



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 1

CT 117 HISTORIA DE LA IGLESIA II

Delumeau, Jean. “Causas que provocaron el nacimiento de la Reforma” En *La reforma*, 5-26. Barcelona: Labor, 1973.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

CAPÍTULO PRIMERO

Causas que provocaron el nacimiento de la Reforma

El problema de las causas de la Reforma es complejo. Para intentar resolverlo es necesario ir directamente a lo esencial. El protestantismo se apoyó en tres doctrinas principales: la de la justificación por la fe, la del sacerdocio universal³ y la de la infalibilidad basada tan sólo en la Biblia. Ciertamente, estas innovaciones teológicas respondían a las necesidades religiosas de la época, ya que de otro modo la Reforma no hubiese logrado el éxito que alcanzó.

Es poco convincente la tesis que afirma que los reformadores abandonaron la Iglesia romana porque ésta estaba corrompida por el libertinaje y dominada por la impureza. En tiempos de Gregorio VII y de San Bernardo, probablemente se dieron en la Iglesia tantos abusos como en la época de la Reforma, y sin embargo no se produjo una ruptura comparable a la provocada por el protestantismo. Otro hecho también revelador es la conducta de Erasmo en relación con la Iglesia de Roma: en el *Elogio de la locura* (1511) atacó duramente a los sacerdotes, los monjes, a los obispos y a los papas de su época, aunque sin embargo, no se adhirió a la Reforma. Y, en sentido inverso, cuando en el siglo xv la Iglesia católica ya había corregido la mayor parte de las debilidades disciplinarias de que se la acusaba en el siglo anterior, las diversas confesiones reformadas no volvieron a la obediencia de Roma. Esto nos demuestra que las causas que provocaron el nacimiento de la Reforma fueron más profundas que los desórdenes de los canónigos epicúreos o los excesos temperamentales de las monjas, de Poissy.

En la *Confesión de Augsburgo*, cuando se trató de los abusos, no se discutió sobre las costumbres de los monjes, sino sobre la «comunión bajo una sola especie, de la misa erigida en sacrificio, del celibato eclesiástico, de los votos religiosos y de los ayunos y abstinencias exigidos a los fieles». Los *Pasquines* fijados en 1534 en la misma puerta de las habitaciones de Francisco I de Francia causaron un enorme escándalo.

porque atacaban la concepción católica de la misa. Y, sin embargo, es cierto que el relajamiento de la disciplina había tomado proporciones escandalosas. Escribió Jean Bouchet, en 1512, en su obra *Lamentos de la Iglesia militante*:

*Nuestras grandes abusos son tan públicos
que labradores, mercaderes y artesanos
van contándolos con gran regocijo⁹.*

Pero estos desórdenes determinan una conmoción mucho más general de las conciencias individuales y de las estructuras tradicionales.

A. El pecado personal; hacia la justificación por la fe

1. DESGRACIAS DE LA ÉPOCA

PRESENCIA DE LA MUERTE Y SENTIMIENTO DE CULPABILIDAD

En primer lugar, la Reforma fue una respuesta religiosa a la gran angustia de fines de la Edad Media, cuando toda una serie de catastróficos acontecimientos sacudieron y desorientaron las almas: la guerra de los Cien Años; la peste negra; hambres frecuentes; el Cisma de Occidente, que se prolongó durante treinta y nueve años ante la indignada sorpresa del mundo cristiano; el fracaso del gran estado de Borgoña con la trágica muerte de Carlos el Temerario; la guerra de las Dos Rosas; las guerras husitas y la creciente amenaza turca, contra la que se rogaba diariamente recitando el ángelus. Los individuos y las sociedades tomaron conciencia de su maldad, se sintieron culpables y pensaron que sólo el pecado podía ser causa de tantas desgracias. Sin duda los cristianos de entonces se vieron reflejados en las figuras odiosas y lloriqueantes que Jerónimo Bosch pintó alrededor del Cristo doliente. Pero nadie tiende más al pecado que el que se siente pecador. No sólo los grandes personajes, sino también la gente humilde juró fervorosamente no volver a pecar. Sus juramentos sólo «podían brotar, en aquella época, de una profunda fe». La narración de algunos crímenes espectaculares corrió de boca en boca: asesinatos del duque de Orleans, de Juan Sin Miedo, de los hijos de Eduardo IV, la emboscada de Sinigaglia organizada por César Borgia. A fines del siglo XV se difundió la creencia de que nadie entraría en el Paraíso después del Cisma de Occidente. Predicadores y teólogos insistieron en el tema de la gravedad ontológica del pecado, y se consideró que la falta más pequeña era una herida infligida a todo el universo. Dionisio el Cartujo afirmó que nadie podía comprender toda la gravedad del pecado: los santos, las esferas, los elementos, los mismos seres inanimados claman a Dios pidiendo el castigo del pecador. Así, contrariamente a la doctrina tomista, la falta se con-

vertía en mal positivo. En esta atmósfera de pesimismo e inquietud, se tendió hacia un cierto maniqueísmo, y la justicia de los hombres se hizo más dura que nunca, por lo que, enfebrecida, buscó y castigó los delitos, tanto los verdaderos como los falsos. El horror religioso al pecado y la casi total ausencia de noción de las «circunstancias atenuantes» hicieron que los últimos siglos de la Edad Media fueran la época de la crueldad judicial. En aquellos tiempos de generalizada superstición, se creyó en la realidad de los aquelarres diabólicos y en los vuelos de las brujas. La bula *Summis desiderantes*, de Inocencio VIII (1484), y toda una siniestra literatura, cuyo ejemplo más afrentoso es el *Malleus maleficarum* —el *Martillo de las brujas* (1487)—, fomentaron la búsqueda y castigo de las personas de quienes se sospechaban que estaban entregadas a Satán.

Precisamente porque la gente había visto ya muchas calamidades, esperaba que llegaran males peores. Gerson creía que el mundo tocaba a su fin y lo comparaba a un viejo delirante y titubeante, víctima de quimeras e ilusiones. Predicadores exaltados, y generalmente sospechosos, hablaban a las multitudes de la próxima ruina de Roma y de la Iglesia, y les hacían entrever espantosas catástrofes. La venida del Anticristo, tantas veces anunciada carecía inminente. San Vicente Ferrer y Savonarola la anunciaron en sus vehementes prédicas, y Lúea Signorelli pintó el célebre fresco de las fechorías del Anticristo en los muros de la catedral de Orvieto. Hacia 1500 se publicaron *Vidas del Anticristo* en diversos lugares, tanto de Alemania y Francia como de España. En la creencia popular, el reino de este enemigo de Dios y del género humano sería la antesala del Juicio final. Tos artistas representaron profusamente el tema del Juicio final del mundo pecador en la piedra y en los libros, en los tapices y en las vidrieras. El Apocalipsis se conservó en Angers (segunda mitad del siglo xiv), el de Durero (1498), el *Cludizio universale* de Signorelli, en Orvieto (terminado hacia 1504), son tres testimonios, entre otros muchos, de la angustia que dominaba a las masas y a los dirigentes a fines de la Edad Media.

A propósito de Durero, E. Ddaruelle escribe que aquél, en su interpretación del Apocalipsis, se revela como «gran inventor de gestos trágicos», mientras que descuida los episodios luminosos y más suaves de la obra en beneficio de los pasajes más violentos’.

Es cierto que antes de 1350 se había representado también la escena del Juicio final en los tímpanos y los muros de las iglesias, pero el infierno se representaba sin estridencias. A partir de la peste negra, los artistas se deleitaron mórbida y complacientemente detallando la gran variedad de los suplicios del infierno. En un *Tratado de las penas del infierno y del purgatorio*, publicado en París en 1492, se ve a los envidiosos precipitados en un gran estanque, que se-esfuerzan inútilmente

en alzarse, pues el peso de sus cuerpos y el de su desespero los sumerge de nuevo en el agua infernal; una multitud de serpientes y monstruos alados muerde a los perezosos; diablos armados de tridentes obligan a los golosos a tragarse enormes sapos *. En el *Libro de horas del duque de Berry*, Satán se convierte en un monstruo gigantesco que se nutre de las almas de los condenados.

La muerte fue el gran tema de la iconografía durante la baja Edad₂ Media y a ella se le dió más importancia que al Juicio final y al infierno.* «Resuena sin cesar la llamada del *memento mori* durante la vida»¹⁰. En¹ los frescos, en la literatura, en las imágenes de los libros de horas la muerte es el gran personaje de la época representada en forma de un anciano siniestro, portador de un reloj de arena, como en el aguafuerte de Dürero, en forma de arpía con alas de murciélago, como en el campo- santo de Pisa, o bajo la apariencia de un esqueleto gesticulante armado con una guadaña, o con una flecha, y a veces montado en un carro barroco tirado por bueyes. A fines del siglo XIII nació en Italia el tema de los *Tres muertos y los tres vivos*: tres jóvenes nobles ricamente vestidos se encuentran bruscamente con tres muertos, comidos ya por los gusanos, quienes les hablan de su pasada grandeza y anuncian a los jóvenes su próximo fin.

En el siglo XIV apareció la palabra «macabro», y en el siglo xv se multiplicaron las danzas macabras, en su origen danzas de los muertos y luego danzas de la muerte. La muerte, reina de la Tierra, se lleva consigo, en su ronda fúnebre, papas y reyes, nobles y villanos, clérigos y laicos, prudentes e insensatos. Quien quiere resistirse a ella aparece ridiculizado, y en esto reside el humor negro de esos encuentros imprevistos entre seres que desearían prolongar sus ocupaciones y placeres y la horrible soberana a quien no se desobedece jamás. Las danzas macabras no evocaban solamente lo repentino del óbito, sino también la igualdad ante la muerte: y esto explica el éxito que alcanzaron entre el pueblo. Hasta la actualidad sellan encontrado cincuenta y dos danzas de la muerte de los siglos XV y XVI en Europa occidental, y ninguna de ellas es anterior a 1400.

En Francia, la más célebre fue la que decoraba las galerías del cementerio de los Inocentes, en París, que había sido pintada en 1425 y fue destruida en el siglo XVII. Millares de personas tomaron este osario por objetivo de sus paseos; acudían a estre- mecerse frente a «una muerte simiesca y burlesca, con el andar ampuloso de viejo maestro de danzas», que arrastraba en pos de sí a la gente de cualquier profesión. En 1486 el impresor parisiense Guyot Marchant imprimió una *Danza macabra*, al parecer inspirada en la del cementerio de los Inocentes. La obra tuvo un gran éxito, lo que animó al editor a publicar a continuación una *Danza de las mujeres*, ya que en la primera se limitó a representar una danza de hombres. Martial d'Auvergne es el autor de los versos de esta última, a la que pertenecen los siguientes:

*Adiós, pastores y pastor cillas,
y los bellos campos que Dios hace crecer;
Adiós, flores y rosas encamadas;
es necesario que todos obedezcamos al señor*

La danza macabra no sólo fue tema para pinturas y grabados, sino también para representaciones dramáticas: el duque de Borgoña la hizo representar en 1449 en su palacio de Brujas.

Había algo de sensual y de poco cristiano en esa atención excesiva que se concedía a la destrucción del cuerpo y a la metamorfosis de la belleza en podredumbre. En una sociedad obsesionada por el temor a la muerte, la Iglesia se esforzó en destacar el momento en que se libraba el último combate de la vida terrena y en el que se decidía la suerte eterna del alma. Esto explica las numerosas ediciones (un centenar entre 1465 y 1500) del *Ars moriendi*, compuesto por un autor anónimo a principios del siglo xv, que se inspiró probablemente en una obra de Gerson. En el *Ars moriendi*, el agonizante aparecía rodeado de ángeles y demonios, que se movían desenfrenados alrededor del desfallecido moribundo, a quien querían hacer dudar, inducir al desespero, ligar por última vez a las fugitivas riquezas, persuadir a que blasfemara y, en último término, hacer que se refugiara en la soberbia y el orgullo: pero los ángeles ayudaban al paciente a resistir estas cinco tentaciones.

El éxito del *Ars moriendi* demuestra de una manera evidente hasta qué punto se preocupaban por la salvación personal. Hasta el siglo XIII se había vivido según una concepción más comunitaria de la Iglesia, que daba mayor importancia a la salvación colectiva que a la individual; pero durante los últimos siglos de la Edad Media cada fiel se preguntaba angustiado cómo podría escapar a los tormentos eternos. Se podría recurrir al Dios hecho hombre venido a expiar los pecados del mundo, y así, pintores, escultores, grabadores y vidrieros representaron insistentemente la pasión de Cristo, los ultrajes y la flagelación que padeció, la cruz alzada en el Gólgota, Jesús expirando, el descendimiento de la cruz y el acto de depositarle exangüe en las rodillas de su madre dolorosa. En las grandes catedrales del siglo XIII no había representaciones del Salvador-Crucificado, ni de la *Pietà*; era la época del «Dios Bello» de Amiens.

El siglo xv opuso a esta imagen la del Cristo atado, flagelado y lamentable de Saint-Dizier. La pasión del Señor hizo casi olvidar la resurrección. El predicador Olivier Maillard afirmó que Jesús había recibido 5.475 azotes en su flagelación. La dramática crucifixión de Grunewald, la *Pietà* de Villeneuve-lés-Avignon y la de Miguel Ángel, la *Lamentación de Cristo* de Durero, el célebre sepulcro de Solesmes y el primer calvario bretón (el de Tronoén, 1470-1490) nos recuerdan que el culto por la pasión de Jesús y por la Virgen del dolor era general en Occidente en las vísperas de la Reforma. La cristiandad había

recibido «el don de las lágrimas». Fue exaltada la sangre de Jesús, fuente de vida, y se difundió el tema del lagar místico. El *Misterio de la Pasión*, de Arnoul Gréban, fue el más célebre de todos los misterios representados hasta entonces.

2. BALUARTE CONTRA LA MUERTE TERRENA Y LA MUERTE ETERNA

En aquella época de calamidades pareció más necesario que nunca buscar refugio en la dulce madre del Salvador, que evitaba los males de esta vida y protegía del infierno. La colección de *Milagros de Nuestra Señora* de Jean Miélot, secretario de Felipe el Bueno (1456), contribuyó en gran medida a difundir {el culto a la Virgen de la Misericordia, representada frecuentemente en ademán de proteger con su amplio manto a los afligidos humanos. Se la llamó Nuestra Señora de la Gracia, Nuestra Señora del Buen Socorro, *Moler omnium*; se crearon innumerables cofradías dedicadas a su devoción, al mismo tiempo que a partir de 1470 el dominico bretón Alain de La Boche propagó la devoción al rosario. El culto mañano iba así desarrollándose. La creencia en la inmaculada concepción progresaba en la Iglesia; arraigaba la costumbre de recitar el ángelus; se iniciaban las peregrinaciones a Loreto.

La devoción a la Virgen trajo consigo la devoción a su madre, Santa Ana, que fue especialmente venerada en Flandrs y en Alemania. Erasmo y Lutero, en su juventud, fueron devotos de Santa Ana. Nunca como a fines del siglo XV y principios del XVI se divulgó tanto el culto a los santos: sus reliquias eran objeto de disputas; fueron los protectores de innumerables cofradías y se multiplicaron sus imágenes, consideradas casi como talismanes/Se creía que bastaba con mirar una estatua o una imagen de San Cristóbal para evitar, durante todo el día, la muerte fortuita; San Roque protegía de la peste; Santa Apolonia era invocada contra el dolor de muelas, etc. Parecía que iba a renacer el politeísmo.

En especial a través del culto a los catorce santos auxiliares. Los santos protegían no sólo de la enfermedad y de la muerte, sino que daban además «garantías» para el más allá. La veneración de sus reliquias, y con más motivo las devociones a Jesús y a la Virgen, hacían ganar indulgencias, que tuvieron un éxito extraordinario a fines de la

Edad Media. Se pensaba que el pecador que recaía constantemente en las mismas faltas podía librarse del infierno si obtenía una especie de bonos a cuenta de los méritos de Jesús, de la Virgen y de los santos; esos bonos le permitirían presentarse ante el Juez Supremo en el momento de rendir cuentas.

Un historiador ha establecido recientemente una interesante relación entre la práctica de las indulgencias y el sistema de pago en las ferias practicado en la época de Lutero. y ha señalado que «esta banca de depósitos y transferencia* de * cuentas establecida por la Iglesia romana «obre el tesoro de las gracias de Cristo

y de los santos, cámara de compensación de los excedentes de pecado y de los excedentes de santidad, concebida sobre el modelo de pago en las ferias, ponía en venta pública, en todo el imperio, por intermedio de los Függer, sus cupones de dividendos de redención en el más allá¹¹. Cristóbal Colón dijo un día: «El oro es el tesoro, y quien lo posee tiene todo lo que necesita en este mundo, como tiene también el medio de rescatar las almas del purgatorio y de enviarlas al cielo»¹².

Ciertamente la Iglesia enseñaba que era necesario confesar y comulgar para obtener indulgencias, y además no señalaba como condición única y necesaria para conseguirlas la entrega de una limosna. Pero, sin duda alguna, los pueblos del Occidente medieval, temerosos, exaltados, ignorantes, que vivían, en algunos casos, al borde de la desesperación creyeron que podían «comprar» su salvación, al menos trataron de creer que tal trueque era posible. Sin embargo, los pueblos conservaron una duda, y esta duda constituyó la angustia de fines de la Edad Media, que explica el éxito de Lutero. Es cierto que la anciana madre de Villon, aun sabiéndose gran pecadora, estaba segura de su salvación, ya que ponía toda la confianza en los méritos de la Virgen:

*Señora de los cielos, regente de la tierra,
emperatriz de las infernales lagunas,
recibid a vuestra humilde cristiana,
que sea contada entre nuestros elegidos,
a pesar de que nada vale.
Vuestros bienes, mi Señora y Dueña,
son mayores que mis pecados;
¡in aquéllas el alma no puede merecer
ni alcanzar el cielo!*¹³.

Pero este optimismo aislado queda desmentido, en el plano socio-lógico, por la fiebre con que Luis XI, dominado por el pánico a la muerte, acumulaba medallas piadosas, reliquias e indulgencias, y por el gran canto fúnebre de aquella época, el *Dies Irae*, compuesto a fines del siglo XIV:

*¡Qué pavor para el pecador,
cuando sobrevendrá nuestro Señor
para escrutarle todo con rigor!
¡Ay! ¿Qué excusa alegar?
¿Para mí, qué patrón invocar
cuando los más santos deberán temblar?
¡Día formidable el que el hombre en duelo
Se levantará de su féretro
para el proceso de su orgullo!* y

En el *Dies Irae* el hombre aparece absolutamente solo frente a su Juez, y ni la Virgen ni los santos acuden a ayudarlo. La doctrina luterana de la justificación por la fe fue la respuesta a este poema desgarrador. Posiblemente el hermano Martín encontró en las *Sentencias* de Pedro Lombardo elementos para esta respuesta, que deseaba también toda la corriente agustiniana (a la que pertenecían Bradwardine, Wyclif

y Gerson). Sin embargo, la respuesta ya había sido expresada en el mismo *Dies Irae*:

**Juez pavoroso. Señor absoluto,
salvación gratuita para tus elegidas.
Fuente de amor, té mi salvación**

A los que temían el infierno. Lutcro les dijo: ¡Dejad de atormentaros! Dios no es un juez severo, sino un padre compasivo. Haced lo que queráis, sois y seréis pecadores toda vuestra vida. Pero, ai creéis en el Redentor, estáis ya salvados. ¡Tened confianza!

* La desordenada adoración por la Virgen y los santos, y el *Dies Irae*, reflejan el desarrollo religioso de fines de la Edad Media. El Cisma de Occidente y las otras calamidades de la época avivaron aún más en los fieles la necesidad de creer, y éstos quizá se sintieron desligados, poco sostenidos, e incluso abandonados, por la Iglesia. Ésta contaba con gran número de sacerdotes, y sin embargo había falla de ellos, ya que la multiplicación de las capillas señoriales y la costumbre adquirida por los ingleses ricos —costumbre que también existió en otros lugares— de conceder bienes en testamento para las *chantries* ^{ie} inmovilizaron a gran número de sacerdotes. La acumulación de cargos eclesiásticos y el abuso de la falta de residencia fueron causa del frecuente abandono del ministerio parroquial en manos de capellanes mediocrementemente preparados e inferiores a la misión encargada. Los obispos no visitaban suficientemente sus diócesis para darse cuenta de la gravedad del mal.

‘Cuando las masas necesitaban más que nunca los sacramentos y la disciplina de la Iglesia, la jerarquía promulgaba interdicto tras interdicto, que desorientaban y alarmaban a los pueblos cristianos más que las excomuniones, porque los interdictos llevaban consigo la supresión temporal del culto. Durante la primera mitad del siglo XIV, Erfurt sufrió tres años el interdicto; Zurich, diez; Ulm, catorce; Francfort, veintiocho. Alejandro VI consiguió vencer la resistencia de Savonarola al promulgar un interdicto contra Florencia. Tales excesos contribuyeron a desvalorizar los sacramentos. Una de las principales características de la piedad del siglo XV fue la tendencia a alejarse de la liturgia tradicional, a preferir las procesiones a la misa, el rosario a la comunión y las ostentaciones de flagelantes a la asamblea parroquial. Pero ¿cómo podía ser de otro modo, si los fieles, al menos en las principales iglesias, se hallaban lejos y separados del coro por rejas o por una tribuna elevada, si se decía la misa en latín, lengua que muy pocas personas entendían y que nadie explicaba a quienes no la comprendían, ni nadie los ayudaba a seguirla? Al escuchar a los predicadores más vehementes, los cristianos de entonces se sentían dispuestos a todas las conversiones, a todas las generosidades, a todos los excesos, y, sin embargo, ¿no es cierto que el pueblo presenciaba la misa con indiferencia? Y aun en el caso de que ésta les interesara, ¿veían en ella algo más que una ceremonia mágica?

El pueblo cristiano iba a la deriva. Para que se apaciguara su angustia, expresada por el *Dies Irae*, era necesario que los cristianos estuvieran guiados por mano firme. La Reforma protestante primero, y la Contra-reforma católica poco más tarde, se esforzaron, cada una a su manera, en responder a esta necesidad.

B. Hacia el sacerdocio universal

1. PROGRESOS DEL INDIVIDUALISMO Y DEL ESPÍRITU LAICO

Era normal que el pecador se sintiera a veces solo frente a Dios, en una época en que el individualismo, en sus múltiples formas, estaba en vías de desarrollarse. Las manifestaciones manifestaban cada vez más claramente su personalidad combatiendo unas contra otras, con lo que hacían estallar la nebulosa cristiana. {Los nuevos y poderosos comerciantes —Francesco Datini, los Médicis, Jacques Coeur y Jacob Fugger, apodado «el rico»—fue a encarnar, frente a la moral de la Iglesia, el pecado por antonomasia de aquellos nuevos tiempos: el de la codicia. Dentro de la "ciudad cristiana, protegidas cada una de ellas por un santo diferente, se multiplicaban las cofradías, que deseaban tener cada una su capilla particular, y eran rivales las unas de las otras. Nobles y burgueses adinerados hicieron construir santuarios privados, en los que se rogaba especialmente por los muertos de la propia familia. En las vidrieras y en los retablos figuraba siempre el retrato del donante; se erigieron sepulcros fastuosos para perpetuar el recuerdo de los grandes de esta tierra: Felipe el Atrevido, el senescal Felipe Pot, Francisco II de Bretaña, Julio II, etc.

Un individualismo de este tipo había de ser evidentemente solidario de una cierta afirmación del espíritu laico. En el plano teológico, el sistema de Guillermo de Occam (1270-1347) fue la manifestación más notable de este deseo de emancipación, ya que el franciscano inglés declaró que la razón era incapaz de comprender a Dios, y que solamente la revelación permitía acercarse a Él, y que, por lo tanto existían dos campos radicalmente separados: el divino, en el que no entraba la razón, y el de los fenómenos terrestres, susceptibles de ser interpretados científicamente. El primero sólo podía ser explorado por la teología; en cambio, el segundo debía ser autónomo y, en consecuencia, debía quedar al margen de la inquisición de la Iglesia. Occam indicó además que el hombre no era imagen de Dios. Ser absolutamente libre e incomprensible, con lo que hizo tambalear los fundamentos de la armoniosa catedral intelectual construida por Santo Tomás de Aquino, quien había destacado el acuerdo existente entre la razón y la revelación, mientras que, en sentido contrario, el franciscano inglés anuló el paso de la una a la otra al situar a Dios en un universo lejano y al esforzarse en ajnpliar

las fronteras de un mundo humano autónomo. ¿Quiere esto decir que Occam previó una separación sin fricciones entre estas dos zonas? En realidad, quiso aumentar deliberadamente la importancia de los laicos en la Iglesia, en una época en que todos los actos de la sociedad tenían un significado religioso.

El historiador debe esclarecer también otra forma de individualismo que aparece frente al individualismo laico, el que corresponde a la piedad personal. Geert Groot recomendaba a sus hermanos de comunidad esta piedad personal, que impregnó la obra cumbre de la literatura religiosa de la época: la *Imitación*. La expresión más vehemente de esta forma de vivir la religión fue el Tugur al misticismo. Los místicos flamencos y alemanes —en especial Ruysbroeck, Dionisio el Cartujo, el Maestro Eckart y Tauler— entraron directamente en contacto con la insondable divinidad al apartarse de los caminos de la teología racional y deductiva, al negarse a seguir viviendo conforme a la imagen religiosa tradicional y al superar los medios sacramentales ordinarios de comunicación con Dios.

Dionisio el Cartujo imaginaba la divinidad «como un desierto inmenso, llano, imposible de cruzar, en el que el corazón verdaderamente piadoso... yerra sin extraviarse y se extravía sin errar, se hunde con deleite y reemprende la marcha sin hundirse». Para el Maestro Eckart el alma no alcanzaba la beatitud completa porque «hundiéndose en la divinidad desértica, en la que no existe ni obra ni imagen, y que se pierda y zozobre en el desierto»; mientras que Tauler, cuyas obras tanto amó Lutero, escribía: «En este abismo se pierde el mismo espíritu, y no es consciente ni de Dios ni de sí mismo, ni de las semejanzas ni de las diferencias de las cosas existentes, ya que se ha abismado en la unidad de Dios y ha perdido toda idea de diferenciación».

Iglesia desconfió de estos arrebatos, que nos demuestran cómo en un mundo en crisis los canales jerárquicos y litúrgicos que de ordinario conducen hacia Dios parecían insuficientes a muchos hombres} ¿Era acaso el misticismo una forma de escapar de la disciplina eclesiástica? En todo caso, hay que señalar que Lutero fue discípulo de los místicos medievales, y que en la *Theologia deutsch*, que leyó en el convento, no se habla ni de los sacramentos, ni de la Virgen, ni de los santos.

No podemos dejar de referirnos aquí a la experiencia mística de Juana de Arco. A sus diecinueve años prefirió una muerte atroz en la hoguera antes que renegar de sus «voces». Es cierto que al recusar a sus jueces apeló al Papa, pero también lo es que fue enviada ante un tribunal presidido por un obispo, en el que figuraban teólogos de París, y que fue condenada por «herética, cismática, idólatra, invocadora del diablo...». Ahora bien: desde 1456 fue rehabilitada su memoria, con lo que un laico —una sencilla muchacha— llevó razón en materia religiosa frente a un tribunal de la Iglesia. Ella era la santa. Juana de Arco, por su pureza, rectitud y piedad, por el respeto del que supo rodearse en el

ejército, por las sorprendentes victorias militares de su corta pero extraordinaria carrera y por su inteligencia, es el personaje más hermoso y conmovedor del final de la Edad Media. Pero que tan singular destino haya podido producirse en Francia y en la Iglesia del siglo XV es también señal evidente del resquebrajamiento de las estructuras y de la profunda división de los espíritus.

2. DESPRESTIGIO DEL SACERDOCIO

La sociedad rural de la alta Edad Media había permitido el florecimiento de una cristiandad comunitaria dominada por la jerarquía eclesiástica y las abadías. Por el contrario, el ascenso de la burguesía y de los artesanos, y más en general del elemento laico la creación de una civilización urbana, la aparición del lujo, la afirmación de un cierto sentimiento nacional, el desorden general de los espíritus en un clima de inseguridad y, en fin, los defectos de la Iglesia engendraron a fines de la Edad Media una especie de anarquismo cristiano. En aquella atmósfera de confusión de jerarquías y de valores, los fieles ya no eran capaces de distinguir con la claridad de antaño entre lo sagrado y lo profano, y entre el sacerdote y el laico.

Se había llegado a tratar a Dios, en la vida cotidiana, con una familiaridad contra la que el protestantismo reaccionó enérgicamente. Un refrán decía así: «Dejad hacer a Dios lo que quiera, que es hombre de edad», y Froissart afirmaba: «Dios, que es persona tan encumbrada». Los mismos clérigos se permitían extrañas confianzas: el obispo de Chalón, Jran Germain, comparó a Juan Sin Miedo con el Cordero de Dios. Teólogos y predicadores sentían una curiosidad no muy pertinente sobre la castidad y edad de la Virgen y San José. Agnés Sorel, amante de Carlos VII, prestó quizá sus favores a la *Madona* de Fouquet que estuvo antaño en Melun. De todas maneras, no podemos menos de considerarla, con Huizinga, como una «mujer de la moda de aquel tiempo, con la frente abombada y depilada, de senos redondos y de cintura alta y delgada» En los lugares de peregrinación, e incluso en las iglesias, las prostitutas* buscaban a sus clientes y las alcahuetas encontraban un ambiente adecuado para sus protegidas. En algunas rifas se ofrecían indulgencias de premio. Un narrador, en *las Cien nuncios noticias*, hace aparecer un sacerdote que sepulta a su perro en tierra sagrada. En las canciones profanas se mezclaban palabras litúrgicas, y se componían misas con temas de canciones profanas. En las vísperas de fiestas se bailaba en las iglesias. Jean Michel, que narró en 65.000 versos el segundo y tercer día de *La Pasión* de Gréban, no tuvo inconveniente en introducir, para atraer la atención del público, escenas cómicas y realistas, tales como las de los amores de Judas o las de la vida mundana

de María Magdalena. El dominio de la fe era asaltado por una oleada de elementos profanos. Por otra parte, esta invasión, de la que no pocos eran perfectamente conscientes, sólo podía producirse en una sociedad saturada de preocupaciones religiosas; pero podía la figura del sacerdote *conservar* en tal clima su originalidad y el halo de soledad que son su fuerza?

Sixto IV, obrando como cualquier otro príncipe secular, se mezcló en la conspiración de los Pazzi; Inocencio Mil y Alejandro VI tenían hijos naturales; Julio 11 no se contentaba con declarar la guerra, sino que ¿1 mismo, con casco y armadura, la dirigía en el campo de batalla. León X era más aficionado al teatro que muchos laicos. Bastantes obispos vivían en las cortes y se dedicaban a la caza. Cuando David de Borgoña, hijo natural de Felipe el Bueno, fue nombrado obispo, se presentó en la catedral con armadura, «como un conquistador, como si fuese un príncipe secular» (Chastellain)¹⁰. Los obispos de Estrasburgo habían perdido la costumbre de llevar la mitra y el báculo. Muchos prelados sólo decían misa en raras ocasiones. Gran número de sacerdotes, en el bajo clero, vivían en concubinato y tenían hijos bastardos, cosa que, por otra parte, no significaba que llevaran una vida disoluta. Vestidos como el resto del pueblo, jugaban a los bolos con sus feligreses, iban a la taberna y lomaban parte en los bailes pueblerinos. Toco antes de la Reforma, el obispo de Basilea, Cristóbal Von Huttenheim, recomendaba a los sacerdotes de su diócesis «que no se rizaran el pelo, que no comerciaran en las iglesias, que no provocaran escándalo, que no vendieran licores, que no se dedicaran a la compraventa de caballos y que no adquirieran objetos robados»

Las órdenes mendicantes contribuyeron también a desacreditar al clero secular. En 1516 un fraile jacobino de París hablaba así:

«Los frailes menores y los predicadores... son los verdaderos sacerdotes y los auténticos presbíteros, y son antes que los párrocos, ya que han sido facultados e instituidos por privilegio del Papa, y los párrocos», sólo por el obispo». Aquéllos pueden absolver muchos pecados que no pueden absolver los párrocos»³¹

Se puede leer también, en un Cofocúo de Erasmo, el siguiente diálogo entre un sacerdote y unos hermanos predicadores que discuten junto a un moribundo:

<E1 moribundo me pertenece», dijo uno. «No», contestaron los otros, «es nuestro». «No tenéis derecho a engañarle y oír su confesión». «Vuelve con tus bastardos». «Sois unos sinvergüenzas, y no os permitiré predicar en mi iglesia». «Somos bachilleres en teología y estamos preparando la licenciatura». «Vuestro fundador no sabía quién era Escoto, ni tampoco sabía gramática»¹⁴. Finalmente el moribundo tuvo que aplacarlos y confesarse de nuevo con el cura de su parroquia.

Se sabe también que en Francia y en Alemania sobre todo, el bajo clero vivía a fines del siglo xv en unas condiciones económicas muy precarias, ya que muchos sacerdotes titulares no residían en sus puestos y eran reemplazados por capellanes que constituían una especie de prole-

tariado eclesiástico, que intentaba salir adelante, "vendiendo" los sacramentos especialmente el bautismo y la confesión. Si la religión había llegado a materializarse hasta tal punto como no iba a no iba a resentirse la figura del sacerdote. Se esfumaba su carácter sagrado. La distinción entre sacerdotes y laicos tendía a desaparecer, como lo atestiguan las sublevaciones de Wyclif y Juan Huss.

Wyclif al no admitir los sacramentos niega también la Iglesia jerárquica. Los sacerdotes - que deben ser todos iguales - solo serían los dispensadores de la Palabra, pero es Dios obra en nosotros al entregarnos su doctrina en la Biblia. Pocos años después Juan Huss predica que un sacerdote en pecado mortal no es un verdadero sacerdote, afirmación que es extensible a los obispos y al papa:

Los sacerdotes que viven bajo cualquier forma de vicio mancillan el poder sacerdotal, y como hijos infieles juzgan erróneamente acerca de los siete sacramentos de la Iglesia, de las llaves, de los oficios, de las censuras, de las costumbres de las ceremonias de las cosas sagradas de la Iglesia, del culto de las reliquias, de las indulgencias, de las órdenes

Nadie es representante de Cristo o de Pedro si no imita también sus costumbres

Juan Huss se sublevó también contra el sistema eclesiástico y pidió para los fieles la comunión bajo las dos especies, que hasta entonces estaba reservada a los sacerdotes. El reformador checo juró a la hoguera y se emprendieron «cruzadas» contra los husitas. Sin embargo, el concilio de Basilea concedió la comunión bajo las dos especies a los «utraquistas». Fue ésta una victoria limitada, pero auténtica, del sacerdocio universal.¹

Los esfuerzos que la Iglesia romana tuvo que efectuar más tarde —fines del siglo xvi y totalidad del siglo xvii— para revalorizar la función sacerdotal son una prueba suplementaria del descrédito en que estuvo sumida durante el Renacimiento. La creación de los seminarios, la de los Oratorios de Felipe Neri en Italia y el Oratorio de Bérulle en Francia, los diez años de noviciado impuesto a los futuros jesuitas, las conferencias organizadas en San Lázaro por San Vicente de Paúl para los ordenandos, la austera y noble disciplina de San Sulpicio, fueron medio* con los que se consiguió que primero los propios sacerdotes, y luego las masas, que seguían siendo católicas comprendieran la eminente dignidad del sacerdocio.

3. LOS LAICOS EN AYUDA DE LA IGLESIA

El que la sociedad laica haya chocado frecuentemente con la sociedad eclesiástica, en los últimos siglos de la Edad Media, no invalida nada de lo que se ha dicho sobre la creciente confusión entre lo sagrado y lo profano y la mutua influencia entre ambos dominios, religioso y civil.

La civilización de la época era, repitámoslo, demasiado profundamente religiosa para que la Iglesia y el Estado pudieran delimitar amistosa* mente sus respectivos dominios. O bien la Iglesia tendía a someter a su ley al poder secular, como ocurrió en tiempos de Inocencio III, o bien los soberanos trataban de imponer su propia dominación a la Iglesia. La derrota de Bonifacio VIII frente a Felipe el Hermoso, la larga permanencia de la sede apostólica en Aviñón bajo el dominio efectivo de los reyes de Francia, la resistencia de Luis IV de Baviera, excomulgado por Juan XXII, y finalmente el Cisma de Occidente, disminuyeron el prestigio sagrado del vicario de Cristo. Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Occam exaltaron las funciones del emperador como legislador humano y supremo regulador de la sociedad cristiana, que sólo podía ser responsable ante Dios. Por su parte, Juan Huss afirmó:

«La dignidad papal procede del emperador y la primacía e institución del papado, del poder imperial»

El concilio de Constanza declaró herética esta proposición. Sin embargo, cuando la cristiandad estaba dividida entre tres papas, fue el futuro emperador, el rey de romanos Segismundo, quien con su insistencia logró la reunión de este concilio que puso fin al cisma. Segismundo apareció entonces como un salvador.

De esta manera, la intromisión del Estado en la Iglesia era cada vez^x |más evidente. Durante el cisma, los diversos cleros nacionales siguieron/ en general, a su gobierno en su obediencia a tal o cual papa. La inquisición española era un instrumento en manos de los monarcas, y el Concordato de 1516 concedió a Francisco I una gran autoridad sobre la Iglesia de Francia. Los cristianos fueron habituándose a ver guías espirituales en sus jefes laicos. ¿Qué de particular tiene que los ingleses adoptaran dócilmente las reformas religiosas decididas por un monarca —Enrique VI— a quien el mismo Papa pocos años antes había concedido el título de *Defensor Fidei*? El principio *Cujus regio, hujus religio*, adoptado oficialmente en Alemania en 1555, había penetrado en las costumbres y en la mentalidad de las masas hacia mucho tiempo^A Nte el debi-, litamiento de la Iglesia, y en una época en que los papas se comportaban con frecuencia como príncipes, las autoridades lajeas fueron tomando conciencia cada vez más clara de sus responsabilidades religiosasAhOs reyes de Suecia y Dinamarca, los príncipes alemanes, los consejeros municipales de las ciudades del Imperio y de Suiza, que impusieron la Reforma a sus súbditos, lo hicieron muchas veces movidos por un sincero sentimiento cristiano y no por sórdidas ambiciones políticas o financieras.

En todas partes, a fines de la Edad Media puede comprobarse esta intrusión creciente del elemento laico en los dominios tradicionalmente reservados a la Iglesia.

I Antes incluso del Concordato de 1516: «El consejo del rey (de Francia) decide acerca de todo: crea, une o separa los cargos eclesiásticos, se pronuncia sobre las fundaciones y los legados, arbitra las competencias en las elecciones; el rey da fuerza ejecutiva a los cánones, los quebranta, ordena la proclamación de los concilios. Conseguida una conquista judicial paralela a esta conquista administrativa, el Parlamento ha llegado a ser «competencia en último extremo», incluso en materia eclesiástica; juzga sobre los cargos clericales, sobre las obras en los templos, sobre las votaciones de los capítulos, sobre los estatutos de los sínodos: condena a los obispos a pagar multas, retira las censuras puestas por ellos, supervisa indulgencias y confesores, autentifica las reliquias e interviene en la redacción de los breviarios. Es un «cuerpo místico» cuyos oficiales no pueden ser alcanzados por la excomunión. Es cierto que está compuesto de eclesiásticos y laicos, pero el número de los primeros va decreciendo y por otra parte su lealtad no tiene nada que envidiar a la de los miembros laicos».

En muchas ocasiones, durante los años 1498-1499, el Parlamento de Toulouse intervino para obligar a los obispos del Languedoc a que entregaran al menos un tercio de sus ingresos a su diócesis. En 1510 un abogado del rey actuó en el mismo sentido contra el arzobispo de Bourges. En el siglo que precedió a la Reforma múltiples cofradías, por no hablar de las órdenes terceras construyeron hospicios y hospitales, como por ejemplo el Ospedale de San Rocco en Florencia. Fisto probaba que ni las órdenes religiosas los cabildos se preocupaban del cuidado de los enfermos con el celo de los tiempos anteriores. Los laicos venían a sustituirlo. Es sintomático que el célebre hospicio de Beaune fuera edificado a expensas de un hombre que no era de la Iglesia, el canciller Rolin.

En 1449, Domingo de Cataluña convenció, no a los religiosos, sino a los habitantes de Pavía, para que construyeran un hospital. De hecho, en muchas ocasiones la administración de los hospitales por los religiosos levantaba tales protestas que las autoridades civiles se veían obligadas a encargarse de la dirección de estos establecimientos. En 1505 fue secularizado el Hôtel-Dieu de París. En los años siguientes se tomaron muchas decisiones análogas. Las anteriores consideraciones permiten sin duda comprender mejor cómo y en qué medida los defectos de la Iglesia han podido ser una de las causas de la Reforma. Los malos monjes, a los que no se respetaba, las riquezas de la Iglesia que podían parecer excesivas y parcialmente inútiles, los obispos y los curas que no residían en sus lugares de apostolado pero que acumulaban los cargos eclesiásticos, los papas que se comportaban como príncipes seculares y que por ello tenían cada vez menos influencia —espiritualmente hablando— sobre los soberanos, el dinero de los cristianos, utilizado por Roma con fines puramente terrenales, las excomuniones lanzadas a veces sin otro motivo que proteger intereses materiales muy concretos, contribuyeron a desprestigiar al sacerdote y a arrojar sobre él no sólo el descrédito, sino también la duda, lo que es mucho más grave. Puesto que se advertía que «los laicos eran mejores que los religiosos» —es el

orador del clero quien afirmaba esto en los Estados Generales de Tours de 1484—, ¿no resultaba fácil llegar a la conclusión de que un laico de vida santa es un sacerdote más verdadero que un mal eclesiástico?

En noviembre de 1431, durante el concilio de Baálea, los busitas fijaron en la puerta de una iglesia de aquella ciudad un manifiesto en que se leía: «¿Por qué va ■ hacer Dios mas caso de las oraciones de los clérigos y su rostro congestionado, por sus suntuosas vestimentas, o por su avaricia y su lujuria?»».

Un siglo antes, Guillermo de Occam había compuesto la relación de los derechos espirituales que reivindicaba para los laicos. En general a finales de la Edad Media podía preguntarse si la Iglesia, que había tenido dos o tres papas al mismo tiempo durante el Cisma de Occidente y que había quemado personajes tan santos como Juan Huss, Juana de Arco y Savonarola, seguía manteniendo la Verdad. ¿Debían pasar necesariamente por esta institución plebética y cansada el diálogo entre Dios y el hombre y la salvación de las almas? Estas preguntas estallaron en la época de la Reforma, pero el progreso del elemento laico en la sociedad, el florecimiento del individualismo bajo las más variadas formas, la lenta y progresiva degradación del sacerdocio, y el consiguiente desprestigio de los sacramentos habían estado madurándolas durante mucho tiempo. No fue en 1517, fecha en que afirmó sus tesis contra las indulgencias, sino en junio de 1519, con ocasión de la controversia de Leipzig, cuando Lutero rompió con el catolicismo. Fue entonces cuando, acosado a preguntas, se negó a aprobar las condenas del concilio de Constanza | contra Juan Huss. Un cristiano aislado —fuera sacerdote o no— podía llevar razón frente a un concilio, si Dios le iluminaba. Pocos meses después descubrió en la *Epístola Primera* de San Pedro la justificación de su actitud: la doctrina del sacerdocio universal.

C La Biblia. Humanismo y Reforma

1. LA APARICIÓN DEL LIBRO

En aquellos tiempos de confusión tenían más necesidad que nunca de apoyarse en una autoridad infalible. Pero, ¿dónde encontrar esta infalibilidad cuando se duda del sacerdote? Únicamente en Dios, en Dios desembarazado de los hombres. ¿Acaso no hablaba directamente con ciertas almas místicas privilegiadas? ¿No había confiado su mensaje a los evangelistas?. La Biblia se convertía así en el último recurso, pero también en la roca que no cedía ante las tempestades humanas. Resultan comprensibles ahora las palabras de Lefèvre ¿Étaples: «No se debe afirmar de Dios nada más que lo que hemos aprendido de El por las | Escrituras». Se aducirá que las masas no leían, pero la clase selecta que

dirigía la sociedad sabía leer y se apasionaba cada vez más por la palabra escrita.

Petrarca y Nicolás de Cusa buscaron y descubrieron manuscritos de obras antiguas. Bessarion dio a conocer Platón a Occidente. Esta pasión por la palabra escrita, que es la fuente del humanismo, fue reforzada y difundida gracias al descubrimiento de la imprenta. Desde un punto de vista religioso, la aparición del libro impreso produjo una verdadera revolución con relación a las necesidades espirituales de la época.

Adolfo Occo, médico del anobispo de Augsburgo, escribió en 1487: «La imprenta ha iluminado este siglo gracias a la misericordia del Todopoderoso. Este descubrimiento permite (a la Iglesia) ir al encuentro de su esposo adornada más ricamente»*.

Se estima que un 75 por ciento de la producción tipográfica de 1455 a 1520 correspondió a obras religiosas. La *Imitación*, las *Biblias de los pobres*, el *Espejo de la humana salvación*, el *Ars moriendi*, la *Vita Chrisli* de Rodolfo el Cartujo, y gran cantidad de obras piadosas, conocidas ya en manuscritos, alcanzaron repentinamente una extraordinaria difusión. La *Imitación* fue impresa, antes de 1500, en diversas lenguas, sesenta veces. Gracias a la imprenta, la Biblia se extendió más ampliamente, antes de la revolución luterana, en el público letrado*. Entre 1475 y 1517 se han catalogado al menos dieciséis ediciones de la Vulgata en París. En España, la célebre Biblia políglota de Alcalá (textos latino, griego y hebreo apareció en 1514. Erasmo publicaba dos años después su *Novum Testamentum*. En general, desde la invención de la imprenta hasta 1520, no se conocen menos de 156 ediciones latinas completas de los libros sagrados» Para los que sabían leer, pero ignoraban el latín, las Escrituras traducidas a lenguas vulgares fueron más accesibles que antes. Entre 1466 y 1520 aparecieron 22 versiones alemanas de la Biblia. La primera traducción italiana se realizó en 1471 y la primera holandesa en 1477. En París, el mismo rey de Francia pidió—significativa iniciativa por parte de un laico— a su confesor Rély que imprimiera la primera Biblia francesa completa, que apareció en 1487. En España se imprimió la primera traducción castellana en Zaragoza en 1485, y una segunda, más exacta, debida a Montesino fue publicada en Toledo en 1512. Esta última edición fue editada varias veces en España y Portugal, hasta la prohibición de 1559.

En materia de piedad, el libro favorecía el individualismo. La obra impresa hacía menos necesario al sacerdote y permitía una meditación personal. Cuando ese libro era la Biblia, todo el mundo podía entender a Dios, hablarle y exponerse a interpretar a su manera el mensaje divino. Ya antes de Lutero la difusión de los libros religiosos estaba en vías de trastornar las creencias, de lo que es testigo Séb. Brant, en su *Nave de los locos* (1494):

«Toda Alemania rebosa de Biblias, de doctrinas sobre la salvación, de ediciones de lo» Santos Padre» t de libros semejantes. Se han llegado a cometer grandes abusos en nuestro país. Se da vueltas y más vueltas a la Biblia, se leJtaca-decix_todo-jo que se quiere, y se _ pone .gsjLen_peligro la_fe.-*4a-Biblia, que es el fundamento de üFte... Las olas asaltan por los "cuatro 'Costados la barca de Pedro. Hay que esperar muchos ddmü^r catágirofes. ya que desde ahora no podra saberse dónde esta ja .verdad. La Sagralhrtintura esta, por decirlo así, vuelta del revés y explicada al (contrario de como lo hubiera hecho la voz de la divina verdad. El Anticrisp está 'también en la gran nave. Ha enviado a su mensajero para que difunda la mentira por todo el país, t'na fe truncada, una doctrina plagada de errores penetra cada día más en los espíritus»³³.

Los reformadores no han «dado», pues, a los cristianos los libros sagrados traducidos en lengua vulgar que la Iglesia les habría negado anteriormente. Se ha producido exactamente lo contrario. Las traducciones de la Biblia empezaban a divulgarse y mitigaban la sed que 109 fieles sentían por las Escrituras. Así, la necesidad era muy superior a la oferta. Cada edición variaba entre los 250 y los 1.600 ejemplares, y en 1520 había unos 6.600 ejemplares de la Biblia alemana en circulación y 13.500 en otras lenguas, además de 120.000 salterios y 100.000 libros del *Nuevo Testamento* *. Era todavía muy poco. Por esto se explica el triunfo de la Biblia de Lucero, voluntariamente redactada en un alemán* accesible a todos..

2. LA SOLUCIÓN HUMANISTA A LOS MALES DE LA IGLESIA

El mensaje divino puede ser defoj^nado por las palabras en que se expresa, si éstas son inadecuadas. El humanismo quiso purificar el lenguaje en que se transmite la Palabra eterna, liberar a la Escritura de escorias y presentarla bajo una luz nueva^/Con ello contribuyó a la Reforma, poniendo en duda la autoridad de la *Vulgata* y colocando a las ciencias filológicas por encima de todo magisterio?. Introdujo el método crítico en las ciencias religiosas.

Es sintomático que Lorenzo Valla (1405-1457), que demostró la falsedad de la donación de Constantino, haya puesto también de relieve en las *Annotaciones in Novun Testamentum*, publicadas tan sólo por Erasmo en 1505, las inexactitudes y los contrasentidos de la traducción de San Jerónimo. La nueva pasión por el griego y el hebreo dio como resultado el alejar a lo\$ eruditos de la traducción latina que se había aceptado hasta entonces.* Pico de la Mirándola llegó a pensar que la Biblia que conocían los cristianos de su tiempo era incompleta y que la Iglesia ha venido ignorando parte de la revelación divina. Se refería a la tradición oral judía o *Cabala*, que está recogida por escrito en los *Libros de Esdras*. Los humanistas en conjunto, e incluso Reuchlin, alumno de Pico y «Príncipe de los hebraizantes de su tiempo», no llegaron tan lejos como el joven sabio italiano. En cambio, Lefébre d'Étaples,

en el *Quincuplex Psalterium*, y Erasmo, en el *Novum Testamentum*, no dudaron en corregir o ignorar la *Fulgata*.

«El *Novum Testamentum* de 1516 —escribe Bataillon—. prescinde de la *Pulgata*. Su razón de ser es la reconstrucción del texto griego. Éste, no obstante, está establecido con mediocre cuidado, ya que Erasmo, que sólo posee un manuscrito mutilado del *Apocalipsis*, no duda en traducir al griego, según la *Vulgata*, los versículos que le faltan. Al texto se le añade una nueva traducción latina, que no pretende sustituir a la *Vulgata*, pero que es profundamente revolucionaria, quiérase o no, ya que tiende a hacer vivir las palabras divinas con una vida nueva, como si hubiesen estado demasiado tiempo prisioneras de una traducción venerable, consagrada por el uso secular en liturgia y teología»^{5*}

Siguiendo en esto el ejemplo y los métodos de Erasmo y de Reuchlin, Lutero profundizó sus conocimientos de griego y hebreo para traducir la Biblia al alemán

El humanismo, en conjunto, ha sido mucho más religioso de lo que se ha sostenido durante mucho tiempo. Ciertamente es que se produjeron las extravagancias de la «Academia romana» y las genuflexiones de Pomponio Leto ante un altar dedicado a Rómulo. Ha habido cosas más graves, como la obra materialista de Pomponazzi, *De immortalitate animi* (1516), y, sobre todo, el gran libro anticristiano de aquellos agitados tiempos, *El príncipe de Maquijavelo* (1516). En conjunto, sin embargo, los humanistas fueron religiosos, pero independientes.

Redescubrieron la Antigüedad y enlazaron con el verdadero Aris- tóteles, fueron lectores de Platón y Plotino, y encontraron un gusto especial en sumergirse en los escritos esotéricos atribuidos a Hermes Trimegisto. Evolucionaron hacia una concepción optimista del hombre, que fue común a Nicolás de Cusa, a Marsilio Ficino, a Pico de la Mirándola, a Tomás Moro, a Erasmo y a Rabekis.⁴¹ recubrieron en el alma humana una aspiración natural hacia Dios y hallaron en cada religión una manifestación al menos parcialmente válida de este impulso hacia lo divino⁴El Congreso de todos los sabios de la Tierra, preconizado por Nicolás de Cusa en su *De pace fidei*, la *Teología platónica?* de Marsilio Ficino, el intento de conciliación efectuado por Pico de la Mirándola^{5*} entre las enseñanzas de la Iglesia y las doctrinas que, según él, habían precedido al cristianismo, incluida la *Cabala*, el célebre *Discurso* del mismo autor sobre la *dignidad del hombre*, el deísmo imperante de los habitantes de la *Utopía*³⁹, son otras tantas pruebas de los sentimientos optimistas de los humanistas.

Erasmo decía: «Hay una razón en todo hombre, y en toda razón una tendencia hacia el bien». Y añadía: «El perro nace para cazar, el pájaro para volar, el caballo para correr, el buey para labrar: así el hombre nace para amar la prudencia y las buenas obras». La naturaleza del hombre es «una inclinación, una propensión profundamente instintiva hacia el bien»^{4*}.

Sin embargo, Lefèvre d'Étaples, comentando a San Pablo, aconsejó en cierta ocasión: «Olvidemos el mérito de nuestras obras, que es insignificante o nulo, y celebremos la gracia de Dios, que lo es todo. Pero Lefèvre, en quien se ha visto a veces un predecesor de Lutero, no daba a esta afirmación un valor absoluto. Rechazaba la predestinación y se esforzaba en conciliar la gracia y el libre albedrío.

Los humanistas no niegan el pecado original, pero en general no insisten sobre él. No iban hacia Dios por el camino de la desesperación, como Lutero. Concedían demasiado crédito al hombre para aceptar, cuando llegó la hora de la elección, la doctrina protestante de la predestinación. Además, pregoneros de una doctrina de paz, desaprobaban la violencia y el cisma. Se comprende entonces por qué los representantes más notables de La filosofía del Renacimiento, John Fisher, Tomás Moro, Erasmo, Bu dé, Rabelais e incluso Lefèvre d'Étaples se negaron a pasarse al campo de la Reforma. Melancton y Zuinglio fueron más bien excepciones. Se comprende también por qué algunos otros humanistas, como Franck, Servet, Castellion y Fausto Sozzini se encontraron a disgusto dentro de las ortodoxias protestantes y evolucionaron hacia posiciones cada vez más disidentes. Se erigieron en campeones del libre albedrío, del antidogmatismo y de la tolerancia. El luteranismo y el calvinismo fueron, en su fondo doctrinal, un antihumanismo.

¿Quiere decir esto que el humanismo únicamente podía ser integrado por la teología católica de su tiempo? Hay que hacer aquí ciertas distinciones. L. Febvre ha escrito que no hubo un Renacimiento, sino Renacimientos. Habría que decir lo mismo del humanismo: el plural es más adecuado que el singular. Fisher y Moro fueron martirizados porque permanecieron fieles a la Iglesia romana. Sadolet fue nombrado cardenal. Pero Erasmo se negó a serlo y murió sin el auxilio de los sacramentos. Lefèvre d'Étaples no se adhirió a la Reforma y murió en 1536 refugiado en Nérac, donde no se hacía profesión de ortodoxia. Diecisiete años antes, el gran humanista inglés John Colet había olvidado en su testamento las oraciones habituales a la Virgen y a los santos, y no había dejado dinero para sus misas. Los humanistas, al redescubrir la Escritura y limpiarla, como un cuadro, de las impurezas que la deformaban, aspiraban a una religión sencilla, vivida, evangélica, con pocos dogmas, en la que la humanidad habría buscado y encontrado la paz del corazón en la imitación de Jesús. Las ceremonias supersticiosas o farisaicas deberían ser sustituidas por un culto próximo al de la Iglesia primitiva.

En esta religión esencialmente práctica se habría insistido, en principio, en la caridad. Comentando las palabras de Cristo en el Evangelio de San Mateo (XI, 30): «Mi yugo es dulce». Erasmo escribía: «Verdaderamente el yugo de Cristo sería agradable si las pequeñas* instituciones humanas no añadieran nada al que ¿1 mismo nos ha impuesto. No nos ha pedido más que amor, e incluso las cosas más amargas son convenientes por la caridad en dulces y soportables»*.

Pero, a fuerza de purificar e interiorizar la religión, ¿no corrían ciertos humanistas, especialmente Erasmo, el riesgo de desencamarla? Mejor dicho: esta «filosofía de Cristo» de la que ya hablaba Petrarca y a la que Erasmo y Rabelais se adhirieron, ¿seguía siendo una religión? ¿Debía mantenerse una liturgia? ¿No se veían comprometidas con esto las creencias fundamentales del cristianismo?

En el coloquio *El naufrago*, Erasmo pone en boca de uno de los interlocutores la siguiente broma de singular audacia: «Antes era Venus quien protegía a los marineros. Decíase que había nacido de la mar. Ahora h&n cesado sus funciones. En lugar de esta madre que no era virgen, han puesto una Virgen que era madre»

En realidad, para Erasmo, había un importante aspecto mitológico en el cristianismo. ¿Creía en la divinidad de Cristo y en la presencia real en la Eucaristía? Anunciaba ya la crisis de la Encarnación que señaló el siglo XVIII. La religión de Jesús, según expresa en una de sus cartas, «no era otra cosa que una verdadera y perfecta amistad»

Así, el humanismo preparó la reforma en dos sentidos: contribuyó a este retorno a la Biblia, que era una aspiración de la época. Insistió en la religión inferior desvalorizando la jerarquía, el culto de los santos y las ceremonias. Pero su concepción del hombre coincidía más con el catolicismo —al menos con el del siglo XX, que repudió al jansenismo que con el pesimismo luterano y calvinista. «Demonial Calvino, impostor de Ginebra, engendro de Antifisia», exclamó Rabelais. Sin embargo, en su filosofía más profunda, el humanismo era adogmático y llevaba a una denegación de la teología: contra esto reaccionaron los ortodoxos protestantes y la Reforma católica. El deísmo del siglo de las luces tiene sus raíces en Castellion, Servet y los socinianos.

Erasmo y sus amigos aportaron una solución insuficiente a las angustias de su tiempo. Tal vez el moralismo que preconizaban pudiera convenir a algunas almas selectas y apaciguar a eruditos, pero no bastaba a las masas, que tenían una aguda conciencia del pecado y que, sin embargo, se veían incapaces de redimirse. La solución humanista suponía una gran fuerza interior en cada uno de los fieles, esta «generosidad» casi estoica que Descartes alabará en el siglo siguiente. Pero si los hombres del Renacimiento eran capaces, en el terreno de la acción, de los mayores heroísmos, nada les era más extraño que la paciente conquista de sí mismos. Era necesario, pues, que la teología viniera en su ayuda, ya mediante los sacramentos de la Iglesia romana, o con la justificación por la fe de la Reforma luterana. Melancthon fue a este respecto un testigo de admirable lucidez cuando escribió:

«Pedimos dos cosas a la teología: consuelo contra la muerte y contra el Juicio final. Lutero nos las da. La enseñanza moral y civil es cosa de Erasmo»⁴¹

En la Biblia, muchos humanistas buscaban y descubrían ante todo una moral, pero los acongojados cristianos de comienzos del siglo xvi

tenían sobre todo necesidad de una fe. Pero la duda se había introducido en las mentes, y esta duda afectaba a la teología católica y la misión del sacerdote. ¿Debía uno aferrarse a los sacramentos o al rosario, a la misa o a los viacrucis, a Dios o a los santos? ¿Dónde estaba el sacerdote y dónde el laico? ¿A quién había que creer: al Papa de Roma o al de Aviñón? ¿A Juana de Arco o a los inquisidores? ¿A Juan Huss o al Concilio? ¿Al piadoso Savonarola o al simoníaco Alejandro VI? En el Concilio de Trento los obispos italianos, al menos los que procedían del clero secular, se sorprendieron al comprobar que no sabían qué pensar sobre la justificación por la fe*.

Se comprende ahora la insuficiencia de las mejoras parciales que se produjeron en la Iglesia durante el siglo que precedió a la rebelión de Lutero. Es interminable la lista de los esfuerzos emprendidos en este sentido. La labor desarrollada por Nicolás de Cusa en Alemania, y más todavía la que emprendió Cisneros (1436-1517) en España, el retorno a una regla más estricta de los agustinos de Alemania y de los dominicos de la Congregación de Holanda, la benefactora acción de los Hermanos de la vida común, la creación de los Montes de Piedad, la fundación del Oratorio del amor divino en Genova y luego en Roma, las predicaciones de Vicente Ferrer, la legendaria santidad de Francisco de Paula: todo esto es anterior a Lutero, y Roma ha canonizado a noventa personas que vivieron entre 1400 y 1520. Durante este período hubo, pues, reformas, pero no una Reforma, porque el impulso no venía del centro. Únicamente la conmoción del cisma protestante obligó a Roma a reconsiderar su teología, a clarificar su doctrina y a revalorizar el sacerdote y los sacramentos. Lutero, Calvino y todos los reformadores estaban convencidos de la irremediable decadencia de la Iglesia romana, en lo que se equivocaron por completo. El resurgimiento de ésta constituyó una sorpresa extraordinaria. En cualquier caso, las dos Reformas contrarias correspondieron a un mismo despertar de la conciencia cristiana.

NOTAS AL CAPITULO

1. Sobre las discusiones relativas a esta cuestión, véanse páginas posteriores.
2. Del sacerdocio universal se deriva el derecho al libre examen de las Escrituras.
3. [273] L FEBVRE, *AU coeur religieux...*, pág. 20.
4. [¿?] CaiSTIAM, «D. T. C.». art. «Reforme» col. 2023.
5. Citado por L FEBVRE <273>. *Au coeur religieux* pág. 119.
6. HUIZINGA, *El Otoño de la Edad Media*. Trad. José Caos. Ed. Rev. de Occidente. Madrid.
7. La tesis de Huizinga ha sido naturalmente discutida. Véase la obra reciente de B. GÜÉAEE, *Tribunaux et geru de juitice dans le bailliage de S enlis*, Paris, 1963. No obstante, el éxito de la doctrina de la justificación por la fe nos parece una confirmación del punto de vista de Huizinga.
8. [127] Coll. <Thút. reí. (Lvon, 1963). pág. 26.
9. A. Tccorri, *La ríe et la morí a traten rart du XV Síede*, Paris, 1952. páginas 46 48.
10. J. HUIZINGA, *El Otoño...*
11. J. HUIZINGA, *El Otoño...*
12. [5-91] H. LVTHY, *La banque protestante.*^A II, pág. 763.
13. Citado por W. RALEIGH, *The English Voyages of the Sixteenih Century*, Londres. 1910. pág. 28.
14. J. CHASTEL y J. MONFRLN, *Trisan de la poésíe médiévale*, Paris. 1959. pág. 1245.
15. Trad. J. FEDOB, *MúieL.~ des/edíles*, Tours, 1958.
16. Fundaciones de misas (para el eterno descanso del alma del fundador).
17. Véase a este respecto el libro fundamental (3481 de J. TOCSSAERT, *Le sentiment religieux...*, principalmente págs. 89 ss.
18. Todas estas citas en HUIZINGA, *El Otoño...*
19. El cuadro se encuentra ahora en el Museo de Bellas Artes de Amberes.
20. J. HUIZINGA, *El Otoño...*
21. J. HUIZINGA, *El Otoño...*
22. Citado en V. H. H. CntEN, *Renaissance and Re for maltón*, Londres. 1952, página 113.
23. Citado en [277], IMBART DE LA TOUR, II. págs. 209*210.
24. J.-B. PINEAL, *Eras me, sa pernee religieuse*, Paris, 1924, pág. 207 (Col. «Furnia»).
25. Propositiones extraídas de los escritos de Huss. según la Bula de Martín V, del 22 de julio de 1418, en VAN DER HARDT, *Magnum oecumenicum Constan* tiente consilium*, tomo II, págs. 518 as., }§ 8 y 12,
26. Igual referencia que en la página anterior, n.º 1. i 9.
27. (308) A. LATREILLE, *Histoire du catholtcisme.** 11. pág. 173.
28. Citado por J. LE Gorr. *Le Moyen Age*, Paris, 1962. pág. 286.
29. [295] J. JANMKW, *L'AUemagne...*, I. pág. 10.
30. (256) E DE MOMEA ir, *La crise religieuse...*, pig. 95.
31. Compárese con la que tendrá Enrique VIII más tarde, en este terreno.
2. Véase [271] Coll. *fhíit. reí.* (Lyón, 1963). E. DEULVELLE, pág. 17. da la