

(II) INTRODUCCION A LOS FACTORES EPOCALES

En esta introducción histórica evitaré deliberadamente los aspectos doctrinales, la teología eclesial de Lutero, puesto que estos capítulos serán tratados por especialistas cualificados. Y, además, porque entonces la Iglesia, más que objeto de reflexión —que lo fue—, era una realidad vivida, un hecho ambiental presente en todas las manifestaciones de la existencia tal como se concebía en aquellos años bajomedievales y en una sociedad sacralizada, es decir, que no establecía barreras entre ésta y la otra vida, entre lo natural y lo sobrenatural, y que subordinaba la terrena, efímera, a la que no acabaría nunca, a la eterna sin fin. Y ello obligaba a que cualquier opción tuviera inevitables connotaciones eclesiales.

Por eso la oferta de Lutero que, en principio, es muy posible que estuviera desprovista de intención eclesial directa, tuvo que acabar en clara y dura confrontación entre la verdadera y la falsa Iglesia por circunstancias tan comprensibles como complejas.

En estas circunstancias históricas, que presenciaron, escoltaron y, en tantas ocasiones decisivas, condicionaron aquella Iglesia es en las que intentaré fijarme. No sin advertir lo incompleto del cuadro que se traza y la posible (y forzosa) arbitrariedad en la selección de los temas.

I.—IGLESIA Y SENTIMIENTO RELIGIOSO POPULAR

Gracias a la historia actual de las mentalidades colectivas, al método cuantitativo, a la atención prestada a otras fuentes que las legadas por las élites, se va constatando que los privilegiados de la cultura y de la espiritualidad, los humanistas,

críticos, predicadores, sólo presentaron un aspecto, y caricaturizado, de la realidad, incapacitados como estaban desde sus alturas para comprender el universo mental, el lenguaje religioso y la cultura de la inmensa mayoría: la popular.

Gracias también a esta nueva forma histórica, nadie cree ya en esa visión negativa que configuró la versión moralizante y confesional que durante tanto tiempo se tuvo de una Iglesia y de un movimiento reformador mucho más profundos ambos que un mero barrido de los tan decantados «abusos». Lutero lo expresaba a su modo en una de sus conversaciones por 1533: «Tan mal vivimos nosotros como los papistas. No luchamos contra ellos a causa de su vida sino de la doctrina». Un buen conocedor del ambiente previo a Lutero, el historiador F. Rapp, puede concluir que era, aunque dispersa, tánta la reserva acumulada, que «el protestantismo se apropió abundantemente de estos materiales sin agotar todos sus recursos; también el catolicismo tridentino sacó su sustancia de lo que habían reunido los siglos XIV y XV. Para encomiar la riqueza de este patrimonio, baste decir que tuvo entre sus herederos a Martín Lutero y a Ignacio de Loyola».

Por lo que se refiere al motivo de nuestro encuentro, y prescindiendo, por el momento, de las minorías privilegiadas, vamos a reflexionar sobre la otra inmensa mayoría, separada de aquéllas por tantas cosas, entre otras por el analfabetismo cuasi universal. Pues bien, el universo religioso popular estaba inmerso en vivencias eclesiales. El espacio está dominado por la iglesia-edificio, por monasterios, por denominaciones callejeras, por señoríos rurales y propiedades urbanas de inevitable referencia clerical (o anticlerical, que, a fin de cuentas, era lo mismo). El ambiente está tonificado por los toques de campanas regulados y tan inteligibles para oídos acostumbrados al lenguaje del bronce. La percepción del tiempo, los retornos de los años, de las estaciones; el ritmo semanal sobre el gozne del domingo y el diario; los vencimientos de los contratos o estipulación de los nuevos, los pagos de diezmos, de rentas, las ferias, el laboreo, la data de las cartas para los pocos que saben escribirlas, están siempre referidos a los tiempos litúrgicos de ese calendario sacro con el que todos están connaturalizados y que podemos contrastar con sólo acercarnos a los epistolarios de entonces y, entre ellos, al elocuente de Lutero. Es la fiesta de la Iglesia, en una sociedad

lúdica, que sabe del ocio (descansa unos cien días al año), la que modera estas percepciones temporales, cuando no se convierte —como han visto los historiadores de la violencia— en detonadora de los conflictos sociales.

No sólo el espacio, el ambiente, el tiempo. Toda la existencia estaba imbricada en la Iglesia, o, mejor dicho, la Iglesia estaba imbricada en la existencia entera como mediación vivida. Por eso resulta explicable que un punto de partida como el de la certidumbre de la justificación por la fe implicase en su desarrollo a las instancias eclesiales, políticas, a las estructuras económicas y sociales, al mundo cultural, puesto que todos estos ámbitos eran rigurosamente interdependientes y estaban dirigidos a la solución del problema máximo y prioritario: asegurar la salvación. La búsqueda de seguridades fue una constante en tiempos acuciados por el miedo, como ha visto con cierto rigor Delumeau en su obra acerca del *Miedo en Occidente*.

De esta suerte, en cuanto se nacía había que asegurar la salvación eterna —la terrena interesaba menos dados los altísimos índices de mortalidad infantil— por el sacramento del bautismo. En espacios alemanes corría la creencia en milagros marianos resucitadores de criaturas sólo para posibilitar el bautizo y entrar en el cielo. Junto con el bautismo era imprescindible atraer la protección de un santo por la imposición de su nombre y la búsqueda de abogados. La onomástica permite seguir las predilecciones devocionales. Martín Luder, bautizado al día siguiente de su nacimiento, recibió el nombre del santo que, además de ser popular, celebraba la Iglesia aquel 11 de noviembre de 1483.

El 50% de los nacidos, aproximadamente, llegaba a la adultez. Ninguna de las circunstancias de su vida, ninguna de sus actividades quedaba fuera de la intercomunicación protectora con la Iglesia triunfante. Se conocen bien tales interrelaciones gracias al material dejado por Lutero y otros reformadores, a las críticas de los humanistas y predicadores, y, por lo que a Alemania se refiere, gracias a las síntesis clásicas de Veit, de Willi Andreas o a las actuales de Bernd Moeller acerca de la piedad en aquellos comienzos de la modernidad. Había abogados (y no olvidemos los ecos de este sector social de los abogados en sociedades pleiteadoras, en las que los hombres de leyes constituían cierta aristocracia

nueva) para todo: para los viajes (auténticas aventuras entonces), para las enfermedades, incurables por una medicina en mantillas a pesar de los avances del Renacimiento. Es curioso, pero el instinto popular atribuyó a los terapeutas celestes especialidades celosamente acotadas y coincidentes con las de los cuadros médicos de después. Junto a los santos terapeutas, los taumaturgos tan venerados por mentalidades irremisiblemente adictas a lo maravilloso.

Lutero, los humanistas y, entre éstos, su príncipe Erasmo se exasperaban ante el bosque de mediaciones que no dudaron en calificar de supersticiosas. Baste con releer páginas indignadas de los *Coloquios*, del *Enquiridion* o la siguiente del cap. 40 del *Elogio de la locura*:

«(Hay) quienes profesan la necia pero agradable persuasión de que si ven una talla o una pintura de San Cristóbal, esa especie de Polifemo, ya no morirán aquel día; o que si saludan con determinadas palabras a una imagen de Santa Bárbara volverán ilesos de la guerra; o que si visitan a San Erasmo en ciertos días, con ciertos cirios y ciertas oracioncillas, se verán ricos en breve. De la misma manera que en San Jorge han encontrado a otro Hércules, lo propio han hecho con San Hipólito, cuyo caballo casi llegan a adorar. A lo mismo corresponde el que cada región reivindique algún santo peculiar y que cada uno posea cierta singularidad y se le tribute culto especial, de suerte que éste auxilia en el dolor de muelas, aquél socorre diestro a las parturientas, el otro restituye las cosas robadas, el otro socorre benigno en los naufragios, estotro preserva a los ganados, y así sucesivamente, pues detallarlos todos sería latísimo. Los hay que valen para varias cosas, sobre todo la Virgen Madre de Dios, a la que el vulgo casi tiene más veneración que a su hijo».

A pesar de todo, este aparente abigarramiento no era tan absurdo como se quería presentar desde la otra ladera, la de las élites. Los estudios cuantitativos de la iconografía, la citada onomástica, fuentes distintas a las privilegiadas, permiten la conclusión, reafirmada por Chaunu, de que entre las mediaciones populares existía una sutil jerarquía que culminaba siempre en la dimensión teocéntrica, o, mejor, cristocéntrica. Es el sentido de devociones crecientes en los años de Lutero, como la de Santa Ana (patrona de la minería), de San Joaquín, de la arrolladora —desde Gerson— de San José, centrados en torno a Jesús. En este contexto hay que colocar

la veneración del misterio eucarístico, y, en el centro, el misterio de la muerte con sus tiempos fuertes de la cuaresma y semana santa. La atención al ambiente histórico puede aclarar cómo dentro de la cristología luterana, la teología de la cruz sea uno de los principios hermenéuticos fundamentales, como ha resaltado con vigor Lienhard.

La mortalidad ordinaria, pero sobre todo la extraordinaria provocada por la peste (la que corre por el epistolario de Lutero y alguna de sus obritas menores), creaban un clima especial de impotencia difícil de describir. Para afrontar no tanto el ataque, ineludible, ni la potencia letal, sino el riesgo de morir desasistido, actuaban las iniciativas colectivas apoyadas en el sistema de cofradías, protegidas por el respectivo titular, que, en las gremiales, velaba además por la prosperidad del sector o subsector laboral correspondiente. Las asistenciales estaban para atender a instituciones hospitalarias, más adecuadas para acelerar el óbito que para conseguir efectos terapéuticos; para enterrar a muertos abandonados o ajusticiados. Tanto éstas como las penitenciales y devocionales coincidían en la garantía de las honras fúnebres, de los sufragios, de intercomunicación de indulgencias para los difuntos minuciosamente establecidas en sus reglas y ordenanzas.

Los difuntos. Con ello hemos llegado al territorio predilecto de la actual historia de la religiosidad colectiva. Porque la muerte estaba en el centro de la vida de aquellas sociedades sacralizadas. Y es comprensible: la esperanza de vida no sobre pasa los veintiséis años. La vida se convertía, de esa suerte, en preparación continuada y sobresaltada para morir. Tan familiarizado se estaba con la muerte, que no era ésta en sí, sino su forma, lo que importaba. En cierto sentido el bien morir se había convertido en un arte atestiguado por el abundosísimo género literario-iconográfico-espiritual de las *Artes moriendi*, al que Lutero contribuyó también con alguno de sus tratados. Y los difuntos eran algo tan cercano, que se convivía con ellos, con la mayor naturalidad, en las iglesias llenas de sepulturas tarifadas, en los cementerios del corazón de las ciudades, hasta que la Ilustración advirtiese que aquello no iba con sus ideas sanitarias.

Hemos insistido en este capítulo de la muerte, de los difuntos, porque revela con trazos fuertes el sentido eclesial de la sociedad con que se encontró Lutero. Las indulgencias evi-

dencian la conciencia generalizada de la capacidad mediadora de la Iglesia y la intercomunicación de vivos y difuntos. No era ésta una cuestión tan baladí como se ha querido decir desde mentalidades tan lejanas a las de entonces. Bastaría con recordar que las moderadas noventaicinco tesis, detonantes de todo un movimiento, no liquidan la realidad indulgencial en sí, aunque enuncien toda una concepción más profunda de la penitencia y de la teología de la cruz. Las concesiones indulgenciales se dirigían a asegurar el fin último, más aún a ayudar a la salvación de los difuntos, a la pronta salida del purgatorio por la aplicación de los dividendos del tesoro acumulado por la Iglesia de Cristo y de los santos, en operaciones, que, como ha resaltado el historiador Luthy, eran un remedo del funcionamiento de aquella banca del primer capitalismo.

No podemos detenernos en la teología de la indulgencia ni en otras implicaciones, económicas sobre todo, que entrañaba aquella especie de negocio mixto. Debía ser tan rentable, en cualquier modo, que firmas tan seguras como la de los Fugger no dudaban en contratar arrendamientos de su recaudación. Se había convertido en expresión normal de la fiscalidad romana, en fuente de ingresos para obispos, señores, lugares privilegiados por sus tesoros. Porque no podemos desvincular la veneración de reliquias, con el consiguiente óbolo, de la ganancia de indulgencias. Y aunque los especialistas lo conozcan de sobra, no estará de más recordar que el espacio de Lutero estaba especialmente sensibilizado por ser la región centroeuropea más rica en reliquias. Su protector, Federico de Sajonia electoral, gracias a sus adquisiciones personales, a compras, a concesiones del Papa (incluso en el fragor del proceso contra Lutero), gracias a los agentes especializados que tenían desplazados en Venecia para este producto frecuente y caro en el comercio del XVI, podía exponer en los días de las tesis y en la iglesia de Todos los Santos 19.000 partículas de las más peregrinas con una rentabilidad de 2.000.000 de días de indulgencia. A no muchos kilómetros de Wittenberg, en Halle, el Hohenzollern rival, Alberto de Maguncia, competía con menos reliquias pero con más días indulgenciados (nada menos que 39.000.000).

Lo demás es bien sabido: cuando a fines de octubre de 1517 andaba el brillante y ruidoso cortejo de subcomisario, predicadores, bulderos, cobradores, banqueros, fuerzas de seguridad por Jüteborg y Zerbst, en los confines sajones, el

hambre de indulgencias empujó a los súbditos de Federico a ganar las suculentas que Tetzal ofrecía, y, a despecho de todas las prohibiciones comprensibles, corrieron masivamente para aprovechar la ocasión excepcional. Las consecuencias también son de sobra conocidas. Lutero agrupó todas las invectivas, todas las quejas inveteradas contra el sistema, o, mejor, contra los abusos del espectáculo, y eso que él aún no estaba al tanto de toda la trama financiera que se movía en la urdimbre de aquella indulgencia de San Pedro, como confesaría después en el escrito *Contra Hans Worst* y en numerosas *Tischreden*.

Tampoco lo estaba el pueblo, preocupado por la salvación propia y la de los difuntos. Y esto es lo que nos interesa ahora: resaltar la popularidad de estos recursos a las mediaciones eclesiales. Y de esta popularidad existen testimonios directos. Por 1510-11 apareció por Roma Lutero, fraile reformado, que acudía allí para frenar la posibilidad de relajamiento de su congregación. El viaje, mitificado después, fue un fracaso. Pero la estancia invernal de un mes fue aprovechada para ganar y ganar indulgencias, para lamentar que sus padres siguieran vivos y haber perdido la ocasión de sacarlos del purgatorio, para conformarse con aplicar a su abuelo Heine las indulgencias de los padrenuestros y peldaños de la Scala Sancta.

Y es que Lutero participó de numerosos componentes de esta piedad popular. Incluso en sus tiempos posteriores a las tesis, al cambio reformador, su universo mental no se despojó de la atracción hacia lo maravilloso, hacia lo monstruoso (aplicado desde Wittenberg al Papado). Por allí, y compartido por Melanchton, se vivía un clima apocalíptico escatológico, la vecindad del fin del mundo. El Anticristo, localizado preferentemente en Roma, fue un tema predilecto. Y el demonio, con todos sus atributos, fue un personaje omnipresente en sus escritos, en sus charlas, en las que, naturalmente, aflora también el problema de la brujería.

Pues bien, todo este conjunto de ingredientes de la piedad popular no era tan absurdo como quisieron decir los privilegiados de la otra ladera. Armónico o no, formaba parte de un universo religioso preocupado —desde la atalaya de nuestro mundo secularizado diríamos que obsesionado— por el gran problema de asegurar la salvación a base de mediaciones

multiformes. El hallazgo de Lutero, que, según sus confesiones tardías, le abrió las puertas del cielo, respondió a esta demanda generalizada y acuciante. El abigarrado conjunto de recursos se simplificó por la única mediación de Cristo, por la fe en un Dios justiciero, sí, pero con una justicia perdonadora y justificante. Las consecuencias eclesiales llegarían por su propio impulso, como advirtió Cayetano ayuda y tempranamente. Lo que a mí me interesa resaltar es lo explicable de la oferta de Lutero contemplada desde el ambiente en que se produjo, ambiente, que, a su vez, explica el entusiasmo de su recepción. Las palabras del humanista Melanchton —en texto que tomo de Delumeau y que no he podido verificar aún— no pueden ser más elocuentes si son auténticas: «¿Qué pedimos a la teología? Dos cosas: consuelo contra la muerte y contra el juicio final. Lutero nos las ofrece. La enseñanza de moral y civilidad son cosa de Erasmo».

La intencionada alusión a los humanistas no quiere decir que Lutero no tuviera puntos de contacto con ellos. Esta purificación de la piedad y de la teología era uno de ellos. Su hostilidad hacia las formas populares de religiosidad era otro. Y en lo positivo, sería conveniente aludir al biblicismo de ambas posturas, aunque entrañase un significado muy distinto en uno y en otros. Mas, a tenor de las investigaciones, tampoco la Biblia era extraña a las preocupaciones del pueblo, como puede verse en las reformas radicales.

II.—ESTRUCTURAS SOCIALES, POLITICAS E IGLESIAS EVANGELICAS

Los luterólogos (eruditos, historiadores, teólogos y más aún ecumenistas) están enfrascados en detectar el tiempo en que la oferta de Lutero registró la transición de lo reformador a lo separador con la consiguiente ruptura. La discusión no es insignificante para la realidad eclesial, pero da la sensación de fijarse más en los textos que en los contextos, en la evolución de las fórmulas que en su vinculación con las estructuras y con los acontecimientos. De todas formas, algo que comenzó como reforma de la teología, como imposición del agustinismo entre el profesorado y en el estilo de la Universidad nueva y pobre de Wittenberg o como enfrentamiento

de escuelas (omito la referencia al *occamismo* y al «Lutero católico» de Lortz y su escuela), en la disputa de Leipzig se manifestó ya como rechazo del primado, de los concilios, en aras del exclusivismo bíblico. Luego vendría el proceso, en el que los contendientes hablaban lenguajes distintos y en el que la curia romana se identificó con el tomista. En 1520 el *Manifiesto a la nobleza alemana* y la *Cautividad babilónica* han despejado el horizonte: se trata y de una alternativa eclesial en la que el protagonismo no corresponde al «Anticristo» de Roma sino a los sectores dominantes y dirigentes del Imperio, y en la que se liquida el sistema clerical y sacramental del catolicismo. Cuando en Worms la «causa Lutheri» se convierte oficialmente en asunto del Imperio, y el cumplimiento de la proscripción extraña se confía a la lealtad, la conciencia y los intereses de príncipes y oligarquías urbanas, se tocará la dimensión política que forzaría la conversión de un movimiento inorgánico en la realidad de iglesias institucionalizadas y territoriales.

El proceso, caricaturizado en estas líneas, estuvo conducido por asimilaciones, rechazos, raptos, de lo que Lutero soñara como comunidad invisible (o escondida, o espiritual) de creyentes sin más connotaciones sociales, económicas, políticas y mentales. Pero había otros reformadores dispuestos a extraer las consecuencias inevitables de su teología y a aplicarlas a la transformación de la sociedad.

El primer episodio de este estilo fue el movimiento desencadenado en Wittenberg (al igual que lo sería en otras ciudades como compañero de la introducción del Evangelio). Los tumultos no se redujeron a una iconoclastia aislada ni fueron protagonizados sólo por Karlstadt; fue una acción colectiva que afectó al orden social, desde la represión de las mancebías hasta el nuevo orden de la asistencia social, con todos los tintes viejotestamentarios y apocalípticos que se quiera. Fue, en definitiva, el fruto de la impaciencia por aplicar la teoría a una praxis en cierto sentido revolucionaria. Conocemos la respuesta de Lutero, no menos consecuencia, y la eficacia de sus sermones fuertes de aquellos días contra la subversión o de sus escritos acerca de la obediencia debida a la autoridad civil.

Fue el único movimiento que logró controlar. Porque los otros dependieron de causas más profundas y estructurales,

es decir, de los desajustes provocados por la transición del feudalismo al capitalismo. Así la nobleza media y baja quedó sin función política (cortesana y guerrera) por la modernización del Estado que necesitaba más de juristas y de ejércitos profesionales que de la arcaica caballería, sacudida, además, por la revolución de precios y escasez de rentas. Por eso la Guerra de los Caballeros fue un episodio apenas trascendente y fácilmente dominado por la otra nobleza superior. Es indicadora la relativa apatía con que Lutero contempló una acción que se amparaba en las ideas y en el proto-nacionalismo del «Hercules Germanicus».

Más trascendental fue la repercusión de la crisis en las clases acosadas por la elevación de rentas de los señores, por la expansión económica de las ciudades, por las consecuencias del capitalismo en sus formas industrial y comercial. Campesinos en situación, al parecer, hasta boyante en algunas zonas; la inmensa mayoría acuciada por censos, diezmos, servidumbres, coincidieron con las inquietudes del preproletariado de la minería y del artesanado urbano. No debe extrañar el profundo anticlericalismo que invadirá todas las acciones de protesta, como ha visto Henry J. Cohn, puesto que el clero era uno de los beneficiarios más considerables de tantas exacciones y del propio régimen señorial. De hecho, los proyectos y reivindicaciones del común, del «gemeine Mann», siempre tuvieron como objetivo inevitable la reforma de la Iglesia.

Estas reformas radicales, nacidas de la inquietud ambiental, no tuvieron que esperar a 1525 para exigir con violencia la implantación del derecho divino en la sociedad injusta. Por 1476 las proclamas del pifanero Hans Böheim convirtieron el lugar de peregrinaciones de Niklashausen en centro activo de agitación social y religiosa. Prácticamente lo mismo acontecía por 1514 en Württemberg con las parábolas e incitaciones del pobre Konrad, del mozo Gaispeter. La inserción de factores y proyectos a la vez sociales y eclesiales se vio con más claridad aún en las encadenadas acciones de las «Bundschuhe», con sus resurgencias desde 1440 hasta 1517, con los proyectos revolucionarios del último y más cualificado líder Jost Fritz, con las juramentaciones ante los signos del calvario. Incluso las formulaciones teóricas, desde el mito del buen emperador Federico, la «Reformatio Sigismundi» o la utopía agraria del exfranciscano Eberling de Günzburg en su *Wolfaria*, patentizan el clima de subversión popular anterior a 1525.

La llamada «Guerra de los campesinos», la «reforma radical» o «popular», es el capítulo predilecto de la historiografía actual, sobre todo desde que Engels ofreciese en su hermoso libro el modelo de interpretación marxista permanente. De hecho, han sido los historiadores marxista-leninistas de la DDR, Steinmetz Vogler, Laube, y con ocasión del 450 aniversario de Thomas Müntzer, los que con más entusiasmo se han lanzado a desbrozar un terreno privilegiado para su teoría interpretativa de la «primitiva revolución burguesa», en la que hay que encuadrar la auténtica lucha de clases de aquel proletariado, fracasado, es cierto, por las condiciones objetivas del siglo XVI, posibilitado por el acceso al poder de las clases trabajadoras cuando la DDR fuera liberada de la opresión hitleriana gracias a la Unión Soviética. Hay mucha ideología, como la hay también en la otra historia, la de la República Federal Alemana, en Franz, Elliger, Nipperdey, Blikle. Unos y otros están embarcados en polémicas que tratan de realzar las motivaciones prioritarias, teológicas o sociales y económicas, de aquella confrontación gigantesca. Gracias a unos y a otros podemos contrastar cómo los articulados, desde el moderado de Suabia, desde la utopía jiliasta del reino de los electos de Müntzer, hasta la igualitaria, comunista, sin Iglesia, de la república tirolesa de Gaismair, no permiten preferencias. Todo estaba mezclado, tanto la reforma o revolución de la sociedad, nueva y más justa, como la de la Iglesia Porque era inconcebible en aquellas condiciones el pensar en cambios sociales aislando la realidad eclesial, y, como dicen las *Tesis* oficiales que para directriz de los estudios históricos de este centenario ha publicado la DDR, «la Reforma no significaba sólo una reforma de la Iglesia, sino un cambio más o menos profundo de la sociedad en su conjunto».

Y he aquí la razón fundamental del rechazo de Lutero hacia proyectos que, independientes en su origen de su teología, entrañaban reivindicaciones que, al menos parcialmente, coincidían con las por él formulas en *La libertad del cristiano*, en la misiva *A la nobleza alemana*, en la inicial elección libre de párrocos, etc. No pienso caer en la tentación de sumergirme en el debate de los «dos reinos» o «regímenes», puesto que para eso hay aquí especialistas cualificados que lo han estudiado a fondo. Las circunstancias históricas, no obstante, fueron muy distintas a las de Calvino, y el pensamiento de Lutero acerca de la autoridad temporal, como ha avisado

Lohse, no puede desvincularse del hecho de que esta autoridad está incorporada para él en todo lo que representa el protector Federico de Sajonia. Lutero no puede sancionar la subversión del suelo alemán que le agita todo el subfondo de su acendrado apocalipticismo y la sensación de «que está próxima la destrucción del mundo»:

«Querido, el evangelio no te dice que robes ni que conquistes, ni siquiera aunque el señor abuse de estos bienes contra Dios a costa de injusticias y en perjuicio tuyo. No tiene precisión el evangelio de ningún espacio terreno ni de ninguna ciudad para establecerse; es el corazón donde quiere y debe fijar su morada» (Lutero, *Obras*, p. 265).

Le saca de quicio que el evangelio y su libertad se apliquen a realidades terrenas que salten de los límites de lo espiritual, como hicieran los redactores de los doce artículos, escoltados en todas sus reivindicaciones por referencias bíblicas:

«Es cierto —dice en su primera *Exhortación a la paz*— que tenéis derecho a reclamar el Evangelio, pero con tal de que lo hagáis de otra manera y con seriedad. Ninguno de los artículos contiene la más mínima enseñanza evangélica. Todo se dirige, más exactamente, a la liberación de vuestros cuerpos y de vuestros bienes. En suma, todos los artículos plantean cuestiones terrenas y temporales. El Evangelio, muy al contrario, no se preocupa para nada de las cosas terrenas; para él la vida exterior consiste sólo en el sufrimiento, injusticia, cruz, paciencia. Lo único que buscáis es una apariencia para vuestra empresa nada evangélica ni cristiana, sin advertir que con ello ultrajáis el evangelio de Cristo y lo convertís en un manto que tapa las vergüenzas» (Ibid.).

Como puede verse, está en juego la inteligencia de la Escritura, que Lutero considerara clara, pero que los hechos comprobaron —lo mismo ahora que en la confrontación con Zuinglio— que podía tener lecturas diferentes. Y la lectura de Lutero —que luego cambiará de sentido— indica que por 1525 no entraba en su esquema mental la resistencia activa y violenta frente a la autoridad:

«A ningún cristiano le toca reclamar derechos ni combatir, sino aguantar la injusticia y el mal. Mi propio caso tiene que contarse como un ejemplo actual. El papa y el emperador se han enfrentado conmigo, se han enfurecido contra mí. ¿Qué ha sucedido para que mi evangelio se haya extendido en proporción directa

con los anatemas del papa y del emperador? Jamás eché mano a la espada, nunca demandé venganza, no he provocado confabulaciones ni desencadenado levantamiento alguno; al contrario, he cooperado, en la medida de mis posibilidades, a la defensa del poder y del honor de la autoridad civil, a pesar de que ésta persiguiera al evangelio y me persiguiera a mí. Mi éxito se explica por haber confiado todo a Dios y por haberme abandonado con confianza en sus manos. Si fuérais cristianos, os dejaríais de esgrimir puños y espada, de porfías y amenazas, os atenderíais al padrenuestro, os apoyaríais en la oración para llevar adelante vuestra causa ante Dios, y diríais: 'hágase tu voluntad' y libranos del mal, amén» (p. 261, 262, 263).

Por último, Lutero está enmarcado en unas estructuras de las que no puede arrancarse por su mentalidad cordialmente feudal. Bastaría con recordar su posición ante las formas del capitalismo de su tiempo para advertir el arcaísmo de su visión de monopolios comerciales, del préstamo («usura»), de las operaciones financieras. Ya se ha convertido en tópico aludir a su convicción de que las ferias de Francfort eran una de las causas de la ruina de Alemania. Es bien expresiva su reacción ante la petición campesina de abolir la servidumbre, incompatible con la libertad del cristiano:

«¿Qué es esto? Es convertir la libertad cristiana en algo puramente carnal. ¿No tuvieron siervos Abrahám, los demás patriarcas y profetas? Leed lo que dice San Pablo sobre los criados, que, en aquel tiempo, eran todos siervos. Por eso el artículo citado se opone directamente al evangelio; se trata de un robo por el que se arrebató al señor un cuerpo que es su propiedad. Un siervo puede ser perfecto cristiano, gozar de la libertad cristiana, exactamente igual que un prisionero o un enfermo es cristiano a pesar de que no esté libre. Este artículo intenta igualar a todos los hombres, convertir en temporal y exterior el reino espiritual de Cristo, lo cual es imposible. Un reino temporal no podrá subsistir sin la desigualdad de las personas, sin que unos sean libres y otros encadenados, sin que unos sean señores y otros vasallos, etc., como dice San Pablo (Gal 5): «En Cristo el señor y el siervo son una misma cosa». Sobre este particular ha escrito lo suficiente y bien mi señor y amigo Urbanus Regius; en él puedes encontrar información más completa» (p. 267).

La trágica derrota del «gemeine Mann» no supuso el final de las reformas radicales y de las utopías eclesiales. El anhelo de transformar la sociedad por la fuerza espiritual saltó en

los movimientos conocidos por anabaptistas, con su punto culminante hacia 1528. Se alimentan de la misma base social que los anteriores, si bien el elemento urbano tiene más peso en esas comunidades de artesanos y cierta burguesía rural. También coincide el espacio geográfico, con alguna rara excepción, antes de que se forzara la dispersión: Zürich, Alsacia, Alto Rhein, Turingia, Tirol.

Hay muchos interrogantes aún no cerrados para los historiadores en esta explosión de considerable extensión geográfica pero de escasa penetración social (el caso de Münster y su reino de Sión por la década de los treinta fue algo excepcional y extremo). Y existe un real desconcierto ante esta utopía de comunidades selectas y segregadas, antiintelectuales, jiliastas o milenaristas, místicas y pacíficamente revolucionarias, antijerárquicas, irreconciliables con las iglesias institucionalizadas y las jerarquías; de orígenes diversos y tendencias encontradas como demostraron los intentos de aunarlas en confesiones. Según las últimas investigaciones de Van Dülmen y de Goertz, las comunidades de elegidos suponen una reforma colateral, independiente en sus orígenes y en su desarrollo de las polarizadas en el segundo Zuinglio y Lutero.

Como era natural, las comunidades de desilusionados de las iglesias establecidas y del Estado, fueron rechazadas por las ortodoxias, sin distinción de confesiones, que las vieron como la más temible de las herejías. Y como decir herejía era decir delito social y político, los Estados las condenaron con dureza explicable. Los edictos imperiales de 1528 se corresponden con los anatemas unánimes de la Confesión de Augsburgo. Acosados, fueron las víctimas de la intolerancia y de la represión. Acogidos a otras formas después de la reconquista de Münster (por las tropas de Felipe de Hessen en ayuda del obispo católico), pervivieron algunas de sus actitudes, reclamadas hoy como signos de identidad por las iglesias libres.

Movimiento de Wittenberg, caballeros, campesinos, anabaptistas y espirituales, influyeron decisivamente, si no en el concepto, sí en la realidad de la iglesia de Lutero, irreconciliable con cualquier amenaza de disolución de las estructuras sociales y políticas. Fueron estas estructuras las que abortaron tantas utopías inviables en aquellas condiciones objetivas y las que conformarían a las comunidades evangélicas y no al

revés. En consecuencia, y como Lutero jamás disimuló su aversión hacia la masa, hacia «Herr Omnes», el temor a las iniciativas de base y al campesinado, la organización, la responsabilidad última, la financiación y, por tanto, el control, tendrían que confiarse a los señores territoriales y a las oligarquías urbanas.

Y la organización de las comunidades evangélicas —impuesta por el pánico a los movimientos subversivos— no hizo sino reforzar la realidad más notable de esta transición: el Estado, que se encontró fortalecido con jurisdicciones, atribuciones y recursos económicos tradicionalmente disputados a la Iglesia en tiempos en que no resultaba tan fácil discernir las lindes entre lo religioso, lo social y lo político.

Tampoco pienso detenerme en esta organización que será tratada con amplitud aquí, en el sentido de la nueva liturgia, de la catequesis, en los ministerios, en la moderna concepción de la enseñanza y de la asistencia social, en el organigrama que del párroco, predicador, superintendente, visitas, consistorio, aboca a quien en realidad dirige todo: el príncipe territorial, los dirigentes de las ciudades, los monarcas de los países escandinavos, en alguno de los cuales se establece la forma sinodal gracias a los comportamientos de los obispos, por los que suspiró Lutero en un anhelo irrealizado en su Alemania, lo que explica la decisión de convertir al príncipe en «obispo de emergencia» que las circunstancias, convertirían en definitivo y permanente.

Sí quisiera llamar la atención sobre algo que preocupa a la historiografía actual: las pervivencias, puesto que en la historia tanto opera lo nuevo como lo heredado. Por eso convendría tener en cuenta lo que en las comunidades evangélicas pervivió de lo antiguo, del aborrecido «papismo», junto a lo nuevo y las rupturas.

III.—EXPANSION DE LAS IGLESIAS EVANGELICAS

Si hay algo que llama la atención ante un mapa geográfico y cronológico de la Reforma de Lutero es su rápida y amplia expansión, en contraste con la localización de las anteriores «herejías» o disidencias medievales. A la hora de analizar los factores de este fenómeno podemos contrastar que actuaron

agentes variados, una vez que ya ningún historiador puede creer en la victoria de los buenos sobre los malos o viceversa.

Hay que tener en cuenta —como veremos— la excelente imagen que el mensaje de Lutero tuvo entre tantos sectores como anhelaban cambios decisivos que no les llegaron por otros canales. El «inmenso apetito de lo divino», tan excelentemente resaltado por Lucien Febvre hace tiempo, coincidía con el anhelo de reforma tanto por las élites como por el pueblo. El evangelio no pudo encontrar un terreno más hambriento, aunque después cada uno lo aplicase según sus criterios o según sus precisiones.

Junto a este factor positivo hay que recordar una serie de dejaciones o desconciertos que prestaron el tiempo necesario para la implantación del evangelio: dejaciones por parte de los obispos germanos, que no engrosaron las filas reformadoras pero que tampoco estuvieron a la altura de las circunstancias; tardanza en reaccionar por parte del obispo de Roma, que ofreció para el catolicismo tridentino lo que se necesitaba desde hacía mucho tiempo; la política del emperador, con demasiados frentes a que atender y que nunca pudo recurrir en el Imperio al rigor que usó en sus dominios patrimoniales, y en concreto en los reinos de España con el auxilio eficaz de la Inquisición.

En contraste, hay que resaltar el conjunto de intereses que entraron en juego por parte de príncipes y ciudades, lo que no quiere ni insinuar que en la formación del mapa religioso estuvieran ausentes las convicciones dogmáticas, las piedades personales. Porque aunque Alemania era entonces una expresión geográfica mejor que una realidad política, se daba la paradoja de contar con un sentimiento de alemanidad profundo y universal, avivado por el humanismo desde Conrad a Celtis hasta Hutten y Lutero. El protonacionalismo era un hecho incuestionable en aquella constelación variopinta y multiforme de Estados y, como tales, comprometidos en la vía de modernización y en un proceso con el que se involucró la expansión del evangelio.

En primer lugar por la oposición vieja a los amagos centralizadores del emperador: Carlos V, con su postura clarificada en Worms, posibilitó la identificación de la lucha por la Reforma con la de la afirmación de los Estados independientes. En segundo lugar, por el cordial antirromanismo, no peculiar de

Alemania, pero más acendrado si cabe en el Imperio por la herejía, por la imagen, incluso popular, de un papa exactor de impuestos, con todo el peso que el recurso al resquemor fiscal tenía entonces. Y, en tercer lugar, porque en la modernización política era inevitable el encuentro con la Iglesia. Y hemos topado con el problema de las relaciones Iglesia-Estado.

Por eso, cuando la reacción contra las reformas radicales obligó a convertir en iglesias territoriales lo que antes fuera un movimiento evangélico, no se hacía sino dar la réplica a las monarquías modernas de Europa, convencidas también de la necesidad de dominar sus respectivas iglesias y convertirlas en «nacionales» y controladas por los monarcas respectivos. Por diversos concordatos y acuerdos con Francia, Polonia, Inglaterra, los reinos de España, y antes del año simbólico de 1517, se había conformado la realidad del galicanismo, del anglicanismo, del hispanismo o regalismo. Aplicado a estos soberanos, no parece tan descabellada la exactitud del dicho: «El duque de Clèves es el papa de sus dominios».

La aceptación del evangelio llevaba implícita la transferencia de jurisdicciones, de bienes inmuebles, posesiones, rentas detentadas por las instituciones de la Iglesia tradicional, de sectores como los aludidos de la enseñanza y la asistencia social tan codiciados todo por los Estados, hambrientos de poder y de dinero en aquella primera modernidad. De hecho, en todos los diálogos, en los intentos de acercamiento, en las dietas biconfesionales, no fue excesivamente difícil llegar a acuerdos y concesiones hasta en el capítulo de la justificación por la fe, pero todo se paralizaba y se interinizaba al tocar el tema de las desamortizaciones, de las apropiaciones de bienes eclesiásticos por los señores y las ciudades.

También resultó positiva la actitud de Lutero en torno a las ordenanzas eclesiásticas, incluidas en el campo amplio de las «adiaphora»: lo que no comprometía el dogma fundamental. De ahí la variedad, dentro del marco territorial, de las formas de Iglesia, desde la de Hessen hasta las diversificadas de Escandinavia. A pesar de tanta riqueza, la recepción del evangelio se adecuó a los dos condicionantes del principado y de la ciudad.

Hoy día la investigación histórica se ha centrado en las ciudades, hogares de humanismo, de actividad, de seguridades y con un ambiente mejor predispuesto que el campesinado,

aunque sólo fuera porque los índices de alfabetización eran sensiblemente más altos que en el campo. Tuvo éxito —a pesar de su simplificación— la tesis de Dickens, allá por 1964, de que «la Reforma fue un hecho fundamentalmente urbano», que supuso un reto para los historiadores, conscientes del peso de la ciudad en la formación del mundo moderno.

A falta de síntesis, los análisis muestran la excepcional preparación de la población urbana, lo que explica que de las 65 ciudades imperiales, 50 introdujeron la Reforma con relativa facilidad. Bernd Moeller, pionero en estas investigaciones, ha corregido sensiblemente su primera impresión acerca del carácter urbano de la teología de Zuinglio y de Bucero en contraste con el más señorial de Lutero. Th. A. Brady Jr ha completado con datos sociológicos el cuadro demasiado idílico de élites y común moviéndose por razones sacroteológicas, por conciencias de solidaridad, al detectar, y precisamente en el modelo de Estrasburgo, intereses de clase y comportamientos diferenciados entre los dirigentes y los patricios, con tantos lazos rurales éstos.

No debe ignorarse la acción de los reformadores, pero tampoco puede caerse en la ingenuidad: la recepción del evangelio respondía a los intereses de las oligarquías, que, cual los príncipes, no despreciaron la oportunidad de controlar al clero, tantas veces exento y hostil, de secularizar sus recursos económicos en beneficio del poder civil. De hecho, en aquellas otras ciudades, las residenciales con el obispo por príncipe, con consejos menos independientes, los intentos de reforma constituyeron rotundos fracasos, como ha visto Rublack en los ocho casos analizados. De todas formas, y hasta que otros centros no sean estudiados con la seriedad con que lo han sido Wittenberg, Estrasburgo, Colmar, Nuremberg, la cuestión no está cerrada.

IV.—LA PENETRACION

Si la expansión reserva aún incógnitas, la penetración social de las iglesias evangélicas es un capítulo tan atractivo como prácticamente desconocido. Hasta ahora las apreciaciones han sido sólo cualitativas. No se ha cuantificado el impacto

real, el número de adhesiones, el proceso de asimilación en los distintos sectores.

Hay que partir del hecho de que la reforma de Lutero, a diferencia del calvinismo en su expansión, sólo triunfó cuando tuvo la aquiescencia de los dominantes, aunque los primeros movimientos llegasen de la base. En qué medida, con qué celeridad a parsimonia fuera asimilado el evangelio por el pueblo llano, es otro de los interrogantes por aclarar definitivamente, puesto que no puede pensarse que de la noche a la mañana los papistas se convirtiesen en convencidos evangélicos, para retornar, en algunos casos y al poco tiempo, al papismo a tenor de los caprichos o intereses políticos de los señores, como sucedía en Braunschweig, en Dinamarca, en la propia Sajonia nada más morir Lutero, por no aludir siquiera a lo acontecido en los posteriores tiempos de la llamada Contrarreforma.

Si nos fiamos de Lutero y tenía buenas razones para creerlo así, el campesinado era particularmente resistente, más por inercia y por su universal analfabetismo que por procesos comparativos entre ambas confesiones. Mas como, incluso antes de 1555, poco importaban las opciones colectivas, a pesar de las disputaciones formales mantenidas antes de oficializar la adscripción, y únicamente pesaba la decisión política, creemos que el problema tiene que plantearse de otro modo. Es decir, partiendo de la recepción consciente del evangelio por las élites de la inteligencia, por los señores y las oligarquías urbanas, ¿cuáles fueron los agentes de penetración, a veces lenta, en el resto de la población? Y éste es un capítulo, además de plétórico de sugerencias, bastante desbrozado.

Recordémoslo: el clima se encontraba preparado para la Reforma; el confusionismo teológico reinante era una constante más notable en lo que a la eclesiología se refería. La ruptura con el Papado —cuya infalibilidad, primado de derecho divino, no estaban claros— fue menos llamativa en Alemania por la escasa popularidad del Papa (bien claro lo dejaron los testimonios de Miltitz y de Aleandro), y en los cambios inmediatos, en la supresión del clero, influyó el anticlericalismo ambiental y fuerte. A las ciudades y territorios adscritos al evangelio no les resultó difícil regular las desamortizaciones, el cierre de los conventos y monasterios, cuando no se habían vaciado ya, o la prohibición de su reproducción vetando novicios. Pocos

centros de este tipo salieron tan respondones como el de las clarisas de Charitas Pirkheimer en Nuremberg. Así se eliminaron los posibles focos de resistencia. Otra cosa fue lo acontecido en ciudades prácticamente biconfesionales, como en Augsburgo, en Ratisbona o como en Bautzen, donde hasta se dió el caso de iglesia compartida por ambas confesiones.

Con este fondo de condiciones favorables, los instrumentos esgrimidos como vehículos de penetración fueron todos, absolutamente todos, los que estaban al alcance de la mano y adecuados a las peculiaridades de aquella sociedad. Una sociedad, me permito insistir en ello, analfabeta mayoritariamente: los sondeos realizados, aunque imperfectos, no dejan elevar los índices de alfabetización a comienzos del XVI más allá del 1% en el campo, del 5% para la ciudad, según Engelsing. Con este panorama por delante, no es difícil deducir la función decisiva de lo audiovisual directo, sin el intermedio de la lectura, como el rumor, el comentario de boca a oreja, las conversaciones, el sermón.

Resulta ardua la tarea de recrear lo que *el predicador* significaba en aquel tiempo. Era el señor de la opinión pública, su modelador también, y si ello no supusiera degradar su función y una imperdonable cursillería, osaría decir que era la auténtica «vedette», que a tal grado llegaba el poder y el prestigio de los dueños del medio oral en sociedades sacralizadas y analfabetas. Su capacidad de movilización es de sobra conocida. y baste con recordar las masas arrastradas por la palabra apocalíptica de Vicente Ferrer, de Savonarola o por los predicadores de calles, plazas y cancelas de los primeros tiempos aaitados de la Reforma. Bernd Moeller no cree incorrecto definir el conjunto de la Reforma en cuanto fenómeno de masas como un «movimiento predicador».

Las disputaciones oficiales y habituales no eran sino confrontaciones de predicadores, como se vio en Zurich 1523, con más claridad de Nuremberg dos años más tarde, etc., etc. Los predicadores actuaron como reserva cuasimilitar y muy activa en los otros encuentros teológicos o diplomáticos, o ambas cosas a la vez, hasta el extremo de que a la hora de establecer el procedimiento de la dieta de Augsburgo hubo necesidad de prohibir la agitación desde el púlpito para evitar presiones sobre los negociadores. Y los predicadores fueron, no hay duda, los agentes más eficaces de la penetración

del evangelio desde el momento inicial de euforia; cuando contaron con el soporte de los catecismos de Lutero, cuya obra gigantesca está integrada por un contingente tan considerable de sermones; hasta que las universidades de Wittenberg, tras el colapso de los años veinte, y la nueva de Marburgo se constituyesen en centros activos y formadores de los predicadores de la palabra.

Lutero y los reformadores, en este sentido —y en tantos otros—, fueron herederos de la tradición y sintonizaron con su tiempo. El cuadro negativo con que suele presentarse lo anterior a la Reforma debe suavizarse. Al menos esta es la conclusión del revisionista Rapp: «cuando el juicio se refiere a la oratoria sagrada, la palabra nunca había sido proclamada con tanta frecuencia como durante los dos siglos que precedieron a la Reforma». Lutero dio el espaldarazo al prestigio social del predicador al distinguir claramente entre sacerdocio universal y ministerio de la predicación. Por éste y otros motivos, buena parte de los reformadores primitivos fueron predicadores y los claustros se vaciaron en sus efectivos más cualificados. Lutero, por otra parte, no dejó una eclesiología definida en sus últimos detalles, pero legó en tantos pasajes de sus obras material sobrante y sabroso para construir un perfecto «ars predicandi».

Con la palabra, a veces como su soporte, la música. Su incorporación a la liturgia por Müntzer dejó entrever la capacidad revolucionaria de este resorte. Lutero, por su especial temperamento, no necesitaba estímulos para sintonizar con este arte al que dedicó bellas páginas, loas incontables y dispersas. En varias ocasiones reiteró las ideas que manifestaba al maestro de capilla de Munich, Luis Senfl, cuando, a su despedida de Coburgo le pedía la partitura del «In pace in idipsum». Dice en una de sus *Tischreden*:

«Poco me gustan a mí los que, como hacen todos los iluminados, menosprecian la música. Porque la música no es una donación humana; es un don, un regalo divino. Con ella se aleja el demonio y se alegra la gente; con ella se olvida la ira, la impureza, la soberbia, el resto de los pecados. Después de la teología, es a la música a lo que concedo el primer puesto y rindo el más alto honor» (7034).

Es un tópico manido y exactísimo aludir a lo que el protestantismo —salvo la excepción de Zuinglio— supuso para

la música coral, salmódica, y al valor que para Lutero y su reforma entrañó, como lo han estudiado los especialistas Weber, Blume, Markus Jenny. Naturalmente se acogió a ella no por puro esteticismo sino como apoyo para la oración, para la liturgia para la catequesis. Es decir se utilizó como arma pacífica de penetración del evangelio por este medio audio-oral. Pacífica casi siempre, porque en algún lugar, como en Lübeck, y en palabras de Vogler, el evangelio se afirmó «por una auténtica guerra de cánticos» contra las misas y durante las misas. ¿No se ha dicho que el «Ein feste Burg» fue como «La Marsellesa» del siglo XVI?

Lo cierto es que, entre las artes que tradicionalmente sirvieron para la catequesis, como predicaciones plásticas, la música y la poesía prevalecieron sobre la arquitectura, la escultura y la pintura. No sólo por el «solus Christus» y la «sola fides» no fue la primera Reforma especialmente constructora y escultora, sino porque se encontró los templos ya hechos casi siempre y la imaginería acabada por los papistas. Lo que no quiere decir que la constelación de pintores, sobre todo de la primera generación reformista, no crease un arte adecuado al mensaje del evangelio, con la eliminación de los complejos expresivos bajomedievales y despojado de posibilidades cuantitativas, mediadoras, en aras de la función pedagógica.

Algunos de estos artistas colaboraron en un género eminentemente popular, con función de auténtica «mass media» en cuanto instrumento de comunicación y propaganda. Me refiero a los *Flugschriften*, a las *Flugsblätter*, pliegos volanderos, tan aptos para conectar con el «gemeine Mann» como con el alfabetizado, por la conjunción del texto intencionado y de la imagen habladora. Muy pronto, por mimetismos heredados, serviría para divulgar la imagen de Lutero cuasicanonizado, doctor de la verdadera contra la falsa fe del papismo, en estereotipos como los vistos por Lienhard.

Hasta tanto, las incontables hojas de cordel fueron envidiables y masivos portadores del mensaje reformador, por la capacidad simplificadora, por el lenguaje visual y directo sobre el que tanto tiene que decir la iconología popular o la semiótica, tal como han estudiado sistemáticamente Hoffmann y Scribner y como resaltara hace ya años de excepcional obra de Gravier acerca de Lutero y la opinión pública. A mí sólo

me queda por el momento insinuar la capacidad de penetración, el recurso frecuente, consciente —también a veces regocijado— de Lutero a este género, para cuya eficacia contó con colaboradores fervorosos como Melancthon, Cranach o Hans Sachs. De las características del género participan el Pasional de *Cristo y el Anticristo*, hojas como la del papa-asno, el aluvión de la guerra panfletaria durante el conflicto campesino, las ilustraciones del Apocalipsis de setiembre, las del último libro contra el Papado diabólico, cuya imagen, así como la del monacato odendo, la predicación y la vida idolátrica de la falsa Iglesia, proviene en buena parte de estos «mass media», que no escatimó resortes lingüísticos, formas obscenas. Se procedía en conformidad con los modos y lenguaje gráfico del tiempo, al igual que se hacía desde la Iglesia tradicional, con los temas invertidos y quizá sin tanta fortuna editorial, entre otros, por el temible Murner.

Este producto participa ya de la fuerza de la imprenta, a caballo como está entre el escrito y la imagen. Y fue éste, el de la *imprenta*, el que se erigió en medio el más agresivo e incluso personificador de los movimientos y de la Reforma evangélicos. Dickens, fecundo en axiomas, llega a afirmar que sin las prensas «no se hubiera podido producir un movimiento de esta amplitud», tesis que en cierto modo resume Vogler al asegurar que «la Reforma en parte es hija de la imprenta». Los análisis cuantitativos, desde el siglo XIX; los estudios históricos, como el hermoso y pionero de Febvre y Martín acerca de la aparición del libro, o los más específicos de Engelsing y Eisenstein, confirman que estas impresiones no son arbitrarias.

Se ha visto la interacción Lutero-imprenta, con resultados positivos para ambos. En beneficio de ésta, al constatar cómo nada más conocerse la posición del agustino la industria del libro alemán registra un *crescendo* súbito, se desplaza a Sajonia, en concreto hacia Wittenberg, sin talleres antes y desde 1519 con desbordante actividad. No sólo en estos márgenes del Imperio, sino en las cunas clásicas, Lutero, que era una nulidad económica y no sabía cobrar derechos de autor por esta predicación singular de la palabra, avivó la producción libraria y enriqueció a impresores, incluso católicos. Froben podía afirmar —ya en 1519— la seguridad de las ventas de un producto tan demandado y con amplios mercados. Con razón se quejaría Cocleo:

«Mucho contribuyeron a promover este nuevo evangelio el ingenio, la habilidad, el dinero y la actuación de los impresores y libreros. Cuanto favorecía a Lutero lo estamparon con suma diligencia y exactitud; lo que favorecía a los católicos, remoloneando y con muchas erratas. Imprimían a su costa cualquier escrito luterano y hacían largas tiradas para darle amplísima difusión. Los escritos católicos, como si fueran indoctos, triviales, bárbaros o anticuados, eran despreciados por los tipógrafos, los cuales se decidían a imprimirlos sólo cuando les forzaba la pobreza o una gran esperanza de lucro. Si alguno de ellos trabajaba con más justicia en favor de los católicos, se le reían los demás a sus barbas en la feria de Francfort y le injuriaban como papista y esclavo de los curas».

También se benefició Lutero del arte hacia el que no escatimó alabanzas. La imprenta protagonizó su lanzamiento desde el momento en que se apoderó de sus tesis (llevadas por las prensas más que por manos de ángeles, que diría Lutero) y se convirtió en agente activo de su publicidad permanente. Sus escritos alcanzarían tiradas altísimas para aquellos tiempos y ediciones numerosas en muchos casos. Y hoy día se conoce bien la potencia multiplicadora de este instrumento, como ha subrayado Chaunu, y más si tenemos en cuenta que cada ejemplar era leído por uno, pero escuchado por muchos en virtud del hábito arraigado de la lectura en común.

Leído, escuchado asimilado, o, como el *Catecismo breve*, memorizado. Y aquí ya sí que se escapa la medición cuantitativa, porque el saber presentar los contenidos y la adecuación al interlocutor fue un rasgo característico de los portavoces de la Reforma, con «slogans» claros y simplificados, y es un rasgo que resalta más aún en Lutero. Basta hojear sus escritos para darnos cuenta del lenguaje vehicular de lo comunicado a tenor de la condición del destinatario: escribe en latín para unos, en alemán para otros; en latín y alemán cuando se requiere una doble versión del mismo contenido sustancial. Los tonos duros, groseros («der grösste und der gröbste») antipapistas de sus invectivas en la *Cautividad temprana o en la tardía* (1545) *Contra el Papado en Roma instituido por el Anticristo*, alternan con la serenidad de *La libertad del cristiano*, del *Magnificat*, del *Método sencillo para orar*, por no aludir a la ternura y al humor de sus cartas familiares.

Mas la capacidad multiplicadora del medio, de la imprenta,

no hubiera sido posible sin el vehículo fundamental de los contenidos, es decir, sin el lenguaje apropiado, sin el *alemán* de Lutero. Y de nuevo nos encontramos con la interacción: el idioma como convoy de las ideas luteranas, Lutero como factor decisivo de la universalización del alemán moderno. Para medirlo es buen indicador el libro: la producción libraria en lengua vernácula en 1519 no pasó de las 40 impresiones; en 1521 subían los impresos en alemán a 211; en 1522 fueron ya 347, y 498 al año siguiente. De estas obras casi la mitad llevaban estampado el nombre —cuando no la imagen— de Lutero como autor. El ritmo ascendente se detiene después de 1525, como si todo se hubiera conjurado en el año trágico, pero se reanuda a partir de la década de los treinta con vigor incontentido y con un «bestseller» permanente desde 1534: la Biblia alemana de Lutero. Con ella se completaba la de setiembre 1522 de Wartburgo, y los ejemplares vendidos, a precios subidísimos, se pueden contar ya por centenas de miles en el siglo XVI.

Aunque sólo fuera por lo que costó el acabado de esta traducción y sus constantes revisiones, no se justifica la acusación de relativa inactividad que se lanzara contra el «viejo» Lutero. No es esto, sin embargo, en lo que quiero insistir, sino en lo que para iglesias basadas en la palabra, en la Biblia, supuso esta oferta, que no fue la primera versión, sí la más trascendente y cercana; que se había elaborado mirando los labios del ama de casa, de los niños, de la gente en el mercado. De forma que lectores y oyentes germanos, como se ha dicho por tantos, recibían la impresión de que la palabra de Dios había sido dicha en su idioma. Hoy día nadie cree que Lutero fue el creador de «Neuhochdeutsch», heredado del afán místico anterior, utilizado por cancillerías; pero nadie puede negar tampoco que Lutero y su Biblia en equipo fueron los universalizadores y vulgarizadores, sobre el complejo dialectal, de este alemán peculiar, permanente y sacralizado.

Para el historiador del lenguaje, J. Schildt, tal como se pronunciaba dentro de las celebraciones centenarias de la DDR hace un par de meses, con su Biblia de setiembre «Lutero proporcionó al movimiento popular que se estaba originando en las condiciones de aquella primitiva revolución burguesa un poderoso instrumento para la liberación de la opresión feudal». Se interprete como se interprete, lo incuestionable es que

este regalo, entre tantos otros, contribuyó como ninguno a personificar las iglesias, las comunidades evangélicas, con características peculiares. Y entre éstas, no debe olvidarse, como efecto secundario pero de trascendencia histórica, el incremento de la lectura y el descenso precoz de los índices de analfabetismo.

V.—CONCLUSION

Junto a esta actitud ante la Biblia y la lectura, recordemos la vida eclesial que se fue configurando en ciudades y aldeas con párroco y predicador casados, pero sin monasterios ni conventos, sin culto a las reliquias (que a veces permanecieron escondidas), sin veneración a los santos, a la Virgen, sin mediaciones que no fueran la sola de Cristo, sin fiestas callejeras del Corpus, sin procesiones ni peregrinaciones, sin cofradías animadoras de la vida urbana, sin milagros, con enseñanza y asistencia social secularizadas; con fervor anticlerical y con la imagen popular del Papa como Anticristo, en correspondencia con la imagen negativa de Lutero cual redoma de lo malo por parte de aquel catolicismo no menos combativo.

La historiografía actual no puede admitir las tesis post-weberianas acerca del influjo de la ideología de la Reforma en la diferenciación de aptitudes económicas. Pero la contemplación de este espectáculo, el análisis de las fuentes, comprueba que con la penetración progresiva del evangelio y de la reacción católica, no sólo se formaron iglesias distintas, hostiles, sino mentalidades colectivas enfrentadas, convencidas de su verdad y con la intolerancia como denominador común. Pero así como la intolerancia de entonces resulta explicable en un clima determinado por las condiciones objetivas, la historia demuestra también que hace ya tiempo que estas condiciones objetivas han cambiado.

REFERENCIA BIBLIOGRAFICA

Este trabajo ha sido elaborado a base de la bibliografía siguiente. Cuando citamos textos de Lutero, se hace por Lutero, *Obras*, (ed. T. Egido, Salamanca 1977). Para el planteamiento general: B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, 2 ed. (München 1983); R. Wohlfeil, *Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation* (München 1982);

O. H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, 2 ed. (Münch 1983); E. Iserloh, *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriss* (Paderborn 1980). Para el entorno histórico: P. Chaunu, *Le temps des réformes: la crise de la chrétienté, l'éclatement* (Paris 1975); Idem, *Église, culture et société. Essais sur réforme et contre-réforme (1517-1620)* (Paris 1981); G. Vogler, *Le monde germanique et helvétique à l'époque des réformes*, 2 vols. (Paris 1981); J. Delumeau, *La Reforma*, trad., (Barcelona 1967); E. G. Léonard, *Historia general del protestantismo*, I, *La Reforma*, trad. (Madrid 1967); A. G. Dickens, *Reformation and Society in Sixteenth-Century Europe* (London 1975); F. Rapp, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, trad. (Barcelona 1973). Es importante el catálogo de la exposición jubilar de Nuremberg, *Martin Luther und die Reformation in Deutschland* (Nürnberg 1983), con colaboraciones de significados especialistas. J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, reimpr. (Feiburg 1982), con el *Nachwort* de P. Manns; R. García Villoslada, *Raíces históricas del luteranismo* (Madrid 1969).

I.—*Religiosidad popular*: L. A. Veit, *Volksfrommes Brauchtum und die Kirche im deutschen Mittelalter* (Freiburg/B 1936); W. Andreas, *Deutschland vor der Reformation* (Berlin 1943); B. Moeller, 'Frömmigkeit in Deutschland um 1500', en *Archiv. für Reformationsgeschichte* 56 (1965) 5-31; Cf. los estudios sobre la vida religiosa en Alemania a fin del siglo XVI, por E. W. Zeeden y F. Lau, en *Colloque d'histoire religieuse* (Lyon 1963, Grenoble 1963) pp. 63-84, 101-20. Es inabarcable la producción bibliográfica acerca de este capítulo de la cultura, de la religiosidad popular Cf. T. Egido, 'Lutero de la angustia a la liberación del pecado', en *Rev. de Espiritualidad* 32 (1973) 162-80; Idem, 'Grandeza y límites de la teología de la cruz de Lutero', *ibid.* (1976) 251-74. Reflejo teológico: M. Lienhard, *Luther, témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la Christologie du Réformateur* (Paris 1973).

II.—*Movimientos y reformas radicales*. La cuestión se ha polarizado bastante en torno a los campesinos y a Th. Müntzer. Desde la ideología marxista-leninista de la DDR: *Der Bauer im Klassenkampf* (col.) (Berlin 1975); *Illustrierte Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution* (col.) (Berlin 1974); desde la investigación «burguesa»: G. Franz, *Der deutsche Bauernkrieg*, 9 ed. (Darmstadt 1972); W. Elliger, *Thomas Müntzer. Leben und Werk* (Göttingen 1975); P. Blickle, *Die Revolution von 1525*, 2 ed. (München 1983); Discusión: R. Wohlfeil (ed.) *Reformation oder frühbürgerliche Revolution* (München 1972). Sobre el anabaptismo, R. van Dülmen, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation* (München 1977); H.-J. Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung* (München 1980); H. J. Sohn, 'Anticlericalism in the German Peasants war 1525', en *Past and Present* 83 (1979) 3-31.

III.—*Expansión*: No es posible aducir los estudios sobre la implantación de la Reforma en los diversos principados y ciudades. Cito sólo las siguientes obras por su valor interpretativo: B. Moeller, *Villes d'Empire et Réformation* (Genève 1966); Idem, (ed.) *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert* (Gütersloh 1978); Th. A. Brady Jr., *Ruling class, Regime and Reformation at Strasbourg 1520-1555* (Leiden 1978); H.-Ch. Rublack, *Gescheiterte Reformation. Frühreformatorische und protestantische Bewegungen in süd- und westdeutschen geistlichen Residenzen* (Stuttgart 1978).

IV.—*Penetración*: E. Weber, *La musique protestante en langue allemande* (Paris 1980); F. Blume, 'Luther the Musician', en H. G. Koenigsberger (ed.),

Luther. A Profile (London 1973) pp. 218-26; M. Jenny, en el amplio espacio dedicado a la música en la exposición cit. de Nuremberg. M. Lienhard, 'Held oder Ungeheuer? Luthers Gestalt und Tat im Lichte der zeitgenössischen Flugschriftenliteratur', en *Luther-Jahrbuch* (1978) 56-79; R. W. Scribner, *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation* (Cambridge 1981); H.-J. Köhler (ed.), *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit* (Stuttgart 1981); B. Balzer, *Bürgerliche Reformationspropaganda. Die Flugschriften des Hans Sachs in den Jahren 1523-1525* (Stuttgart 1973); M. Gravier, *Luther et l'opinion publique* (Paris 1942); Ch. D. Andersson, 'Religiöse Bilder Cranachs im Dienste der Reformation', en L. W. Spitz (ed.), *Humanismus und Reformation als kulturelle Kräfte in der deutschen Geschichte* (Berlin 1981) pp. 43-79; L. Febvre-H. J. Martin, *L'apparition du Livre*, 2 ed. (Paris 1971); R. Engelsing, *Anaphabetentum und Lektüre. Zur Sozialgeschichte des Lesens in Deutschland zwischen feudaler und industrieller Gesellschaft* (Stuttgart 1973); Idem, *Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800* (Stuttgart 1974); E. L. Eisenstein, *The Printing Press as an agent of Change. Communications and cultural Transformations In Early-Modern Europe*, 2 vols. (Cambridge 1979). (Extracto del tema de la Reforma en *Annales* 26 [1971] 1355-82); E. Arndt, *Luthers deutsches Sprachschaffen* (Berlin 1962); J. Erben, 'Luther und die neuhochdeutsche Schriftsprache', en *Deutsche Wortgeschichte* (Berlin 1974) pp. 509-81; J. Schildt, 'Martin Luthers deutsches Sprachschaffen. Seine Bedeutung für die Entwicklung der deutschen Sprache', en *Pressebulletin* (Organisationsbüro Martin-Luther-Ehrung 1983, DDR, 21.3.83) pp. 28-44.

TEOFANES EGIDO

Departamento de Historia Moderna
Universidad de Valladolid