

LA RELIGIOSIDAD
EN LA EDAD MODERNA

Temas de Historia Moderna

Coordinador: ENRIQUE MARTÍNEZ RUIZ



Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los

derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

LA RELIGIOSIDAD
EN LA EDAD MODERNA.
DOGMA Y DISCIPLINA

María Luisa Candau Chacón



EDITORIAL
SÍNTESIS

Consulte nuestra página web: **www.sintesis.com**
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

© María Luisa Candau Chacón

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34. 28015 Madrid
Teléfono: 91 593 20 98
www.sintesis.com

ISBN: 978-84-1357-035-8
Depósito Legal: M-20.391-2020

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
INTRODUCCIÓN. RELIGIOSIDAD E IGLESIAS	15
1. <i>El concepto de religiosidad. La larga Edad Moderna.</i>	15
2. <i>Religiosidad de elite y religiosidad popular. El debate</i>	19
3. <i>Religiosidad e Iglesias. Occidente y Oriente</i>	25
4. <i>Una sola cristiandad: intentos unionistas de Oriente y Occidente. La tercera Roma</i>	27
1. UNA SOCIEDAD SACRALIZADA. LA HERENCIA BAJOMEDIEVAL Y LOS PRIMEROS INTENTOS DE RENOVACIÓN RELIGIOSA.	29
1.1. <i>La vida inundada de significación religiosa</i>	29
1.2. <i>Anhelos de salvación: miedo y piedad en tiempos de crisis</i>	34
1.3. <i>“Se siembra con la predicación, se cosecha con la confesión”. El proyecto de cristianización de Europa. Oriente y Occidente</i>	35
1.4. <i>La idea de Dios. La herencia recibida</i>	39
1.5. <i>Llegar a Dios: la labor mediadora de la Virgen y los santos.</i>	42
1.6. <i>La piedad tangible: reliquias, peregrinaciones, exvotos</i>	47
1.7. <i>La antesala del paraíso y la piedad “aritmética”: el purgatorio y las indulgencias. El rechazo de las Iglesias ortodoxas.</i>	50
1.8. <i>Las corrientes espirituales y sus límites. La devotio moderna</i>	52

1.9. <i>En la otra orilla: movimientos espirituales heterodoxos</i> . . .	57
1.10. <i>Devotio y humanismo cristiano</i>	62
2. TIEMPOS DE CONFESIONALIZACIÓN. DOGMAS Y CONFESIONES DE FE	69
2.1. <i>El concepto de confesionalización. Límites y críticas</i>	69
2.2. <i>Tiempos y espacios confesionales</i>	73
2.3. <i>Otros modelos: la autocracia del zarismo ortodoxo</i>	76
2.4. <i>Lo que hay que creer: dogmas y confesiones de fe</i>	78
2.4.1. Los mundos luteranos. El proceso de reunificación y la fijación del dogma	78
2.4.2. El triunfo de la unidad: el <i>Libro de la Concordia</i> (1580)	82
2.4.3. La reforma de Zwinglio y Bullinger en los cantones suizos: de las sesenta y siete tesis a las <i>Confesiones Helvéticas</i>	88
2.4.4. “He empuñado mi guadaña”: los elegidos del Reino de Dios. Sueños y utopías de los iluminados	91
2.4.5. “El temor es el fundamento de la religión”. Dios e Iglesia en el calvinismo	98
2.4.6. La nueva Iglesia de Inglaterra. El camino hacia los treinta y nueve artículos de la fe (1563)	105
2.4.7. La fe y las obras. La renovación católica	108
2.4.8. Fe y doctrina en las Iglesias ortodoxas	117
3. LAS FORMAS DE LA INSTRUCCIÓN Y LOS MÉTODOS DE ADOCTRINAMIENTO	121
3.1. “ <i>El vulgo [...] no sabe nada de la doctrina</i> ”. <i>Los catecismos luteranos</i>	121
3.2. “ <i>Instrucción o enseñamiento que se hace por palabra y viva voz</i> ”: del catecismo de Calvino al de Heidelberg	129
3.3. <i>La Iglesia anglicana y los libros de la oración común</i>	133
3.4. <i>El Catecismo romano para párrocos y otros posteriores</i>	134
3.5. <i>Iglesias ortodoxas: fórmulas de adoctrinamiento</i>	138
3.6. <i>Educando para la fe: escuelas, academias y universidades</i>	139
3.7. “ <i>De las cuentas que han de dar a Dios</i> ”. <i>Los manuales de conducta, fórmula de adoctrinamiento común en las confesiones cristianas</i>	143

3.8.	<i>Los modos de curar almas: confesionarios y manuales en los espacios católicos</i>	148
3.9.	<i>“¿Qué cosa hallarás más eficaz que la música?”: la liturgia, la palabra y el canto entre los reformados</i>	156
3.10.	<i>La virtud educadora de la imagen. Arte, religión y polémica. Los iconos</i>	161
3.11.	<i>Santos propios, mártires, reliquias y milagros. Y falsificaciones</i>	168
3.12.	<i>“Líbranos del maligno”. El miedo, fuente de adoctrinamiento: el diablo</i>	175
3.13.	<i>Misiones populares, penitencias y conversiones. Franciscanos, capuchinos y jesuitas</i>	182
3.14.	<i>Al ritmo de los imperios y los objetivos reformadores: misiones católicas, protestantes y ortodoxas</i>	186
4.	PRÁCTICA RELIGIOSA Y CONTROL INSTITUCIONAL: TIEMPOS DE OBEDIENCIA Y REGISTROS	189
4.1.	<i>En el centro de la vida religiosa: la parroquia. Templos e iglesias locales</i>	189
4.2.	<i>Los “hombres de la Iglesia”: eclesiásticos, pastores, ministros y obispos. Los monjes ortodoxos</i>	197
4.3.	<i>La ordenación del culto</i>	202
4.4.	<i>La administración de los sacramentos: registros parroquiales</i>	206
4.5.	<i>La recepción del primer sacramento: el bautismo en las diferentes Iglesias</i>	210
4.6.	<i>Confirmación y eucaristía. El origen de la primera comunión</i>	214
4.7.	<i>El matrimonio en las distintas Iglesias: sacramento, rito y contrato civil</i>	218
4.8.	<i>Ante la muerte. Ceremonias y fórmulas de la despedida</i>	221
4.9.	<i>Instituciones de control y disciplinamiento. Objetivo: las conductas</i>	224
4.10.	<i>Instituciones de control y disciplinamiento. Objetivo: las ideas</i>	232
4.11.	<i>Dos ejemplos cotidianos de resistencia: las omisiones de los deberes religiosos y las transgresiones a la moral sexual</i>	240

5.	RELIGIOSIDAD, PIEDAD, CARIDAD Y BUENAS OBRAS. EL ASENTAMIENTO DE LAS FORMAS BARROCAS	243
5.1.	<i>El contexto. Occidente y Oriente</i>	243
5.2.	<i>Piedad católica, piedad reformada, piedad ortodoxa</i>	246
5.3.	<i>Rezos del día, oraciones comunes</i>	252
5.4.	<i>La lectura de la Biblia y otras buenas lecturas</i>	256
5.5.	<i>Los maestros espirituales y la literatura de devoción</i>	261
5.6.	<i>Lecturas para el bien morir. Ars moriendi</i>	266
5.7.	<i>Modelos de vida: hombres y mujeres</i>	270
5.8.	<i>Honestidad, piedad, caridad y buenas obras. Las virtudes de las mujeres</i>	274
5.9.	<i>Entre la piedad y la propia perpetuación: las memorias y las capellanías en el mundo católico</i>	277
5.10.	<i>Para que la sensualidad obedezca a la razón: la religiosidad y el cuerpo. Disciplinas, ayunos y otras experiencias</i>	279
5.11.	<i>María Magdalena, la "santa llorona", la amiga de Jesús. Diferentes versiones y construcción del personaje</i>	283
5.12.	<i>El culto mariano en las confesiones cristianas. La Inmaculada Concepción</i>	288
5.13.	<i>Devociones cristológicas y eucarísticas</i>	294
6.	LOS GRANDES DEBATES ESPIRITUALES	297
6.1.	<i>Introducción: debates y renovaciones en un siglo de conflictos. Religión y política</i>	297
6.2.	<i>La ortodoxia luterana, la disputa sincretista y el comienzo del pietismo</i>	300
6.3.	<i>Los calvinistas y el problema de la gracia, la tolerancia y la predestinación: arminianos, gomaristas y Sínodo de Dordrecht</i>	303
6.4.	<i>Las Iglesias disidentes en Inglaterra</i>	305
6.5.	<i>El debate de la gracia en el mundo católico. Los diferentes significados del jansenismo</i>	308
6.6.	<i>Jansenismo y pedagogía: la formación de la infancia y la juventud</i>	311
6.7.	<i>Los nuevos misticismos católicos heterodoxos: molinosismo y quietismo</i>	313
6.8.	<i>Occidente en Oriente: periodos "de cautividad" erudita en la teología ortodoxa</i>	315

6.9. <i>La defensa de la tradición: el conservadurismo ortodoxo ruso y las resistencias a las fórmulas de innovación</i>	316
7. LA RELIGIOSIDAD A ESCENA: EL ASOCIACIONISMO, LA FIESTA Y LOS ACTOS PÚBLICOS	319
7.1. <i>Introducción: formas colectivas de vivir la religión</i>	319
7.2. <i>Seguridad, culto, solidaridad: hermandades, cofradías, congregaciones</i>	321
7.3. <i>La sacralización del espacio público: fiestas, procesiones y tramoyas “a lo divino”. El protagonismo de las prácticas católicas</i>	330
7.4. <i>Rogativas, súplicas, pasión y drama: calles y plazas como escenarios trágicos. Ortodoxos y católicos</i>	335
7.5. <i>En camino: peregrinaciones, romerías. La persistencia de los lugares sagrados</i>	339
7.6. <i>Lo sagrado y lo profano. Conductas “desviadas” e intentos de reconducción. Algunos ejemplos en los países católicos</i>	345
7.7. <i>Desde el poder: la exaltación del sufrimiento y la penitencia. El auto de fe</i>	352
8. RELIGIOSIDAD Y PRÁCTICAS ILUSTRADAS	357
8.1. <i>Religiosidad y movimiento ilustrado: el espíritu crítico. El contexto</i>	357
8.2. <i>Los límites cronológicos de los tiempos ilustrados</i>	360
8.3. <i>Las formas políticas de la Ilustración: del pensamiento a la acción. Las relaciones Iglesia-Estado</i>	362
8.4. <i>El desencanto frente a la Iglesia oficial y la renovación del protestantismo: el desarrollo del pietismo alemán y la Iglesia de los Hermanos</i>	367
8.5. <i>Nuevas ideas, nuevos “peligros”: la religión natural, el deísmo, la masonería y el ateísmo</i>	370
8.6. <i>El despertar inglés. Metodismo y evangelismo</i>	373
8.7. <i>La religión de la mayoría y el descenso de las vocaciones en los espacios católicos</i>	377
8.8. <i>La utilidad pública de la religión. Regalismo, religiosidad y “desórdenes”</i>	380

SELECCIÓN DE TEXTOS	385
1. <i>El dogma. Símbolo de la fe de los ortodoxos</i>	385
2. <i>La instrucción. Catecismo breve de Martín Lutero.</i> <i>Año 1529</i>	386
3. <i>Sueños y utopías de los iluminados. Münster, 1534</i>	388
4. <i>El arte, método de instrucción. Iconos ortodoxos</i>	389
5. <i>El diablo y las mujeres. Un ejemplo de literatura moral</i>	391
6. <i>El carácter de un metodista. John Wesley</i>	392
7. <i>Las romerías y las fiestas católicas. Preocupaciones</i> <i>de la jerarquía y control de costumbres</i>	394
BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA	397

2

TIEMPOS DE CONFESIONALIZACIÓN. DOGMAS Y CONFESIONES DE FE

2.1. *El concepto de confesionalización. Límites y críticas*

Se entiende como confesionalización –en su apreciación más común– el proceso histórico paralelo de expansión de las reformas protestantes y católica, en la Europa moderna. Los historiadores de la modernidad han adoptado este término desde su aparición en la historiografía germana, en la década de los cincuenta/sesenta del siglo xx. Tal proceso, inseparablemente unido al desarrollo del Estado moderno, requería de una aplicación férrea de la disciplina para el control de las mentes, las voluntades y los comportamientos, en sus diferentes procesos de adoctrinamiento, lo que, la historiografía alemana denominó “disciplina social” y, posteriormente, “disciplinamiento”. A su vez, la formación de las confesiones religiosas se convierte en deseado signo de identidad territorial impuesto por los príncipes en sus

respectivos territorios. Esto genera en su interior problemas lógicos de asimilación o de resistencias, y, en el exterior, enfrentamientos entre naciones de confesiones diferentes.

Ahora bien, el término en sí ha de ser analizado desde su “propia” historia, considerando su impacto, sus límites y ciertas críticas posteriores. He aquí los caminos de su formulación (Ruiz Rodríguez y Sosa Mayor, 2007; Hsia, 2007; Von Greyerz y Dunlap, 2008). En 1956, al hilo de una reunión científica, Ernst Walter Zeeden acuñará el vocablo *Konfessionsbildung* (‘formación de confesiones’), haciendo referencia al proceso de consolidación de las diferentes Iglesias y de los sistemas sociales consecuentes, fragmentados tras la ruptura de la cristiandad. Estas confesiones se cimentaban en cuerpos de dogmas, organización eclesial y adoctrinamiento con el objetivo de conseguir formas de vida acordes a sus propios principios religiosos. Se defendía así el desarrollo paralelo del luteranismo, del catolicismo y del calvinismo “como tres bloques confesionales estructuralmente similares” (Hsia, 2007: 32). Con posterioridad, en los años setenta y ochenta, este primer concepto acabará siendo denominado *Konfessionalisierung* (‘confesionalización’), tras las aportaciones de los historiadores Wolfgang Reinhard y Heinz Schilling, en una serie de textos publicados entre 1977 y 1988 en los que su aplicación vendría unida necesariamente a la de “disciplina social” (un término acuñado en 1969 por el historiador Gerhard Oestreich) y orientada al análisis de la construcción del absolutismo y a su enfrentamiento con los estamentos y grupos sociales. Pero los puntos de vista eran diferentes: Oestreich consideraba al Estado absolutista protagonista en el proceso de disciplinamiento; Reinhard y Schilling trasladarán la primacía al propio conflicto confesional. Aun considerando la importancia del papel desempeñado por el Estado moderno, analizarán el proceso a la inversa: es el problema confesional entre protestantes y católicos el promotor de un fenómeno de “teologización” que afecta a todos los procesos de formación social y estatal (Hsia, 2007: 33).

Tales procesos requerían –seguimos a Reinhard– de los siguientes puntos: primero, la clarificación del dogma, es decir, la elaboración por escrito de los puntos básicos de la doctrina, en definitiva, lo que había que creer. Una cuestión esta que habría quedado plasmada, del lado protestante inicial, en la denominada *Confessio Augustana* (1530), primera exposición oficial de los principios del luteranismo tras la Dieta de Augsburgo; del lado católico,

en los cánones del Concilio de Trento (1545-1563). En segundo lugar encontramos la imposición –vía ordenación o instrucción– de tales principios y acuerdos doctrinales, llevando a la práctica los puntos referentes al dogma. Las fórmulas recorrerán, según veremos, en el ámbito católico, desde la realización de sínodos, concilios provinciales, proyectos de formación del clero, universidades, fundación de seminarios, sistemas de inspección (como las eufemísticas visitas pastorales), sistemas de información de los obispos al papado (visitas *ad limina*) y colaboración con órdenes regulares (esencialmente capuchinos y jesuitas), tanto en el panorama europeo como en los mundos recién “redescubiertos” o en procesos de evangelización. En los espacios protestantes, las visitas (luteranos), las universidades y, sobre todo, el propio aparato político del Estado. Un ejemplo: los consistorios en el ámbito calvinista. Así, en el mundo católico del Imperio, se crearon doce universidades católicas, doce luteranas y ocho calvinistas. En tercer lugar, se difundió el dogma y la doctrina a través de la edición de sermonarios, catecismos, textos religiosos, representaciones teatrales, encargos artísticos, etc.; en los espacios luteranos, sobre todo, la música. Y se impuso en todos ellos –católicos y protestantes– la censura y un control moral ejercido desde instituciones diversas, llámense Inquisición, Alto Comisionado, o, nuevamente, los consistorios calvinistas. En cuarto lugar, se produjo la denominada *confesionalización* de la lengua, referente al uso de nombres propios asignados desde el bautismo: de santos para los católicos, de personajes bíblicos para los reformados protestantes. Además, en tales procesos, estas medidas serían previas a su interiorización; primaría pues la imposición desde arriba. Y, por último, y como ha quedado expuesto, este proceso de confesionalización se realiza de forma paralela al de la consolidación del Estado moderno.

Así, para estos historiadores alemanes –Reinhard y Schilling–, la confesionalización se convierte en una categoría de análisis esencial para comprender la modernidad europea, por sus pretensiones de totalidad que, por lógica, habrían de afectar al mundo en todas sus facetas y en todas sus estructuras. De entrada, en algo tan básico como la identidad de creencias entre príncipe y pueblo. Pues ¿cómo suponer un buen gobierno si en lo esencial –las fórmulas de salvación– no existiría afinidad? Preciso era que coincidieran. De hecho, los principios establecidos en la *Confesión de Augsburgo* (1555) –“De tal rey, tal religión”–, como la consideración de ser los príncipes “guardianes de la fe” –legitimidad luego sacralizada–, otorgarán a los gobernantes poderes

relevantes en el proceso de disciplinamiento. El objetivo: la consecución de la homogeneidad entre los súbditos.

Por tal homogeneidad se entendía, asimismo, la lucha contra todo resto de paganismo o, en cualquier caso, forma religiosa preconfesional: la brujería o la magia se hallaban igualmente entre las creencias que se habían de eliminar (Ruiz-Rodríguez, 2007: 294).

El Estado y la Iglesia, o la Iglesia y el Estado: en unos tiempos en los que se desdibujaba el poder supremo de las grandes estructuras supranacionales –imperio y papado– y en los que se forjaban nuevos estados territoriales –de las monarquías feudales al Estado moderno–, el protagonismo de ambas instituciones era conjunto. Sus acciones se hallaban imbricadas en un destino de alianzas y acuerdo tácito entre el trono y el altar; ello en perjuicio de los integrantes de confesiones religiosas diferentes, convertidos en grupos antagónicos, no solo en cuestiones de carácter religioso, sino, en tanto disidentes, aglutinando, también, otros intereses sociales y políticos. La confesión religiosa se convertía así en un instrumento ideológico en las situaciones de rebeldía, catalizando y cohesionando grupos sociales con objetivos no siempre semejantes. En contraposición, la victoria del poder político sobre las facciones de distinta fe acrecentará la fuerza del Estado. La confesionalización, pues, se manifestará como un arma poderosa a su servicio. ¿Podría entenderse, a la manera de Oestreicht como el primer paso hacia el disciplinamiento de la sociedad?

A partir de la década de los noventa, los planteamientos esbozados experimentarán un doble proceso: de un lado, se institucionaliza el término “confesionalización”; de otro, surgen algunas críticas que, si bien no cuestionan la importancia del fenómeno de la formación confesional, apuntan matices no considerados por la primera historiografía germana. Estos son los siguientes: primero, el rechazo a la exclusión de las “otras” comunidades religiosas reformadas no magistrales (anabaptistas, por ejemplo); segundo, la ausencia de análisis de las tensiones intraconfesionales, como las existentes entre los estados católicos y la cúpula pontificia; y tercero, la importancia de los aspectos psicoindividuales, destacando la efectividad de una confesionalización no necesariamente inducida e impuesta desde arriba: también desde la propia sociedad los individuos colaboran en el proceso de su propio adoctrinamiento (Fernández Terricabras, 2007: 19-28). Y con los individuos –afirma el historiador suizo H. R. Schmidt–, las células básicas de la

sociedad: la familia o la parroquia, cuyo protagonismo en el proceso de instrucción e interiorización de la fe es básico, no solo en la modernidad. A su vez, las críticas de este mismo autor insisten en la importancia de recurrir a estudios microhistóricos por entender que los procesos de confesionalización no pueden analizarse únicamente a grandes rasgos en amplios espacios.

2.2. Tiempos y espacios confesionales

La historiografía alemana –aun asumiendo las críticas posteriores– aportó al estudio de la Edad Moderna un factor clave: la importancia de la formación de las confesiones religiosas, su papel en la consolidación de los Estados territoriales y su utilización por los historiadores como categoría de análisis histórico para aquellos siglos. Sus límites se hallan en los espacios europeos, aún más, en la Europa occidental, siendo esencial en el ámbito del antiguo Imperio, donde la expansión del poder de los príncipes –y de algunas ciudades– y sus afanes se mezclaron con –o usaron de– las confesiones como instrumento para conseguir unos objetivos políticos. Pero no con igual efecto ni con esfuerzos semejantes. El panorama de la “Europa confesional”, surgida tras la reforma protestante, presentará fórmulas diferentes de confesionalización: así, desde arriba, desde el poder, se observarán Estados dirigidos por príncipes luteranos cuya autoridad se extendía a los asuntos eclesiásticos, con capacidad para intervenir en la organización de su Iglesia, sus bienes y sus normas; de otro lado, Estados confesionalmente católicos en los que la identificación de la fe del príncipe con la de la mayoría de sus súbditos difería de los problemas surgidos en otros ámbitos con comunidades importantes de disidentes. Y, en lugares intermedios, sobre todo en el Imperio, encontramos otros espacios que cambiaban de confesión o que volvían a las antiguas en función de las circunstancias. Los procesos, pues, aun siendo coetáneos, no necesariamente eran paralelos; porque la confesionalización no era fenómeno que marchase en solitario. Los conflictos consecuentes aunaban elementos políticos, económicos (el desarrollo del capitalismo moderno) y, por supuesto, religiosos.

Los tiempos de la confesionalización se expanden en Occidente desde los orígenes de la reforma de Lutero (1517) hasta las paces de Westfalia (1648),

si bien Schilling considera la utilidad de su extensión hasta el siglo XVIII. Su periodización establece cuatro fases. La primera se sitúa entre 1540 y 1560, cuando comienzan a manifestarse las principales consecuencias del movimiento luterano. En tales años, se producirán las controversias acerca de la eucaristía entre luteranos y calvinistas; del lado católico la celebración del Concilio de Trento habría dado un paso importante en el proyecto de renovación. La segunda fase, los años setenta, marcó una radicalización de las posiciones protestantes tras las ofensivas católicas en Francia y Países Bajos, en sus respectivas guerras confesionales y de separación. Dos instrumentos claves para la resolución de los conflictos internos serán, del lado luterano, la *Fórmula de la Concordia* (1577) y la edición del *Libro de la Concordia* (1580). Entre los católicos, el comienzo de la aplicación de los cánones tridentinos, tras su finalización en 1563, hacía esperar aires nuevos. A su vez, la subida al poder de nuevos príncipes, en esta Europa ya confesional, presenta, con el cambio generacional, objetivos renovados, en los que prima su consolidación. También el paso a una política de carácter belicista. En una tercera fase, el Sacro Imperio desarrollará un cambio decisivo: entre 1580 y 1620 se expande el calvinismo en gran parte de sus estados y territorios, lo que a su vez conseguirá el catolicismo en los territorios del sur. El último periodo (1620-1648) finalizará con la guerra de los Treinta Años. La defensa de la paz a ultranza y el principio de supremacía de la razón de Estado otorgan un giro al proceso confesional. Finalmente, los años siguientes experimentan el triunfo, de un lado, del binomio absolutismo-confesionalismo (un claro ejemplo: el triunfo de la Iglesia única en Francia, en 1685); de otro, la aparición de nuevas formas religiosas “supraconfesionales”, como el pietismo entre los protestantes, o el jansenismo entre los católicos (Ruiz-Rodríguez, 2007: 290-291).

La transformación de la Europa medieval en la Europa confesional y la aplicación del concepto de disciplina social pudo tener sus precedentes en algunos espacios católicos: así algunos historiadores (Fernández Álvarez, Tomás y Valiente, Martínez Millán, Parker, entre otros) señalan la España de los Reyes Católicos como tierra especialmente cultivada para el éxito del proceso. Su peculiaridad, unida a los fenómenos de conquista, Inquisición, expulsión de minorías y conversión forzosa de los mudéjares, junto al inicio de la evangelización de los espacios americanos, aporta una nueva fórmula al proceso de transición.

Para finalizar, dos nuevos matices: el primero es la identificación confesionalización/cristianización debida a Jean Delumeau (1973), apoyada, también, por J. Bossy (1985); el segundo, el debate de la “modernización”. En el primer caso, ambos historiadores añaden una interpretación diferente del fenómeno, al defender la pervivencia de una Europa poco cristianizada en vísperas de las reformas, razón por la cual los dos movimientos de Occidente –protestantes y católicos– hubieron de competir en el proceso de cristianización. Una Europa –afirma Delumeau– que, en general, ignoraba y desconocía los elementos esenciales del cristianismo, y en la que persistían ceremonias asentadas en una mentalidad pagana. Así, el proceso de confesionalización sería –por la misma razón– lento y difícil; en el caso de Francia a cargo del clero católico a lo largo de los siglos siguientes (xvi y xvii). Una interpretación, la del historiador francés, que despertará las críticas, por su concepción de la religión popular, de autoras como Natalie Zemon Davis. En el segundo caso, a la tradicional visión de la reforma protestante como factor de dinamización en la sociedad moderna, por sus claros tintes burgueses –una visión trasladada desde el siglo xix–, los análisis de Reinhard contrapusieron la energía y la racionalización de la Contrarreforma, de la que elimina su lastre historiográfico negativo. A su vez, Schilling considera la modernización de Europa consecuencia del propio concepto de confesionalización, estimando los cambios manifiestos a todos los niveles políticos y sociales, efecto de la consolidación interna de las Iglesias. En la actualidad, el debate de la modernización concluye en la necesidad de recurrir a estudios comparativos macro y microhistóricos, abandonando la identificación del concepto con cualquiera de las confesiones y las reformas.

En síntesis, el proceso de confesionalización puede identificarse con la denominada Alta Edad Moderna, que surgió a raíz de las simbólicas disposiciones de Lutero contra las indulgencias (1517), se extendió sobre todo hasta la nueva concepción de la fe y la política a raíz de Westfalia (1648), y continuó después en el avance de las Iglesias nacionales. Dicho proceso pretendió el disciplinamiento de la sociedad en base, según unos, a la ortodoxia impuesta desde arriba; según otros, a la colaboración de individuos, comunidades y grupos en torno a las células de organización social y religiosa. Colectiva o individualmente (autodominio, autocontrol). Propugnó la consolidación del dogma y la doctrina, la fijación de las normas y el control de los comportamientos, bien desde la imposición o desde la instrucción

más o menos voluntaria. Y logrará expandirse, en fin, a todos los ámbitos de la vida cultural y social, afirmando así la potestad del príncipe. Pero no hemos de olvidar que, si bien sin disciplinamiento no hay confesionalización (Hsia, 2007) y esta revalidó el poder del Estado, no se puede prescindir de su dimensión religiosa. Porque sin religiosidad no hay confesionalización.

2.3. *Otros modelos: la autocracia del zarismo ortodoxo*

Tal concepto de confesionalización, reducido a Europa occidental por los historiadores, excluía los procesos ocurridos en los espacios de las Iglesias ortodoxas. Sin embargo, no hemos de olvidar el ritmo de estatalización de la Iglesia rusa, en evolución desde los años de Iván III (1462-1505), su consideración de zar y su ratificación por el metropolitano de Moscú, una cadena de acontecimientos que puede ser considerada el comienzo de políticas semejantes, aunque no siempre con éxito.

Los intentos de controlar a la Iglesia ortodoxa por parte de este y los siguientes zares se manifestaron, a lo largo del siglo XVI y primera mitad del XVII, en dos direcciones: primero, mediante una política de promoción de monasterios dependientes del Estado; segundo, imponiendo una liturgia acorde con las necesidades de universalidad del Imperio y su metropolitano.

En relación con el primer punto, fomentaron la creación de monasterios o cenobios dependientes del Estado y de la nobleza, quienes aseguraban sus tierras y rentas, con el fin de asentar una relación de poder, tanto de los gobernantes como de las elites, que jugaría un importante papel en el modelo de dominio. Inauguraron así una nueva línea de fundación, junto a la autónoma de los propios monjes y ermitaños o “skiti”, y la de pequeños monasterios autónomos, defensores de una mayor libertad de movimientos frente al poder. Estos últimos se denominaban “no poseedores”, siguiendo a Nilo Sorsky (1433-1508), partidario de la no adquisición de tierras por parte de los monasterios y crítico con la sujeción de los campesinos en tales dominios. Frente a ellos, José de Wolokalamsk (1440-1515), valedor de la línea monacal estatal, ha sido reconocido como el principal escritor de la autocracia ortodoxa rusa; por oposición se le consideraba el promotor de la línea de “los poseedores” (Lortz, 1982, II: 522). Ambos serían proclamados santos.

A su ritmo, la coronación de Iván IV (1533-1584) por el obispo de Moscú y la liberación del país de los mogoles otorgaron al zar cierta aura de cruzado, generando la consideración desde Constantinopla de la sede moscovita como patriarcado, institucionalmente reconocido en 1589 (apartado 4.1).

Ambas formas de monacato mencionadas promovieron dos caminos diferentes de espiritualidad en la ortodoxia rusa, y sus relaciones –por sus implicaciones políticas– fueron difíciles. Desde sus comienzos, los denominados “skiti” defendieron su libertad, rechazaron la injerencia del Estado y la progresiva laicización de la Iglesia rusa y propagaron cierta forma de tolerancia en aras del amor fraternal. A comienzos del siglo xvii, su decadencia –marcada por la lucha protagonizada por los cenobios, de dependencia estatal– marcará el triunfo del Estado sobre la Iglesia rusa más autónoma. Ello no supuso la eliminación de obstáculos: a la llegada de los Romanov (finalizada la crisis de los “Tiempos de los problemas” en 1613) se iniciará, en colaboración con los patriarcas, una serie de reformas litúrgicas que consolidará la existencia de grupos de oposición, entre ellos, los conocidos como “viejos creyentes”, una forma de oposición frente al modelo de intervención de la Iglesia estatal en la ordenación de la liturgia, en sus ritos y en sus libros, que se forjará a raíz de la oposición generada por las reformas del patriarca Nikón, en 1654. La nueva liturgia –al estilo bizantino–, que modificaba signos y gestos (desde la misma forma de hacer la señal de la cruz), interfería en los modos tradicionales rusos y sería, entre otros ritos revisados, apoyados por los zares en un proceso consciente de bizantinización que buscaba la consideración del zar como protector sobre todos los fieles ortodoxos, más allá de las fronteras. Constituye el segundo de los puntos citados. Su consolidación, no sin resistencias, se había iniciado de la mano del código de 1649, con la limitación jurisdiccional de los tribunales eclesiásticos o la prohibición de donaciones particulares de bienes raíces a los monasterios. La obligación de seguimiento de los ritos revisados generará una mayor oposición, a veces trágica, protagonizada por los cismáticos, posteriormente denominados “viejos creyentes” (apartado 6.9).

En resumen: los tiempos de dominio comenzaron en la nueva Iglesia rusa a mediados y finales del siglo xv, continuaron con la política monacal de los zares y el modelo de autocracia de san José de Wolokalamsk, prosiguieron en la coronación de Iván IV y se consolidaron en la elevación de Moscú a patriarcado en 1589 (dependiente, en la práctica, del zar). Persistieron en el

siglo xvii con los Romanov (desde 1613 y el código de 1649). Pero este proceso de bizantinización, en aras de la globalidad del patriarcado y del poder de los zares como protectores universales, generará las resistencias de grupos aferrados a las viejas formas. Ellos constituirían la disidencia.

2.4. *Lo que hay que creer: dogmas y confesiones de fe*

La Europa confesional que sustituyó a la cristiandad bajomedieval precisaba elaborar y dejar por escrito todo lo referente a sus respectivas confesiones y fórmulas de fe: aquello que sus fieles habían de creer, los dogmas, una tarea, por lógica, bastante más ardua para las nuevas confesiones, no exenta de discusiones y enfrentamientos. Se tratarán aquí los puntos básicos de las principales Iglesias, sintetizando los caminos recorridos hasta su aceptación final.

2.4.1. Los mundos luteranos.

El proceso de reunificación y la fijación del dogma

En el ámbito de la reforma luterana, las discordias internas, sucedidas desde la muerte de Lutero en 1546 hasta la publicación del denominado *Libro de la Concordia* en 1580, marcaron la vida religiosa y política del Imperio. En efecto, príncipes, ciudades y universidades, y en ellas teólogos, protagonizaron un enfrentamiento militante, pretendiendo con ello culminar —o interpretar— el pensamiento luterano. Hicieron así proféticas las palabras que pronunciara el reformador:

Mientras yo viva el peligro no será temible; pero cuando haya muerto, rogad porque la angustia será grande... No temo a los papistas, pero después de mí los hermanos harán gran daño al Evangelio (Léonard, 1967: I, 228).

Las disputas disgregacionistas habían comenzado ya en vida del reformador: de hecho, el acercamiento a la Iglesia romana por parte de Melancton en la *Confesión de Augsburgo* (*Confessio Augustana*, 1530), acordada por los

teólogos de Wittenberg, y su proyección posterior despertarían la oposición de otros teólogos evangélicos. Pero el humanista buscaba la paz en tiempos difíciles en los que la reforma magistral se radicalizaba en movimientos sociales. Revelando su verdadera preocupación —anabaptistas—, intentaba una concordia basada en las semejanzas, hallando los puntos comunes entre luteranos y “papistas”: primando lo que consideraba sustancial —lo referente a la fe— y estimando secundario lo tocante a la disciplina, abusos y costumbres que no afectaban en su opinión a la base del dogma. Introduce así el término “indiferentes” (*adiaphora*) aplicado a los elementos no esenciales para la salvación. Entre ellos, asuntos relativos a la liturgia y al rito, al uso del latín, a las imágenes, a las festividades de la Iglesia, a los votos monásticos o al celibato del clero. Con posterioridad, muerto Lutero, el denominado *Interim* de Leipzig, encargado por el nuevo elector de Saxonía, Mauricio, a Melanchton, y publicado en 1548, constituiría un intento fracasado de conciliación entre la fe romana y la luterana. En esencia, se consideraban como indiferentes las ceremonias del culto y las estructuras eclesiásticas, manifestándose el espíritu evangélico en los temas referentes a la doctrina y siendo claramente conservador en los ritos y las ceremonias.

Las resistencias vendrían desde los teólogos de dos universidades: Magdeburgo y Jena. Desde la primera, Mathías Flacius Illyricus (1520-1575) liderará la oposición a los seguidores de Melanchton (filipistas), negando las *adiaphora* y considerando traidores a quienes, como el humanista, cedían en tiempos de persecución. Contra ellos (adiaphoristas) escribirá más de noventa panfletos en alemán y en latín; y de su universidad saldrán las *Centurias de Magdeburgo* (Basilea, 1557-1574), una historia del cristianismo, desde el lado protestante, con un argumento ya clásico: la corrupción del papado desde sus orígenes, y la restauración del Evangelio por el reformador Lutero.

Las divisiones entre ortodoxos (gnesio-luteranos) y seguidores de Melanchton (filipistas) continuarán aún después de la muerte del humanista en 1560, por los teólogos de la Universidad de Wittenberg, centrándose en dos temas básicos: la “cena” (eucaristía) y la antropología orientada a la interpretación de los principios luteranos esenciales (la justificación por la fe, el papel de las obras en la salvación, la ley divina y la cuestión del libre arbitrio).

Ortodoxos y filipistas no eran los únicos. Aunque la mayoría de los textos editados procedía de los primeros y centraba sus ataques en la figura de Melanchton, otras pugnas animaron las controversias: la maiorista, nacida

del teólogo Maior (1502-1574), profesor de Wittemberg y discípulo del humanista, reafirmaba el valor de las obras para la salvación, poniendo en peligro la cuestión de la justificación por la fe (*sola fide*) y suscitando la respuesta violenta de los mencionados gnesio-luteranos (Flacius y Amsdorf). A su vez, el conflicto antinomista, dirigido por Johann Agricola (1494-1566), viviendo Lutero, había defendido la inutilidad de la ley de Moisés y de los mandamientos, en base a la supremacía de la gracia de Dios, que supuestamente los suprimía, lo que generó en su día debates entre ambos. Por su parte el problema sinergista –continuando con el tema de la justificación– defendía, en los textos y la palabra de Johann Pfeffinger (1493-1573), la supremacía de la fe, pero otorgaba al hombre y a su actitud ante la gracia –cooperando o rechazándola– cierto protagonismo. Sus opiniones –“Hay en nosotros algo que hace que unos permitan su salvación y que otros no consentan en ella”– generaron la reacción de los ortodoxos. La respuesta de Flacius desde la Universidad de Jena fue: “Lo mismo que el tronco o la piedra son puramente pasivos para el tallista o el escultor, igual es el hombre para Dios, quien hace de él una nueva criatura”. Esta reacción suscitaba detracciones, incluso entre los seguidores de su universidad. Ya había sido defendida previamente por Melancton en el *Interim* de Leipzig o *Interim* sajón:

Dios no actúa sobre el hombre como sobre una piedra, sino que le conduce de manera que su voluntad coopere en la obra de su propia salvación (Delumeau, 1977: 147).

Volvían los debates sobre las posibilidades de la justificación y la salvación. En su última etapa, el propio Matthias Flacius predicará su doctrina por Alemania y Países Bajos, hasta su muerte (Frankfurt, 1575) centrándose en una nueva visión, más radical, de la naturaleza pecadora del hombre tras la caída de Adán. El pecado constituía así la segunda naturaleza del hombre, su propia sustancia y esencia, razón por la cual los restantes luteranos definirían este posicionamiento como herejía sustancialista. Al final de su vida sus propios correligionarios le tratarán de hereje, de forma que solo su muerte facilitará un acercamiento de las posturas tradicionalmente opuestas.

Los temas centrados en la justicia de Dios y la justificación –recurrentes entre los luteranos– habían hallado nuevas controversias en la opinión y los escritos de Andreas Osiander (1498-1552), reformador de Núremberg y ya