento en el que el texto se recoge para imprimirse y divulgarse y empieza a difundirse. Y que sobre el texto difundido luego se intenta reprimirlo, destruirlo, quemarlo. El texto, pues, lo escrito. Una de las formas, la literaria, de propagar cualquier reforma.

CIPRIANO SALCEDO, MADERA DE HÉROE.
SOBRE *EL HEREJE* DE MIGUEL DELIBES

PATROCINIO RÍOS SÁNCHEZ
Profesor de Lengua y Literatura españolas

La historiografía que se ocupa del protestantismo español desde el siglo XIX en adelante denomina Segunda Reforma al periodo histórico que comienza con la Revolución de 1868. Puede parecer pretencioso que se hable en España de dos Reformas, pero es significativo y razonable que así sea puesto que la Reforma del siglo XVI murió en germen sofocada por la Inquisición. Precisamente por esa aniquilación se denomina Segunda Reforma al intento de diseminar la doctrina reformada desde 1868 hasta el comienzo de la Guerra Civil de 1936.

INTRODUCCIÓN AL CONTEXTO

España no fue ajena a la penetración de las ideas de la Reforma que comenzó el 31 de octubre de 1517 con la difusión de las 95 tesis luteranas. El sacerdote y profesor de Historia Religiosa José Luis González Novalín escribe a propósito de la llegada a nuestro país de las ideas surgidas del conflicto entre Roma y Lutero:

“Desde 1521 hasta 1558, el protestantismo estuvo pulsando con variada intensidad a las puertas de España; y parece claro que, de

no haber tropezado con la represión inquisitorial, nuestra historia habría seguido otros derroteros en casi todos los campos de la cultura moderna. La Inquisición hizo triunfar en España el espíritu y la letra de la Contrarreforma bastante antes de que finalizara el Concilio de Trento”. (175)

Anota después que las primeras noticias que llegaron a España sobre Lutero podrían remontarse a 1519; que en 1520 “se tenía ya un conocimiento claro del significado de su rebelión” (177); y que ya dan síntomas de preocupación ante el episodio de la Dieta de Worms personas de la corte real cuando en la primavera de 1521 se reunieron en Tordesillas para hacer frente a los comuneros (176, 181). Hace constar también que “el nuncio Aleandro creía tener comprobado a principios de 1521 que, seguramente por iniciativa de los judíos, en Amberes se imprimían libros de Lutero en castellano, que después se enviaban a España” (179). Este rumor, dice Bartolomé Bennassar, “fue la primera manifestación de un mito que había de dudar” (231) y que sirvió como “formidable instrumento de integración política y social” en manos de la Iglesia y el Estado (253).

Las medidas contra libros luteranos se toman el 7 de abril de 1521 cuando, con palabras de González Novalín, “el cardenal Adriano, en calidad de inquisidor general, publicaba un edicto ordenando la búsqueda y el secuestro de las obras de Lutero que se pudieran encontrar en España” (181-182). Luego se repitieron los edictos (183). Pese a la vigilancia de la Inquisición, seguían entrando libros heréticos clandestinamente incluso después de publicado el Índice del inquisidor Fernando de Valdés de 1551. Así, en el otoño de 1557 se hallaron “dos toneles de libros que el arriero Julián Hernández pretendía introducir clandestinamente en Sevilla” y el grueso de la mercancía probablemente eran ejemplares del Nuevo Testamento

traducido por Juan Pérez, un calvinista huido del convento de San Isidoro (187)¹.

De la prohibición, confiscación y quema de libros se pasaría poco después a la represión y condenas diversas de los herejes, algunos de ellos a morir en la hoguera. El instigador principal de la persecución fue Carlos V. Ya retirado en Yuste tuvo noticia de la existencia de luteranos en Valladolid y motivó a su hija Juana, regente entonces por ausencia de su hermano Felipe II, para que se procediese a la persecución. Se despertó entonces la “fobia antiluterana”, como designa Joseph Pérez en *Crónica de la Inquisición en España* (142) a la reacción contra la herejía, cuyo peligro fue deliberadamente aumentado por el propio inquisidor general Fernando de Valdés “para poder quedarse en funciones” (144).

Este espíritu de época se enmarcaba jurídicamente en un orden político-religioso propio de un Estado ultraconfesional en el que los no católicos incurrieran en delito contra la fe y el derecho, castigado con pena de herejía. El padre Gabriel del Estal presenta los caracteres específicos de este tipo jurídico:

“La religión católica es la religión única del Estado y en el Estado. Los no católicos son herejes. El culto no católico es políticamente un delito contra la fe y contra el derecho, sancionado *in utroque foro* con pena de herejía. El bautismo es exigencia y fuente civil de derechos. Los no bautizados carecen de derechos, así eclesiales como estatales, a todos los efectos civiles de nacimiento y legitimidad. El *Estado es ultraconfesional*”. (304)

1 Como agente clandestino al servicio de la difusión de libros prohibidos encontramos a Hernández en *Recuerdos de antaño* (1897), historia anovelada del protestante Emilio Martínez (1849-1919). Va ilustrada con grabados y en uno de ellos el colporteur Hernández muestra al superior del convento de San Isidoro y a algunos monjes un ejemplar del Nuevo Testamento traducido por Juan Pérez, editado en Ginebra, aunque “el pie de imprenta dice *En Venecia, en casa de Juan Philadelpho, 1556*. Pero éste es un ardid” para evitar la detección por los “lobos inquisitoriales” (77). En *El hereje*, Delibes fecha a comienzos de octubre de 1857 el regreso de Salcedo desde Alemania a Laredo en el barco *Hamburg*. Trae un fardo con 19 libros (15, 41).

Prosigue el profesor Del Estal señalando la gran amplitud cronológica de este sentir. Comienza en el *III Concilio de Toledo* (año 589) y es el del *Fuero Juzgo*, del Fuero Real, de las *Partidas* y de los *Ordenamientos* medievales, “continuados con mejor sistemática pero con peor sentido histórico por la *Nueva* y la *Novísima Recopilación*, quedando actualizada más en vivo su vigencia por la práctica procesal de la Inquisición y sus Autos de fe” (304). De resultados del mecanismo represor inquisitorial, vamos a ver que más de cincuenta luteranos pertenecientes al grupo de Valladolid fueron condenados en los dos famosos autos de fe de 1559 en los que se inspiró Miguel Delibes para escribir *El hereje*².

EL PROTESTANTISMO EN *EL CAMINO* Y EN *CINCO HORAS CON MARIO*

Y a propósito de *El hereje*, Amparo Medina-Bocos le preguntaba en septiembre de 1998 por qué había escrito una novela ambientada en el siglo XVI, y respondió: “[...] a mí me atrajo la reacción de un pequeño grupo luterano en Valladolid tras las proposiciones de Martín Lutero en Alemania en 1517. La Reforma protestante me inquietó siempre” (7). Ciertamente no fue esta novela la primera en hacerse eco del protestantismo. Antes he encontrado alusiones dis-

2 Otro vallisoletano, Gaspar Núñez de Arce, publicó *El haz de leña* (1872) partiendo de la expresión que dicen pronunció Felipe II en el auto vallisoletano del 8 de octubre (en *El hereje*, 481). La acción, en 1568; el protestante Emilio Martínez (IERE), que ejerció su tarea pastoral en esta ciudad castellana, imprimió en 1897 *Recuerdos de antaño* con este fin declarado: “El propósito de este libro es no solamente distraer al que lee, sino conservar coleccionadas aquellas cuatro grandes hecatombes: dos en Valladolid y dos en Sevilla, que ahogaron en sangre, hierro y fuego, el movimiento de Reforma religiosa en España” (350). Valladolid fue la tierra de Jorge Guillén. Se muestra cercano a la herejía en el poema “¡Qué auto de fe me perdí”, núm. 21 de la serie “Despedidos” (*Y otros poemas*). Va dedicado a Cazalla y confiesa que hubiera compartido “penas y glorias” con el hereje de no haber nacido “demasiado tarde”.

persas al protestantismo en *El camino*, en *Cinco horas con Mario* y en *377A, madera de héroe*. En las tres, los personajes sienten chocantes o arbitrarios escrúpulos hacia el protestantismo.

La acción de *El camino* (1950) tiene lugar al comienzo de los años cuarenta (48) y se sitúa entre el Cantábrico y Castilla (117-118). En este pueblo había tres hermanas apodadas las Guindillas: Lola, Elena (ya muerta) e Irene. La tendera doña Lola acudía sin faltar cada día a misa de ocho (44) y en boca de esta beata pone Delibes unas palabras que revelan los absurdos escrúpulos de conciencia que tenía acerca de los protestantes. Según el narrador, “la Guindilla mayor se tenía bien ganado el apodo por su carita redonda y coloradita y su carácter picante y agrio como el aguardiente” (41). Tenía ya cincuenta años (192). Era amiga de meterse en vidas ajenas. Al cura don José le traía de cabeza con sus escrúpulos de conciencia. Un día le dijo en confesión:

“—Don José, no sé si me podrá absolver usted. Ayer domingo leí un libro pecaminoso que hablaba de las religiones en Inglaterra. Los protestantes están allí en franca mayoría. ¿Cree usted, don José, que si yo hubiera nacido en Inglaterra, hubiera sido protestante?

Don José, el cura tragaba saliva:

—No sería difícil, hija.

—Entonces me acuso, padre de que podría ser protestante de haber nacido en Inglaterra”. (42-43)

En *Cinco horas con Mario* (1966) el protestantismo tiene una presencia más significativa y un enfoque crítico. Denuncia el tradicional prejuicio antiprotestante español por medio de Carmen Sotillo, cuyo esposo, Mario Díez Collado, de 49 años de edad, acaba de morir de “un infarto” (30) el 24 de marzo de 1966, según reza la esquela. Vamos conociendo a la pareja principalmente por el monodílogo de Carmen mientras vela el cadáver de su marido (32). Mario era escritor, no tenía

coche, iba al instituto en bicicleta (53)³, colaboraba en *El Correo* (87), leía habitualmente de la Biblia, porque “le fecundaba y le serenaba”, y subrayaba muchos de sus versículos (34).

Pero estas actividades de Mario no son del agrado de Carmen. Los argumentos de sus novelas, porque no son de amor; tampoco considera pertinente que acuda al instituto en bicicleta; y la lectura de la Biblia obedecía a “manías” (33). Igualmente le parecen inaceptables muchas de las cuestiones religiosas del momento presentes en la narración. Cáritas, por ejemplo, es censurable porque “tira las cosas a voleo, sin mirar antes quién lo merece, que lo mismo te ponen la mano los vagos que los protestantes, lo mismo, un desbarajuste, que eso es lo que no puede ser, estoy cansada de decirlo” (84). Ahora todo está revuelto “con eso del Concilio” (74), porque anda “con esas colaciones de que los judíos y los protestantes son buenos, que sólo nos faltaba eso” (89).

A propósito precisamente del protestantismo han llegado a oídos de Carmen rumores de que Mario, debido al espíritu conciliar y a su tolerancia fraternal, mantiene reuniones de oración con los protestantes. Nunca trató de averiguar este extremo; pero de haber sido confirmado, Carmen declara que preferiría la muerte o la desconsideración social proveniente de haber engendrado hijos naturales, antes que la deshonra causada por haberlos concebido con un renegado:

“Una cosa, Mario, aquí, para ínter nos, que no me he atrevido a decirte antes, escucha: yo no daré un paso por informarme si es cierto lo que dice Higinio Oyarzun de que te reunías los jueves con un grupo de protestantes para rezar juntos, pero si sin ir a buscarlo alguien me lo demostrase, aun sintiéndolo mucho, hazte a la idea de que no nos hemos conocido, de que nuestros hijos no volverán a

³ Francisco Umbral, con su estilo característico, dice que Miguel Delibes con Mario “proclama un socialismo cristiano en bicicleta” (108).

oírme una palabra de ti, antes prefiero, fíjate bien, que piensen que son hijos naturales, que con gusto tragaré ese cáliz, que decirles que su padre era un renegado”. (89-90)

Y entre lágrimas y con esa intransigencia desmesurada le apostrofará diciendo que prefiere “antes la muerte, fíjate bien, la muerte que rozarme con un judío o un protestante”. Líneas después: “Y por favor, no me vengas con historias de que a Cristo le crucificamos todos, todos los días, cuentos chinos, que si Cristo levantara la cabeza, da por seguro que no vendría a rezar con los protestantes” (90).

Mario y Carmen encarnan las dos tendencias que existían en la Iglesia Católica en la España de entonces, escindida por el mensaje del Concilio y la actitud de mano tendida hacia los hermanos separados propugnada por Juan XXIII (14). En el sector renovador que representa Mario alienta un espíritu de coexistencia que, unido a la Ley de Libertad Religiosa que se estaba estudiando en aquellas fechas, crea un clima favorable para el protestantismo y para tratar de revisar la imagen. Por contra, en una provinciana como Carmen, de rígidas costumbres conservadoras y modos de pensar tradicionales, la tendencia aperturista le producirá escozores y repeluznos:

“¿Pues no salen ahora con que los protestantes van abrir una capilla aquí, en la esquina? Pero ¿es que estamos bien de la cabeza, imagínate, con cinco criaturas? ¿Con qué tranquilidad les va una a dejar salir de casa? Es que no quiero ni pensarlo, Mario, que esto nos pasa porque no sois como debierais, la gente no medita ya en el Más Allá, ni tiene principios ni nada que se le parezca”. (115-116)

Para ella, los protestantes son como una plaga y todo por culpa de Juan XXIII y el dichoso Concilio: “Este buen señor ha hecho y ha dicho cosas que asustan a cualquiera, no me digas, porque si a estas

alturas, también va a resultar que los protestantes son buenos, acabaremos por no saber dónde tenemos la mano derecha” (145). Después, ante el debilitamiento de “nuestras reservas morales” (152), manifiesta que “una poquita de Inquisición nos está haciendo buena falta” (153). Esta opinión, como tantas otras, es contraria a la de Mario, para quien “los métodos de la Inquisición no eran cristianos” (152).

Carmen Sotillo, educada en la tradición religiosa de creer que son enemigos todos los no católicos, ve que en el seno mismo de su propio hogar se han quebrado esos arraigados modos de considerar tradicionalmente a los protestantes. Mario y Carmen (Menchu) representan las dos Españas confrontadas en la cuestión religiosa: la “preconciliar y posconciliar”, según C. Alonso de los Ríos (52). En el mismo sentido, Francisco Umbral considera que “la novela es el enfrentamiento de la vieja y la nueva moral católicas” (69)⁴.

En la vieja moral de Carmen se prolonga el “mito” antiprotestante que, como dijo Bennassar, se originó en el siglo XVI, integró en un solo cuerpo a la sociedad española y había de perdurar en el tiempo⁵.

4 Observa Umbral que el talante posconciliar de Mario está “muy en los esquemas humanos del destinatario del libro, José Jiménez Lozano, teólogo particular, digamos, del novelista. Mario es a medias un hombre y a medias un ideal de conducta” (108). A Jiménez Lozano, colaborador como Umbral en *El Norte de Castilla* que dirigió Delibes, le dedicó el ensayo “Reconocimiento de un escritor” (*Pegar la hebra*, 121-126): es “un sabio distraído” y “uno de los pensadores más lúcidos del pensamiento actual español” (123 y 124); y le prologó *Cartas de un cristiano impaciente*.

5 Se aprecia también en una novela posterior: *377A, madera de héroe* (1987), donde se dice que Jairo se reunía con protestantes. Debía de suceder en la segunda década del siglo XX. El hecho causa asombro cuando tía Cruz hacía esta revelación en una reunión entre algunos familiares descendientes de don León de la Lastra:

“-Macrina me ha dicho que en Madrid se reunía todos los martes con jóvenes protestantes.

-¡Cielo santo!

Terció Felipe Neri:

-No me sorprende. Los secuaces de Lutero en Madrid van en aumento.

-Lutero, el primero en levantar bandera contra el Papa.

-¡Ah!

En pocas semanas, tío Jairo se convirtió en piedra de escándalo y objeto de murmuración”. (129)

El hereje es la última novela y el protestantismo ahora lo ocupa todo. El proyecto narrativo surgió cuando un amigo le llevó unas páginas de Menéndez Pelayo sobre la suerte del luteranismo de Valladolid. Delibes declaraba en la citada entrevista realizada por Medina-Bocos lo siguiente: “Un amigo catedrático de Penal me llevó un día a nuestra tertulia de Valladolid las páginas que don Marcelino Menéndez Pelayo dedica a la secta luterana y el consiguiente auto de fe”. Como el tema le atrajo, se dispuso a trabajar y al cabo de tres años concluyó la novela de quinientas páginas (6).

Los acontecimientos abarcan un periodo de 42 años aproximadamente, los correspondientes al tramo comprendido entre el nacimiento del protagonista Cipriano Salcedo en el significativo día 31 de octubre de 1517 (62), cuando, según se dice, al parecer sin certeza, Lutero fijó las 95 tesis en la puerta de la iglesia de Wittenberg, y la ejecución de su sentencia en el famoso auto de fe celebrado en Valladolid el 21 de mayo de 1559 (482, 496)⁶. A este tiempo fácilmente precisable habría que sumar la semana que transcurre entre la ejecución de la sentencia y la declaración de Minervina, “madre artificial” (80) de Cipriano, ante los inquisidores con la que se cierra la novela.

LA CONDICIÓN SOCIAL Y EL NÚMERO

Los hechos narrados se configuran como la trágica biografía colectiva del luteranismo castellano donde sobresale Cipriano Salcedo. Unos personajes de fe luterana desafían, por el mero hecho de profesar

⁶ Se considera un hecho legendario la *fijación* de las tesis en la puerta de la iglesia del palacio de Wittenberg. Acompañaban como anexo al escrito de Lutero dirigido al arzobispo Maguncia, Alberto de Brandeburgo (Brosseder, 198).

esa fe, a las instituciones oficiales, que imponen obediencia desde el sistema jurídico ultraconfesional católico. De acuerdo con el juego de fuerzas propio de la tragedia, tenemos por un lado la ley, y por otro el foco de los herejes luteranos, que por serlo la desafían. A los primeros pertenecen la Inquisición, el papa Pablo IV, Carlos V y Felipe II (397, 474, 475, 480). Cuenta el narrador que Carlos de Seso, corregidor de Toro y conocedor de la situación,

“Temía tanto a Felipe II como a Carlos V, y tenía el convencimiento de que antes de 1558 los castigos hubieran sido más leves, pero hoy Pablo IV no cejaba, decía. En los descansos de la tarde les informaba de estos asuntos, de la carta del inquisidor Valdés al Emperador, de las de éste a su hija, la gobernadora en ausencia de su hermano, y a Felipe, pidiendo *prisa, rigor y recio castigo*. Muchos no saldremos de ésta, decía, y llegó a tramar un plan para fugarse pero no encontró ocasión para llevarlo a cabo”. (416-417)⁷

Por el otro lado, por el de las víctimas, contamos con un grupo de personajes heterogéneos sociológica e intelectualmente. Junto a los mencionados Seso y Salcedo se encuentra la familia Cazalla: destacan la madre, Leonor de Vivero, y los hijos: Pedro Cazalla, cura párroco de Pedrosa, y el doctor Agustín Cazalla. Menor relieve tiene Cristóbal de Padilla. Cada uno de éstos encabeza un núcleo encubierto de fe luterana. El conventículo principal está regentado por Agustín en la casa materna. Como satélites funcionan los grupúsculos expresamente citados de Toro, población de la que es regidor Seso; Aldea del

⁷ Efectivamente, a Carlos V le es imputable mayor responsabilidad que a su hijo (Tellechea, 29; Menéndez Pelayo, *Heterodoxos* I, 942, 947-949). Joseph Pérez reproduce un fragmento de la carta de Carlos V a su hija y regente Juana en *Crónica de la Inquisición* (144). Lo toma de M. Fernández Álvarez: *Corpus documental de Carlos V*, t. IV.

Palo (Zamora), gobernada por Padilla; y Pedrosa, donde ejerce como clérigo Pedro Cazalla. No olvidamos la penetración de las nuevas ideas en los conventos vallisoletanos de Santa Clara, Santa Catalina y Santa María de Belén (335-336).

Estos puntos o círculos concitan a otras personas más o menos sencillas o de alcurnia, prudentes o insensatas, comerciantes o empleadas, regulares o del siglo, letradas o no. Pero en la variedad se distinguen con relieve figuras de elevada posición social e intelectual. Delibes de este modo hace honor a la verdad sociológica de los luteranos del siglo XVI. El investigador Jesús Alonso de Burgos se refiere a la condición de los herejes del XVI: “El luteranismo español, como había ocurrido con el erasmismo, se reclutó entre las clases más cultas y ricas de la población: sus miembros pertenecían a la aristocracia, a la intelectualidad, al alto clero, a la pujante y ascendente burguesía”. Es decir, “personas principales y letradas” (59, 61), aunque no faltaban, como digo, otras de menor cultura o más baja extracción social (Tellechea, 28). Delibes ha configurado un núcleo de herejes que alberga desde el predicador real y doctor Agustín Cazalla hasta el fámulo de éste, Juan Sánchez. Entre ambos extremos se encuentran elementos de la nobleza como el marqués de Poza, sobrino de fray Domingo de Rojas, o doña Guiomar de Ulloa, “mujer de alcurnia” (337), Ana Enríquez, hija de los marqueses de Alcañices (324), o miembros de la burguesía, caso del propio Cipriano, sin olvidar los adeptos existentes en los citados conventos de monjas de Santa Clara, Santa Catalina y Santa María de Belén, o frailes como Rojas o su maestro Carranza, de difícil inclusión. Nobleza, clero, burguesía y pueblo. Todos ellos, excepto Cipriano y familiares, con existencia real.

Los seguidores de la nueva forma de vivir la fe cristiana no fueron muy numerosos en España, pero pudieron serlo, según el propio Agustín Cazalla. Cuando Cipriano le pregunta cuántos somos los nuevos cristianos, responde: “Mira, hijo. Si esperaran cuatro meses

para perseguirnos seríamos tantos como ellos. Y si seis, podríamos hacer con ellos lo que ellos quieren hacer con nosotros. A Cipriano le impresionó la respuesta del Doctor” (319).

Para Menéndez Pelayo estas palabras acerca del número eran una “baladronada” de Cazalla⁸. Ciertamente resulta difícil establecer un cómputo. Catalina Ortega, una de las asistentes a la congregación fraternal de la casa de Agustín Cazalla “afirmó saber de buena tinta que la cifra de luteranos en España sobrepasaba los seis mil” (331). Delibes parece adoptar la perspectiva de los procesados al poner esas cifras en boca de esta mujer⁹. Pero ciertamente el número real de luteranos españoles no es fácil de saber con exactitud, si bien es cierto que incluso las autoridades católicas y el inquisidor Fernando de Valdés exageraron las cifras. Según Alonso de Burgos, los condenados en los dos autos de Valladolid por luteranos son “apenas cincuenta personas” (64). En la novela, el protagonista y agente difusor Cipriano Salcedo llevaba el fichero de aquellos nuevos cristianos acogidos a la nueva fe basada en el beneficio de Cristo (336) y calcula que el número de los presuntos herejes de la villa es de “sesenta” (406), número que repite el narrador después (467) y que constituye el total aproximado de los luteranos condenados en los dos autos de Valladolid que Delibes ha tratado en uno solo. El historiador alemán Ernst Hermann J. Schäfer (1872-1946) se aproxima a esa cifra. Estudió minuciosamente en

8 *Heterodoxos* I, 966. González Novalín parece aplicar esa cifra a Valladolid cuando escribe: “Si hubiera habido en Valladolid 4.000 o 6.0000 convertidos, como dijeron algunos presos, toda la ciudad habría caído en un delirante estado [...]. Ya está bien si reconocemos aquella experiencia a la cincuentena que constituía el núcleo del movimiento” (229).

9 Según J. Ignacio Tellechea, “el número, la calidad de los miembros, sus relaciones mutuas y organización, hicieron creer a la opinión pública y hasta a los más altos responsables (emperador, inquisidor general, etc.) que se trataba de un grupo social numeroso, compacto y temible, que ponía en peligro la seguridad del estado. En un primer momento, demasiado confiados en las declaraciones de los propios procesados, se estimó que eran varios miles” (29).

1902 las actas originales de los autos de fe en *Protestantismo español e Inquisición en el siglo XVI*. Después de relacionar los nombres escribe a propósito de los luteranos de Valladolid: “Con estas 55 personas está agotado el número de los miembros pertenecientes a la comunidad evangélica de Castilla la Vieja aplastada ya en formación” (I: 443)¹⁰.

No toda la cincuentena larga de luteranos aparece en la novela. Oímos a los relatores decir el nombre de dieciocho condenados (479-480). A ellos habría que sumar un número aproximado de nueve monjas con nombre expreso (336-337). Después sabemos que son “veintiocho” (485) los que forman la comitiva de condenados: reconciliados o quemados vivos (490). De ellos, 17 son mujeres, incluidas las monjas mencionadas de tres conventos de Valladolid (336-336), y Leonor de Cisneros, esposa de Herrezuelo, reconciliada y por eso amonestada por su marido (483). Dos de ellas, Beatriz Cazalla y la clarisa Eufrosina Ríos, condenadas a muerte¹¹. No podemos, claro está, tratar la caracterización

10 Joseph Pérez ofrece en *Crónica de la Inquisición* estos datos para todo el siglo XVI: “Hasta el año 1600 ascienden a 1.995 los casos de luteranismo, de los cuales 1.640 son extranjeros. Probablemente esto da un cuadro bastante exacto de las cifras relativas de las dos categorías” (153).

11 Según Schäfer, que ofrece relación nominal, los acusados del 21 de mayo fueron 31, de los cuales uno era judío (III A: 7 y 22). De estos 31 “llevaron catorce a quemar y la estatua [de Leonor de Vivero] que fueron 15” (III A: 22, 41, 45 y 62-63). El único quemado vivo fue el bachiller Antonio Herrezuelo, natural de Toro: “No se quiso desdecir. Quemárole bibo, con vna mordaza a la lengua” (III A: 21). Bennassar afirma también que el número de condenados en el primer auto fue de treinta, de los cuales, “quince de ellos a la hoguera” (239). En el auto de octubre, salen veintiséis luteranos (241). Schäfer, por su parte, coincide: contabiliza 28 procesados (III A, 64-86), más un judío (III A, 81) y un mahometano (III A, 85). Seis fueron quemados y dos de los penitenciados, absueltos (III A, 90). La comunidad protestante de castellana se elevaría, pues, a 56 o 58. Sin embargo, como dijimos, Schäfer relacionó en el tomo I a “55 personas” con las quedó “agotado el número de los miembros pertenecientes a la comunidad evangélica de Castilla la Vieja aplastada ya en formación” (I: 443). Llorente (II, 177 y ss.) también recoge relación nominal.

de todos estos personajes, ni siquiera la de aquellos más importantes, como los hermanos Agustín y Pedro Cazalla o Carlos de Seso. Me limitaré al protagonista, al hereje por antonomasia, Cipriano Salcedo.

EL HÉROE TRÁGICO

Delibes, tras un preludio, divide la materia narrada en tres libros. El primero comprende los 14 primeros años del protagonista, Cipriano Salcedo, nacido como dije el simbólico 31 de octubre de 1517. Su nombre evoca a otro hereje español, Cipriano de Valera, perteneciente al convento sevillano de San Isidoro del Campo¹². Con la rolla Minervina el niño Cipriano aprendió a hacer la señal de la cruz y algunas oraciones (152). Luego se le asignó un profesor particular, pero no se daban las condiciones favorables para el aprendizaje y su padre lo ingresa en el Hospital de Niños Expósitos. Aquí se empieza a manifestar en Cipriano su simpatía por el erasmismo, la corriente crítica de pensamiento que estalla en Valladolid con motivo de la Conferencia, reuniones de clérigos que debaten en 1527 cuestiones teológicas motivadas por los libros de Erasmo. Las discusiones llegan a las plazas y mercados públicos e incluso al colegio de Cipriano (186)¹³.

Camino de la herejía: *la hamartía*

Con estos componentes formativos iniciales se va preparando el periodo herético de Cipriano, su caída en la *hamartía* o *error*.

12 Menéndez Pelayo, cuyas páginas motivaron a Delibes, comienza el apartado que le dedica diciendo que a Cipriano de Valera [Fregenal de la Sierra, 1532-Ginebra? 16...?] “se le llamó por excelencia *el hereje español*” (*Heterodoxos* II, 119. Subrayado suyo. Erróneamente le hace “sevillano”).

13 Este episodio de la Conferencia de Valladolid (1527) constituyó una tormenta en la historia espiritual del XVI. Se cerró con una victoria de los erasmistas frente a los frailes detractores. Carlos V le manifestó por carta a Erasmo “nuestro favor y ayuda” (Bataillon, 277).

Me refiero con este término propio de la tragedia al desvío en la conducta del héroe, que le llevará fatalmente a la catástrofe. Contribuyen a ese *error* principalmente los hermanos Cazalla y Carlos de Seso, el corregidor de Toro. En efecto, después de un salto temporal, Cipriano se ha doctorado en Leyes (203) y entra en contacto con Pedro Cazalla primero, quien le hablará de Erasmo. Luego operará sobre esta conversación la mención a este intelectual realizada por Agustín Cazalla y la lectura del *Enchiridión* (286). Más tarde se sumará la influencia del libro recomendado por Pedro Cazalla *El beneficio de Cristo* (292-293), introducido en España por Seso (290). Cipriano declarará: “Su lectura me ha hecho mucho bien” (293), y lo utilizará como medio de difusión del nuevo cristianismo reformado (336-337)¹⁴.

La negación de la existencia del purgatorio asegurada por Pedro Cazalla y su declarado cristocentrismo empujarán a Cipriano un poco más hacia el luteranismo. A ello se suma también el encuentro con Seso y las tres razones con que niega el purgatorio (309). Son las mismas que recoge Menéndez Pelayo sobre la declaración de Pedro Cazalla y que se refieren a las que éste recibió de Seso (*Heterodoxos* I, 934-936). Las palabras de Seso actúan sobre él como una fuerza sobrenatural.

14 Los profesores J. Pérez Escohotado y J. M. López de Abiada, basándose en *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia* de José C. Nieto, afirman que *El beneficio de Cristo* “está influido directamente por Juan de Valdés, a quien incluso ha sido atribuido. Algunos han demostrado la enorme influencia en la obra, también muy directa, de Calvino, Lutero y Melancthon. Todo parece indicar que esta obra es una *summa* del pensamiento reformista” (201). En el catálogo de la Library of Congress se encuentra registrado *The Benefit of Christ: Living Justified Because of Christ's Death*, by Juan de Valdés and Don Benedetto da Mantova, abridget and edited by James M. Houston, Portland, Or., Multnomah Press, 1984. Pero se atribuye también a otro autor, como se ve en este título: *The Benefit of Christ's Death, Probably Written by Aonio Paleario*, reprinted in fac-simile from the Italian edition of 1543, tr. de Edward Courtenay e intr. de Churchill Babington, London, Bell & Daldy/Cambridge, Deighton, Bell, & Co., 1855.

Y ya le tenemos en la senda de una “nueva fe” (310). Para fortificarla el mismo Sesó le recomienda la asistencia al conventículo de Agustín Cazalla en Valladolid. Esta recomendación y la de Pedro Cazalla harán que cuando acuda al cenáculo luterano Leonor de Vivero le dispense una maternal acogida y el doctor Cazalla, cuyo despacho paredaño de la capilla ostenta un grabado de Lutero, le vaya imponiendo con su persuasiva palabra los principios de la nueva doctrina (317).

La suerte de Cipriano: *hybris* y *némesis*

Cuando llega la hora de la verdad, Cipriano se destacará, entre los condenados y ejecutados, por su ejemplar conducta. La entereza de Cipriano, como corresponde al héroe trágico, no se deteriora en los momentos finales, cosa que sí ocurre con la mayoría de los otros herejes. Ante el inquisidor se mantendrá firme y ante el cadalso tampoco se arredrará.

El inquisidor actúa como instancia que advierte al héroe para que abandone su *error* y se reconduzca. Sospecha que Cipriano viajó a Alemania en 1557 (Preludio) por motivos religiosos. Cipriano, presumiendo la intención, responde: “Me parece que lo que vuestra paternidad desea es saber cuál es mi fe. ¿No es así? Si le digo que la doctrina del beneficio de Cristo me cautivó podemos ahorrarnos algunas palabras” (438).

Poco después el inquisidor le amenaza con el tormento, pero Cipriano no cambia ni se retracta. La atrevida persistencia en el *error* se denomina *hybris*. Le pregunta si cree en la Iglesia Romana y la respuesta merece atención porque se expone el esencial fundamento doctrinal de estos nuevos cristianos: “Creo firmemente en la Iglesia de los Apóstoles”. Afirmará también que no aceptó esta doctrina por codicia, soberbia o vanidad: “Simplemente me encontré con ella”. Persiste en el *error* cuando, con una firmeza que recuerda a la manifestada por

Lutero en Worms en abril de 1521¹⁵, declara que no se resistiría a apostatar “si vuestra reverencia me convenciera de mi error, aunque nunca lo haría por salvar la vida” (440). Y al preguntarle el inquisidor si no ve los errores de Lutero, Cipriano hace esta aseveración que inculpa al inquisidor: “Vuestra eminencia y un servidor buscamos a un mismo Dios por distintos caminos, pero en toda interpretación humana del hecho religioso supongo que se cometen errores” (440).

Ya en la situación límite del quemadero el padre Tablares¹⁶ le pedirá también que se retracte y afirme su fe en la Iglesia Romana, pero de nuevo la entereza del “falleciente Salcedo” se mantiene sin variación y ratifica que cree “en la Santa Iglesia de Cristo y de los Apóstoles”. Tablares insistirá: “Hermano –suplicó–, decid Romana, solamente eso, os lo pido por la bendita pasión de Nuestro Señor” (494). Aunque el adjetivo *Romana* le habría aplacado el martirio, ni el ambiente escénico, con la multitud “que rugía de entusiasmo” (493), ni las llamas que ya consumían a sus correligionarios Juan Sánchez, Sesó y el bachiller Herrezuelo ni la tea del verdugo en espera consiguieron doblegar el ánimo¹⁷. Heroicamente, no claudicó (*hybris*) ante las redobladas advertencias. Su resistencia y fidelidad (332) –virtud ésta muy propia del autor– no exenta de cierta duda (494) le llevarán a la *némesis* (castigo) y al lector al *pathos* y al efecto purificador de la *catarsis*. Su nodriza y rolla Minervina, que le consideraba “su niño” (495 y 496), sollozaba a los pies del tablado.

15 Estas fueron sus palabras finales: “No puedo ni quiero retractarme en nada, porque no es seguro ni honesto actuar contra la propia conciencia. Que Dios me ayude. Amén” (Lutero, 175).

16 Este jesuita también es histórico, pero el ósculo corresponde a fray Domingo y no a Tablares. Éste sí solicitó una declaración de romanidad, pero a Juan Sánchez. El novelista la desplaza a Cipriano. (Tellechea, 250, 263.)

17 El bachiller Herrezuelo murió en el primer auto, pero Sesó y Juan Sánchez fueron quemados el 8 de octubre. Interesante relación sobre ellos en Schäfer en III A, 21, 69-71 y 75-76, respectivamente.

Pathos y catarsis

En la ejecución de sus sentencias a morir quemados destaca por un lado la “escalofriante y atroz” (477) “fiesta” (485) de los autos de fe por la circunstancia creada. Dice Turberville en *La Inquisición española* que “la ceremonia atraía a una enorme muchedumbre, llevada allí por su entusiasmo religioso, por simple curiosidad o por el deseo de ganar los cuarenta días que se acostumbraba conceder por la asistencia”¹⁸; por otro, la tenaz perseverancia de ánimo del *hereje* protagonista, de inablandable ánimo, que se entrega a la muerte sin traicionar su conciencia y su fe cristocéntrica y apostólica, pero no romana (494-495). El lector ante estas páginas tiene la convicción de que el violento espíritu de la Inquisición erraba en la represión de una auténtica espiritualidad cristiana. Los que pagaron con la muerte el delito de pensar de manera diferente respecto a la ortodoxia establecida servirán de escarmiento para aquellos que no fueron descubiertos y para quienes acaso tuvieran alguna veleidad posterior. A partir de los dos autos de Valladolid y los cuatro de Sevilla efectuados entre 1559 y 1562, la tierra española quedó esquilada durante siglos para la semilla protestante. Quizá por eso Cipriano muere sin descendencia, como en cierto modo ocurrió con el protestantismo español del siglo XVI.

Delibes se ha mantenido fiel al *espíritu* de la historia, aunque se ha permitido algunas alteraciones. Principalmente, la de concentrar en un solo auto las condenas y ejecuciones que en realidad tuvieron lugar en dos, como queda dicho. Tampoco es histórica la presencia

18 Citado por Alonso Burgos (103). El mismo confirma (114) la asistencia al auto de “más de doscientas mil almas” de que habla el carcelero Dato (468). En el Apéndice a la obra de R. González de Montes se lee que “todas personas de catorce años para arriba” debían hallarse presentes en el auto “so pena de excomunión” (52).

del rey en el auto del 21 de mayo de 1559 (474, 475, 480), que es el novelado, pues se hallaba fuera de España por entonces (*Heterodoxos* I, 947, 960). Sí presidió el segundo recién llegado de Flandes, como también se apuntó. Y parece que se ajusten a verdad las palabras que dirigió a Sesó¹⁹: “Si mi hijo fuera tan malo como vos, yo mismo apilaría la leña para quemarlo” (481). Más bien forman parte de la leyenda²⁰, aunque con rendimiento literario.

Todos los condenados en el auto son personajes históricos, excepto *el hereje* Cipriano y su núcleo familiar, incluidos su tío Ignacio Salcedo

19 Sin embargo en *Los hermanos españoles*, novela histórica de la irlandesa Debora Alcock (1835-1913), fue Domingo de Rojas quien “se atrevió a apelar a la justicia del rey, tan sólo para recibir la memorable respuesta, imposible de leer si estremecerse: *Yo mismo llevaría la leña para quemar a mi hijo, si fuese un malvado como vos*” (328). Sobre la presencia del Rey en el segundo auto, Menéndez Pelayo dice en la obra tan citada (*Heterodoxos* I, 960) que no fue celebrado para solazamiento de Felipe II como “repiten gárrulamente los historiadores liberalescos” (se refiere a Llorente), sino por atajar mejor todos los hilos de la trama herética. Alonso Burgos, en una posición intermedia entre uno y otro, no concede crédito suficiente a los motivos de Menéndez Pelayo, aunque tampoco opina como los “historiadores liberalescos” (114). La afirmación de Llorente, en *Historia crítica de la Inquisición española* II: “[...] asistió personalmente Felipe II, para cuyo regreso de Flandes habían reservado los inquisidores esta célebre fiesta con trece personas vivas para morir en el fuego, un cadáver con estatua para ser pábulo de las llamas, y dieciséis para reconciliar con penitencia” (187). La declaración de estar dispuesto a quemar a su propio hijo en un auto de fe, apócrifa o supuesta, dio motivo a un buen número de obras literarias, tanto españolas como extranjeras. Del desarrollo del asunto en la literatura se ocupó Ezio Levi, *Il principe don Carlos nella leggenda e nella poesia*, 2ª ed., Roma, Pubblicazioni delle Instituto Cristoforo Colombo, Fratelli Trevers, s.a. [¿1924?].

20 Al respecto afirma Joseph Pérez en *Crónica de la Inquisición* que “hay sobrados motivos para creer que Felipe II nunca pronunció semejante frase”. Se trata de una expresión tradicional que podría remontarse incluso hasta Fernando III el Santo, es decir, al siglo XIII (146).

y Minervina²¹ y consecuentemente sus amores malogrados con la bella Ana Enríquez (361-363)²². Delibes ha combinado sabiamente la historia y la fabulación artística y logra reconstruir, sin denigrar, un retablo sobre el que se proyecta una acción enmarcada en un conmovedor y patológico espíritu de época, propio de aquellos “tiempos recios”, según expresión de santa Teresa acuñado en *Libro de la vida* (cap. 33, 5). Lo hace desde un enfoque actualizado y en sintonía con el nuevo talante institucional de la Iglesia Católica, revisionista de aquellos paradigmas históricos de intolerancia ultra-confesional que procuraron celosamente la extinción de otras formas de vivir la fe no menos auténtica que la que se consideraba ortodoxa.

Los profesores Pérez Escohotado y López de Abiada consideran que “no hay condena explícita; ni siquiera hay condena moral, interna, ‘interior’, porque Delibes –tal como su protagonista– cree, tiene fe en ese juicio final de Dios que juzgará las conciencias” (205). Desde mi punto de vista, no le hace falta al lector mayor condena explícita que la que se desprende de la escalofriante o *patética* escena del auto, con efficacísimo efecto *catártico*. Y en relación con el enfoque, diré que desde el Concilio Vaticano II (1962-1965) las más altas jerarquías eclesíásticas promueven actitudes de reconocimiento de errores en el pasado como se ve en las palabras del papa Juan Pablo II citadas como pórtico de la novela. Y no olvidemos esta coincidencia tan significativa: un año después de aparecer *El hereje*

21 El autor ha declarado acerca de los personajes, reales y ficticios: “Tienen el rigor de la realidad los personajes que no son Cipriano y su familia. Me he inventado a su mujer, a su suegro –un personaje muy pintoresco–, a su tío, a su padre. Los he creado, no son históricos, y luego me he quedado con lo esencial de cada uno de los que existieron, los Cazalla, Carlos de Seso” (Viloria, 59).

22 Ana Enríquez estaba en la realidad casada con Juan Alonso Mexía (Schäfer III A, 17-18).

se podía leer esta noticia periodística con motivo de la firma entre católicos y luteranos de la *Declaración común sobre la gracia*: “La Iglesia católica firma en Augsburg una declaración que justifica la Reforma protestante”. El subtítulo rezaba: “Roma levanta la excomunión a Lutero, tras siglos de guerras, cruzadas y persecuciones” (*El País*, 1 de noviembre de 1999, 28). Y ya en las vísperas de la celebración o conmemoración del V centenario del nacimiento de la Reforma, el papa Francisco acudió a un encuentro (31 de octubre-1 de noviembre de 2016) en Lund y Malmö (Suecia) con la Federación Luterana Mundial en pro de un progresivo espíritu ecuménico, de trabajo conjunto y de reconciliación y convivencia entre cristianos para curar las heridas e intentar dejar atrás casi quinientos años de conflicto²³.

La represión novelada, inserta en el paradigma de exclusión, perjudicó a España. Se prohibió el protestantismo y sus libros. Muchos otros textos católicos en romance pasaron al Índice de libros prohibidos, con gran sentimiento de santa Teresa porque decía en *Libro de la vida* que “algunos me dava recreación leerlos” (cap. 26, 6). Distinguidas personalidades reformistas huyeron. Se forjó el “mito” antiprotestante y una mentalidad excluyente, no muerta del todo en el tercio central del siglo XX: doña Lola muestra ideas muy primarias en *El camino* y Carmen Sotillo en *Cinco horas con Mario* ofrece un ejemplo de aversión irracional hacia el protestantismo. Pero en *El hereje* el autor une de modo eficaz el *ethos* personal y el *pathos* trágico y erige un monumento de papel contra la intolerancia, de gran relieve en la historia literaria de la espiritualidad española y muy representativo de su obra narrativa.

23 Hoy disponemos de este Informe de la Comisión Luterano-Católico Romana sobre la Unidad: *Del conflicto a la comunión. Conmemoración Conjunta Luterano-Católico Romana de la Reforma en el 2017*, Santander, Sal Terrae, 2013.

Miguel Delibes ha dejado constancia expresa en el Discurso de ingreso en la Real Academia (25 de mayo de 1975) de que el objetivo de su obra es “preservar la integridad del Hombre y de la Naturaleza” (*La Naturaleza amenazada*, 85), ambos acosados por un sentido del progreso que en realidad no lo es. El progreso mal entendido puede suponer un retroceso, “un culatazo”, dicho en términos cinegéticos (24). Estima que “el primer paso para cambiar la actual tendencia del desarrollo y preservar esa integridad es “ensanchar la conciencia moral universal” (85). Su producción en general va encaminada a modificar conductas y a crear “un hombre nuevo, humano, imaginativo, generoso”, decía en ese discurso (75).

Unos años antes, en 1971, manifestaba en conversación con el periodista César Alonso de los Ríos un fin semejante: quería cambiar la sociedad invitando a la reflexión para de esta manera “mudar al hombre y defender sus más elementales derechos” (Alonso, 101). Delibes, valedor de la dignidad humana, de la justicia en libertad, ve con preocupación la amenaza de esos valores en la sociedad. Este peligro acechante y temeroso es un dragón de muchas cabezas: la intransigencia, la violencia, la tiranía del dinero, el poder de la organización, la discriminación, el consumismo, las dictaduras, las desigualdades, la deificación de la técnica, la prostitución de la naturaleza, la crueldad... (Alonso, 99). De ese miedo nace el objetivo moral de su obra de evitar el acoso del hombre y de la naturaleza.

En cuanto al hombre se refiere, los personajes de su ficción son individuos desarrollados desde esta perspectiva, seres acosados por sociedades o poderes insensibles y agresores. En un artículo publicado en el *ABC* el 2 de diciembre de 1991 bajo el título “He sido un novelista de personajes”, encontramos una magnífica síntesis de su enfoque como narrador. Mi novela, afirma,

“es novela de perdedores, de seres humillados y ofendidos, pobres seres marginados que se debaten en un mundo irracional. El acoso o la marginación de estos seres puede provenir de muy diversas causas (la ignorancia, la crueldad, el desamor, la organización) pero nunca están lejos del dinero y el poder. He aquí el común denominador de mis fábulas: el hombre como animal acosado por una sociedad insensible (duro drama suavizado por una punta de ironía que desbloquea las situaciones extremas). Esto implica que yo he lastrado mi obra con una preocupación moral, esto es, que a mi inquietud estética he unido una inquietud ética, que si literariamente es irrelevante, busca de alguna manera un perfeccionamiento social”. (3)

A este enfoque responden con claridad las novelas más importantes: *El camino* (1950), *La hoja roja* (1959), *Las ratas* (1962), *Cinco horas con Mario* (1966), la novela corta *La mortaja* (1970), *El disputado voto del señor Cayo* (1977), *Los santos inocentes* (1981) o *El hereje* (1998).

Los personajes principales de estas novelas son víctimas acosadas por la imposición, la marginación o la insolidaridad. Leemos en *El camino*: “Daniel el Mochuelo comprendió que la voluntad del hombre no lo es todo en la vida. Existían cosas que se le imponen al hombre, y lo sojuzgan, y lo someten a su imperio con cruel despotismo” (128). La imposición viene en este caso de una instancia paternal: Daniel el Mochuelo es obligado a estudiar por su padre el quesero para hacerse un hombre. Familiar es igualmente el hostigamiento de Mario por Menchu. En otras ocasiones el hostigamiento procede de instancias sociales como las que presionan al marginado tío Ratero y al Nini en *Las ratas*. Don Eloy en *La hoja* se ve acosado por la soledad y las formas de vida (un hijo ha muerto, el otro vive en Madrid y Eloy está viudo y ayudado por la Desi). Senderines sufre la insolidaridad de sus prójimos en *La mortaja*. El abandono

administrativo de las condiciones del campo castellano deja marginado al señor Cayo. Por razones económicas deshumanizadas los señoritos cortijeros de *Los santos inocentes* acosan a Paco el Bajo, a la Régula y al Azarías. Y poderosas instancias político-religiosas llevan al quemadero a muchos protestantes de *El hereje*. La estructura trágica que adopta la narración a partir del libro II y sobre todo en el III va encaminada a procurar la purificación moral con la que contribuir al noble ideal de elevar la conciencia del hombre y el perfeccionamiento social.

ADICIÓN

Termino aportando algunos testimonios, fuera de la ficción, relativos al pensamiento de Delibes en materia religiosa. Por ejemplo, en relación con el papa Juan XIII (1881-1963), entre cuyos actos notables estuvo la sugerencia y celebración de la primera sesión del Concilio Vaticano II, Delibes manifiesta tener gran estima. Postura muy opuesta a los denuestos de Menchu en *Cinco horas con Mario*. Hablando con Alonso de los Ríos declara que ha tratado de presentar la guerra civil en algunos de sus libros como “la típica guerra fratricida: el drama de Caín y Abel” (49). Se dieron casos brutales en ambos bandos, afirma, si bien le parecen “menos disculpables los que se ampararon en el nombre de Cristo, puesto que a la sombra de Cristo resulta harto difícil justificar un asesinato” (50). Y a continuación leemos esta apreciación:

“Y ya que hablamos de Cristo, yo pienso que el factor religioso no se ha valorado lo suficiente en las historias de la guerra civil y, a mi juicio, es clave, hasta el punto de que yo soy de los que creen que

si hubiera habido un Juan XXIII antes de 1936, la guerra española no se hubiera desencadenado o hubiese tenido otro carácter”. (50)

Anota en *USA y yo* (1966) la enorme complejidad religiosa observada en su viaje a ese país. La multiplicidad denominacional es tanta que se hace necesario anunciar los cultos y conferencias o celebraciones en periódicos y otros sistemas de orientación, y le sorprende el grado de convivencia entre la atomizada y diversa realidad religiosa, ejemplo de libertad:

“Estos anuncios en los diarios constituyen la demostración más palmaria de la complejidad religiosa de este país y, en particular, de la atomización de la rama protestante del cristianismo. No obstante, todas estas religiones, y las sectas divergentes, conviven pacíficamente allí [...]. América constituye, a estos efectos, un buen modelo de lo que la libertad religiosa debe ser”. (145)

Con motivo de la publicación de *El hereje* en 1998, concedió varias entrevistas. El profesor y crítico Sanz Villanueva le preguntó en una de ellas si habría sido erasmista de haber vivido en el tiempo de los personajes de la novela. Delibes responde: “Es fácil que hubiera sido erasmista. Pero ignoro hasta dónde habría llegado. No tengo madera de héroe” (3). Manifestó a Medina-Bocos por entonces que “de haber triunfado el erasmismo en España nuestra historia hubiera podido ser diferente. Pero no sólo la nuestra” (8).

Y el periodista Javier Figuera quiso saber en 2004 cómo imaginaba el Más Allá, y le respondió: “De la Trinidad me quedo con la silueta de Cristo. Del Más Allá no tengo concreciones. Espero que Cristo cumpla su palabra y ella nos traiga una paz y una justicia perdurables a los que tanto hemos predicado. Para mí esa podría ser una forma de vida eterna” (9).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALCOCK, Debora: *Los hermanos españoles*, Barcelona, CLIE, 1977. (Existe otra edición castellana ilustrada: Madrid, Sociedad de Publicaciones Religiosas, 1929).
- ALONSO BURGOS, Jesús, *El luteranismo en Castilla durante el siglo XVI. Autos de fe de Valladolid de 21 de mayo y de 8 de octubre de 1559*, San Lorenzo de El Escorial, Editorial Swan, 1983.
- ALONSO DE LOS RÍOS, César, *Conversaciones con Miguel Delibes*, Madrid, Editorial Magisterio Español, 1971.
- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2ª ed. correg. y aum., reimp., México, Madrid, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- BENNASSAR, Bartolomé, *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Crítica, 1981.
- BROSSEDER, Johannes, “La imagen católica y evangélica de Lutero en la actual investigación sobre el reformador, en *Martín Lutero (1583-1983). Jornadas Hispano-Alemanas sobre la Personalidad y la Obra de Martín Lutero en el V Centenario de su Nacimiento*, ed. de Dieter Koniecki y Juan Manuel Almarza-Meñica, Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1984, pp. 185-210.
- DELIBES, Miguel, *El camino*, 5ª ed., Barcelona, Destino (Destinolibro), 1984.
- , *Cinco horas con Mario*, 18ª ed., Barcelona, Destino, 1979.
- , *377A, madera de héroe*, Barcelona, Destino, 1987.
- , *El hereje*, Barcelona, Destino, 1998.
- , “He sido un novelista de personajes”, *ABC*, 2 de diciembre de 1993, p. 3.
- , *La Naturaleza amenazada. Discurso de ingreso en la Real Academia y otros ensayos*, Barcelona, Destino, 1996.
- , *Pegar la hebra*, 5ª ed., Barcelona, Destino, 1996 (la 1ª, en 1990).
- , *USA y yo*, Barcelona, Destino (Áncora y Delfín), 1980 (la 1ª, en 1966).

- ESTAL, Gabriel del, "Iglesia y Constitución política en España", *La cuestión social en la iglesia española contemporánea (IV-V Semana de Historia Eclesiástica de España Contemporánea)*, de Carlos Seco Serrano y otros, El Escorial, Ediciones Escorialenses (EDES), 1981, pp. 287-332.
- FIGUERO, Javier, "En el rincón de Miguel Delibes", *Uve*, suplemento cultural de *El Mundo*, 27 de julio de 2004, p. 4.
- GONZÁLEZ DE MONTES, R., *Artes de la Inquisición española*, Barcelona, Librería de Diego Gómez Flores, 1981.
- GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luis, "La Inquisición española", en *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, dir. por González Novalín, vol. III-2º de *Historia de la Iglesia en España*, dir. por R. García-Villoslada, Madrid, BAC, 1980, pp. 107-268.
- LUTERO, *Obras*, ed. de Teófanos Egidio, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.
- LORENTE, Juan Antonio, *Historia crítica de la Inquisición en España*, II, 2ª ed., Madrid, Hipérior, 1981. 2 vols.
- MARTÍNEZ, Emilio, *Recuerdos de antaño*, Tarrasa (Barcelona), CLIE, 1977.
- MEDINA-BOCOS, Amparo, "Entrevista con Miguel Delibes", *ABC Cultural*, 24 de septiembre de 1998, pp. 6-8.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, 4ª ed., Madrid, BAC, 1986.
- PÉREZ, Joseph, *Crónica de la Inquisición en España*, Barcelona, Martínez Roca, 2002.
- PÉREZ ESCOTADO, Javier y José Manuel wLópez de Abiada, "Irenismo y libertad de conciencia en *El hereje* de Miguel Delibes", *Versants*, núm. 52, 2006, pp. 177-206.
- SANZ VILLANUEVA, Santos, "Entrevista. Miguel Delibes", *La Esfera de los Libros*, suplemento cultural de *El Mundo*, 3 de octubre de 1998, p. 3.
- SCHÄFER, Ernst Hermann J., *Protestantismo español e Inquisición en el siglo XVI*, trad. e intr. de Francisco Ruiz de Pablos. 2ª ed. Sevilla: CIMPE. 3 vols. El III en dos tomos (A y B), 2005.
- TELLECHEA, J. Ignacio, *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias*, pr. de Marcel Bataillon, Salamanca, Sígueme, 1977.

TERESA DE JESÚS, Santa, *Obras completas*, transcrip., intr. y n. de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, reimp, Madrid, BAC, 2015.

UMBRAL, Francisco, *Miguel Delibes*, Madrid, EPESA, 1970.

VILORIA, María Aurora, "Miguel Delibes, escritor", *El Norte de Castilla*, 20 de octubre de 1999, p. 59.

PROTESTANTISMO EN ESPAÑA:
LA LITERATURA CONTEMPORÁNEA
COMO ESPEJO

PATROCINIO RÍOS SÁNCHEZ
Profesor de Lengua y Literatura españolas

OBRAS LITERARIAS

Obras con entidad autónoma de autores relevantes que presentan figuras protestantes, distribuidas en tres apartados teniendo en cuenta el tipo de personaje: reformadores, reformistas y reformados.

REFORMADORES: LUTERO Y CALVINO

Lutero

- Gaspar Núñez de Arce, *La visión de fray Martín*. Madrid, Imp. de Fortanet, 1880¹.
- Carlos Araujo Carretero, *La misión de fray Martín. Poema. Primera parte*, Zaragoza, Tip. de León, 1885.

1 Núñez de Arce tiene la particularidad de ofrecer tres facetas del fenómeno protestante en España: trata al reformador Martín Lutero en el poema *La visión de fray Martín*; rememora algún episodio de los reformistas condenados en auto en el siglo XVI en *El haz de leña*; y mantiene en la vida real relación social con el misionero alemán Federico Fliedner, cuyas versiones castellanas de los himnos revisaba. Por otra parte, ofrece una opinión personal como académico sobre la intolerancia religiosa y sus consecuencias en el *Discurso* de entrada en la RAE. Y en cierto modo es resumen icónico de todo esto un grupo escultórico de Lutero y la Visión que poseía en su biblioteca.

- Joaquín Rubió y Ors, *Luter. Quadros històrich-dramàtics en prosa y vers*, Barcelona, Estampa de Jaume Jepús Roviralta, 1888.
- José Camón Aznar, *Lutero*, en *Hitler. Ariadna. Lutero*, Madrid, Espasa Calpe, 1969.
- Ricardo López Aranda, *Yo, Martín Lutero*, Madrid, La Avispa, 1984. (También en el vol. 2 de *Teatro: obras escogidas*, Madrid, Asociación de Autores de Teatro, 1998).
- María Manuela Reina, *Lutero o la libertad esclava*, Madrid, Ediciones Antonio Machado, 1988. Estrenada en el actual Teatro Fernán Gómez de Madrid el 29 de abril de 1987.
- Juan Benet, *El caballero de Sajonia*, Barcelona, Planeta, 1991.
- Jesús Bastante Liébana, *Cisma*, Barcelona, Ediciones B, 2008.

Calvino

- José Echegaray, *La muerte en los labios*, drama estrenado en el Teatro Español el 30 de noviembre de 1880.
- Pompeyo Gener, Últimos momentos de Miguel Servet. Novela histórica, publicada en el número 39 de *El Cuento Semanal* correspondiente al 27 de septiembre de 1907. Más amplia es *Pasión y muerte de Miguel Servet. Novela histórica o historia novelesca con apéndices documentales* (s. a., pero 1909). Reeditada en distintas ocasiones; la última, en Sevilla, Ediciones Espuela de Plata, 2007.
- Alfonso Sastre, *M. S. V. (o La sangre y la ceniza)*, concluida en 1965. Publicada en italiano en 1967 y en español en 1976. Se representó en Barcelona en 1977. Magda Ruggeri Marchetti preparó la edición, con *Crónicas romanas*, para Cátedra en 1979. Y *Flores rojas para Miguel Servet*, Madrid, Suc. de Rivadeneyra, 1967. La 2ª ed., Barcelona, Argos Vergara, 1982.

REFORMISTAS

Llamo así a aquellos personajes *seguidores activos* o *ejecutivos* de las ideas reformadas mediante actividad editorial, pastoral, de divulgación, agrupación eclesial o misionera. Cronológicamente podemos distinguir dos clases:

Reformistas del siglo XVI. Son los personajes seguidores de la Reforma del siglo XVI y considerados legalmente herejes. Aquí se sitúan las siguientes obras:

- *Los mártires de España. Una historia verdadera, por el autor de La familia de Schonberg-Cotta*, Madrid, Lib. de A. Durán, (Imp. de J. Cruzado), 1871. Publicada por Guillermo Knapp². Sin duda, está escrita desde el seno del protestantismo. Está narrada por una voz femenina, hija de Constanza de Vivero Cazalla y nieta de Leonor de Vivero (6, 81)³.
- Gaspar Núñez de Arce, *El haz de leña*, 1872. Con numerosas ediciones. Drama inspirado en la expresión que dicen pronunció Felipe II en el auto vallisoletano del 8 de octubre. La acción, en 1568.
- Eduardo Navarro Gonzalvo *Juan de Leyden. Cuadro histórico-dramático en un acto y en verso*, Madrid, Imp. de J. Noguera,

² Emilio Martínez, discípulo de William Ireland Knapp y ministro desde 1884 de la Iglesia Española Reformada Episcopal, publicó en 1897 *Recuerdos de antaño*. Es una historia anovelada con el objetivo de contar la dramática historia del protestantismo en España en el siglo XVI desde su perspectiva personal.

³ Juan Ignacio Ferreras la relaciona en su *Catálogo de novelas y novelistas españoles del siglo XIX* (Madrid, Cátedra, 1979) y piensa que “puede ser adaptación o traducción” (245). Constanza de Vivero Cazalla, hermana de Agustín y viuda de Hernando Ortiz, contador del rey, fue una de las 16 personas reconciliadas en el auto de fe del 21 de mayo de 1559 de Valladolid y “castigada con sambenito, cárcel perpetua y confiscación de bienes”, según Juan Antonio Llorente (*Historia crítica de la Inquisición en España* II, 2ª ed., Madrid, Hiperión, 1981, 185).

1874. Se estrenó el 14 de febrero de ese año en el Teatro Martín de Madrid.

- Miguel Delibes, *El hereje*, Barcelona, Destino, 1998.
- José Saramago, *In nomine Dei*, Barcelona, Ronsel, 1994. La 1ª ed., en portugués en 1993. Saramago, escritor y periodista luso-español, ha tomado el asunto de los anabaptistas que, con Jan van Leiden a la cabeza, entre 1532 y 1535 se disponían a crear una nueva Sion en la ciudad alemana de Münster nombrando a doce Jueces de las Tribus de Israel para constituir un sistema de gobierno⁴.
- Eva Díaz Pérez, *Memorias de cenizas*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2005.

Reformistas de los siglos XIX-XX que pertenecen a la Segunda Reforma

- Leopoldo Alas Clarín, *Diálogo edificante*, paliq ue surgido con motivo de la fundación de la Iglesia Española Reformada de Juan Bautista Cabrera. Apareció en 1893 en *Madrid Cómico* y fue recogido en *Paliq ues* en 1894. Ahora en el vol. 1 de *Cuentos completos*, Madrid, Alfaguara, 2000.
- Pío Baroja, “Diario de un protestante español del siglo XIX”, *Ahora*, 11 de junio de 1933. Este escrito no es el único de Baroja relacionado con el protestantismo, aunque tiene autonomía.
- Jesús Fernández Santos, *Libro de las memorias de la cosas*, Barcelona, Destino, 1971. Reeditado por Ediciones Cátedra, 2012.

⁴ Miguel Delibes los caracteriza a los anabaptistas en el prelude de *El hereje* por medio del personaje Berger, capitán de la galeaza *Hamburger*, en la que viene de Alemania Cipriano Salcedo: eran “un grupo idealista que enarbó el anarquismo” y que el pueblo y los católicos y protestantes unidos los derrotaron en Münster (29).

- José Jiménez Lozano, “El grano de maíz rojo”, en *El grano de maíz rojo*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1988. Seleccionado en *Antología de cuentos* de José Jiménez Lozano, ed. de Amparo Medina-Bocos, Madrid, Cátedra, 2005.
- Xavier Alcalá, *Evangélica Memoria*, trilogía formada por *Entre fronteiras*, Santiago de Compostela, Editorial Galaxia, 2004; *En las Catacumbas*, Ézaro Ediciones, 2009; y *Una falsa luz*, Ézaro Ediciones, 2010.

REFORMADOS

Con este término no me refiero a los seguidores de Calvino o calvinistas, sino a quienes profesan ideas protestantes pero no son activistas o ejecutores, sino meros practicantes de la fe reformada.

- Fernán Caballero, *Lady Virginia*, aparecida, como otros trabajos de la autora, en *Revista de Ciencias, Literatura y Artes* de Sevilla en 1857. En *Obras de Fernán Caballero*, III, Madrid, Atlas, BAE, CXXXVIII, 1961.
- Benito Pérez Galdós, *Rosalía* (1872). Ahora en Ediciones Cátedra, 1983.
- Ada Castells, *El dit de l'àngel*, Barcelona, 1998. En castellano, *El dedo del ángel*, tr. de Rosa Alapont, Barcelona, Anagrama, 1999.

PRINCIPALES POETAS PROTESTANTES DE ESPAÑA

La literatura protestante en España es minoritaria y se manifiesta principalmente en la poesía, aunque las revistas protestantes contienen historias y narraciones por entregas.

- José María Blanco White (Sevilla 1775-Liverpool 1841).

- Juan Bautista Cabrera (1837-1916).
- Manuel Curros Enríquez (1851-1908. Vinculado formalmente al protestantismo al menos en ciertos años juveniles).
- Claudio Gutiérrez Marín (1902-1988 México).
- Jerónimo Chicharro de León (1908-Francia ¿?).

TESIS DEDICADAS AL PROTESTANTISMO
Y LA LITERATURA ESPAÑOLA

- Ríos Sánchez, Patrocinio, *Lutero y los protestantes en la literatura española desde 1868* (dir. por Andrés Amorós), Facultad de Filología, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1992. 2 vols.
- Klingler, Timothy Mark, *El otro religioso en la literatura decimonónica: Protestantes en la novela española (1850-1890)*, Universidad de California, junio de 2014: <http://alexandria.ucsb.edu/downloads/nc580m77c>.
- Zazo Esteban, Alberto, *La «literatura» de la Segunda Reforma española*, presentada por Alberto Zazo Esteban para optar al grado de doctor por la Universidad de Valladolid. Director: Dr. José David Pujante Sánchez, 2015. <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/16326>.
- Aguiar Rodríguez, Josué, “Suenen dulces himnos. Orígenes de los himnarios evangélicos en España (Fijación del corpus)”, para optar al grado de doctor. Dirigida por el Dr. D. José Ismael Gutiérrez Gutiérrez, Universidad de Las Palmas de Gran Canarias, 4 de marzo de 2016.

PREVENCIÓNES E INCONVENIENTES
DEL SIGNO DE LOS TIEMPOS

El signo de los tiempos explica, a nuestro juicio, el olvido voluntario de *Rosalía*, novela de Benito Pérez Galdós. Testimonio recogido por Katharine Lee Bates acerca del joven Galdós y los protestantes como entes de ficción publicado como crónica titulada “Traces of the Inquisition” y aparecida en el *New York Times* el 7 de mayo de 1899:

“Pérez Galdós, for instance, the most popular novelist on the day’, stated to an American friend, who repeated it to us, that he frankly could not afford to introduce the figure of a Protestant into one of his stories. ‘It would not only kill that book’, he said, ‘but it would hurt the sale of everything I have in the market and embarrass all my future undertakings. I should simply be risking the loss of my reading public’. (*Spanish Highways and Byways, New York, Mac Millan Company, 1900, 87-88*)

Ramón Pérez de Ayala cuenta en una carta a su amigo Rodríguez Acosta la boda con Mabel en una iglesia luterana de Estados Unidos. Le solicita que no se lo comunique a dos personas. Lleva fecha de 20 de octubre de 1913. Escribe entre otras cosas:

“En junto, comprendidos los contrayentes, ocho personas. La ceremonia tuvo lugar en una iglesia luterana. (No se lo digas a Julia ni a Carmen). Como comprenderás, yo no me podía negar. El pastor es una persona muy culta y simpática. No me importunó lo más mínimo con preguntas o exigencias, si bien en opinión de estas gentes yo soy católico. Lo mismo me hubiera dejado casar en una sinagoga, o en una pagoda, o en cualquier otro templo de cualquier otra religión siempre que sus ritos no fueran deshonestos. Aparte de esto, la ceremonia me pareció verdaderamente religiosa, de una enorme y simple solemnidad.

dad que se apoderaba del ánimo”. (Andrés Amorós, “Del epistolario de Ramón Pérez de Ayala a Miguel Rodríguez-Acosta. Cuatro cartas inéditas”, *Los Cuadernos del Norte*, 1, núm. 2, junio-julio de 1980, 4)

Testimonio de Gaspar Núñez de Arce expuesto en *La Ilustración Española y Americana*. La traducción que el alemán Juan Fastenrath hizo del poema *La visión* de fray Martín de Núñez de Arce tuvo buena acogida en la nación de Lutero. Fastenrath le puso un prólogo y un soneto de encomio para el poeta español. Consideró acertado traducir esas dos piezas y con ese fin escribió al periodista Juan Pérez de Guzmán. Pérez de Guzmán las tradujo, pero antes de publicarlas, considerando que las ideas vertidas en esos trabajos de Fastenrath podrían no ser del agrado de Núñez de Arce, le consultó su opinión. La respuesta de Núñez de Arce, mediante carta a vuelta de correo, está escrita en estos términos:

“Señor D. Juan Pérez de Guzmán:

Mi querido amigo: He leído el soneto de Fastenrath y no hay medio de traducirlo. Llevado por su espíritu religioso, da a mi poema un sentido que no es verdadero, y me presenta con colores que podrán ser muy simpáticos en Alemania, pero que en España tienen grandes inconvenientes. No me detendría el temor de ofender a algunos devotos, si la interpretación demasiado arbitraria que Fastenrath da a mis opiniones religiosas no se apartara de la verdad de mis sentimientos. [...] Yo podría ser racionalista, contrario a toda religión, hasta ateo, que es cuanto se me ocurre decir, porque es lo que más contradice la naturaleza profundamente mística de mi espíritu; pero protestante, nunca”. (*La Ilustración Española y Americana*, núm. 22, 15 de junio de 1903, 362)

Frente a todo esto, Miguel de Unamuno se enorgullecía de que le atribuyesen un atuendo de pastor protestante. Tuvo una etapa

reformadora entre 1897 y 1907 y ataca el espíritu contrarreformista que sofocó una incipiente Reforma española preludiada por nuestros místicos. Es muy esclarecedora en este sentido la carta que envía a Pedro de Múgica el 26 de diciembre de 1903, en plena efervescencia apostólica. En ella revela la hostilidad contenida de alguna autoridad eclesiástica por la misión anticatólica de sus “sermones”. Le dice a su corresponsal en Berlín:

“El obispo de aquí [Salamanca], el P. Cámara, después de una especie de *ultimátum* que me mandó en carta privada, no ha roto aún las hostilidades, aunque algunos le atribuyen el propósito de condenar mis escritos así que yo vuelva a respirar en anticatólico. Lo haré cuando llegue el caso y si me llevan a mi Dieta de Worms, mejor. Tal vez así empecemos a poner a España en camino de que alboree al cabo para ella la paz de Westfalia, que bien lo ha menester”. (Miguel de Unamuno, *Cartas inéditas*, rec. y pr. de Sergio Fernández Larrain, 2ª ed., Madrid, Ediciones Rodas, 1972, 293)

Unamuno fue considerado “hereje máximo y maestro de herejías”, según la Carta pastoral del obispo de Canarias Antonio Pildáin Zapiáin: *Don Miguel de Unamuno, hereje máximo y maestro de herejías*, s. l., Imp. del Obispado, 19 de septiembre de 1953.

PROPIOS Y EXTRAÑOS:
PROTESTANTES EN LA LÍRICA DE
JUAN RAMÓN JIMÉNEZ

MARÍA ISABEL LÓPEZ MARTÍNEZ
Universidad de Extremadura

Cuando en 1916 Juan Ramón Jiménez desembarca en la Costa Este de Estados Unidos para casarse con Zenobia Camprubí, se introduce en un mundo en el que prima la cultura anglosajona, que contrasta fuertemente con su ámbito europeo de procedencia. Su estancia de 1901 en la Le Bouscat (Burdeos) durante la convalecencia por neuritis tras la muerte de su padre y la crisis religiosa consiguiente le había permitido conocer Francia, un país distinto aunque europeo, que le abrió a lecturas de los simbolistas, a una nueva y fértil naturaleza, a un ambiente que despertó su sensualidad y, en suma, a una idiosincrasia diferente a la española (Blasco Pascual, 1981:87). Al recalar más de catorce años después en Estados Unidos, no cesan las comparaciones con España, punto de referencia insoslayable para revelar ciertas semejanzas interculturales, pero sobre todo profundas disparidades. Al respecto, en el poema “Sky” no reconoce el cielo norteamericano porque su nombre va en otro idioma; en “Domingo de ramos” confiesa “... Este domingo / no es mío” porque, vivido en América, carece de la celebración y la tradición cultural y religiosa españolas; sin embargo, en el trayecto “De Boston a New York”, al contemplar unas “rojas hojas secas que ruedan leves y raudas”, vienen a su mente escenas andaluzas y resuelve así la *dubitatío*: “...¿Sevilla? ¿Triana? ¡Ah... no”.

La crítica ha constatado que el *Diario de un poeta recién casado* acapara un haz de formantes de libro de viajes (Pérez Priego, 1981), uno de los cuales es la mirada ajena de un narrador que advierte los elementos genuinos de la sociedad, del espacio, de los hábitos vitales y de los ambientes visitados. Según Luis Alburquerque (2011: 19), el relato de viajes “es siempre *testimonial*, lo que implica que el narrador está comprometido con el autor, pues su identidad es plena”. En el *Diario*, Juan Ramón Jiménez mantiene una firme conexión con la voz que transmite las experiencias, ya sea en primera o en tercera persona. Desde esta perspectiva, establece las antinomias entre lo propio y lo extraño, entre el yo y el otro. En este último polo, dentro de una gama de rasgos de la sociedad y de la cultura estadounidenses se halla la presencia del protestantismo, aspecto que centrará este estudio.

Los relatos de viajes responden a tres rasgos fundamentales: “(1) son relatos factuales en los que (2) la modalidad descriptiva se impone a la narrativa y (3) en cuyo balance entre lo objetivo y lo subjetivo tienden a decantarse del lado primero, más en consonancia, en principio, con su carácter testimonial” (Alburquerque, 2011: 16). En el caso del citado libro juanramoniano, la ortodoxia genérica se rompe al entrecruzarse con el peculiar diario, que además adopta una articulación lírica, expresada en prosa y en verso. Cumple con la base factual, pues su contenido responde básicamente a las vivencias reales del itinerario nupcial señalado. En las páginas abundan las descripciones, a veces tocadas por un subjetivismo que las aleja del canon genérico. Las figuras retóricas que determinan el género se activan en función de la descripción como mecanismo para “poner ante los ojos” la realidad representada. Sobresalen, por lo tanto, la prosopografía que se centra en el físico de las personas, la etopeya en el carácter y costumbres, la cronografía que describe tiempos, la pragmatografía que atiende a objetos, sucesos o acciones, etc. (Alburquerque, 2011:

17). Jiménez despliega una verdadera batería de estos procedimientos retóricos a la hora de abordar la presencia del protestantismo y sus fieles en las urbes norteamericanas en que se detiene. Le impresionan por ser distintos a los católicos y por su escasez en España, razón que justifica que los considere “lo otro”, junto a una red de peculiaridades de distinto signo que forman la identidad norteamericana (Albornoz en Jiménez, 1973).

Numerosos intelectuales contemporáneos han reflexionado sobre la denominada *otredad*, desde Jean Paul Sartre en *El ser y la nada* (1943) a Tweztan Todorov en *Nosotros y los otros* (1989), pasando por Octavio Paz en *El arco y la lira* (1956). La *otredad* se solapa fácilmente con la *alteridad*, definida esta como conjunto de seres humanos y elementos culturales distintos al yo y que no pertenecen “a lo mío”. Al percibir la existencia del otro, la persona reconoce su identidad y, para el objeto de este estudio, su propia cultura y su religión como parte de su ser.

En el sistema de contrastes que instaura Juan Ramón Jiménez se superponen varios niveles. En un estrato profundo, el yo alzaba su individualidad frente al entorno español en el que había nacido, vivido y se hallaba arraigado y, concretamente en el asunto religioso, el poeta contrapone *cristianismo/catolicismo*. En el segundo nivel sitúa la creencia propia, que critica al catolicismo pero al fin y al cabo lo hace desde dentro de esa línea, frente al protestantismo de América del Norte. El primer polo es positivo y va marcado por lo genuino y lo auténtico, mientras que el segundo es negativo y porta los rasgos contrarios (artificial, falso). Tal planteamiento es uno de los nudos de los múltiples binomios que organizan el pensamiento juanramoniano y que repercuten en numerosas facetas: poesía/literatura, popular tradicional, etc.

La religiosidad de Juan Ramón Jiménez ha sido estudiada desde diferentes perspectivas; algunas abordan especialmente su última etapa

creativa, con libros como *Dios deseado y deseante* cuyo título supone un anzuelo para analizar estos asuntos (Saz-Orozco, 1966; López Castro, 1995). Respecto a la dualidad *cristianismo/catolicismo*, resultan ilustrativos los fragmentos de una carta de 1949 que Juan Ramón Jiménez destina a Juan Guerrero Ruiz, su persona de confianza, y en la que censura al catolicismo por ser narcisista y excluyente. Acerca de los católicos afirma que “se figuran que ellos son los mejores seres del mundo, pero ellos solos, no los budistas, los protestantes, todos los que tienen un ideal que los católicos no son capaces de respetar aunque ese ideal sea evidentemente más verdadero que el de ellos” (*apud* Fiore, 2012: 497). Por el contrario, el poeta defiende la individualidad religiosa en estos términos:

“Porque yo respeto el ideal de cada persona cuando se ve que es un ideal y lo respeto porque creo que un ideal es lo mismo que otro y si no, no sería un ideal y todos los ideales nos llevan a Dios. Si todos tuviéramos un dios ideal interior propio, todos seríamos felices y esa felicidad colectiva sería la verdadera, lo edénico” (*apud* Fiore, 2012: 497).

Jiménez ataca la postura exclusivista de los católicos y propugna un ecumenismo que supera la órbita cristiana, incluyendo religiones orientales como el budismo, y cuya base se enraíza en el diálogo y la aceptación del otro respetando la individualidad. Este presupuesto teórico, muy avanzado para su época, se expone en una misiva de 1949, período *de senectute* en el que Jiménez ya ha viajado por Hispanoamérica y ha residido en Estados Unidos, país multirracial en donde conviven muchas confesiones religiosas. Tal tesis es muy distinta a la que exponía más de tres décadas antes, en 1916, cuando visitaba por primera vez Norteamérica y no esquivaba las sátiras a los protestantes.

Para justificar la supuesta apertura a otras confesiones religiosas que se percibe en los intelectuales españoles contemporáneos a Juan Ramón Jiménez, la crítica ha insistido en la importancia de las salidas al extranjero como vehículo de conocimiento directo de prácticas diferentes a las católicas (Ángel Ganivet se desplaza al norte de Europa, Antonio Machado a Francia, Ortega y Gasset a Alemania...). Por lo común, el catolicismo no satisface a estos escritores, quienes tampoco encuentran en el protestantismo la solución a sus interrogantes. Los años de estancia de Jiménez en Madrid supusieron un acercamiento a la Institución Libre de Enseñanza y al Krausismo, movimiento que ya conoció cuando era joven en la Universidad de Sevilla. Las ideas foráneas circulaban con fluidez y, entre ellas, las procedentes de Alemania, país de origen de Karl C. F. Krause. Jiménez atestigua que conoció la figura de Lutero a través de Ángel del Pino Sardá, profesor que le dio clases de alemán e inglés durante su permanencia en el madrileño Sanatorio del Rosario. Él lo califica de “krausista neto, gran admirador de don Julián Sanz del Río, y que había estudiado en Alemania”. Lo evoca en estos términos: “Don Ángel, cincuentón entonces, llevaba en el bolsillo, para sus discípulos más literarios, un librito de poemas copiados por su mano, de Lutero, Goethe, Schiller y Hölderlin. Hölderlin y Lutero eran sus favoritos” (Jiménez, 1961: 163). Según Anne Fiore (2012: 517), el conocimiento de estos autores supone para Juan Ramón la percepción de “la ausencia de la divinidad, la fuga del divino que encontraría la muerte irremediable en el pensamiento de Nietzsche”. No creo que Jiménez confiara en el lema “Dios ha muerto”, sino que el acercamiento a ideas distintas le sirvió para perfilar una actitud más personal y crítica sobre la religión en general y sobre el catolicismo en particular.

La valoración juanramoniana del hecho religioso y su creencia evolucionan en su trayectoria vital y dejan huella literaria. Al res-

pecto, pueden compararse, por ejemplo, los capítulos “Navidad” y “Los Reyes Magos” de *Platero y yo*, imbuidos de un costumbrismo andaluz trascendido, y los textos del *Diario de un poeta recién casado* que revisaremos a continuación, poniendo la lupa en las manifestaciones implícitas y explícitas acerca del protestantismo que el poeta despliega¹.

El poema número 63 contiene, como tantos otros del libro, un paratexto (“Boston. 11 de marzo) pertinente en la modalidad genérica del diario y en la del relato de viajes, ahora de tipo lírico². Tales signos espacio-temporales propician “la asunción, por parte del lector, de estar ante un viaje realmente realizado que se presenta en forma de relato. En suma, estas marcas actúan en cierta manera como correlato de la factualidad del texto, de las que se sirven los autores para hacer explícita la autenticidad del texto” (Alburquerque, 2011: 18). Jiménez detalla el momento de inspiración surgido al contemplar el vuelo de un ave a través de la vidriera de un templo, en concreto la iglesia de Phillips Brooks. La experiencia vivida en una calle bostoniana, descrita merced a un simbólico juego de luz y sombras, se torna imagen del acto creativo planteado con base platónica: es necesaria una realidad sobre la que el espíritu del poeta, tocado por la gracia, eleva el poema. La mención de la iglesia supone otro signo de localización espacial, ya no extramuros, sino dentro del cuerpo del poema. Jiménez realza la belleza surgida de un edificio —o un elemento arquitectónico del mismo, la vidriera— que le extraña y lo induce a compararlo con su estado interior, alerta ante la inspiración y presto a la escritura, aunque

1 Para una visión general de la presencia del protestantismo en la literatura española a partir de finales del siglo XIX y en el XX, véanse: Ríos Sánchez, 1991, 2001.

2 Luis Alburquerque (2011) habla de la paratextualidad como componente clave de los relatos de viajes. Indica que “actúa como ingrediente natural de estos relatos y no como mera excrecencia derivada de su condición factual. Los propios títulos de los libros, los encabezamientos e íncipit de los capítulos, los prólogos o las mismas ilustraciones componen el mosaico de las manifestaciones más conocidas del procedimiento”.

esta comporte dolor (“Todo el día atravesado mi pecho por esta sola luz, puñal de la primavera”). La “sombra fugaz del pájaro” entrevista a través de la vidriera de la iglesia equivale a la inspiración rápida que, proveniente de la realidad y filtrada por el espíritu, ilumina el instante.

A pesar de que no especifica su nombre, Jiménez se refiere a la Iglesia de la Trinidad de Boston. Por sinécdoque, la designa con el antropónimo de su famoso rector, Phillips Brooks, clérigo que nació en la citada ciudad en 1835 y murió en la misma en 1893. Fue miembro de la Iglesia Evangélica Pueblo Nuevo y contaba con una sólida formación, ya que se graduó en Harvard. Además de rector de esta iglesia en 1869, fue consagrado obispo de Massachusetts en 1891. Su celebridad se debió a la elocuencia y espiritualidad, que vertió en famosos libros de sermones. Jiménez utiliza el nombre popular del templo, manifestando su oído y pericia para insertar en la lírica lo comúnmente aceptado en lugar de lo canónico.

En suma, este breve poema esboza algunos rasgos básicos del tratamiento que confiere Jiménez a los protestantes en el *Diario*, entre los que destacan la alusión a los templos y a clérigos predicadores, elementos del paisaje urbano y seres que le resultan llamativos.

Mientras en este caso el enfoque es positivo y centrado en un solo templo, en el poema “Iglesias”, que pertenece a la misma sección del *Diario*, cambian las tornas, abriendo una tendencia que primará en el libro. He aquí el texto:

New York
28 de marzo.

IGLESIAS

En la barahúnda de las calles enormes, las iglesias, teatrales, livianas, acechan echadas –la puerta abierta de par en par y encendidos los ojos–, como pequeños y mansos monstruos medievales caricaturizados

mal por un arquitecto catalanista. El raudo mirar sorprende, desde el tumulto, vagos colores de entrañas tristes. “*Hablamos de Cristo crucificado*”. “*Entra a descansar un punto, olvidado del bullicio mundanal*” —como dicen los Jesuitas—. “*Te abro esta puerta para que entres en la paz...*” Así rezan, con cristales de colores encendidos de noche, cual los demás anuncios, largos letreros en las frentes de sus complicadas arquitecturas, de colores, sectas y pretensiones diferentes. Pero no es posible entrar. ¿Cómo, siendo mayores que un juguete, entrar en él? Y son juguetes, las iglesias, de un gran escaparate.

El anterior ángulo complaciente se vuelve escrutador y presto a desenmascarar la apariencia en supuestas realidades, máscaras que Jiménez condena de continuo en la sociedad norteamericana. Su crítica descarnada zahiere a la publicidad, a través de los anuncios luminosos que atraen al viandante y especialmente a un forastero como él, oriundo de un pueblo andaluz y habitante de ciudades europeas en las que tales reclamos publicitarios eran raros en 1916. Con una abundancia de calificativos acorde con la aglomeración de edificios en Nueva York, Jiménez expone el choque entre los pequeños templos y la magnitud y el bullicio del sitio en el que se ubican (calles enormes / iglesias livianas). Mientras en otros casos la pequeñez es indicio de indefensión, ahora es una huella de la escasa armonía con el entorno; por ello, las iglesias son “teatrales”, es decir, no implican la verdad. El procedimiento de animalización se completa al atribuirles boca y ojos de sorpresa, esto es, puertas y ventanas abiertas e iluminadas. Jiménez subraya la falta de concordancia con el resto de los edificios, lanzando un dardo satírico pues los templos semejan “pequeños y mansos monstruos medievales caricaturizados mal por un arquitecto catalanista”. Recordemos el auge en 1916 de las construcciones modernistas, tan ligadas a Cataluña, y el gusto por el estilo neogótico no exento de un anacronismo y una teatra-

lidad que percibe el “raudo mirar” de Jiménez. La velocidad de la mirada se acompasa con la aglomeración urbana y de ahí sustantivos como “barahúnda”, “tumulto”. Los “vagos colores” que se anteponen a las “entrañas tristes”, es decir, a lo que ocurre en el interior de las iglesias, se refieren no tanto a la predicación sino a los carteles y reclamos luminosos similares a los anuncios de medias recogidos en otros textos del *Diario*. Con una rupturista técnica de *collage*, Jiménez inserta un trío literal de estos lemas publicitarios, sorprendentemente de cariz religioso. Sin embargo, contrarresta la novedad del soporte con la índole tradicional de los contenidos, pues los relaciona con las sentencias de los jesuitas, que él conocía bien por haber cursado bachillerato en el Colegio de San Luis Gonzaga del gaditano Puerto de Santa María. Permanece la animalización de las iglesias y por ello los letreros se colocan “en las frentes de sus complicadas arquitecturas”, tan diversas como las confesiones a que se adscriben (“de colores, sectas y pretensiones diferentes”), que extrañan a un hombre de un país católico. Jiménez, muy displicente, no habla de otras confesiones sino de “sectas” en cuyos templos no es posible entrar porque suponen lo falso, los juguetes del “gran escaparate” que es la gran urbe neoyorquina y la sociedad que representa. Con esta percepción despectiva Jiménez se adelanta a la que, con tonos más desgarrados y visionarios, en 1928 desarrollará Federico García Lorca en *Poeta en Nueva York*.

El templo de juguete por su tamaño respecto a los edificios que lo circundan y por su falsedad es una consideración que surge en otros poemas del *Diario*. Así sucede en el número 95, titulado “Cementerio en Broadway” y fechado también en Nueva York, pero casi dos semanas después, el 10 de abril. Asombra a Juan Ramón, al igual que a tantos españoles, comprobar que los cementerios protestantes están dentro de las ciudades, sin vallas e inmersos en las activi-

dades de la vida y en lo más llamativo de la sociedad norteamericana, en el comercio y en el movimiento vertiginoso. Por eso, es coherente la exclamación “¡Pobre pozo de muertos, con tu iglesita de juguete, cuyas campanas sueñan al lado de las oficinas que sitian tu paz, entre los timbres, las bocinas, los silbatos y los martillos de remache!”. El ruido, latente en la red de sustantivos que aluden al tráfico y a la construcción, se contrapone al sosiego y estancamiento de la muerte. Jiménez solo descubre belleza en una florecilla roja que se acompasa en lo minúsculo con el atardecer.

En el poema nº 140, titulado “Cementerios” y fechado el 19 de mayo “De New York a Philadelphia”, Jiménez reconoce un valor simbólico a la apertura de los camposantos. Modulando la metáfora de Larra que igualaba las ciudades a estos últimos y definitivos albergues, los asemeja a una “verdadera ciudad poética de cada ciudad” y realza el quevedesco vaivén entre vida y muerte.

Con saetas críticas y tonos satíricos, en los anteriores textos Jiménez enfoca sobre todo los edificios. Sin embargo, en los poemas 221, 238, 240 y 242 los afiladísimos dardos se destinan a las personas, sobre todo a los predicadores protestantes, a sus prácticas y a las maneras de atraer a los fieles. En el texto titulado “Banquete” (nº 221), Juan Ramón se extraña ante dos cuestiones ajenas al catolicismo: la existencia de mujeres que ejercen el ministerio y el matrimonio de los sacerdotes. Escribe:

BANQUETE

Boston

de pastores unitarios –y pastoras– en el Hotel Somerset. Salida: larga fila recta, en un anuncio malo de ropa hecha. Al final, la mujer del último furgón, digo, pastor, deja, tras su modesta sensualidad, la estela chillona de una gran alcahofa roja de trapo que lleva sobre el tope del traje negro, como la luz de cola de un tren.

Presenta uno de los sectores de la iglesia protestante, el unitarismo, que se apoya en la doctrina teológica que cree en un Dios unipersonal y asegura que Jesús no es el mismo Dios, sino un hombre consciente de que su misión en el mundo es cumplir la voluntad divina. En Estados Unidos contó con una influyente congregación precisamente en Boston, lugar en donde se sitúan los hechos en el poema y ciudad considerada capital del unitarismo en este país. En vez de centrarse en los oficios religiosos, Jiménez opta por describir un banquete, es decir, una celebración menos seria que además se desarrolla en un hotel, debidamente indicado para transmitir el efecto cuasi periodístico de la verdad de lo acontecido, el efecto de *veracidad*.

Ese mismo establecimiento aparece en el paratexto del poema número 65, titulado “Túnel ciudadano”, que contiene indicaciones sobre el alojamiento de Jiménez durante su estancia en la capital de Massachusetts: “Boston, Hotel Somerset, 14 de marzo, tarde, después de un día cansado”. Además, indica la circulación constante de los trenes, que originará la metáfora axial del poema. A la manera de secuencias de una proyección cinematográfica, y haciendo gala de modernidad, Jiménez presenta a los personajes (pastores y pastoras unitarios) con frases nominales. Los atributos negativos surgen al equiparar la fila de salida con un anuncio publicitario, en este caso “malo” y “de ropa hecha”, porque todo parece de serie. La hilera sugiere otra imagen engarzada a la anterior, el tren. Centra la cámara en el “último furgón, digo, pastor”, *dubitatio* con una demoledora ironía que da paso a la caricatura de la esposa del clérigo o pastora a través del símil de la flor de su indumentaria (“alcachofa roja de trapo”) y “la luz de cola de un tren”. La cosificación de esta mujer choca con el ámbito de la religión al que pertenece, incrementando la deformante visión juanramoniana, atenta a las apariencias externas y muy alejada del ecumenismo que el autor abanderaría años después.

Como ya señaló con perspicacia Juan Manuel Rozas (1981), entre los puntos claves con que el *Diario* da un giro singular a la poesía del siglo XX se halla la caricatura lírica de rasgos y cosas que, junto con el hodiernismo o canto del ahora, se revelan en este texto con toda su eficacia desmitificadora.

El poema 233 indica la localización en Philadelphia y carece de fecha. Vuelve a conjugar, pero de forma más peyorativa, la descripción de los templos y los anuncios, en este caso un cartel de venta. Leemos:

Broad Street: Una iglesia pequeña e indigna, de esta piedra verdosa, blanducha, viscosa y desagradable como jabón malo, que por aquí tanto usan; y sucia y desconchada, y como tirada a la basura, descompuesto ¡más todavía! Con roturas y estallidos el desconcierto de colores crudos de las vidrieras de loros y de lagartos celestiales. A la puerta, en un cartel torcido, rechinante y descolgado:

SE VENDE O ALQUILA

79 X 92 PIES

SAMUEL W. LEVIS

RAZÓN: EDIFICIO DE COMPRA Y VENTA DE FINCAS

La topografía emana de la enumeración inicial de características del templo, constituida por sustantivos y adjetivos que denotan lo negativo (“indigna”, “viscosa y desagradable”), por sufijos despectivos (“verdosa, blanducha”) y por símiles de igual índole (“como jabón malo”). La técnica de *descriptio* de los vestigios del edificio recuerda el paradigma de poemas sobre ruinas que desarrollan el tópico del *superbi colli*, pero despojados de referencias a la cultura clásica. Fluye una gradación en clímax hacia lo negativo, hilvanada por el polisíndeton en una copulativa que une las manifestaciones de lo derruido y enfatiza la dispersión y la incoherencia. Desemboca en las vidrieras rotas, objetos que siempre impresionan a Jiménez por ser un símbolo

polivalente de la posibilidad de embellecer el mundo a través del arte. Cuando era niño le gustaba mirar por un caleidoscopio, por un cristal amarillo que después, en su teoría literaria, convertiría en símbolo de la percepción poética del mundo. En la última prosa del *Diario*, que titula “Cristales morados y muselinas blancas”, dedica un elogio a los vidrios coloreados de los ventanales que, procedentes de la época colonial, él ha contemplado en Boston y en Nueva York. Al igual que operaba con el mar, creando la magna metáfora que lo asocia al yo, ahora él se identifica con los vidrios (“Con ellos sí está mi corazón, América”), deja sus sentimientos en los espacios y en las personas que los circundan, “en las sencillas puritanas de traje liso, mirada noble y trenzas de oro gris”, es decir, en los indicios de lo interior, de la esencia y no de la hojarasca superficial.

El final del poema sobre la iglesia de Broad Street en Filadelfia reproduce otro rompedor *collage* en un libro de poemas, un anuncio de venta del inmueble, esta vez traducido al español. La carga adversa surge en la presentación del soporte, ni siquiera un denostado anuncio luminoso sino “un cartel torcido, rechinante y descolgado”, tríada adjetival que incrementa la sensación de abandono. La repulsa implícita al abandono y la desacralización del edificio estriba en no tratarlo como bien patrimonial objeto de atenciones, como sería lo común en Europa, desamortización aparte, sino mera construcción caduca.

La postura más rígida respecto a las prácticas protestantes se plasma en el extenso poema 240, titulado “Un imitador de Billy Sunday”. En primer lugar Jiménez se refiere a quien denomina “terrible predicador”. Billy Sunday (Condado de Story, Iowa 1862-Chicago 1935) fue un famoso jugador profesional de béisbol, que, tras su conversión en Chicago al escuchar un sermón callejero, se erigió en el evangelista más célebre de las primeras décadas del siglo XX. Empezó a predicar en iglesias y sobre todo en la Y.M.C.A. (Young Men’s

Christian Association, Asociación Cristiana de Jóvenes)³. Rechazó un suculento contrato deportivo para servir como asistente en esta asociación. Visitaba enfermos y asistía a salones de fiesta para invitar a los asistentes a las reuniones evangelistas. Seguramente esto extrañaría profundamente a Jiménez, como también que Billy Sunday predicase cuando lo consideraba propicio y con una puesta en escena poco ortodoxa, ya que hacía giros, se subía al púlpito, se desplazaba de un lado a otro e incluso destruía mobiliario para enfatizar los contenidos de su prédica. Aunque fue blanco de reprobaciones por su parafernalia, consiguió numerosos prosélitos. Entre los críticos se encontraba Juan Ramón Jiménez que, educado en la rigidez del catolicismo y en la seriedad y solemnidad de sus actos contemplados desde dentro y familiarizado con ellos, difícilmente entendía las efectistas prácticas.

No obstante, él no ataca directamente a Billy Sunday, que al fin y al cabo considera el original, sino a un imitador, con el desdén que adhiere a lo falso. Se equivocaba al afirmar que Billy Sunday “no se atreve a venir a esta *ciudad de incrédulos*”, Nueva York, porque en 1917, fecha inmediatamente posterior a la estancia juanramoniana en la ciudad, el predicador-atleta preparó allí una campaña para la que reunió a músicos y personal diverso que captaban fieles con su espectáculo. Jiménez apunta a uno de sus discípulos de “fuerza relativa”, A. Ray Petty, de la Iglesia Anabaptista de Washington Square.

El poema reproduce en *collage* dos anuncios publicitarios, en inglés y traducidos al español, con estrategia que retrotrae a los recortes de periódico que se introducían en los cuadros cubistas, según técnicas heredadas de la vanguardia que conviven en el *Diario* con textos de factura más tradicional. Además de las indicaciones

3 Junto a Montreal, Boston fue una de las primeras ciudades americanas en las que se crearon asociaciones de la Y.M.C.A., ya que la inicial data de 1851.

de las horas y días en que se celebran los sermones de A. Ray Petty y de la música correspondiente, sorprende la relación de temas. Mientras en abril cumplen las expectativas de lo esperable, pues se tratan asuntos relacionados con Cristo (“Cristo y la caterva”, “Cristo y el cobarde”, “Cristo y la cruz”, “Cristo y la conquista”, “Cristo y la corona”), en mayo derivan hacia el deporte. Se constata que el anuncio fue publicado “en SPORTSMAN”, pues el maestro Billy Sunday era deportista. Los relación de contenidos es: “El pala en aprieto”, “Golpe sacrificado” y “Se suspende el juego a causa de la oscuridad”, serie que culmina con el epígrafe “Mensajes de vida. Acabados de salir de la pala”. Evidentemente los códigos deportivos se desvían hacia los religiosos, tal y como, por otra parte, acaecía con el amor en la literatura de los Siglos de Oro y valga la lírica de San Juan de la Cruz como ejemplo supremo. Siguiendo el ritmo de los tiempos y para componer un mensaje comprensible a los fieles –aunque objeto de burla para Juan Ramón por la trivialización que implica– la vida, en los anuncios de la iglesia, semeja un partido de béisbol, en sustitución de la tradicional imagen del combate.

Tras pintar con pinceles poco complacientes el ambiente urbano que rodea a la sede protestante en donde predica el imitador de Billy Sunday, el foco se detiene en casas abiertas, “musiquillas y gritos de la gente”. El poema concluye: “La iglesia también está de par en par. Entran en ella los gritos de los niños y salen de ella los gritos del pastor semiterrible que, sin cuello, se desgañita en su sermón –sudor y jestos– de frontón”. La apertura de la iglesia se corresponde con el torbellino del exterior. Jiménez niega el latido allí de lo íntimo, para él ligado a lo religioso, porque todo es ruido, hecho que justifica la prosopografía caricaturesca del pastor protestante, que se realiza a través del subrayado en sinécdoque de algunos signos externos que evocan las técnicas cubistas y los trazos de esperpento valleinclanesco.

También se fija Jiménez en el letrero iluminado de llamada a los fieles que cuelga en la iglesia neoyorquina de Abingdon Square, mencionada en el poema número 242 cuyo título es “Deshora”. Sitúa el letrero en el pequeño espacio de una puerta sucia. Como en el texto anterior, reproduce el original en inglés y la traducción, que es la siguiente: “¿Qué he de hacer para salvarme? Ven a oír al Rev. L. R. C.” La apelación al posible fiel se convierte, al imprimirse en el cuerpo del poema, en una frase irónica, porque desconfía el poeta de que la clave soteriológica radique en escuchar sermones. En ningún momento se plantea una reflexión sobre la fe ni sobre los rasgos doctrinales de las iglesias protestantes del país que visita. Se limita a describirlas como partes del ambiente y de la cultura, reparando en los aspectos para él más llamativos. Su visión en este sentido es epidérmica, pocas veces atenta a lo positivo y centrada más en los templos –inmuebles y prácticas que acogen– como objetos de comercio. En este sentido, Jiménez se vale de la escritura como “vehículo descriptivo de la exterioridad” del mundo que subliminalmente critica. La amalgama de textos de este tipo con otros de profunda carga interior ponen de relieve la bipolaridad del *Diario*, que acoge en “rara mezcla, la exaltación lírica y el reportaje” (Blasco Pascual, 2002), despejando sendas literarias que serán muy transitadas a lo largo de los siglos XX y XXI, especialmente por el conjunto de escrituras que siguen la denominada “poética de la realidad” con estaciones tan importantes como el “realismo sucio”.

En su vejez, y después de haber vivido en Estados Unidos, país en el que recaló de nuevo tras el estallido de la guerra civil española, Jiménez abogaba por la búsqueda de una religiosidad interna, independiente del credo que se profesa. En 1916 se fija más en aspectos de otra índole, vertiendo juicios poco favorables. Sin embargo, desde el punto de vista estrictamente estético, despliega estrategias muy novedosas que comprenden los citados *collages*, la combinación de la prosa

y el verso, y la poetización de asuntos tradicionalmente no considerados aptos para la lírica, como estas secuencias relacionadas con los protestantes, los extraños, que se revelan en ese encuentro descarnado de la persona con la *civitas hominum* (Rozas, 1981) que Nueva York y las urbes norteamericanas representan y que atestiguan los poemas del *Diario*.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBURQUERQUE, Luis, “El ‘relato de viajes’: hitos y formas en la evolución del género”, *Revista de Literatura*, 2011, enero-junio, vol. LXXIII, nº 145, págs. 15-34.
- BLASCO PASCUAL, Francisco Javier, *Poética de Juan Ramón Jiménez: desarrollo, contexto y sistema*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1981.
- BLASCO PASCUAL, Francisco Javier, “Del Modernismo a la Vanguardia: El *Diario de un poeta recién casado*”, A.L.E.U.A., 15, 2002, págs. 139-154.
- CARRIZO RUEDA, Sofía, *Poética del relato de viajes*, Kassel, Reichenberger, 1977.
- FIORE, Arianna, “Juan Ramón Jiménez, de la crisis religiosa al modernismo teológico”, *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes*, tomo XX, 2012, págs. 493-541.
- JIMÉNEZ, Juan Ramón, *La corriente infinita. Crítica y evocación*, Madrid, Aguilar, 1961.
- JIMÉNEZ, Juan Ramón, *Nueva Antología*, ed. de Aurora de ALBORNOZ, Barcelona, Ediciones Península, 1973.
- JIMÉNEZ, Juan Ramón, *Libros de poesía*, Biblioteca Premios Nobel, Madrid, Aguilar, 1972.
- LÓPEZ CASTRO, Armando, “Lo sacro en Juan Ramón Jiménez”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 539-540, mayo-junio, 1995, págs. 23-42.

- PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel, “El género literario del *Diario de un poeta recién casado*”, en VV. AA., *Juan Ramón Jiménez en su centenario*, Cáceres, Ministerio de Cultura, 1981.
- RÍOS SÁNCHEZ, Patrocinio, *Lutero y los protestantes en la literatura española desde 1868*, Tesis doctoral dirigida por Andrés Amorós, Universidad Complutense de Madrid, 1991. Tesis en acceso abierto en: E-Prints Complutense.
- RÍOS SÁNCHEZ, Patrocinio, *Lutero y los protestantes en la literatura española*, Madrid, Universidad Complutense, 2001.
- ROZAS, Juan Manuel, “Juan Ramón y el 27: hodiernismo e irracionalismo en la parte central del *Diario*”, en VV. AA., *Juan Ramón Jiménez en su centenario*, Cáceres, Ministerio de Cultura, 1981.
- SAZ-OROZCO, Carlos, *Desarrollo del concepto de Dios en el pensamiento de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Razón y Fe, 1966.

LUTERO Y CARLOS V EN EL CINE

JAVIER REMEDIOS
Remedios Proyectos Creativos

El cine desde sus albores ha utilizado las biografías de personas ilustres para intentar crear personajes eternos. Como todo en esta vida versa sobre acotar para conseguir cierto grado de excelencia, comencé mi búsqueda primero por Carlos V en el cine -del que creo que se han escrito muy pocos guiones, para la riqueza del personaje- y luego me centré en Lutero, que podría ser el nexo de unión e hilo conductor para mi estudio.



Niall MacGinnis
en *Martín Lutero*
(*Martin Luther*, 1953),
dirigida por
Irving Pichel.

En efecto, desde el cine mudo hasta nuestros días se han realizado numerosas producciones sobre Lutero: más de diez largometrajes, varias series de televisión y numerosos documentales. El rigor histórico

de los llamados *biopic* no siempre ha sido la fortaleza de esta industria mal denominada séptimo arte.

Del material existente en la red y con la mejor calidad posible compendí en un cortometraje aquellos hitos que determinan el nacimiento de la reforma y que hicieron cambiar los designios de gran parte de la humanidad. Elegí aquellos momentos estelares de una vida que, por sí sola, está dividida en grandes escenas. En él destaco y subrayo los encuentros con Carlos V cuando el emperador va camino de la coronación: la llegada de Martín Lutero a Worms el 16 de abril de 1521, los dos procesos ante la Dieta de Worms en los sucesivos 17 y 18, la entrevista entre el emperador y Federico III de Sajonia, así como la definitiva y decisiva reunión con los príncipes del Sacro Imperio Romano Germánico que desemboca en la Confesión de Ausburgo el 25 de junio de 1530.

“Un decisivo momento para la humanidad que se desarrolló al inicio del siglo XVI en los pueblos del Sacro Imperio Romano Germánico. Un estado extraño y místico que exigía lealtad al emperador y al Papa. Poderosos en este estado fueron los pueblos y ciudades ricas de Alemania cuyos príncipes encabezaban ejércitos que habían jurado defender tanto al imperio como a la santa iglesia romana. Aceptaban al emperador como el que gobernaba la vida en la tierra y a la iglesia como intercesora del hombre después de esta vida. La iglesia en gran parte había olvidado la misericordia de Dios y daba más importancia a sus juicios implacables. El hombre mismo, tan sumido en el pecado, debía vivir constantemente temeroso de un Dios furioso. El principio del siglo XVI fue una era de bien arraigada superstición y temor. A cambio de la protección y de la salvación de la condenación eterna la iglesia exigía una absoluta y ciega obediencia del pueblo.”

Así comienza *Martín Lutero* (*Martin Luther*, 1953) una de las más importantes películas sobre su vida y los acontecimientos que desem-

bocaron en la reforma protestante. Dirigida por Irving Pichel y protagonizada por el actor de teatro irlandés Niall MacGinnis fue financiada por luteranos estadounidenses, siendo la primera coproducción estadounidense-alemana después de la segunda guerra mundial. En ella destacan el estilo expresionista de su fotografía, la dirección artística –ambas premiadas con el Óscar–, y un guión muy elaborado, aunque un tanto idealizado, que recibió varios premios.



Eugen Klöpfer en *Luther* (1928), dirigida por Hans Kyser.

El cine mudo ávido de historias originales se refugiaba en los grandes clásicos de la literatura y en las biografías. La vida del teólogo alemán no pasó desapercibida para el cine silente con varias producciones alemanas: la primera de 1911, la segunda de 1913, la tercera de 1923 –las tres desaparecidas–. La única que ha llegado a nuestros días es *Luther* (1928), en la que aparece el proceso de Worms y el propio Carlos V. Toda una joya, muy del estilo Murnau, no en vano su director Hans Kyser fue el escritor del manuscrito en el que se basó la versión de *Fausto*.

Bajo la dirección de Martin Hellberg, *Thomas Müntzer* (1956, RDA), retrata la vida y obra de este predicador alemán y de las revueltas que acabaron en la guerra de los campesinos alemanes. En ella hay ciertas inexactitudes, sobre todo con el personaje de Carlos V, al que se le representa con un fuerte acento francés, cuando él se dirigía a sus súbditos alemanes en bajo alemán.

En 1974 Guy Green, director inglés galardonado con el Óscar a la mejor fotografía por *Cadenas Rotas* (David Lean, 1946), dirige al actor

estadounidense Stacy Keach en *Luther*, drama en color que recoge el periodo comprendido entre 1506 y 1526.

En 1983 se realizan tres producciones para conmemorar el 500 aniversario del nacimiento de Lutero. Una, en la RDA interpretada por Ulrich Thein y filmada en cinco partes, cuyo destino sería la televisión; otra, en la República Federal; y, por último, la producida por la BBC, *Martín Lutero, Hereje* donde Jonathan Pryce borda el papel del fraile agustino.

En 2003, se estrena *Lutero (Luther, 2003)* una coproducción alemana /EEUU dirigida por Eric Till con un gran reparto encabezado por Joseph Fiennes en el papel de Lutero; con Alfred Molina como Johann Tetzel, el vendedor de indulgencias; Jonathan Firth como Girolamo Aleandro, nuncio del Papa en Worms; Claire Cox como Catalina von Bora, esposa de Lutero; Sir Peter Ustinov como Federico III de Sajonia; y Bruno Ganz como Johann von Staupitz, vicario de los agustinos y profesor de Lutero.



Mingo Ráfols en la serie *Carlos, Rey Emperador* (2015) y Joseph Fiennes en *Lutero (Luther, 2003)*, dirigida por Eric Till.

Recientemente y para televisión, la figura de Martín Lutero, interpretado por Mingo Ráfols, aparece en tres capítulos de la serie española *Carlos, Rey Emperador* (2015) y en la exitosa *Katharina Luther* (2017), interpretado por Louis Christiansen, que narra la vida de Katalina von Bora, la monja que acabará casándose con Lutero.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN. EL MUNDO DE CARLOS V: EL IMPACTO DE LA REFORMA EN LA EUROPA IMPERIAL Y ACTUAL	7
I. POLÍTICA Y RELIGIÓN EN LA EUROPA DE CARLOS V	23
GUSTAAF JANSSENS: <i>Carlos V frente al protestantismo en Flandes (1517-1555)</i>	25
JEAN-PIERRE BASTIAN: <i>La era de las Reformas en la época de Carlos V (1500-1558)</i>	37
PILAR PENA BÚA: <i>De la Universidad a la Reforma de la Iglesia: Martín Lutero y Felipe Melanchthon</i>	61
EUSTAQUIO SÁNCHEZ SALOR: <i>Erasmus y Lutero, paradigmas de diferentes posturas ante la Iglesia.</i>	97
II. LUTERO EN ESPAÑA	127
JUAN GIL: <i>El luteranismo en Sevilla</i>	129
MANUEL MAÑAS NÚÑEZ: <i>Luteranos extremeños: Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera.</i>	155
JAIME CONTRERAS CONTRERAS: <i>De la Herejía a la Iglesia: Lutero, el Emperador y los Príncipes.</i>	183
III. REPERCUSIÓN DEL LUTERANISMO EN AMÉRICA	229
CÉSAR CHAPARRO GÓMEZ: <i>Reforma y conquista: en torno a Martín Lutero</i>	231
CONSUELO VARELA: <i>Los primeros ingleses luteranos en la Nueva España.</i>	257

IV. LUTERO EN LA LITERATURA, EL ARTE Y EL CINE	281
MIGUEL ÁNGEL LAMA: <i>Lutero, protestantismo y Carlos V</i> <i>en la literatura</i>	283
PATROCINIO RÍOS SÁNCHEZ: <i>Cipriano Salcedo, madera de héroe.</i> <i>Sobre El hereje de Miguel Delibes</i>	289
PATROCINIO RÍOS SÁNCHEZ: <i>Protestantismo en España:</i> <i>la literatura contemporánea como espejo.</i>	317
MARÍA ISABEL LÓPEZ MARTÍNEZ: <i>Propios y extraños:</i> <i>protestantes en la lírica de Juan Ramón Jiménez</i>	325
JAVIER REMEDIOS: <i>Lutero y Carlos V en el cine</i>	345

El mundo de Carlos V: 500 años de protestantismo.
El impacto de la Reforma en la Europa imperial y actual
terminó de imprimirse
el 10 de noviembre de
2018



ISBN 78849480785-5



COLECCIÓN

ENTRE DOS MUNDOS: AMÉRICA Y EUROPA DESDE EXTREMADURA

III



FUNDACIÓN
ACADEMIA EUROPEA E
IBEROAMERICANA DE
YUSTE