

IMPERIO Y TERRITORIOS IMPERIALES DURANTE EL
GOBIERNO DE RODOLFO II (1576-1612) Y MATÍAS
(1612-1619) *

*Empire and Imperial Territories under Rudolf II (1576-1612)
and Matthias (1612-1619)*

Albrecht P. LUTTENBERGER

Andreas EDEL

Universität Regensburg

RESUMEN: Durante las últimas décadas la investigación histórica ha estado centrada principalmente en la evolución del Sacro Imperio y de sus territorios entre 1576 y 1619. Se han hecho esfuerzos, en contra de concepciones anteriores, por interpretar el Imperio como un sistema político. La funcionalidad del Imperio comenzó ahora a ser juzgada por su habilidad para manejar conflictos, por ejemplo, los derivados de la biconfesionalidad establecida por la Paz de Augsburgo de 1555, o por los problemas constitucionales todavía existentes. La creciente polaridad confesional hizo cada vez más difícil la conciliación de posiciones contrarias. Muchos estudios han mostrado que ciertos actores políticos, así católicos como protestantes, deseaban conservar el Imperio como un instrumento para el mantenimiento de la paz. Pero el Imperio empezó a perder su poder integrador cuando algunos príncipes comenzaron a anteponer sus propios intereses a los intereses imperiales. Los investigadores han estado además interesados en la evolución del primitivo Estado moderno dentro de los territorios imperiales, prestando gran atención a la reforma del sistema

* Traducción: Goedele De Sterck. Revisión histórica: Friedrich Edelmayer y José Carlos Rueda Fernández.

legal y de la administración. Ha habido también cada vez un mayor interés en las influencias recíprocas entre la modernización del Estado y de la sociedad por un lado, y de los movimientos eclesiásticos por otro. El concepto de *confesionalización* se ha mostrado aplicable además a otros campos de la investigación; por ejemplo, a los estudios sobre la ética social y laboral burguesa o a la vida cotidiana y a la cultura popular.

Palabras clave: Sacro Imperio, Rodolfo II, Matías, Contrarreforma, confesionalización, Iglesia Católica, Iglesia Luterana, Iglesia Calvinista, Segunda Reforma, historia de las ciudades.

ABSTRACT: During the last decades research work has been concentrated on the development of the Holy Roman Empire and its territories between 1576 and 1619. There were attempts to revise the interpretation of the Empire and to see it as a political system, abandoning elder concepts. The functionability of the Empire should be judged for example by its ability to manage conflicts, so those arising from the regulation of biconfessional coexistence established by the Peace of Religion in 1555, and constitutional problems. But a lot of studies have shown that many political actors both on the catholic and protestant side were still ready to preserve the Empire as a guarantor of peace, although it started to lose its integrative power when some imperial princes put their own interest over that of the Empire. Scholars were also interested in the conditions under which state authority was developed in the territories. This was done for instance by the reform of the legal and administrative system respectively. There was a rising interest in linking the modernization of state and society to the clerical reform movement. The concept of *confessionalization* proved to be a very productive one, even for other research topics like the ethics of civil life and work or people's everyday culture.

Key words: Holy Roman Empire, Rudolf II, Matthias, Counter Reformation, confessionalization, Catholic Church, Lutheran Church, Calvinist Church, Second Reformation, history of the cities.

I. Por regla general, las investigaciones de los siglos XIX y XX ofrecen una opinión negativa con respecto a la evolución histórica del Imperio a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. La razón de esta actitud ha de buscarse fundamentalmente en el predominio de una perspectiva según la cual el ideal del Estado nacional rigurosamente centralizado se consideraba como principal punto de

referencia para la descripción de la tensión que existía en aquella época entre el concepto de unidad/voluntad de unidad y la pérdida de la misma¹. En los últimos años, esta apreciación se ha venido sustituyendo por una visión interpretativa que concede la preferencia al carácter específico del Imperio en tanto que sistema político subdividido en estados y orientado a salvaguardar el derecho y la paz. De esta manera, la fuerza integradora y el funcionamiento del Imperio que en las dos primeras décadas posteriores a la Paz Religiosa logró garantizar una relativa estabilidad, se dejaba captar con mayor precisión. De la misma forma, este enfoque permite analizar con mayor exactitud las tensiones cargadas de conflictos que caracterizaban la evolución política del Imperio, así como el agravamiento de estas crisis en las décadas cercanas al año 1600; es decir, los factores que sometían la organización del Imperio a una dura prueba de resistencia. En el marco de esta línea de investigación radicalmente nueva se sitúan una serie de obras de conjunto recientes sobre las relaciones político-imperiales bajo Rodolfo II y Matías que examinan y discuten los enfoques interpretativos más diversos.

En su aproximación a la historia imperial entre la Paz Religiosa y la Paz de Münster y Osnabrück², Martin Heckel considera las evoluciones religiosas y el advenimiento de los estados a comienzos de la Edad Moderna como procesos evolutivos dominantes en la era aquí tratada. Las evoluciones religiosas y el advenimiento de los estados a comienzos de la Edad Moderna tuvieron lugar —a diferencia de lo que sucedió en los Estados nacionales de la Europa occidental— en los territorios de mayor entidad, no a escala imperial, y previa reducción de la participación política de los Estados territoriales. Así se estableció el Estado monárquico fortalecido desde el punto de vista administrativo. En la simultaneidad de ambos fenómenos, su unión y entrecruzamiento, su mutuo refuerzo y, por momentos, su distanciamiento recíproco, se vislumbró el entrelazamiento indisoluble de la religión y la política, que ha de considerarse como la principal característica de la época. Ello implica entre otras cosas que la soberanía estatal, a cambio de los servicios prestados a la religión, se atribuía competencias político-eclesiásticas que le permitían crear, en nombre de la ortodoxia absoluta de la confesión a la que se adhería, un Estado territorial cerrado desde el punto de vista confesional y consolidar al mismo tiempo su autoridad y poder de organización.

1. Cf. SCHULZE, Winfried: «Concordia, Discordia, Tolerantia. Deutsche Politik im konfessionellen Zeitalter» [Concordia, discordia, tolerancia. La política alemana en la época confesional], en *Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte* [Nuevos estudios sobre la historia del Imperio en la Edad Moderna]. Berlín, 1987, pp. 43-79.

2. HECKEL, Martin: *Deutschland im konfessionellen Zeitalter* [Alemania en la época confesional]. Göttingen, 1983 (= *Deutsche Geschichte*; 5).

Mas, en el ámbito del Imperio, el cisma de la Iglesia medieval universal en confesiones mutuamente excluyentes dio lugar a otro resultado muy distinto: una situación de coexistencia biconfesional, derivada de la Paz Religiosa de Augsburgo de 1555. Heckel analiza la polémica acerca de la interpretación de esta reglamentación de la paz como orientación evolutiva clave desde perspectivas de carácter marcadamente histórico-legales. La secularización de los bienes eclesiásticos con posterioridad a 1552, el *ius reformandi* de las ciudades imperiales, la prohibición de las sectas —en otras palabras, la cuestión de la tolerancia de la reforma de inspiración calvinista—, el acceso de los protestantes a las prebendas de los cabildos episcopales, el *ius emigrandi* de los súbditos, la *Declaratio Ferdinandeae* que pretendía proteger el credo de los nobles y burgueses protestantes en los territorios eclesiásticos; todos estos aspectos conflictivos —y no en último lugar la llamada reserva eclesiástica— fueron los que obligaron al clero del Imperio que se estaba convirtiendo al protestantismo a renunciar a su cargo. Todo ello es un claro indicio de que era difícil que el intento de neutralización política del conflicto religioso, emprendido en 1555, tuviese éxito a largo plazo. La razón de esta situación no sólo había que buscarla en las numerosas desavenencias sobre cuestiones aisladas e intereses inamovibles, sino también en el hecho de que la entrada de la cuestión confesional en el ámbito jurídico creaba problemas fundamentales de efecto altamente polarizante. Es decir, esta solución presuponía la existencia de una situación jurídica unitaria que había dejado de existir. Se formaban más bien sistemas legales y modelos de argumentación jurídicos legitimados por la verdad única y auténtica que preconizaba cada una de las religiones. Ni la jurisdicción del Tribunal de la Cámara imperial ni la del emperador y el Consejo de la Corte imperial —cada vez criticada con mayor vehemencia por los protestantes—, lograron mitigar la tensión cargada de conflictos resultante de dicha situación —ni en la Comisión de Visita (1588) que debía controlar el Tribunal de la Cámara ni en la Dieta imperial (1601), ni en la Dieta imperial de Diputación (1608)—, puesto que no existía consenso jurídico escrito con respecto al problema de quién disponía de la interpretación auténtica para aplicar y seguir desarrollando el derecho eclesiástico imperial. Todo ello explica asimismo la carga altamente explosiva de la controversia acerca de si las decisiones tomadas por mayoría en cuestiones relevantes en materia político-eclesiástica eran vinculantes o no.

Heckel califica de defecto agravante de la Constitución imperial el que las leyes del Imperio no previeran ningún procedimiento que tuviera en cuenta este aspecto ni integrase las diferentes corrientes religiosas como tales en la toma de decisiones. Puntualiza dicho autor que esta deficiencia no es subsanada hasta las disposiciones de la Paz de Westfalia. En opinión de Heckel, esta solución político-jurídica tardó tanto en aparecer porque los contemporáneos estaban

demasiado obsesionados con el derecho y el aspecto jurídico del problema religioso. Esta tesis se apoya en la constatación de que ambas alianzas confesionales —la Unión (1608) y la Liga (1609)— se definían como órganos subsidiarios orientados a la aplicación del derecho imperial, postulando cada una de ellas el carácter vinculante de su opción confesional específica.

Heinrich Lutz, por su parte, centra su estudio de la historia imperial transcurrida entre 1490 y 1648 en los grandes procesos de transformación socio-económica, eclesiástico-cultural y política de la Edad Moderna³. Muestra un especial interés por las diferentes manifestaciones confesionales de la renovación eclesiástica, su intensidad religiosa, sus implicaciones sociales y su relación con el poder político, de un lado, y por los elementos y factores que sentaban las bases para la unidad alemana, de otro. Este segundo enfoque ya no se guía —como era el caso de la línea de investigación más tradicional— por el modelo del poderoso Estado nacional como hilo conductor de la interpretación, sino que más bien aborda, desde una perspectiva generalizadora, la configuración del sistema político-social. A este respecto, Lutz, al comparar las relaciones de poder en el Sacro Imperio con las realidades existentes en el resto de Europa, no atribuye la especificidad de la evolución imperial a la tensión entre el interés del monarca por la centralización y la lucha de los estados por participar en la vida política; ni tampoco a la elaboración forzosa de un Estado territorial y la consiguiente ampliación de la autonomía política. El carácter específico tiene más bien su origen en el hecho frecuentemente reiterado de que el Imperio no estaba representado por una dinastía nacional y que su política exterior fue monopolizada materialmente por la actuación de la Casa de Austria de corte supranacional.

Lutz comprueba que durante las décadas que preceden a la Guerra de los Treinta Años se produce una agudización de los puntos conflictivos en los siguientes campos: la vieja y ahora nuevamente agravada rivalidad entre el emperador y los estados del Imperio; las tensiones entre los príncipes territoriales y los estados provinciales en el marco del advenimiento del primitivo Estado moderno; la crisis del sistema imperial, derivada de la controversia acerca de la Paz Religiosa y ocasionada en parte por la debilidad del imperio de Rodolfo II, que llevó a la fundación de las alianzas confesionales; y las relaciones que mantenían los partidos religiosos imperiales con fuerzas extranjeras emparentadas en materia religiosa. A la luz de todo lo anterior, reviste especial importancia la

3. LUTZ, Heinrich: *Das Ringen um deutsche Einheit und kirchliche Erneuerung. Von Maximilian I. bis zum Westfälischen Frieden 1490 bis 1648* [La lucha por la unidad alemana y la reforma eclesiástica. De Maximiliano I hasta la Paz de Westfalia, 1490 a 1648]. Berlín, 1987. Véase también LUTZ, Heinrich: *Reformation und Gegenreformation*. München, 4.ª ed. 1997 (= Oldenbourg Grundriß der Geschichte; 10) (trad. cast., Reforma y Contrarreforma. Madrid, 1992).

comprobación de que las relaciones de poder político-imperiales seguían siendo canalizadas «por las antiquísimas reglas de juego del derecho imperial» y que el conflicto militar fue puesto en marcha por la zona *no canalizada* del campo bohemio⁴. Con esto se corresponde el juicio ambivalente sobre los efectos de la guerra turca de 1593-1606, ya que, a pesar de las múltiples divergencias confesionales entre los estados del Imperio, éstos manifestaban una sorprendente lealtad al emperador a través de sus ayudas extraordinariamente elevadas. Por otra parte, Lutz establece una relación directa entre la polémica acerca de la finalización de la guerra turca, que desemboca en la querrela fraternal entre Matías y Rodolfo II, y el correspondiente fortalecimiento del sentido del Estado en la Alta y Baja Austria, en Hungría, Bohemia y Moravia, por una parte, y la defenestración de Praga como *asalto al poder* de los estados bohemios y *epígono* de este proceso, por otra⁵. En este marco general se inscriben los siguientes puntos débiles que resultarán decisivos para el futuro del Imperio: por un lado, el fracaso de la política de compensación entre confesiones llevada a cabo por el cardenal Khlesl, consejero del emperador, y por otro, la seguridad de que el archiduque Fernando de la Austria Interior, un representante consecuente de la corriente contrarreformista, sería el sucesor al trono.

De una forma más pronunciada que Heinrich Lutz, Horst Rabe centra su visión de la historia del Imperio en el siglo XVI en las decisiones y acontecimientos políticos, así como en la evolución teológico-eclesiástica, haciendo especial hincapié, a nuestro juicio con razón, en la dimensión genuinamente religiosa de los mismos bajo la referencia de las tendencias historiográficas a la *desteologización*⁶. Desde esta perspectiva, resulta altamente significativo que, hacia finales del siglo XVI, algunos príncipes optaran por implantar en sus territorios una reforma eclesiástica de influencia calvinista. Tanto es así que esta opción no sólo creó tensiones en el seno del protestantismo, sino que, además, a raíz de ella estos estados del Imperio empezaron a manifestar una marcada afinidad con el calvinismo de la Europa occidental, lo cual, a su vez, dio lugar a ambiciones extrapolíticas por parte de estos estados imperiales en lo que respecta a las guerras religiosas francesas y la rebelión de los Países Bajos. Aparte de todo ello, la agitación calvinista contra la autoafirmación del catolicismo tridentino hizo que la polarización político-imperial se agudizara. Ésta salió a la superficie en la guerra de Colonia, la lucha por el obispado de Estrasburgo, el conflicto religioso de Aquisgrán y los éxitos de la Reforma y la Contrarreforma católicas en varios

4. LUTZ: *Ringgen* (vid. nota 3), p. 366.

5. *Ibidem*, p. 394.

6. RABE, Horst: *Reich und Glaubensspaltung. Deutschland 1500-1600* [Imperio y división religiosa. Alemania, 1500-1600]. München, 1989.

territorios. A juicio de Rabe, en 1600, los estados del Imperio prácticamente habían dejado de compartir cuestiones políticas. En esta situación de aporía política, la deficiencia personal del emperador Rodolfo II y su fracaso político resultaban tanto más decisivas. En este contexto se da el caso de que, durante la larga guerra turca que empieza en 1593 y termina en 1606, los estados del Imperio no sólo concedían sino efectivamente proporcionaban ayudas sumamente importantes. Ello no tanto como prueba de su voluntad de cooperación política más allá de las diferencias confesionales, sino más bien como resultado de la virulenta propaganda antiturca y el propio interés de los estados imperiales, que aprovechaban la contribución de sus súbditos a la ayuda contra los turcos para obtener beneficios político-impositivos dentro de su propio territorio. Con todo, Rabe no pierde de vista que muchos ámbitos de la vida escapaban total o parcialmente a la influencia de la confesionalización. Sin embargo, en general, la tesis de que en 1600 se produce un fortalecimiento de la confesionalización de los poderes políticos sigue en pie. A esta conclusión se llega tras el análisis del marco general en materia de política exterior y los reiterados intentos de llevar a cabo una política de alianzas europea de corte confesional y a este respecto merece una especial atención la visión política de Christian de Anhalt, así como la controversia de la evolución de la política imperial que llegó a paralizar la justicia imperial y desembocó en la disolución de la Dieta imperial (1608). Además de ello, esta opinión se fundamenta en la observación de que, a nivel territorial, la confesionalización de la política interior, combinada con otros factores (renovación administrativa a través de la creación de un aparato administrativo, influencia de los juristas burgueses, debilitación del derecho a voto del impuesto, etc.), llegó a fortalecer a medio plazo el poder y la autoridad de los príncipes, favoreciendo así definitivamente el advenimiento del primitivo Estado moderno.

En su comentario sobre el auge de los territorios de los príncipes en el siglo XVI, Volker Press llama la atención hacia tres aspectos complementarios⁷. En primer lugar, se detiene en la variedad regional del proceso de consolidación territorial que salta a la vista al comparar el suroeste del Imperio con el norte o el este. En segundo lugar, hace hincapié en el postulado de que no se puede infravalorar el peso político de los estados territoriales, sobre todo en lo que al sistema financiero y la política jurídica atañe, aun cuando a largo plazo la evolución redundara en beneficio del poder del príncipe. En tercer lugar, destaca la contribución del Imperio, a través de su legislación básica, al proceso de unificación en cada uno de los territorios —por ejemplo mediante la creación de una ley de orden público para el Imperio—, por una parte, y, por otra, delimita los límites que

7. PRESS, Volker: *Kriege und Krisen. Deutschland 1600-1715* [Guerras y crisis. Alemania, 1600-1715]. München, 1991 (=Neue deutsche Geschichte; 5).

impuso el derecho imperial a la dinámica expansiva de la territorialización. No cabe duda de que, a este respecto, ha de mencionarse igualmente la fuerte tendencia, tanto en el Imperio como en los territorios, a la racionalización y justificación de las relaciones políticas y sociales. Dicha observación desempeña un papel fundamental en la justificación de la tesis de que el Imperio también experimentó un proceso de consolidación y concentración política sumamente importante en el siglo XVI. En opinión de Press, la intensificación del sistema de los Círculos imperiales facilitó la estabilización de unos sistemas regionales hegemónicos que lograron constituir un nivel político intermedio en el conjunto del Imperio. Presenta otra tesis más relevante para la interpretación de la evolución de la política imperial entre el fin de siglo y el comienzo de la Guerra de los Treinta Años. Se trata de la importancia que se concede a la organización estructural de la Corte imperial para el buen funcionamiento del Imperio. Press considera la pasividad e ineficiencia de Rodolfo II no tanto como un problema personal, sino más bien como una deficiencia estructural susceptible de agudizar la crisis de la política imperial de manera duradera. A juicio de este autor, el hecho de que la Corte imperial —también debido a que el Consejo de la Corte imperial adoptó una postura abiertamente católica y partidista—, perdiera toda capacidad integradora ha de interpretarse como un elemento de crisis estructural.

El análisis de la querrela fraternal y la política imperial en el conflicto de Juliers ejemplifica esta tesis. De la misma manera, el papel de líder de la oposición que corresponde al conde Palatino parece verse afectado por un problema estructural, a saber, la gran discrepancia entre la pretensión política y la esfera de poder real que tiene a su alcance. Precisamente por esta razón, puede considerarse como una actitud consecuente la orientación del Palatinado hacia la Europa occidental, en pie de enemistad con los Habsburgos, lo que confirió a la política imperial un alto grado de poder explosivo.

En opinión de Press, el nuevo traslado de la Corte de Praga a Viena bajo el emperador Matías favorece sobremanera los intereses de los países hereditarios (Alta y Baja Austria, Estiria, Carintia, Carniola, Goritzia), lo cual está en línea con la idea de la distribución del poder presente en la política llevada a cabo por el cardenal Khlesl. Siempre según el mismo autor, esta política se basa en la convicción de que el principal objetivo político —estabilizar los países hereditarios en el sentido de la Contrarreforma— no podía realizarse mientras no se produjera en el Imperio una distensión duradera de los conflictos sobre la cual podía fundamentarse la autoridad del emperador. El hecho de que este cálculo no diera finalmente el resultado deseado no fue, sin embargo, el motivo determinante para que estallara la guerra. Tal y como puntualiza Press acertadamente, el origen hay que buscarlo más bien en los componentes estructurales del conflicto bohemio, dado que, en este caso, la Casa de Austria se vio confrontada con el interrogante de su

pervivencia sin que hubiera lugar para compromisos, y porque los estados bohemios, debido a su posición poco segura, no tenían más remedio que pedir auxilio en el extranjero. Por todo lo anterior, la escalada del conflicto era previsible.

Winfried Schulze ha elaborado su interpretación de la historia del Imperio en el siglo XVI a partir de un modelo básico sencillo, según el cual los profundos procesos de transformación ocurridos en la primera mitad del siglo se oponen a la evolución que se produce en la segunda mitad del mismo y que no es otra cosa que la reacción frente a una pérdida excesiva del orden público⁸. Al tomar esta postura, aplica el concepto de *largo* siglo XVI, puesto que la consideración de la evolución demográfica y económica obliga a ampliar la interpretación desde el final del siglo XV hasta el comienzo del siglo XVII. El argumento principal que aduce Schulze para justificar su decisión de fijar el comienzo de la Edad Moderna en el siglo XVI reside en la comprobación de que no es sino a partir del siglo XVI cuando el Estado y la sociedad se ven obligados a hacer frente a la compleja tarea de remediar la progresiva pérdida de unidad y la aparición de diferencias fundamentales en ámbitos importantes de la vida. A la luz de la línea de investigación más reciente, que concede una especial importancia al papel desempeñado por la religión en la sociedad, se interpreta la Reforma como el comienzo de este *proceso de pluralización*⁹ que se manifiesta en el terreno eclesiástico, político y social. Al mismo tiempo, ofrece una prueba contundente de la importancia del siglo XVI y de la Reforma para la historia universal.

Las reflexiones preliminares acerca de las condiciones básicas ya dejan entrever un potencial de cambios de gran alcance, como los comentarios sobre la estructura demográfica y los síntomas de la diferenciación social; sobre la coyuntura y la organización de la agricultura; sobre la excesiva producción de mercancías en un marco capitalista primitivo y el estrechamiento de las relaciones económicas a gran escala; sobre la subida de los precios y la transición hacia una nueva *racionalidad de la economía*¹⁰; sobre los intentos de reestructurar el sistema político en el Imperio y los territorios y el advenimiento del Estado moderno europeo; o sobre la religiosidad popular previa a la Reforma, el anticlericalismo y la crítica humanista hacia la Iglesia. En los años veinte del siglo XVI, Schulze identifica en torno a los movimientos reformistas y el nacimiento de una nueva Iglesia una serie de decisiones que sacudieron profundamente el sistema tradicional y que dieron lugar a procesos de transformación y modificación a largo

8. SCHULZE, Winfried: *Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert. 1500-1618* [Historia alemana en el siglo XVI. 1500-1618]. Frankfurt am Main, 1987 (= UTB für Wissenschaft — Uni-Taschenbücher; 1422).

9. *Ibidem*, p. 79.

10. *Ibidem*, p. 48.

plazo. Los siguientes sucesos revisten una especial importancia en este sentido: la recepción del derecho romano; la desintegración del movimiento antimonopolista; la persistencia y la evolución de las nuevas formas económicas; la producción masiva de libros y panfletos y la correspondiente reestructuración de la comunicación; la victoria de la soberanía territorial sobre la contienda caballeresca y las repercusiones de esta victoria en la posición social de la baja nobleza; y la Guerra de los Campesinos. A este respecto, es preciso destacar, entre otras cosas, una modificación importante relativa a la interpretación de las consecuencias de la Guerra de los Campesinos, ya que la victoria del primitivo Estado moderno no llevó de ninguna manera a una apatía política prolongada de los campesinos. Se observa más bien una marcada tendencia a la legitimación de las relaciones entre los señores feudales y los campesinos y a la búsqueda de medidas legales para los conflictos entre señores y campesinos. Aquí se deja entrever una de estas líneas de evolución de la segunda mitad del siglo XVI que responde a la necesidad de sistematización y orientación más rigurosa y con la ayuda de las cuales se pretendía contrarrestar los efectos de la desestabilización económica, social, eclesiástica y política ocasionados por las transformaciones bruscas de la primera mitad del siglo. A la vista de estas circunstancias, las siguientes evoluciones merecen una especial atención: la creación del sistema escolar; el interés de las ciencias por desarrollar metodologías propias; el nacimiento de las culturas confesionales caracterizadas por una marcada tendencia a la disciplina social; los procesos de brujería, que, según Schulze, se explican por la existencia de una exagerada sensibilidad ética como consecuencia de la presión ejercida por la confesionalización; y la no menos importante consolidación del primitivo Estado moderno. A este respecto, la soberanía de los príncipes imperiales se presenta como un nuevo e importante factor de estructuración, gracias al cual los diferentes derechos de dominio y propiedad de procedencia muy diversa acabaron transformándose en un estado territorial a través de un proceso complejo. Ello se logró a pesar de la oposición de los estamentos socialmente heterogéneos, cuyos intereses a menudo iban por caminos diferentes, en virtud del *bien común* y del deber de garantizar una organización eficaz. En este proceso, los príncipes imperiales consiguieron ampliar su poder de reglamentación y desplegar una administración eficiente. Hacia finales del siglo, la llegada de la doctrina de la *ragione di stato* afianzaba aún más la consolidación del primitivo Estado moderno.

A escala del Imperio, la evolución desencadenada por la Reforma condujo a la formación de los partidos religiosos y, después del fracaso de los intentos de reunificación, al acuerdo de un sistema biconfesional en la Paz de Augsburgo de 1555. Schulz opina que el hecho de que las Dietas imperiales se centraban por regla general en los debates acerca de las ayudas contra los turcos y que, por lo tanto, no llegaron a sufrir la fuerza explosiva de las diferencias de opinión en

materia de política interior, tenía un efecto estabilizador. Pero, por otra parte, no ignora que el sistema político fundado en 1555 se veía amenazado por no pocas dificultades: a causa de la pérdida de la unidad religiosa a raíz de la propagación del calvinismo; a causa de la controversia acerca de la interpretación del derecho de emigración de los súbditos; a causa de la alteración del sistema jurídico imperial por motivos de política eclesiástica; y a causa de la fundación de alianzas confesionales. No obstante, en términos generales, llega a la conclusión de que el sistema del Imperio siguió funcionando más de lo esperado.

A diferencia de Winfried Schulze, quien establece una estrecha relación entre la evolución de la segunda mitad del siglo XVI y los acontecimientos de la primera mitad de este mismo siglo, Heinz Schilling se centra, en su interpretación de la historia del Imperio de finales del siglo XV hasta la Guerra de los Treinta Años, en el análisis de los factores evolutivos más significativos que transformaron el mundo medieval y anunciaron los tiempos modernos¹¹. Su enfoque parte de tres fenómenos fundamentales: el primitivo Estado moderno a nivel territorial; la modernización social, cultural y económica, siendo éste el proceso fundamental de la Edad Moderna; y la confesionalización, que considera como el aspecto más relevante de dicha modernización.

A comienzos del *largo* siglo XVI —Schilling se sirve asimismo de este concepto— se produce en muchos aspectos una reorientación hacia modos de vida propios de la Edad Moderna: el giro del arte hacia la vida terrenal y la reivindicación del humanismo por parte de la ciencia; el nacimiento del sistema de los estados europeos y la rivalidad entre el poder de los príncipes y la autoridad de los estados territoriales; los descubrimientos y la ampliación del comercio de ultramar; la aparición de una forma primitiva de capitalismo en la industria minera; el comercio y los negocios monetarios; el crecimiento demográfico y sus consecuencias a nivel coyuntural; y la movilidad social, que se manifestaba en la diferenciación de la sociedad regional, la inseguridad de la nobleza y la prosperidad de la burguesía. Según Schilling, el éxito reformista de Martín Lutero era de gran transcendencia en el marco de la transición de la Edad Media a la Edad Moderna¹², puesto que la implantación del principio de la conciencia imponía una interpretación totalmente nueva de lo que se entendía por autoridad.

A la vista de la evolución de la política en el Imperio durante la primera parte del siglo XVI, el Tratado de Paz de Augsburgo de 1555 desempeña un papel fundamental. Ni la desestabilización desencadenada por la pérdida de la unidad

11. SCHILLING, Heinz: *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1648* [Formación y crisis. Alemania, 1517-1648]. Berlín, 1988.

12. *Ibidem*, p. 88.

religiosa ni la rivalidad entre el poder imperial, entendido en su dimensión universal, y el poder de los príncipes pudieron impedirlo. Mediante la Paz Religiosa de Augsburgo se fundó un sistema de coexistencia biconfesional que garantizaba la cohesión y, durante algunas décadas, también el buen funcionamiento del sistema del Imperio. Por todo ello, Schilling califica los acuerdos de Augsburgo de «extraordinarias muestras de la capacidad de adaptación y modernización» y destaca —al igual que Schulze— la capacidad de la Paz Religiosa en las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XVI.

Schilling fija el comienzo de la confesionalización, que considera como uno de los acontecimientos fundamentales de la Edad Moderna europea, en el cambio generacional entre 1570 y 1585. La confesionalización se llevó a cabo en la remodelación del luteranismo, en la renovación católica resultante del Concilio de Trento, que transformó la Iglesia de Roma en una Iglesia confesional de espíritu moderno y el despliegue del calvinismo. Gracias a la confesionalización, las instancias seculares podían ejercer una influencia significativa en aspectos importantes de la vida (matrimonio y familia, sistema educativo y de asistencia). El movimiento confesional reclamaba una organización consciente y planificada de las relaciones sociales, fomentando así la implantación de la racionalidad moderna. De esta manera, la confesionalización se entiende como un proceso dinámico de gran alcance. En este proceso se manifestaban expresiones confesionales distintas en el terreno de la cultura y la mentalidad que, a nivel político, dieron lugar a una amalgama compleja y cargada de tensiones de intereses confesionales y profanos.

Schilling justifica su tesis de que la década de 1600 ha de interpretarse como *fase del cambio acelerado*¹³, con la comprobación de que en el último tercio del siglo XVI el proceso de la confesionalización coincidió con la consolidación reforzada del primitivo Estado moderno. La transformación que nos ocupa se manifiesta en los siguientes campos: la evolución de la ética reformista, de la profesión y el trabajo; la revisión del significado del matrimonio y la familia y la revalorización de la posición de la mujer; la movilidad social; la objetivación de las relaciones sociales; la diferenciación política y social; la regulación de todos los aspectos de la vida pública y privada; la instauración de una administración y una burocracia; la política de impuestos y la política económica de incipiente carácter capitalista del estado territorial; la nueva definición del poder estatal de acuerdo con el principio de la soberanía. El interés del estado territorial moderno por transformar las estructuras sociales tradicionales en una «sociedad de súbditos disciplinada y unitaria» estaba plenamente en consonancia con la confesionalización, que, para la organización de la sociedad, preveía un nuevo sistema normativo y

13. *Ibidem*, p. 315.

que, además de las virtudes morales, pedía orden, aplicación, puntualidad y obediencia para con las autoridades. No por eso Schilling pierde de vista la perseverancia de lo tradicional, lo que le lleva a afirmar que «la modernización y la tradición coexisten»¹⁴. Aparte de mencionar las dificultades económicas ocasionadas por las inclemencias climatológicas de la década de 1600, apunta asimismo a las consecuencias negativas de cada uno de estos procesos acelerados: la angustia y el temor al fin del mundo como estado de ánimo dominante en 1600; la presión sobre la cultura popular tradicional; la inseguridad social y el desasosiego, que reinaba sobre todo entre la burguesía urbana; el antisemitismo y la persecución de la brujería, que interpreta como *problema sociopsicológico* provocado por un cambio estructural acelerado¹⁵.

Philippe Erlanger ha elegido para su biografía de Rodolfo II una cita de una anotación de Melchior Goldast sobre la muerte del emperador: «tan sólo le gustaba lo extraordinario y lo milagroso»¹⁶. Con estas palabras el autor da a conocer la idea clave de su propuesta interpretativa, que consiste principalmente en la descripción y análisis de la personalidad de Rodolfo. Desde esta perspectiva, los acontecimientos y las evoluciones en el seno de la dinastía de los Habsburgos se tratan sólo de pasada y se comentan principalmente en función del efecto que tenían sobre el emperador y su forma de gobernar. A este respecto, Erlanger destaca la inclinación manifiesta y frecuentemente documentada del emperador a rehuir las adversidades de la realidad amparándose en el sueño, una predisposición hereditaria que tenía su origen en una sensibilidad e inestabilidad psíquicas excesivas que Rodolfo, así como otros miembros de la dinastía hispano-habsburguesa, sufrían como consecuencia de los matrimonios entre parientes de sus antecesores. No cabe duda de que los efectos negativos de esta disposición genética desfavorable aún se vieron reforzados por los acontecimientos traumatizantes que sufrió en los primeros años de su vida (muerte de la reina española Isabel, suerte de don Carlos) y que le infundirían hasta su muerte un terror martirizante hacia todo y hacia todos. Con respecto a los resultados de la estancia de Rodolfo en España, Erlanger destaca la formación, bajo la influencia de Felipe II, de una conciencia altamente sensible de la majestad y los valores monárquicos, lo cual se manifestó, tras su retorno, en una clara mentalidad española que, al mismo tiempo, debe entenderse como estrategia de distanciamiento del mundo exterior. La tensión entre la gran estima de los valores monárquicos y el sentimiento profundamente arraigado de la falta de capacidad para gobernar activamente, así

14. *Ibidem*, p. 316.

15. *Ibidem*, p. 386.

16. ERLANGER, Philippe: *Rudolphe II de Habsbourg (1552-1612). "Il n'aima que l'extraordinaire et le miraculeux"*. Paris, 1983.

como la confrontación con las relaciones reales — a su parecer totalmente despreciables — que era una continua fuente de irritación contribuyeron a que Rodolfo — aun sin tener en cuenta sus reacciones impulsivas, agresivas y emocionales — sufriera con frecuencia la presión atormentadora de fuertes depresiones, debidas precisamente a su problemática condición psíquica. A fin de olvidarse de esta carga psíquica, el emperador se consagró al arte y al mundo de las fuerzas ocultas. Erlanger interpreta esta vía escapatoria como huida al sueño y búsqueda de la verdadera espiritualidad: la *ars magica* como fuente de liberación de los contratiempos de la vida real. Pero esta opción no ayudaba a allanar las contradicciones de las que el comportamiento de Rodolfo estaba plagado; por ejemplo la oposición entre su pronunciado sentido del poder y su profunda aversión hacia sus deberes como emperador y los asuntos de gobierno, que en no pocas ocasiones dejó de tramitar durante largas épocas en las que estaba sumido en una pasividad letárgica; entre su voluntad de alcanzar una pacificación político-religiosa en Bohemia y la firme resolución de apoyar la evolución contrarreformista en Hungría; entre su fidelidad incondicional a la tradición dinástica de la Casa de Austria y su intransigencia al plantearse el problema de su sucesión. Todo ello no fue impedimento para que esta huida del emperador hacia la ensoñación sentase las bases para un mecenazgo que no sólo está en el origen del extraordinario resplandor del Bajo Renacimiento de Praga sino que también fomentó el desarrollo de nuevas corrientes científicas orientadas al futuro. A modo de conclusión, la interpretación de Erlanger puede resumirse en la tesis *César faustiano*¹⁷, que pretende unir el sorprendente entrelazamiento entre magia y ansiedad de conocimiento científico.

A diferencia de Erlanger, quien reconstruye la personalidad de Rodolfo a partir de sus condiciones individuales, Robert J. W. Evans opta por unas perspectivas amplias en el marco de la historia cultural, con objeto de obtener un nuevo acceso a la biografía del emperador¹⁸. En lugar de adoptar la tesis de la enfermedad psíquica de Rodolfo, emprende un nuevo análisis de la mentalidad del emperador. Pretende sintetizar las tres opiniones habituales: la imagen de un monarca inestable, débil y fracasado en el plano político; su apreciación como mecenas de artes y ciencias; y su caracterización como amigo de las prácticas y doctrinas ocultas. Interpretando cada uno de estos tres componentes básicos como la expresión de una misma personalidad. Los tres factores de influencia fundamentales que tiene en cuenta a este respecto son: la predisposición hereditaria, la educación en España y el ambiente cultural y espiritual que reinaba en la

17. *Ibidem*, p. 256.

18. EVANS, Robert J. W.: *Rudolf II. Ohnmacht und Einsamkeit* [Rodolfo II. Impotencia y soledad]. Graz-Wien-Köln, 1980.

corte de Maximiliano II. Además de ello, Evans hace especial hincapié en el trasfondo estructural formado por las características de la política imperial y las relaciones sociales, religiosas y políticas en Bohemia, aunque sin profundizar en la evolución política. En opinión de este autor, la visión política de Rodolfo se caracterizaba sobre todo por una fuerte conciencia dinástica y la convicción de que la idea de la Monarquía universal era sumamente importante y obligaba a defender la Cristiandad contra los infieles. Desde esta perspectiva, Rodolfo II representaba la ideología política anterior, que en la primera década del siglo XVII seguía teniendo vigor y que preconizaba un orden armónico y universal, en el cual el concepto del Imperio y la autoridad imperial aún no habían perdido su fuerza integradora. A la vista de estas circunstancias, Evans renuncia con razón a todo concepto histórico que interprete la segunda mitad del siglo XVI a la luz de la Guerra de los Treinta Años. Esta crítica se fundamenta entre otras cosas en la importancia del papel que desempeñaba hacia finales del siglo XVI el irenismo religioso, cuya influencia sobre la Corte de Viena y Praga ha sido estudiada en detalle. Evans presenta a Rodolfo como un emperador preocupado por guardar la misma distancia hacia los protestantes que hacia el papado. En este marco, los arrebatos contrarreformistas de su política frente a Hungría no aparecen sino como un intermedio de poca transcendencia.

En líneas generales, el autor, al delimitar la consolidación de la polarización religiosa, cuyas primeras manifestaciones no sitúa antes de 1600, aún identifica los últimos años del siglo XVI con la mentalidad humanista no dogmática y su preferencia por los conceptos universales y ocultos. Muy en particular se refiere a la influencia del Bajo Renacimiento en la Corte habsburguesa y la cultura bohemia, cuyo principio básico se reduce en última instancia a la fórmula *unidad en la variedad*. Con esto ha quedado bosquejado el marco conceptual en el que se inscriben los intereses artísticos de Rodolfo así como su inclinación hacia lo oculto y la magia. El ambiente rodolfino de Praga estaba en línea con el manierismo de la época, el lugar primordial que ocupaba lo mágico en la visión contemporánea del mundo y de la naturaleza, la preferencia generalizada por la alquimia y la astrología y la tendencia a la especulación mística. Todas estas orientaciones espirituales y culturales se nutren de una base común, a saber, el postulado de la «armonía universal en la aparente disonancia»¹⁹. Desde este punto de vista, el arte manierista, el ocultismo y la magia no son más que manifestaciones diferentes del anhelo de descubrir tras la superficie de los fenómenos reales la realidad oculta del orden divino y la cohesión orgánica del Universo. Tras la desaparición de la visión del mundo correspondiente se produjo después de 1600 un cambio cultural de gran importancia, el paso del bajo Humanismo al Barroco y a una

19. *Ibidem*, p. 168.

Contrarreforma más feroz, periodo en que la mentalidad mágica cedió el paso a una nueva visión del mundo, en la cual las leyes de la causalidad marcaban la pauta. Rodolfo II, sin embargo, no supo liberarse del mundo imaginativo del Bajo Renacimiento y su cosmología tradicional, incluidos los modelos mentales correspondientes. En la última década del siglo XVI, compartía ese profundo pesimismo y fatalismo cada vez más generalizado que sus contemporáneos llamaban *melancolía*.

El trabajo de Karl Vocelka acerca de la propaganda política del emperador Rodolfo II también se basa en gran parte en observaciones relacionadas con la historia cultural²⁰. El objetivo, que consiste en analizar el valor informativo de los medios propagandísticos contemporáneos tales como cédulas y patentes, libelos y panfletos, monedas y medallas, fiestas y más en concreto actos festivos ceremoniales en el ámbito político, obras de arte y edificios (jardines incluidos), literatura apologética y emblemática, constituye por sí solo una prueba suficiente de la gran utilidad de esta investigación. A diferencia de Evans —quien explica la mentalidad y el comportamiento del emperador principalmente a través de las corrientes culturales de la época— Vocelka opta por un enfoque psicoanalítico, que le lleva a afirmar que Rodolfo II era esquizofrénico. Esta tesis permite explicar el vaivén de la propaganda rodolfina que, tras periodos de reticencia pasiva, por momentos se multiplicaba frenéticamente, así como la tendencia infundada, pero curiosa a sobrevalorar la importancia de acontecimientos sueltos y a desarrollar una conciencia de mesías demasiado pronunciada. Por otra parte, no se puede olvidar que hasta cierto punto la propaganda imperial de los consejeros y de la Corte también fue apoyada y estaba bajo la influencia de los demás miembros de la Casa de Austria. En lo que se refiere a las tentativas del papa por hacer valer su poder, este trabajo, como otros tantos, llega a la conclusión de que Rodolfo intentaba por todos los medios salvaguardar la independencia y la autonomía de su política así como sus medios propagandísticos.

La cronología de la propaganda de Rodolfo II se divide en tres partes: los comienzos, el periodo de la guerra turca y la etapa final. Durante la fase inicial han de mencionarse como actos significativos encaminados a estabilizar el poder y manifestar la majestad monárquica: las coronaciones en Presburgo/Bratislava, Praga y Frankfurt; las entradas en las grandes ciudades que se organizaban con cierta frecuencia según el ejemplo de las entradas triunfales antiguas; asimismo la ceremonia de la concesión del Toisón de Oro, que era la Orden de la Casa de Austria. Sobre todo la Dieta imperial brindaba una excelente ocasión para organizar ceremonias en honor del emperador.

20. VOCELKA, Karl: *Die politische Propaganda Kaiser Rudolfs II. (1576-1612)* [La propaganda política del emperador Rodolfo II (1576-1612)]. Wien, 1981.

Las colecciones de objetos de arte y curiosidades de Rodolfo II no presentan una sistemática recurrente. A pesar de la gran diversidad de estas colecciones, la gran mayoría de los objetos se enmarcan en la línea del arte cortesano al servicio de la representación y la manifestación del poder imperial. Se trata de retratos, emblemas o alegorías, de la misma manera que la propaganda artística de Maximiliano I y Carlos V. Por lo demás, se confirma la tesis de que el arte cortesano funcionaba como instrumento para ganar prestigio y que el mecenazgo de Rodolfo ofrecía posibilidades múltiples para hacer crecer la fama del emperador con fines propagandísticos a través del arte. Al mismo tiempo, no cabe duda de que el arte de la corte de Praga contribuyó de manera significativa al despliegue de la cultura cortesana en el Sacro Imperio. La afinidad entre manierismo y cultura cortesana sin duda favorecía esta evolución.

La guerra turca dio lugar a una muy variada actividad propagandística. En los panfletos y sermones sobre los turcos predominaba la interpretación tradicional según la cual el peligro de los turcos se veía como castigo de Dios, que sólo podía evitarse de forma definitiva a través de la oración, la expiación y la conversión. En los discursos profanos referidos a los turcos, al contrario, se articulaba con mayor frecuencia una actitud patriótica a favor del emperador, susceptible de crear una solidaridad supraconfesional para protegerse de los infieles. En el arte merecen una especial atención las representaciones del emperador como vencedor de los turcos, las medallas con motivo de las victorias cristianas y la utilización del motivo de los turcos vencidos en las artes gráficas.

En la época que sigue a la guerra contra los turcos, Vocelka ya no localiza actividades propagandísticas de Rodolfo II. En este periodo prevalece la propaganda del archiduque Matías. Solamente se conserva la referencia a la ceremonia del funeral que representa la idea de la continuidad habsburguesa.

El llamamiento a la solidaridad cristiana de las potencias europeas y las intensivas diligencias diplomáticas del gobierno imperial para obtener subvenciones y ayuda militar directa durante la *larga guerra contra los turcos*, que duró de 1593 hasta 1606, no surtieron el efecto deseado, como demuestran las conclusiones del trabajo de Jan Paul Niederkorn²¹. La política veneciana — omisión hecha de las tensiones bilaterales entre la república de San Marcos y la corte imperial — estaba más que nada destinada a salvaguardar su propia seguridad. De Francia e Inglaterra no cabía esperar ayuda mientras ambas potencias mantuvieran su actitud decididamente antiespañola. Y si España, muy afectada por la guerra de los

21. NIEDERKORN, Jan Paul: *Die europäischen Mächte und der "Lange Türkenkrieg" Kaiser Rudolfs II. (1593-1606)* [Las potencias europeas y la "larga guerra contra los turcos" del emperador Rodolfo II (1593-1606)]. Wien, 1993 (= Archiv für Österreichische Geschichte; 135).

Países Bajos, finalmente acabó pagando subvenciones tras su reticencia inicial, lo hacía únicamente porque sabía que mientras la fuerza militar turca estuviera detenida en Hungría estaría garantizada la seguridad de las propiedades españolas en el Mediterráneo. A la vista de la constelación de las potencias europeas, el proyecto de una gran *Liga Santa* contra los turcos, defendida a capa y espada por el papa Clemente VIII no podía correr una suerte favorable. Por todo ello, Rodolfo II dependía casi por completo de la ayuda del Imperio.

Winfried Schulze ha estudiado con detención la confrontación del Imperio con el peligro turco y sus efectos sobre la política interior²². Llega a la conclusión de que la amenaza turca llegó a ocupar un lugar importante en los escritos y el debate público de la segunda mitad del siglo XVI, lo cual, a su vez, incrementó el interés por las instituciones del Imperio que se encargaban de la defensa contra los turcos. En no pocas ocasiones, este interés desembocó en la mistificación del emperador y del Imperio. A estas alturas no importaba mucho que los estados católicos justificaran la lucha contra los turcos mediante la idea de la cruzada y que los estados protestantes se ampararan en la teoría de la guerra de legítima defensa. Era, no obstante, más significativo que —frente a los pocos intentos de objetivar la información sobre las relaciones— en el Imperio otomano predominase la idea del enemigo mortal temible y anticristiano que desacreditaba a los turcos, presentándolos como la encarnación de la maldad. En su versión popular, esta visión enemistosa se correspondía bastante bien con la mentalidad de la población campesina. Las diferentes prescripciones, indicaciones autoritarias, advertencias propagandísticas, llamamientos a la moralidad, sermones y actuaciones religiosas estaban todos orientados a contribuir a la regulación de la sociedad y la estabilización del orden político.

El emperador no podía ampararse en las leyes imperiales para recaudar ayudas contra los turcos mientras se defendía el reinado de Hungría y no el territorio imperial. La ayuda del Imperio se basaba más bien sobre el principio de la voluntariedad. Por lo tanto, no podía ser sino la consecuencia de un entendimiento político entre el emperador y los Estados. Gracias a esta actitud, los estados disponían de cierto margen para imponer sus exigencias en cuestiones de política interior. Bajo Carlos V, los Estados imperiales protestantes habían sabido aprovechar con éxito estas condiciones, garantizando su propia seguridad. Hacia finales del siglo XVI, sin embargo, sucedió más bien lo contrario: durante las Dietas imperiales, el gobierno imperial logró recaudar cada vez más ayudas contra los turcos,

22. SCHULZE, Winfried: *Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung* [El Imperio y el peligro turco a finales del siglo XVI. Estudios sobre las consecuencias políticas y sociales de una amenaza externa]. München, 1978.

a pesar de que al mismo tiempo se agudizaba progresivamente la polarización político-religiosa a raíz de las desavenencias respecto a la interpretación de la Paz Religiosa. En opinión de Schulze, esta evolución aparentemente sorprendente se explica a través de las múltiples posibilidades que tenía el emperador en la Dieta para influir en la formación de la opinión política; la circunstancia de que el partido protestante no disponía de la unidad necesaria para llevar a cabo una política de oposición consecuente; y el hecho de que los Estados protestantes estaban obligados a reconocer la ofensiva de la amenaza turca.

Los efectos de la confrontación del Imperio con los turcos también se hacían sentir en otros ámbitos: en la institucionalización del cargo de tesorero del Imperio y en el desarrollo de la Hacienda imperial; en la función del fiscal del Imperio, quien había de encargarse en el Tribunal de la Cámara imperial de Spira de los procesos incoados en contra de algunos Estados imperiales por incumplimiento de pago de impuestos; y también en el sistema de impuestos en general. Por un lado, se logró una sustitución parcial de la Dieta gracias a la activación de los Círculos imperiales que a la larga podían ser utilizados como ayudas especiales de los propios estados. Por otro, los estados imperiales aprovecharon la posibilidad garantizada en el marco del derecho imperial de cargar las ayudas contra los turcos en sus súbditos. Se implantaba la táctica de recaudar más impuestos cuando las ayudas contra los turcos así lo requerían, de modo que, en determinados momentos, las arcas imperiales ingresaban beneficios nada despreciables. Al mismo tiempo, la frecuencia con la que el Imperio necesitaba dinero contribuyó a que los súbditos se vieran sometidos continuamente al pago de impuestos y violaba el derecho a voto del impuesto de los Estados. Esta tendencia revelaba sin duda intenciones absolutistas incipientes. Por otra parte, se puede comprobar que en 1600 había muchas regiones en las que la población se rebelaba de forma pasiva o activa contra la creciente carga impositiva. A pesar de ello, Schulze concluye que el reto de la amenaza turca tendría durante unas décadas un efecto positivo sobre la coherencia del Imperio y contribuiría a una estabilización prolongada del sistema político de las autoridades territoriales.

En un amplio artículo, Heinz Angermeier estudia otro campo de acción fundamental de la política imperial: la política religiosa del cardenal Khlesl bajo el gobierno del emperador Matías²³. A partir de la pregunta de si existía una alternativa política que hubiera podido evitar la Guerra de los Treinta Años, el autor se propone revisar la opinión fundamentalmente negativa que se ha venido

23. ANGERMEIER, Heinz: «Politik, Religion und Reich bei Kardinal Melchior Khlesl» [Política, Religión e Imperio según el cardenal Melchor Khlesl], en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*, 110, 1993, pp. 249-330.

formulando hasta la fecha con respecto al cardenal Melchior Khlesl y su política imperial. En lugar de centrarse en la tesis habitual de que el cardenal Melchior Khlesl pasó de contrarreformista a político egoísta sin escrúpulos, Angermeier procura definir la relación exacta entre política y religión en el ideario de Khlesl. Comprueba que, durante toda su vida, Khlesl mantenía la convicción de que había que fomentar y expandir la religión católica y que la verdadera religión era condición *sine qua non* para conseguir una organización sociopolítica satisfactoria. Por otra parte, también dejaba entrever que, para evitar el uso de las armas y a la vista de las posibilidades de acción reales y las condiciones jurídicas básicas, tenía que modificar y reformular sus postulados político-religiosos. Así se creó un ámbito de actuación en el que religión y política podían ser diferenciadas hasta cierto punto, sin tener que renunciar a premisas político-religiosas. En este marco, la Paz Religiosa de 1555 podía ser considerada como una paz meramente política, cuyo compromiso no debía cuestionarse. De este modo, la contradicción, o incluso ambigüedad, criticada por los estudios anteriores se convierte en lo contrario. La lógica de esta comprobación lleva a una reevaluación de la política de Khlesl, orientada a poner de acuerdo a los partidos confesionales. Frente al desmoronamiento catastrófico de las relaciones imperiales, esta política se presenta como sumamente positiva, no sólo porque pretendía lograr la paz sino también porque estaba íntimamente ligada al intento de conferir un cariz supraconfesional a la competencia jurisdiccional y la autoridad del emperador, a fin de buscar una salida para la crisis de la legislación imperial.

En su trabajo sobre las fricciones confesionales en Aquisgrán entre 1550 y 1616²⁴, Walter Schmitz analiza un problema específico de la política religiosa e imperial. Su análisis parte de la reflexión de que los sucesos de Aquisgrán no pueden ser interpretados como fenómenos aislados limitados al ámbito urbano. Más bien hay que tener en cuenta la situación de Aquisgrán como ciudad imperial sobre la que el emperador podía hacer valer derechos señoriales y la soberanía del Imperio. En este sentido, hay que averiguar — a fin de obtener una nueva visión sobre la interpretación de los conflictos religiosos de Aquisgrán — cómo la política imperial reaccionaba a estas revueltas. El interés por el significado de los sucesos de Aquisgrán a escala estatal encierra muchas preguntas: la de los efectos de la evolución político-religiosa general sobre la reacción ante los sucesos de Aquisgrán; la del papel desempeñado por la Dieta imperial, el Tribunal de la Cámara imperial, la Cámara de la Corte imperial y el Consejo imperial, dado que estos órganos y corporaciones, a través de su colaboración con la política imperial,

24. SCHMITZ, Walter: *Verfassung und Bekenntnis. Die Aachener Wirren im Spiegel der kaiserlichen Politik (1550-1616)* [Constitución política y confesión. Los disturbios de Aquisgrán a la luz de la política imperial (1550-1616)]. Frankfurt am Main-Bern-New York, 1983.

podían garantizar una cierta continuidad. Además de ello, se presta especial atención a los poderes territoriales y la política de los estados con derechos e intereses en Aquisgrán.

El hecho de que el duque de Juliers tuviera que defender en Aquisgrán los derechos que le correspondían como tutor de algunas instituciones eclesiásticas, que el elector de Colonia tuviera mucho interés en que se restableciesen la paz y la estabilidad en la región del Bajo Rin y que los gobernadores españoles en los Países Bajos sospechasen continuamente de la ciudad por considerarla como refugio de los holandeses, redundaba en más de una ocasión en beneficio de la política imperial. De esta forma, Juliers, Colonia y Brabante no sólo favorecieron la política imperial mediante su actuación en contra de Aquisgrán sino que, además, contribuyeron de forma decisiva al éxito de la política imperial en la ejecución de las sentencias imperiales de 1598 y 1614.

Sin duda, la consolidación del Catolicismo en los territorios eclesiástico imperiales más importantes del noroeste del Imperio traía consecuencias más significativas que la restauración católica de Aquisgrán. Era el resultado de la política de Baviera en estos territorios eclesiásticos, estudiada minuciosamente por Günther von Lojewski²⁵. Esta política, iniciada por el duque Alberto V de Baviera y continuada con perseverancia por el duque Guillermo V, hizo que el duque Ernesto de Baviera —quien, tras una resistencia de poca duración, desempeñó un papel más bien pasivo y se subyugó a los planes de Munich— fuera nombrado obispo o arzobispo respectivamente de Freising así como de Hildesheim, Lieja, Münster y Colonia, y que lograra mantener estos títulos. Lojewski cierra su trabajo con la conclusión de que los duques de Baviera se guiaban en general por motivos religiosos, sintiéndose obligados a fomentar la conservación y la expansión del Catolicismo en el Imperio. Pero al mismo tiempo, hace hincapié en el papel desempeñado por el interés profano del duque Ernesto en tener su futuro asegurado —en razón de la ley del primogénito no lo consiguió por vía de una división del ducado—, la expansión del poder de la Casa de Baviera y la adquisición de un principado elector para la Casa de Wittelsbach. Las ambiciones políticas de Baviera llegan a su punto culminante en la rivalidad con la Casa de Habsburgo. A este respecto resulta muy llamativo cómo consiguieron desbaratar con éxito diferentes candidaturas habsburguesas: las que el archiduque Fernando del Tirol y el emperador Rodolfo II promovieron en varios cabildos episcopales en contra de la candidatura del duque Ernesto y en favor del hijo y de los

25. LOJEWSKI, Günther von: *Bayerns Weg nach Köln. Geschichte der bayerischen Bistumspolitik in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts* [El camino de Baviera hacia Colonia. Historia de la política de Baviera en los territorios eclesiásticos durante la segunda mitad del siglo XVI]. Bonn, 1962 (= Bonner Historische Forschungen; 21).

hermanos Matías y Maximiliano respectivamente. Los duques de Baviera se mantuvieron en un segundo plano y no daban a conocer abiertamente sus planes. Por regla general, dejaban que intermediarios o socios luchasen por conseguir sus objetivos; el príncipe elector de Tréveris; canónigos influyentes; los duques de Alba y Farnesio como gobernadores de los Países Bajos españoles; el duque de Juliers o los nuncios de Roma. El análisis de esta estrategia revela un esquema de cooperación tripolar que unía los intereses de Roma y España con los intereses bávaros. Desde la perspectiva española, la idea de utilizar el principado elector de Colonia como base para abrir un segundo frente contra la rebelión de los Países Bajos era sumamente atractiva. Roma tenía mucho interés en el principado elector de Colonia y los obispados del noroeste a la luz de su deseo de salvaguardar el Catolicismo en el Sacro Imperio. En aquellas circunstancias, ambas partes sacaban provecho de la colaboración a la que los jesuitas contribuyeron de manera significativa: no es una casualidad que la expansión de esta orden siguiese los pasos de los éxitos cosechados por la política episcopal de Baviera. Es posible que la Curia romana esperase que Baviera usara su influencia política a favor de los intereses católicos. Como contrapartida, Roma prestaba ayuda y auxilio a los duques de Baviera para la realización de sus planes, atentando contra importantes principios reformistas del Concilio de Trento, ya que la concentración de cinco obispados en una sola mano suponía una flagrante infracción de la prohibición de acumulación estipulada por el concilio tridentino.

Hugo Altmann ha profundizado en un periodo posterior de la política imperial de Baviera, lo cual le ha permitido corregir y diferenciar algunos de los resultados del trabajo de Franziska Neuer-Landfried²⁶. El análisis minucioso de la actitud adoptada por Baviera hacia el intento de reconstruir la Liga católica mediante la resolución de la Dieta de Ratisbona de 1613 es un claro indicio de la distancia que mantenía el duque Maximiliano respecto a la política imperial austriaca. Decisivo para ello fue el temor de que la Liga pudiera perder su libertad de acción y pudiera ser puesta al servicio de los intereses austriacos si el emperador así lo decidiese. El recelo antihabsburgués del duque Maximiliano se manifiesta entre otras cosas en la suposición de que el archiduque Maximiliano pretendiera extremar las ambiciones expansionistas austriacas en territorio suabio

26. ALTMANN, Hugo: *Die Reichspolitik Maximilians I. von Bayern 1613-1618* [La política imperial de Maximiliano I de Baviera, 1613-1618], München-Wien, 1978 (= Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges; 12); cf. KRAUS, Andreas: *Maximilian I. Bayerns Großer Kurfürst* [Maximiliano I, Gran príncipe elector de Baviera]. Graz-Wien-Köln, 1990; NEUER-LANDFRIED, Franziska: *Die katholische Liga. Gründung, Neugründung und Organisation eines Sonderbundes 1608-1620* [La Liga Católica. Fundación, nueva fundación y organización de una alianza especial, 1608-1620]. Kallmünz, 1968 (= Münchner Historische Studien, Abteilung Bayerische Geschichte; 9).

bajo el pretexto de la política católica de alianzas. Sin embargo, la interpretación de Altmann concede mayor importancia a la constatación de que el duque bávaro no estaba dispuesto bajo ningún concepto a ceder su libertad de decisión ni su independencia.

Heinz Noflatscher ha consagrado un estudio pormenorizado al contrincante del duque de Baviera, el archiduque Maximiliano. El autor relaciona el interés por la biografía del archiduque con el análisis de la evolución de la Orden Teutónica hacia finales del siglo XVI y principios del siglo XVII²⁷. En opinión de Noflatscher, la marcada preferencia de Maximiliano, manifestada durante años, por una política imperial basada en el entendimiento entre los partidos religiosos, así como sus profundos intereses culturales y científicos remonta al ambiente político-cultural de la corte vienesa de Maximiliano II, donde el joven archiduque recibió una formación a la altura de las circunstancias. El hecho de que las Cortes habsburguesas de Viena, Praga, Innsbruck, Graz y Madrid lograran juntas que Maximiliano formase parte de la Orden Teutónica con vistas al título de Gran Mestre de la Orden Teutónica, tras superar las numerosas adversidades, garantizaba ese futuro privilegiado. Desde un punto de vista retrospectivo, este éxito ha de considerarse, además, como el primer paso decisivo hacia la futura unión entre la Orden Teutónica y la Casa de Austria.

Aunque Maximiliano pudo hacerse con la dirección de la Orden después de una lucha por el poder de cinco años, su candidatura al trono polaco (1587) acabó en un auténtico desastre que le aportó una derrota militar humillante y un cautiverio de más de un año. Durante su estancia en Hungría como general del emperador —donde dio pruebas de disciplina y perspicacia, pero no logró éxitos brillantes ni espectaculares— consiguió movilizar un pequeño contingente de caballeros de la Orden para que participaran activamente en la lucha contra los turcos. No obstante, Maximiliano opuso la misma resistencia que sus precursores a la reaparición del proyecto de trasladar la Orden a la frontera con el Imperio Otomano. Por todo ello, Noflatscher llega a la conclusión de que para Maximiliano, al igual que para sus predecesores, la Orden Teutónica no era más que una institución de previsión aristocrática. No obstante, el complemento de los nuevos estatutos de la Orden de 1606 tuvo en cuenta la finalidad de la Orden en una forma individualizada. Es decir, a partir de ese momento, todo aspirante a una prebenda de la Orden Teutónica debía prestar un servicio único de tres años en la frontera turco-húngara, antes de que le fuera asignada dicha prebenda. En el seno de la Orden, Maximiliano se encargaba con éxito de consolidar los

27. NOFLATSCHER, Heinz: *Glaube, Reich und Dynastie. Maximilian der Deutschmeister (1558-1618)* [Fe, Imperio y Dinastía. Maximiliano, Gran maestro de la Orden Teutónica (1558-1618)]. Marburg, 1987 (= Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens; 11).

territorios que le quedaban tras los conflictos de la época de la Reforma y de poner fin a las anomalías mediante medidas de reforma apropiadas, todo ello con la idea de renovar la Orden como corporación caballeresca y religiosa. Al mismo tiempo, la reforma católica se hizo cada vez más importante en los principales territorios de la Orden y pudo dar importantes pasos adelante gracias a los esfuerzos de Maximiliano.

Al igual que Maximiliano, el príncipe elector Juan Schweikhard de Maguncia se inclinó durante mucho tiempo —sobre todo en los primeros años de su gobierno— por una política encaminada al entendimiento en materia de cuestiones polémicas entre los diferentes partidos confesionales. Eso es lo que demuestra la investigación de Andreas Litzzenburger acerca de la política imperial de Schweikhard a través de varios ejemplos: sus contactos con los príncipes electores del Palatinado con vistas a la reunión de los príncipes electores en 1606; su disponibilidad a colaborar con el Palatinado para ir preparando el camino para la elección del archiduque Maximiliano como Rey de Romanos y arreglar de esta manera la sucesión de Rodolfo II; así como su política en la Dieta imperial de 1608 que contribuyó de forma decisiva al acuerdo logrado en el consejo de los príncipes electores de comprometerse con la renovación de la Paz Religiosa²⁸. Incluso antes de la reunión de los príncipes electores en octubre de 1611, Litzzenburger destaca unas sorprendentes maniobras orientadas a lograr el consenso en el colegio de los príncipes electores, que podía ser utilizado en el marco de la política supraconfesional. En varios sitios se puede comprobar que, en más de una ocasión, el príncipe elector de Maguncia intentó acercar posiciones con los protestantes a fin de relajar el ambiente político. Sin embargo, también está claro que, en lo que a la interpretación de la Paz Religiosa se refiere, no se preocupó por relativizar los intereses católicos más radicales ni consideró la posibilidad de renunciar a ellos. Por lo tanto, no es nada sorprendente que Juan Schweikhard (dado que el fracaso de la Dieta imperial de 1608 deterioró considerablemente las condiciones generales y, con ello, las posibilidades de éxito de una política imperial de entendimiento) diera la preferencia a una política encaminada claramente a defender los intereses católicos, aun cuando durante bastante tiempo se siguiera mostrando dispuesto a negociar. Este cambio de rumbo no sólo se manifiesta claramente en el papel desempeñado por el príncipe elector de Maguncia durante la fase de fundación de la Liga, sino que también sale a la luz en su defensa del archiduque Leopoldo o del archiduque Alberto como Rey de Romanos.

28. LITZENBURGER, Andreas: *Kurfürst Johann Schweikhard von Kronberg als Erzkanzler. Mainzer Reichspolitik am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges (1604-1619)* [El príncipe elector Juan Schweikhard de Kronberg como archicanciller. La política imperial de Maguncia en vísperas de la Guerra de los Treinta Años (1604-1619)]. Stuttgart, 1985 (= *Geschichtliche Landeskunde*; 26).

Pero donde más se ve es en su tenaz, aunque infructuosa, resistencia a la candidatura del archiduque Matías. Le reprochó las concesiones político-religiosas que hizo a los protestantes en los países habsburgueses hereditarios así como su actitud hacia Rodolfo II. Además, estaba convencido de que llevaría a cabo una política que pondría en peligro la causa católica.

A la vista de la evolución de la política imperial de Maguncia que acaba de esbozarse, merece una especial atención el hecho de que Juan Scheikhard mantuvo durante tanto tiempo su idea de convertir la Liga en una federación supraconfesional de todos los estados imperiales leales al emperador. Litzenburger explica esta visión federalista a partir del sentido de responsabilidad del príncipe elector en su calidad de canciller del Imperio y la necesidad correspondiente de garantizar la unión del Imperio y de consolidar la autoridad del emperador.

Tal y como ha demostrado Erika Kossol en su libro²⁹, en el bando protestante era sobre todo el conde palatino Felipe Luis de Palatinado-Neuburg, un luterano convencido, quien implantó una política deliberadamente moderada y orientada a la conservación de la Paz Religiosa de 1555. Su actitud hacia la lucha por Aquisgrán y los conflictos relacionados con el príncipe elector de Colonia muestran hasta qué punto le repugnaba la intensificación de los conflictos político-religiosos. De ahí que la política defendida por Felipe Luis en las Dietas imperiales hasta 1603, excluyese sistemáticamente cualquier intento de radicalización de la discusión acerca de los agravios político-religiosos de los protestantes que pretendía promover el elector palatino y sus seguidores. Siempre quiso agrupar los Estados protestantes en una comunidad de acción para diferenciarlos claramente de los Estados calvinistas. Además, se mostró a favor de una ayuda incondicional contra los turcos. Esta línea política tiene su origen en una serie de factores: su fe luterana ortodoxa, que no le permitía colaborar con los calvinistas; su sentido patriótico; su excepcional lealtad hacia el emperador; un alto sentido de la responsabilidad con respecto a la defensa del cristianismo frente a los infieles; y su interés por la legítima adquisición del ducado de Juliers-Cleve, al que tenía derecho en razón de su matrimonio con Ana de Juliers. El hecho de que Felipe Luis elaborase en la primavera de 1611 un plan destinado a superar la polarización político-religiosa y a reconciliar los partidos confesionales a fin de garantizar la unión del Imperio y la paz interna era, pues, la lógica consecuencia de esta evolución.

29. KOSSOL, Erika: *Die Reichspolitik des Pfalzgrafen Philipp Ludwig von Neuburg (1547-1614)* [La política imperial del conde palatino Felipe Luis de Neoburgo (1547-1614)]. Göttingen, 1976 (= Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; 14).

El estudio de Axel Gotthard sobre la política del duque de Wurtemberg Juan Federico³⁰ también tiene como objetivo definir el campo de acción de un Estado imperial luterano bajo la creciente polarización de la política imperial en la primera década del siglo XVII. Al mismo tiempo, Gotthard se interesa especialmente por las posibilidades de éxito de una solución diplomática, jurídico-imperial, para la superación de la crisis de la política imperial y la viabilidad de una tercera vía como solución intermedia entre las posturas extremas de los partidos imperiales. Para ello es preciso tener en cuenta las condiciones específicas de la política imperial de los estados protestantes. En el caso de Wurtemberg, no hay que olvidar su vecindad con la Austria Ulterior, Francia, Baviera y el Palatinado, ni que sus propiedades situadas a la izquierda del Rin podían correr cierto riesgo. A la vista de estas circunstancias, la razón de Estado de Wurtemberg desplegaba una gran lealtad hacia el emperador habsburgués (quien, en todo momento, podía ejercer presión desde los territorios austriacos en Suabia y Alsacia) y reclamaba esfuerzos continuos y serios por mantener relaciones relajadas con el ámbito católico. Este realista cálculo de intereses se oponía radicalmente al postulado de la solidaridad confesional que obligaba a participar activamente en la formación del partido protestante, lo que contribuía a la polarización de la política imperial. La difícil conciliación entre el obligado apoyo a los correligionarios y la lealtad hacia el emperador y el Imperio sólo podía lograrse a través de un sutil equilibrio entre la constancia religiosa y el patriotismo imperial. Así, Wurtemberg tomó parte en la fundación de la Unión después del fracaso de la Dieta imperial de 1608, pero, luego, abogaba por una política reticente y defensiva, centrada en el Imperio, que hizo suyo el principio de que la función de la alianza protestante se limitaba a prestar ayuda al Imperio desintegrado. El duque Juan Federico abandonó esta política moderada algunos meses, durante el conflicto de Juliers en el verano de 1610, bajo la presión de la política de confrontación impuesta por el príncipe elector palatino. A continuación volvió a rectificar su postura radical y se mostró expresamente a favor de una política de entendimiento entre los partidos religiosos, lo que parecía ser la solución más conforme con la razón de Estado de Wurtemberg.

Existe un estudio de Hans-Jörg Herold sobre el marqués Joaquín Ernesto de Brandemburgo-Ansbach, quien puede ser considerado como criptocalvinista³¹.

30. GOTTHARD, Axel: *Konfession und Staatsräson. Die Außenpolitik Württembergs unter Herzog Johann Friedrich (1608-1628)* [Confesión y razón de Estado. La política exterior de Wurtemberg bajo el duque Juan Federico (1608-1628)]. Stuttgart, 1992 (= Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg; B 126).

31. HEROLD, Hans-Jörg: *Markgraf Joachim Ernst von Brandenburg-Ansbach als Reichsfürst* [El marqués Joaquín Ernesto de Brandemburgo-Ansbach como príncipe del Imperio]. Göttingen, 1973 (= Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; 10).

A raíz de la experiencia que adquirió en la lucha por la independencia de los Países Bajos bajo la influencia de Mauricio de Orange, su política se fundamentaba en la premisa de que el destino del protestantismo del Sacro Imperio dependía de factores externos y que había que rebelarse contra el imperialismo español. Compartía este *trauma* español, que incitaba su deseo de acción, con su tío Cristián de Anhalt, quien ejerció una influencia decisiva en la política palatina. Ambos príncipes imperiales tenían mucho interés en consolidar la autonomía de los estados frente a la administración central del Imperio católico-habsburgués. Así, Joaquín Ernesto siguió desde su advenimiento al poder la política palatina, aparentemente sin la menor reserva, poniéndose totalmente a su servicio en reiteradas ocasiones: en una misión militar de la Unión como representante del príncipe elector Federico IV durante la lucha por Juliers; junto con Anhalt en una misión diplomática en la Corte imperial en el otoño de 1611 y en enero de 1612; y durante la preparación de la elección del archiduque Matías como emperador. En opinión de Herold, el hecho de que el concepto de la política imperial de entendimiento entre las confesiones tuviese una mayor resonancia en Ansbach que en otras regiones, se debe al deseo de Joaquín Ernesto de convertir en realidad sus ambiciones militares sirviendo como general del emperador en Hungría. Sin embargo, el fracaso de la política de conciliación y el temor hacia España que podía significar una seria amenaza para el protestantismo del Sacro Imperio le instaron a revisar esta postura relativamente moderada en 1616. Le parecía imposible evitar un gran conflicto militar del que esperaba que unificase muchas potencias extranjeras en contra de España y que permitiese a la Unión expulsar los estamentos religiosos y elegir un emperador protestante. A la espera de este profundo cambio político, el marqués apoyó abierta y decididamente la política polarizadora emprendida por Christian de Anhalt en la crisis bohemia que desembocó en la catástrofe de la Guerra de los Treinta Años. Tras el fracaso más absoluto de su intento de defender el Palatinato con las tropas de la Unión contra el ejército español bajo el mando de Espínola, Joaquín Ernesto abandonó la vida militar y desde aquel momento hasta su muerte en 1625 no volvió a desempeñar un papel político relevante.

El estudio de Holger Thomas Gräf acerca de la política exterior de Hesse-Kassel en la época confesional también se centra en la importancia del calvinismo para la evolución de la política imperial en torno a 1600³². Su aparato metodológico combina reflexiones sistémico-teoréticas con el modelo de crisis de Scott C.

32. GRÄF, Holger Thomas: *Konfession und internationales System. Die Außenpolitik Hessens-Kassels im konfessionellen Zeitalter* [Confesión y sistema internacional. La política exterior de Hesse-Kassel en la época confesional]. Darmstadt-Marburg, 1993 (= Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte; 94).

Flanagans y el concepto de confesionalización. Este enfoque tiene por objetivo destacar el papel de la confesionalización en las actividades emprendidas en el ámbito de la política exterior y la evolución del sistema de las potencias europeas. Así se comprueba que en el caso de Hesse la consolidación de la soberanía territorial era un objetivo político prioritario durante toda la década. También se concedía una especial importancia a la Paz Religiosa de Augsburgo como fundamento de la estabilidad política imperial, aun cuando o quizá precisamente porque la interpretación que se hacía en Hesse de las constelaciones políticas y evoluciones en los demás territorios europeos fuera cada vez más tendenciosa desde el punto de vista confesional. No es sino a partir de la derrota del landgrave Mauricio de Hesse-Kassel en el Bajo Rin en 1599 cuando se empieza a desarrollar una política activista que buscaba en las alianzas extranjeras apoyo y seguridad. Parece ser plausible afirmar que aquí se manifiesta un rasgo propio de la política exterior calvinista que hace frente a la Contrarreforma católica y las fuerzas que la representan. Es especialmente llamativo que en las dos últimas décadas anteriores a la Guerra de los Treinta Años —ni siquiera en esta fase plagada de alianzas confesionales y lealtades— no se produjera una confesionalización sistemática de todos los ámbitos políticos sino que más bien haya que tener en cuenta factores no confesionales, lo mismo que antes.

La política imperial del landgrave Luis IV de Hesse-Marburgo era mucho más reticente que la de Hesse-Kassel. Manfred Rudersdorf ha realizado un estudio pormenorizado de la biografía y la política de este noble³³. Ni siquiera las guerras de religión en Francia, la rebelión de los Países Bajos o los disturbios en la Colonia electoral llevaron al landgrave Luis a abandonar sus reservas. De sus principios políticos se puede deducir que era un representante típico de la generación de príncipes imperiales luteranos que respetaban consecuentemente la Paz Religiosa de Augsburgo de 1555. La incondicional lealtad de estos príncipes hacia el emperador contribuyó de manera significativa a la estabilidad del Imperio. No emprendieron operaciones ni acciones políticamente arriesgadas sino que se concentraron sobre todo en la constelación de las relaciones interiores, la consolidación del incipiente Estado moderno y la consolidación de la Iglesia territorial. Este modelo político vigente en Hesse-Marburgo entre 1567 y 1604 se inspiró en el ejemplo de la política del duque Christoph de Wurtemberg. El landgrave Luis había residido durante años en la corte del mismo y había contraído matrimonio con su hija. La estrecha relación con Wurtemberg era el motivo principal para que el

33. RUDERSDORF, Manfred: *Ludwig IV, Landgraf von Hessen-Marburg 1537-1604. Landes-
teilung und Luthertum in Hessen* [Luis IV, landgrave de Hesse-Marburgo, 1537-1604. División terri-
torial y luteranismo en Hesse]. Mainz, 1991 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische
Geschichte Mainz, Abteilung Universalgeschichte; 144).

landgrave Luis tomara la importante decisión de abandonar la postura dogmática intermedia (entre luteranismo y la doctrina de Zwinglio) que había adoptado su padre en su política religiosa. Organizó su Iglesia territorial en función de los preceptos de la ortodoxia luterana. Rudersdorf califica este primer paso hacia un proceso de confesionalización —que, por cierto, no iba en detrimento de la erudición humanista de la Universidad de Marburgo— de *Segunda Reforma luterana*; una tendencia que permitió desmarcarse claramente del calvinismo. En opinión de este mismo autor, la coherencia entre dinastía, territorio y confesión que de ahí se deriva confirma la conclusión de las investigaciones más recientes, según la cual la confesionalización desempeñó un papel fundamental en la evolución y configuración del primitivo sistema político y social moderno.

II. En los últimos decenios, los estudios sobre la historia del Sacro Imperio en la segunda mitad del siglo XVI y principios del siglo XVII se centran principalmente en la cuestión de hasta qué punto la confesionalización —es decir, la consolidación de las Iglesias confesionales y su diferenciación— contribuyó al nacimiento de las estructuras modernas de la vida social. Ello guardaba relación con la consolidación y la profesionalización de la soberanía seglar y la puesta al servicio de los objetivos públicos del conjunto de los súbditos. También daba lugar a un creciente poder de la Iglesia sobre los creyentes y una mayor presencia de la religión en la vida diaria. El marco conceptual lo constituyó la discusión teológica desencadenada por la Reforma. En este sentido, el concepto *confesionalización* se refería tanto a la evolución como al resultado de este movimiento renovador en el que los ámbitos *eclesiástico* y *seglar* se influían mutuamente.

El sumo interés que tiene este planteamiento para la ciencia histórica no permite presentar todos los resultados de esta línea de investigación más reciente en el marco de esta síntesis³⁴. En lugar de ello, se ofrecerá un comentario pormenorizado de algunas de las obras de conjunto más recientes que reúnen contribuciones de aquellos investigadores que han abierto nuevos caminos con respecto al tema de la confesionalización. De esta forma, no sólo se tienen en cuenta los problemas de contenido y de método y la enorme riqueza temática sino que también se enfoca el cambio de perspectiva que ha experimentado este campo de investigación³⁵. Sin embargo, antes que nada cabe mencionar un trabajo sumamente

34. Cf. SCHMIDT, Heinrich Richard: *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* [La confesionalización en el siglo XVI]. München, 1992 (= Enzyklopädie deutscher Geschichte; 12). La bibliografía selecta reunida en este volumen (pp. 123-141) incluye 321 referencias que corresponden a ediciones de fuentes, obras de conjunto y monografías, la mayoría de ellas publicadas con posterioridad a 1970.

35. Por razones de espacio no se podrán comentar todas las contribuciones incluidas en estas obras de conjunto.

interesante que resaltó las ventajas de un análisis comparativo del sistema eclesiástico en las diferentes regiones y que, gracias al acertado planteamiento de sus conclusiones, abrió el camino a otras investigaciones.

En su tesis doctoral, concluida en 1973, Paul Münch estudia el nacimiento y la estructura de la organización eclesiástica en los tres territorios calvinistas de Nassau-Dillenburg, Palatinado y Hesse-Kassel³⁶. Parte de la suposición de que la adopción de nuevos principios dogmáticos y litúrgicos por parte de la reforma eclesiástica basada en Calvino causó menos problemas a las Iglesias territoriales calvinistas que la incorporación de las nuevas formas de la organización eclesiástica calvinista, según los ejemplos de Ginebra y de los Países Bajos. El autor eligió estos tres territorios por varios motivos. Por una parte, estas regiones eran las primeras del Imperio en adoptar la confesionalización calvinista. A este respecto, es preciso señalar que el Palatinado, al implantar el orden eclesiástico de Heidelberg de 1563, incorporó abiertamente, por primera vez en la historia del Imperio, principios calvinistas en una Iglesia territorial protestante. Por otra parte, la *Segunda Reforma* llevada a cabo en estos territorios dio lugar a una organización eclesiástica peculiar que se diferenciaba tanto del sistema eclesiástico luterano como del tipo eclesiástico de las comunidades calvinistas de la Europa occidental. Por lo tanto, puede ser considerada como una mezcla entre la soberanía eclesiástica de los Estados territoriales de la fase luterana y elementos calvinistas concretos.

En los tres territorios, la confesionalización calvinista tiene su origen en circunstancias similares. Así, la influencia relativamente fuerte de la teología de Melancton facilitaba la introducción de la reforma procedente de la Alta Alemania y Suiza. Ya en la época luterana, se habían conseguido importantes avances en lo que a la elaboración de las estructuras eclesiásticas se refiere, de modo que la confesionalización calvinista pudo contar con órganos más o menos eficientes. Por último, es preciso señalar que, en los tres territorios, el regimiento eclesiástico territorial y los intentos de controlar a los súbditos por parte de las autoridades gozaban de una larga tradición desde la Baja Edad Media. Por ende, no es de extrañar que los príncipes imperiales no quisieran renunciar a estas competencias tras el paso a la fe calvinista.

En Nassau-Dillenburg, la vigilancia por parte de los sacristanes y los miembros de la comunidad religiosa ya se intensificó bajo el conde luterano Guillermo a instancia de las autoridades. El conde Juan VI, quien no se adhirió definitivamente

36. MÜNCH, Paul: *Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel)* [Disciplina y orden. Estructuras eclesiásticas calvinistas en los siglos XVI y XVII (Nassau-Dillenburg, Palatinado y Hesse-Kassel)]. Stuttgart, 1978 (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung; 3).

a la confesión calvinista hasta 1574, siguió por este camino, por ejemplo mediante la ejecución de un proyecto elaborado por sus antecesores que consistía en crear un consistorio encargado de cuestiones eclesiásticas como autoridad orientativa seglar central. Bajo la influencia de teólogos que simpatizaban con el felipismo (el movimiento reformista del luteranismo que hace suyos los principios de Melanchton) o con la reforma procedente de la Alta Alemania y Suiza, la Iglesia territorial de Nassau-Dillenburg se convirtió a partir de 1572 en una estructura eclesiástica calvinista. En comparación con los demás príncipes imperiales, el conde se mostraba relativamente abierto a las innovaciones.

En el Palatinado, por el contrario, se implantó entre 1562 y 1570, después de que la tentativa del príncipe elector Ottheinrich de instaurar una organización eclesiástica inspirada en el ejemplo de Wurtemberg se quedó en agua de borrajas, un sistema eclesiástico calvinista que, desde el principio, estaba más orientado hacia el regimiento eclesiástico de los príncipes imperiales. A esto se añade que la vida eclesiástica en todos sus aspectos dependía fuertemente del consejo eclesiástico de los príncipes electores de Heidelberg. Las autoridades incluso intervenían en la vida eclesiástica local, por ejemplo a través de la figura del *vigilante*, órgano de la autoridad seglar, que a partir de 1570 se encargaba de salvaguardar la disciplina eclesiástica en las comunidades.

La situación en Hesse-Kassel es muy similar. En este territorio se desarrolló bajo el landgrave Felipe una estructura eclesiástica que garantizaba una postura relativamente independiente frente a las autoridades. No obstante, bajo los sucesores de Felipe, la intervención de las autoridades en el ámbito eclesiástico iba en aumento, puesto que, de esta manera, las cancillerías o los consistorios de los principados imperiales de Hesse disponían de poderes más amplios en materia eclesiástica. El landgrave Mauricio de Hesse-Kassel, quien, con posterioridad a 1605, se pasó reiteradas veces a la fe calvinista, aún incrementó la influencia estatal en la Iglesia, organizando en 1610 un consistorio a imagen y semejanza del consejo eclesiástico de Heidelberg.

La comparación sistemática entre los tres sistemas eclesiásticos calvinistas muestra que la estructura implantada en Nassau-Dillenburg bajo el conde Juan VI era la que más se aproximaba al modelo de las comunidades calvinistas de los Países Bajos y la que reservaba una mayor independencia para la Iglesia con respecto al Estado. El Palatinado y Hesse-Kassel, al contrario, presentan un mayor arraigo de los derechos de intervención eclesiástica de los príncipes imperiales y de las estructuras jerárquicas existentes.

El hecho de que los teólogos de la confesión calvinista consideraran la *disciplina* y el *orden* como las normas esenciales de la confesionalización en el ámbito protestante, interpretadas como condiciones básicas de la sociedad humana, justificaba

y consolidaba el sistema. El individuo no sólo tenía que actuar conforme a las normas sino que, además, había de ocupar el lugar que le correspondía en el orden divino y en la jerarquía eclesiástica y seglar que lo representa. A estas alturas, queda claro hasta qué punto la confesión calvinista ha contribuido a la *disciplina social*. A la vista de las circunstancias que se presentan en el Imperio, ya no se puede sostener la tesis de que el calvinismo haya facilitado de una forma especial el desarrollo de conceptos democráticos. Parece ser más bien que las estructuras correspondientes pretendían garantizar sobre todo el comportamiento disciplinado del miembro individual de la comunidad, que sólo podía colaborar realmente con la Iglesia si ocupaba un cargo eclesiástico.

Münch fue el primero en preguntarse cuáles fueron las peculiaridades de la confesionalización calvinista. Especialmente, se cuestionó si este tipo de confesionalización fue capaz de adaptarse y evolucionar en la particular situación que entrañaba la estructura territorial del Imperio. Esta misma pregunta fue la que se planteó Heinz Schilling, constituyendo el tema principal de un volumen de actas publicado en 1986³⁷.

Tal y como indica Martin Heckel en su contribución acerca del marco jurídico-imperial de la confesionalización, la conversión de los príncipes imperiales al calvinismo era un hito más en el camino hacia la secularización del derecho eclesiástico imperial, cuyo primer paso ya se había dado en Augsburgo. Sobre todo los Estados imperiales luteranos se encontraban ahora ante el dilema de que, en principio, tenían que seguir siendo fieles a la verdad y unicidad de su fe. De todas formas, sólo se podían combatir aquellas corrientes discrepantes que podían ser refutadas unívocamente a partir de la Santa Escritura. Dado que los calvinistas se adherían formalmente a la *Confessio Augustana Variata* de 1540, este camino estaba lleno de obstáculos. Además, en la Paz Religiosa de Augsburgo se había renunciado conscientemente a un concepto de fe unitario a fin de no estorbar las evoluciones confesionales posteriores. Y en última instancia, los estados imperiales protestantes estaban obligados a unirse para contrarrestar la presión católica. Se optó por la vía de las formulaciones *encubiertas*, gracias a las cuales no había que tomar decisión alguna. Sin embargo, en última instancia, la solución para la difícil situación en la que se hallaban sumergidos los estados protestantes pasaba necesariamente por la integración de los calvinistas en el sistema imperial. Ello se hizo posible gracias a la diferenciación entre la versión teológica y la

37. SCHILLING, Heinz (ed.): *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der "Zweiten Reformation"*. *Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985* [La confesionalización calvinista en Alemania. El problema de la "Segunda Reforma". Simposio científico de la Asociación de Historia de la Reforma, 1985]. Gütersloh, 1986 (= *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*; 195).

versión política de la fe; cada una de ellas con sus propias leyes. De esta forma, pudo constituirse un partido de estados protestantes a pesar de las divergencias confesionales básicas que separaban a los diferentes miembros del mismo.

En un primer estudio de un caso concreto, Ernst Koch analiza el felipismo en el ducado de la Sajonia electoral. Los felipistas se organizaban sobre todo en círculos de amigos aislados de los que formaba parte un gran número de académicos no teólogos. Sus ideas profundamente humanistas sentaban las bases para una incondicional disponibilidad a tratar los conflictos teológicos con una gran dosis de moderación y condescendencia, todo ello por amor de la futura unidad del *Corpus Christianum*. Precisamente por este motivo, muchos felipistas se mostraron favorables a la reforma procedente de la Alta Alemania y Suiza, aun cuando el principio de la fuerte intervención de la autoridad en la vida eclesiástica no estaba en consonancia con estas ideas. Las simpatías de los círculos felipistas del ducado de Sajonia por el calvinismo los llevó a la ruina en 1574, cuando el príncipe elector Augusto destituyó a los felipistas a instancia de los círculos cortesanos luteranos, sospechando sin motivo alguno que se estaba preparando una conspiración calvinista en su entorno más directo.

El ejemplo de Palatinado-Zweibrücken bajo el duque Juan (analizado por Werner-Ulrich Deetjen), al contrario, muestra que incluso un territorio con una estructura ortodoxo-luterana aparentemente inamovible — como se desprende de las semejanzas entre la situación en Zweibrücken bajo el duque Wolfgang y la de Wurtemberg — puede acabar optando por el calvinismo. Para ello bastaba que el príncipe imperial aplicase su programa con decisión en contra de las innumbrables manifestaciones de rechazo.

De entrada, las condiciones del Palatinado eran mucho más favorables, como demuestra Volker Press. Aquí la reforma procedente de la Alta Alemania y Suiza se dejaba sentir con mucha fuerza. Además, la larga y constante tradición felipista había creado un caldo de cultivo extremadamente favorable para la Reforma. Los asesores y teólogos de la Alta Alemania y más tarde los inmigrantes de la Europa occidental fomentaban y apoyaban el cambio confesional de los príncipes imperiales. Y debido a que en el Palatinado no existía una corporación de estados territoriales, era difícil que se articulase un movimiento de resistencia organizado. No obstante, a raíz de la decisión tomada por el príncipe elector Federico III de pasarse a la Reforma se vino abajo el sistema de gobierno clásico del Palatinado. En este momento, muchos de los nobles luteranos que antes se habían guiado por Heidelberg daban la espalda al principado palatino.

Sin embargo, las vinculaciones de las élites seculares y eclesiásticas y la alta burguesía del Palatinado con el calvinismo ya se habían consolidado hasta tal punto que lograron superar los esfuerzos del príncipe elector Luis por restablecer

el luteranismo. Así, el conde palatino Juan Casimiro pudo enlazar directamente con esta tradición durante su gobierno tutelar del Palatinado. A lo largo de los dos años que duraba la crisis de la sucesión tras la muerte del regente, logró imponerse finalmente un grupo de condes encabezado por el príncipe elector Federico IV. Gracias a sus esfuerzos por restituir el antiguo sistema soberano palatino y debido a su política confesional moderada volvieron a ganar el apoyo de los nobles luteranos. Pero ni siquiera la supremacía temporal de éstos en la Corte del príncipe elector pudo cambiar de forma definitiva la suerte de la situación ya muy afianzada de la confesión calvinista.

Mientras que en el Palatinado-Renania, la importancia de la confesión calvinista había ido en aumento a lo largo de los años e incluso se había consolidado, el Alto Palatinado, situado en el Este del Imperio, no había experimentado esta misma evolución. En este territorio, los estados territoriales luteranos, cuyo centro se situaba en Amberg, se rebelaron contra los intentos reformistas procedentes de Heidelberg. Este movimiento de resistencia fue apoyado por los parientes luteranos del príncipe elector y por el Imperio. El gobernador Christian de Anhalt consiguió finalmente reprimir esta oposición. Luego, desarticuló su base, por ejemplo en el consejo de Amberg. A continuación logró reconciliar a la oposición con el príncipe elector, todo ello en el marco de una política cercana a la tradición moderada felipista que procuraba integrar en la Corte a los nobles luteranos.

El peso de los príncipes imperiales y sus asesores en el éxito o el fracaso de la confesionalización calvinista aparece con mucha claridad en la contribución de Gerhard Menk sobre Hesse-Kassel. El landgrave Mauricio, muy consciente de la misión que le correspondía en el ámbito de la Reforma, infravaloraba por completo la amplia resistencia contra su precipitada política religiosa. Al final, todos le abandonaron, tanto en su propio territorio como en el Imperio. Ni siquiera la preocupación personal del landgrave por negociar con sus adversarios políticos era susceptible de tranquilizar los ánimos, de modo que Mauricio los relevó de sus cargos en más de una ocasión. En opinión de Menk, una mayor responsabilidad de las instancias eclesiásticas posiblemente hubiera podido evitar lo peor.

En tanto que Menk no profundiza en los motivos del cambio confesional del landgrave Mauricio, Georg Schmidt presenta en su artículo sobre los condes de la región denominada Wetterau una amplia serie de razones para esta conversión. Sin embargo, no pierde de vista que muchos condes que se hallaban en circunstancias idénticas no abandonaron el luteranismo, aun cuando asumieran parte de los aspectos reformistas más prometedores de los condados calvinistas. En el ámbito secular, se hizo sentir el atraso con respecto a los Estados territoriales limítrofes en lo que a la creación y consolidación de una soberanía eficaz se refiere. Tanto más cuanto que los príncipes imperiales vecinos hacían todo lo posible por

extender su zona de influencia a costa de los condes. A esto se añade que los Estados imperiales protestantes se mostraron muy poco solidarios con los condes que sufrían la presión masiva del movimiento contrarreformista católico. En el ámbito eclesiástico, al contrario, pesaban la aún deficiente perfilación del poder eclesiástico y la existencia en los territorios de los condes de comunidades católicas. La influencia de los calvinistas de los Países Bajos, los felipistas y los teólogos procedentes del Palatinado hicieron el resto para que muchos condes se pasaran al calvinismo.

En los condados de Westfalia, la opción por el calvinismo se fundamenta en condiciones similares, tal y como sostiene Harm Klueting. En Lippe, la implantación de una Iglesia calvinista controlada por las autoridades permitió que la intervención del estado en la vida de los súbditos se intensificase aún más. Ello no había sido posible en las mismas dimensiones bajo la reforma luterana. La evolución calvinista en Bentheim, por contra, presentaba desde el inicio rasgos de una *reforma del príncipe*, de modo que en esas tierras las autoridades no sentían la misma necesidad de controlar la vida comunitaria que veíamos en Lippe. A la vista de las fricciones entre los condes y el cabildo episcopal católico de Münster, la opción por una política confesional calvinista tenía la ventaja de proteger la propia soberanía contra las intervenciones procedentes de este ámbito.

Rudolf von Thadden presenta el marquesado de Brandemburgo electoral como un territorio en el que el príncipe imperial, al optar por el calvinismo, renunció de forma consciente a su *Ius reformandi* frente a las fuerzas luteranas. A raíz de ello había Iglesias luteranas, católicas y calvinistas en las diferentes zonas de la región. No obstante, Thadden refuta la opinión de que, a la luz de esta situación, la reforma de Brandemburgo apenas se extendió más allá de la familia y la Corte del príncipe elector. Interpreta la renuncia al derecho de reforma más bien como un acto de prudencia política, puesto que el príncipe elector Juan Segismundo no hubiera podido vencer la fuerte oposición luterana. Sin embargo, las medidas orientadas a la consecución de los objetivos calvinistas que se tomaron después de la conversión confesional deliberadamente pública de los Hohenzollern y más tarde bajo sus sucesores tan sólo tenían posibilidades de éxito a largo plazo y, en ocasiones, incluso después de muchas generaciones. La mayor presencia de los calvinistas en la administración permitió restringir paulatinamente la influencia de los Estados luteranos. A la postre, ello resultó positivo para la evolución futura de Brandemburgo, puesto que el peculiar entendimiento que reinaba entre la élite calvinista y las comunidades de refugiados y que permitía hacer frente a los estados territoriales luteranos creó las circunstancias ideales para el futuro ascenso de Brandemburgo-Prusia. Y no era menos importante que el camino marcado por la peculiar política confesional de un príncipe imperial

calvinista llevara al nacimiento de una cultura de tolerancia en Brandemburgo, y más tarde al pietismo.

En otra contribución, Paul Münch se centra en la relación entre el calvinismo y la *cultura popular*, que ocupaba el lugar central en las preocupaciones calvinistas por la disciplina eclesiástica. El rechazo de las manifestaciones antiguas de la cultura popular religiosa condujo a que las estrategias tradicionales ante los misterios de la vida se reprimieran, por ejemplo, la superación de la angustia mediante la superstición. La prohibición de las peregrinaciones y la cancelación de los días festivos trastornaron las posibilidades comunicativas y los ámbitos vitales de la población, que durante mucho tiempo apenas había sufrido intervenciones del Estado o de la Iglesia. Mediante comportamientos sociales sumamente normativos y, por tanto, altamente restrictivos de sus miembros, la sociedad confesional ideal debía llegar a una situación en la que el orden estricto, el dominio de lo instintivo, el sentido del trabajo y la racionalidad garantizaran un alto grado de estabilidad y paz social. Aunque estos conceptos no sean exclusivos del calvinismo, la confesión calvinista, en su anhelo de una *reformatio vitae*, se opuso con mayor vehemencia a la cultura popular que las demás confesiones.

Son de sumo interés los puntos de vista contrarios de Wilhelm Heinrich Neuser y Heinz Schilling, así como las contribuciones que discuten el fenómeno de la *Segunda Reforma* en su conjunto. Una vez más se comprueba que la confesionalización calvinista no era un suceso aislado, sino que, en no pocos aspectos, enlazaba con las formas eclesiásticas procedentes de la fase luterana. Para los felipistas y los calvinistas era obvio que sus reformas en el fondo no suponían un cambio brusco, sino que simplemente eran la culminación de la Reforma iniciada en 1517. Además, el concepto *Segunda Reforma* pierde validez si se tiene en cuenta que las evoluciones dinámicas y modernizantes del sistema calvinista coincidían con tendencias similares en los territorios católicos y luteranos.

Es preciso distinguir claramente los conceptos de confesionalización, nacimiento del primitivo Estado moderno y disciplina social como piedras angulares de la primera Edad Moderna, aun cuando no se pueda negar que estos términos estén fuertemente entrelazados. En este sentido, no se puede cometer el error de abogar por una concurrencia de causas unívoca, sosteniendo, por ejemplo, que la opción por el calvinismo sólo tenía su origen en el deseo de modernización o llevaba necesariamente a ella. A la vista de la coexistencia en el movimiento reformista de posturas teológicas muy diversas y los siempre diferentes puntos de partida de los territorios tampoco se puede preconizar una evolución que en cada caso tuviera el mismo resultado o resultados muy parecidos.

El modelo de cuatro fases propuesto por Heinz Schilling requiere asimismo un comentario detallado. Según este autor, la evolución confesional aún gozaba

de una relativa apertura durante la fase preconfesional de principios de los años cuarenta hasta los años setenta. En los territorios, las confesiones podían elegir entre muchas variantes y formas mixtas de la teología protestante. Además, en muchas de ellas se dejó sentir la influencia de las tradiciones humanistas. En la segunda fase, las Iglesias protestantes tuvieron que hacer frente a la presión ejercida por la Contrarreforma. La eliminación de los felipistas en el electoral ducado de Sajonia y la exclusión del luteranismo del movimiento de la concordia dieron lugar a una polarización más fuerte entre ambos bandos. Al mismo tiempo, el estrechamiento entre felipistas y calvinistas favoreció en más de una ocasión la implantación de la *Segunda Reforma*. La tercera fase, de 1580 a 1619, fue dominada por la confesionalización, puesto que el calvinismo se protegía del exterior y se concentraba en su organización interna. En la cuarta fase, al final de este proceso, el campo protestante quedó dividido, de modo que cuando menos durante cierto tiempo los intentos de unión no podían tener mucho éxito.

En tanto que el volumen que acaba de comentarse se centra especialmente en la importancia del calvinismo para la formación de la primitiva sociedad moderna en cuanto a sus estructuras estatales y eclesiásticas, las actas publicadas por Meinrad Schaab en 1993 estudian la capacidad de la confesión calvinista para adaptarse a las relaciones existentes en los Estados territoriales del Imperio³⁸. En el marco del presente artículo puede hacerse caso omiso de las contribuciones acerca de los principados del Palatinado y Palatinado-Zweibrücken (Meinrad Schaab), los condados imperiales (Georg Schmidt), el ducado de Sajonia (Siegfried Hoyer), Hesse-Kassel (Gerhard Menk) y el marquesado de Brandemburgo (Peter Michael Hahn), puesto que, a pesar de que amplían considerablemente el enfoque de la confesionalización calvinista esbozado hasta ahora, no aportan datos radicalmente diferentes.

En el ámbito de la investigación sobre el calvinismo alemán, la contribución de Ulla Jablonowski aporta nuevos datos sobre Anhalt-Köthen. La Iglesia territorial de Anhalt se caracteriza por una fuerte tradición felipista, y por consiguiente, muestra una cierta apertura hacia el calvinismo, que aún se veía más reforzada por la llegada de los teólogos procedentes de Sajonia y, después de 1574, de Bohemia y Silesia. Desde este punto de vista, no es sorprendente que el príncipe Joaquín Ernesto se adhiriera a distancia al movimiento de la concordia. En 1582 fundó el Colegio de Zerbst a fin de desligar la formación de los teólogos de la universidad. Aunque no se implantase un consistorio, la Iglesia de Anhalt también estaba al servicio de las autoridades. El paso abierto a la confesión calvinista no lo logró sino

38. SCHAAB, Meinrad: *Territorialstaat und Calvinismus* [Estado territorial y calvinismo]. Stuttgart, 1993 (= Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg; B 127).

la generación siguiente. Tal y como sospecha Jablonowski, el argumento más contundente al respecto consiste en el ejemplo de la organización moderna del sistema estatal y eclesiástico propio de los territorios calvinistas, así como en la posibilidad —a través de un mayor apoyo al partido activista encabezado por el Palatinado—, de lograr un mayor peso político a escala suprarregional.

Las ideas expuestas hasta ahora sugieren que pudiera ser interesante profundizar en el papel del elemento personal en la confesionalización calvinista a partir de estudios prosopográficos y sobre todo biográficos. Dichos trabajos deberían llevarse a cabo desde la siguiente perspectiva: el análisis del comportamiento individual descubre actos o actos fallidos, cuyo éxito o fracaso puede determinar el rumbo de la *Segunda Reforma*. Por otra parte, resulta imposible delimitar el peso de las condiciones básicas estructurales hasta que no se hayan analizado debidamente los efectos de estas circunstancias sobre las decisiones reales. Por último, parece ser cierto que las múltiples formas en que se manifiestan el pensamiento y la acción calvinistas en el fondo sólo pueden ser enfocados a partir de la experiencia individual, si no se quiere caer en la tentación de las generalizaciones intrascendentes. A este respecto cabe subrayar que los principios de Zwinglio, Calvino, Melancton, Lutero, Flacius y otros podían adquirir, en el credo concreto de cada uno de los dirigentes del Estado y de la Iglesia, un cariz muy peculiar que, a su vez, podían incidir en la evolución confesional posterior. Sería deseable que el análisis del papel *individualizado* no sólo se limitase a quienes implementaron y apoyaron la política religiosa de los príncipes imperiales sino que se extendiera aún más que antes, si cabe, a los que se resistieron a la confesionalización en todos los ámbitos de la sociedad.

Ya en la obra de conjunto publicada por Schilling, Manfred Rudersdorf señaló, basándose en el ejemplo de Wurtemberg y Hesse, que la confesionalización luterana también podía ir acompañada de una renovación del Estado y de la sociedad. En opinión de este autor, hasta ahora las investigaciones científicas han infravalorado la fuerza innovadora del luteranismo, debido a las reservas que sentían con respecto a la ortodoxia luterana, cuya supuesta inamovilidad dogmática y retraso eclesiástico son considerados como el origen del cisma del campo protestante. En sus esfuerzos por rectificar esta visión errónea, Rudersdorf habla de una *Segunda Reforma luterana* a fin de resaltar el paralelismo con el ejemplo calvinista.

La reivindicación de una perspectiva comparada que ya había sido formulada por Schilling también se vuelve a encontrar en las actas sobre la confesionalización luterana publicadas por Hans-Christoph Rublack en 1992³⁹. Ello no impide

39. RUBLACK, Hans-Christoph (ed.): *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1988* [La confesionalización luterana en Alemania. Simposio científico de la Asociación de Historia de la Reforma, 1988]. Gütersloh, 1992 (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte; 197).

que estas contribuciones se desmarquen claramente del concepto manejado por su *predecesor*. Aquella obra, cuya tesis de partida se centraba en la *Segunda Reforma*, hacía especial hincapié en la historia territorial, a fin de abordar las interrelaciones entre la *innovación* eclesiástica, seglar y social en el marco de cada uno de los territorios. El simposio sobre la confesionalización luterana, al contrario, insiste más bien —de acuerdo con lo que Hans-Christoph Rublack expone en el preámbulo y el primer informe orientativo de la investigación— en los puntos de intersección entre teología y vida real, y esto en el amplio sentido de la palabra: ni la presencia de la teología en la devoción individual y en la práctica eclesiástica, incluidas sus manifestaciones *externas*, ni la influencia mutua entre la Iglesia y el mundo podían ser los únicos temas tratados. Era fundamental enfocar la diferente interpretación que los distintos representantes e intermedios del ideario luterano hacían de los procesos de cambio ocurridos en el ámbito eclesiástico, social y político. Sobre todo había que analizar el efecto de estas perspectivas sobre los cambios mismos y sus consecuencias para los comportamientos religiosos individuales. A este respecto cabe preguntarse bajo qué formas y con qué éxito estos *comunicadores* lograron exteriorizar su visión del mundo. Y así se aborda igualmente el alcance de la ortodoxia luterana que, a juicio de Rublack, no tenía las mismas dimensiones en las zonas rurales que en la ciudad. Sea como fuere, el fenómeno de la confesionalización luterana se correspondía mucho más con un concepto que, además de los componentes *histórico-experimentales*, también abarca el poder histórico-social correspondiente como objeto de estudio.

Por razones de espacio no se puede profundizar en las contribuciones de Johannes Wallmann, Walter Sparr y Jörg Baur, pero sí se puede comentar el trabajo de Martin Heckel sobre las condiciones jurídicas que se formularon en el derecho eclesiástico protestante con respecto a la confesionalización luterana. Debido a la radicalización del movimiento contrario católico a partir de los años setenta del siglo XVI, los juristas protestantes reclamaban urgentemente que se garantizase la pervivencia de la Iglesia territorial protestante frente a un posible cuestionamiento por parte de las interpretaciones jurídicas católicas. Ello llevaba necesariamente a la aparición en escena del regimiento eclesiástico de los príncipes imperiales que había sido conminado por el *Ius reformandi* en la Paz Religiosa. No sólo el respeto incondicional de los juristas protestantes respecto a la resolución de la Dieta imperial de Augsburgo de 1555, sino también el episcopalismo servían este objetivo. A partir de ese momento, el príncipe imperial entró provisionalmente en la jurisdicción de los obispos católicos que había sido suspendida en los territorios protestantes. El territorialismo primitivo, que se utilizaba a menudo en combinación con lo anterior, era otro elemento más que mermó el poder del regimiento eclesiástico de los príncipes imperiales. La exposición de Heckel lleva a la tesis de que la delimitación jurídica del regimiento eclesiástico

de los príncipes imperiales por parte de los juristas protestantes afianzaba la confesionalización luterana. Al mismo tiempo, ocasionó fuertes tensiones internas, dado que el poder estatal en materia de religión no era compatible con las reclamaciones básicas de la Reforma.

Refiriéndose a las tradiciones luteranas que mostraban una actitud crítica hacia la actuación de las autoridades, Luise Schorn-Schütte, en su trabajo sobre Brunswick-Wolfenbüttel, también advierte contra la visión simplificadora según la cual la fundación de las Iglesias confesionales siempre se puso al servicio de la implantación del primitivo Estado moderno, incluso si ello era el caso de algunos territorios calvinistas y luteranos. Bajo el gobierno del duque Enrique Julio era precisamente la facción opuesta al príncipe imperial, bajo el mando de la nobleza más antigua y algunos magistrados de las ciudades, quienes intentaron, en estrecha colaboración con una parte de los clérigos ortodoxo-luteranos, liberarse de la creciente influencia que el poder central ejercía sobre la sociedad. El conflicto de poderes que de ahí se derivaba desembocó en 1594 en un verdadero *frente de oposición de la nobleza* que se unió a la ciudad rebelde de Brunswick. El duque no pudo enfrentarse a esta coalición debido a su dependencia financiera de los Estados territoriales. Por lo tanto, se vio obligado a ceder y no tuvo más remedio que restablecer el poder de la ortodoxia luterana en su territorio. No obstante, la unión de sus contrincantes no fue definitiva, aunque sólo fuera por la *peculiar conciencia* de los clérigos, que, en tanto fuerza social, se reservaban un derecho propio en el Estado y la Iglesia. De la misma manera, los diferentes representantes de la oposición también sostenían ideas distintas sobre la relación entre el ámbito espiritual y seglar, que ahora afloraban con más nitidez. Desde esta perspectiva, el príncipe imperial podía apoyarse para futuras medidas de reforma en los nobles dispuestos a que se introdujeran modificaciones y los clérigos pragmáticos, abriendo una brecha en el frente de sus adversarios. Según el parecer de Schorn-Schütte, la evolución de Brunswick-Wolfenbüttel muestra que la actitud del clero hacia las autoridades no puede ser definida de forma unilateral como crítica u obediente. Tampoco se puede defender que la confesionalización condujera necesariamente a la estructuración del Estado, al menos desde el punto de vista del príncipe imperial.

La contribución de Robert Kolb se centra de nuevo en la evolución interna de la ortodoxia, poniendo el acento en la persona de Martín Lutero y la interpretación de sus escritos por parte de la teología postreformista, es decir, en el verdadero punto de referencia de la confesionalización *luterana*. Precisamente aquellos que consideraban su deber defender la doctrina *pura* de Lutero contra todas las protestas y falsificaciones concedían una gran importancia a la canonización de la persona del reformador y sus obras, pensando que ello permitiría utilizar la autoridad incuestionable de su doctrina en la lucha contra los

adversarios de la Reforma y los opositores procedentes del seno protestante mismo. De hecho, Lutero fue celebrado por muchos seguidores, incluso en la primera generación teológica postreformista, como el nuevo apóstol, profeta o *instrumento de Dios*. Esta imagen se documenta en amplias capas de la población, no sólo en himnos, dramas y leyendas sino también en representaciones visuales. En un momento dado, incluso empezaba a formarse un *culto de reliquias* en torno a la persona del reformador. La tendencia a la canonización de Lutero iba en aumento a medida que los ataques de los calvinistas y los católicos contra el reformador se hacían más virulentos.

Sorprendentemente, la desaparición del movimiento de la concordia ocasionó un cambio en la estilización de Lutero como *Norma normata*. A partir de ese momento, las obras de Lutero, en su calidad de indicaciones orientativas, se colocaban a la misma altura, o incluso en una posición inferior, que los nuevos escritos confesionales en el Imperio y los territorios, lo que ponía en tela de juicio la importancia excesiva que se les venía concediendo. Algo parecido sucede en la literatura teológica. También en este ámbito se hacía constantemente referencia a las obras revolucionarias de Lutero sin aplicarlas luego en la propia argumentación o metodología, aun cuando el tema tratado se prestara a ello. Una vez más, la evolución luterana interna ofrece una imagen muy ambigua. En la polémica delimitación entre Lutero, como autoridad doctrinal, y los demás, se le confiere una posición que en el fondo no se correspondía con los principios básicos de la Reforma, considerándole como una especie de *sucedáneo de papa*. Una vez que el luteranismo se había consolidado y formalizado, esta situación podía rectificarse.

Las contribuciones sobre David Chyträus (Rudolf Keller), Andreas Musculus (Ernst Koch) y Juan Arndt (Hans Schneider, Wolfgang Sommer) buscan un acceso biográfico al fenómeno de la *confesionalización luterana*. El discípulo de Melancton, Chyträus, se proponía salvaguardar la base confesional común de los correligionarios de Augsburgo contra el abuso de las *doctrinas heréticas* y las sectas. Por esta razón, hacía todo lo posible porque los príncipes imperiales y sus Iglesias manejaran una definición unívoca de la fe. Su edición crítica y explicación histórica de la confesión de Augsburgo servía este mismo fin.

Mientras que Chyträus aún resaltaba los elementos comunes entre las escuelas teológicas cada vez más divergentes de Melancton y Lutero y hacía un llamamiento al sentido de consenso de los estados imperiales protestantes, las actuaciones de Andreas Musculus están íntimamente ligadas a la incipiente ortodoxia luterana. En su calidad de teólogo, pastor y superintendente de Frankfurt an der Oder y del marquesado de Brandemburgo, Musculus —su rigidez se debe a su convicción de que se avecinaba el fin del mundo— reclamaba una intensificación de la religiosidad a todos los niveles y una profunda reflexión acerca de la herencia

de Lutero. Pero a pesar de todo ello, defendía por regla general un programa teológico autónomo. En tanto que sus actos contribuían a la consolidación del regimiento eclesiástico —por ejemplo en lo que respecta al sistema de inspección—, se distanciaba de la Iglesia estatal en sus escritos. En otras palabras, la tensa relación entre el regimiento eclesiástico y el programa reformista tampoco se supera de forma satisfactoria en este caso.

Las acciones de Juan Arndts, quien desempeña un papel fundamental en la historia de las mentalidades como padre espiritual del pietismo, se desmarcan por completo del modelo habitual. Aun cuando él se considerase luterano, sus populares escritos se referían con más frecuencia a las ideas pre y no reformistas, místicas y espirituales que a las obras del hombre de Wittenberg. Todo ello tenía que ver con la búsqueda de una religiosidad y penitencia verdaderamente cristianas, mediante la cual también pretendía distanciarse claramente de la polémica confesional. Por otra parte, tampoco puede ser calificado de representante del irenismo, debido a su rotunda oposición al catolicismo y al calvinismo.

Como sucede en otras tantas ocasiones, el análisis biográfico revela una vez más que el luteranismo está a caballo entre el conservadurismo y la innovación. La antigua tesis de que el luteranismo ortodoxo hubiera frenado los cambios sociales —encabezados por la Reforma— en vez de acelerarlos ya no es sostenible, al menos en esa versión tan simplificada. Lo mismo puede decirse acerca de la *ética social* del luteranismo, como demuestra Martin Honecker. La discusión sobre la prohibición de recaudar impuestos, por ejemplo, es un claro indicio de que muchas posturas de la doctrina social del luteranismo tenían su origen en las circunstancias sociales del momento. A lo largo del tiempo, la teología postreformista abandonó la crítica de Lutero con respecto al capitalismo y acabó aceptando la presencia de organismos de crédito y entidades comerciales. Ello da prueba del gran poder de adaptación que mostraba el luteranismo frente a los cambios de las circunstancias, y en este caso concreto frente a las nuevas formas de conseguir beneficios económicos.

Estas observaciones se refieren asimismo, aunque de forma mucho más restringida, a los consejos facilitados a los creyentes en los numerosos devocionarios luteranos con respecto al contenido ético de su vida. De ello se ocupa Hans-Christoph Rublack. En muchas ocasiones, estos escritos, que conocían una gran difusión, se orientaban hacia la felicidad en el más allá. La respuesta a los cambios radicales ocurridos en el día a día de los creyentes se formulaba a partir de los principios éticos tradicionales que, en muchos casos, se ajustaron al espíritu evangélico. Por una parte, este conservadurismo permitía consolidar las relaciones existentes, interpretándolas en cierta forma como instauradas por Dios. Por otra parte, estos intentos de conferir un sentido a la vida tenían un efecto más bien limitado sobre el lector puesto que iban dirigidos a una sociedad que, desde

hacía tiempo, se veía afectada por continuas revoluciones y que, por tanto, ya no se identificaba con ellos. En consecuencia, no se puede atribuir demasiado valor al papel de los sermones en el *disciplinamiento de la sociedad*.

Lo mismo hay que decir sobre la disciplina eclesiástica en los territorios luteranos, como bien señala Martin Brecht. En este sentido, la reclamación por parte de los luteranos ortodoxos de intensificar el control sobre la vida comunitaria mediante la atribución a las autoridades eclesiásticas de una competencia penal a la vista del supuesto desmoronamiento de las costumbres y el sentimiento religioso dio lugar a una fuerte polémica con las autoridades. Pretendían determinar ellas mismas el alcance de su colaboración en el ámbito de la jurisdicción eclesiástica. Pero en más de una ocasión, la población no estaba dispuesta a tolerar las ideas radicales de unas pocas personas, por ejemplo en lo que se refiere a la estigmatización pública de los miembros comunitarios que, supuestamente, habían infringido las normas éticas. Aun cuando, por regla general, el luteranismo desarrolló sus propios conceptos de lo que había que entenderse por disciplina eclesiástica, queda por averiguar hasta qué punto éstos siguieron el ejemplo de las disposiciones correspondientes de las Iglesias calvinistas vecinas.

Por último, Hartmut Lehmann comenta el temor ante el fin del mundo que se manifiesta cada vez con mayor intensidad en el luteranismo de finales del siglo XVI, sumergido en una profunda crisis. Este miedo —avivado por los escritos y sermones de muchos teólogos protestantes— estaba íntimamente ligado al proceso de la confesionalización, en el sentido de que instó a los creyentes, en grupo o por separado, a desplegar una mayor religiosidad. A la vista de esta situación, muchos optaron por poner su vida al servicio de los principios básicos recogidos en la religión de la comunidad, convencidos de que ése era el único camino que llevaba a la salvación. No obstante, la creciente esperanza de que Cristo volvería pronto también tenía como consecuencia que, al menos durante cierto tiempo, las diferencias con otras opciones religiosas se hacían más borrosas. Éste es el caso de los espiritualistas, que también se caracterizaban por su fuerte convicción de que el fin del mundo estaba cerca.

Los ejemplos concretos procedentes del mundo luterano reunidos en el volumen que acaba de comentarse abrieron nuevos caminos. Quizá, sobre todo, porque abordaron un amplio espectro de cuestiones temáticas investigadas a partir de fuentes parcialmente nuevas. Mas también aportaron algunas aclaraciones fundamentales sobre el fenómeno de la confesionalización en su conjunto. Una vez más, cabe prescindir de la interpretación esquemática según la cual, a raíz de la fundación de las Iglesias confesionales y su instrumentalización por parte de los Estados territoriales que daban las primeras muestras de un absolutismo incipiente, prácticamente todos los ámbitos de la vida estaban sometidos a las valoraciones impuestas por la fe. Un concepto tan sumamente restringido

no hubiera podido hacer frente durante mucho tiempo a la resistencia de la población. A esto hay que añadir que, por lo común, la confesionalización en tanto *movimiento* carecía de la necesaria unidad, ya que contaba con individuos de muy variada procedencia y con intenciones parcialmente contradictorias. En último lugar, puede concluirse que precisamente aquellos principios básicos que aseguraban el éxito de la confesionalización también contribuyeron en gran parte a su fracaso. En este contexto, es importante hacer referencia a la inevitable tensión entre el acercamiento a la Iglesia estatal, imprescindible por razones estratégicas, y los fundamentos anti-autoritarios de la Reforma, situación que debe de haber incomodado sobre todo a los luteranos ortodoxos.

En 1995, Wolfgang Reinhard y Heinz Schilling publicaron un tercer volumen de actas, esta vez sobre la *confesionalización católica*. Así se cumplió la idea inicial de estudiar la confesionalización en las tres grandes comunidades religiosas como un acontecimiento prácticamente simultáneo y en muchos aspectos similar⁴⁰. Desde el punto de vista conceptual, se optó también en este caso por un enfoque múltiple y variado, máxime cuando, debido al carácter supranacional del catolicismo, la perspectiva debía ir más allá del horizonte de la historia territorial. En lo que a esto se refiere es preciso señalar que hasta 1993 se han publicado los cinco primeros volúmenes de un enorme proyecto llevado a cabo por Walter Ziegler y Anton Schindling, que ofrece el estado de la cuestión más reciente del desarrollo de la Reforma y la confesionalización en todos los territorios y ciudades imperiales⁴¹.

En este volumen, Ziegler presenta una primera evaluación del proyecto emprendido, que sin duda marca un hito en la ciencia histórica. Se propone definir las numerosas condiciones, formas y posibilidades entrelazadas de la confesionalización católica, comparando la evolución de la fe en los diferentes territorios y diócesis católicos del Imperio. En este contexto, distingue dos tipos básicos: en el primer caso, cuyo ejemplo por excelencia es el ducado de Baviera, la unidad religiosa se impuso relativamente pronto, es decir, durante o justo después de los años sesenta del siglo XVI. Este hecho estaba

claramente relacionado [...] con las condiciones propias del estado territorialmente extenso y compacto que guarda estrechas relaciones con el papa, mantiene una

40. REINHARD, Wolfgang; y SCHILLING, Heinz (eds.): *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993* [La confesionalización católica. Simposio científico de la Sociedad dedicada a la edición del Corpus Catholicorum y la Asociación de Historia de la Reforma 1993]. Münster, 1995 (= *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte*; 135).

41. ZIEGLER, Walter; y SCHINDLING, Anton (eds.): *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650* [Los territorios del Imperio en la época de la Reforma y la confesionalización. Territorio y confesión, 1500-1650]. 7 vols., Münster, 1989-1997 (= *Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung*; 49-53 y 56-57).

dinámica positiva con la organización de los obispados, presenta una situación inicial interna favorable y apenas se ha visto afectado por interrupciones bruscas; otras características de esta categoría son la toma de iniciativas por parte de los príncipes imperiales y la discreta importancia de la oposición.

A estas regiones se oponía una segunda clase de territorios católicos en los que la confesionalización se implantó mucho más tarde, a menudo con posterioridad a 1600. Reunían las condiciones inversas:

el tamaño reducido o la deficiente organización estatal, la compleja situación religiosa, las escasas o difíciles relaciones con el papa; la evolución de estos territorios presenta rupturas y el príncipe imperial no toma iniciativas, entre otras cosas porque suele tener muchos adversarios en su entorno directo.

Estos rasgos se hallaban en la evolución de muchas demarcaciones eclesiásticas, pero también en el ducado de Juliers-Cleve-Berg. De todas formas, Ziegler se da perfecta cuenta de que la clasificación de los territorios se puede llevar a cabo según criterios distintos: por ejemplo, diferenciando entre la política religiosa de los príncipes imperiales y la política religiosa de los obispos; clasificando las diferentes fases evolutivas de la confesionalización en función de la paz interna o la violencia externa; o fundamentando la categorización en el criterio de la proximidad o lejanía de los territorios protestantes.

En un artículo de 1997, Wolfgang Reinhard se propuso rectificar la opinión generalizada de que la Contrarreforma se caracterizaba por un espíritu más bien conservador y contrario al progreso. Para refutar esta tesis, resaltó las tendencias innovadoras que caracterizaban al catolicismo después del Concilio de Trento, refiriéndose por ejemplo a la organización progresista de la Orden de los Jesuitas y su labor innovadora con respecto al sistema educativo⁴². Aunque esta comprobación tiene sin duda un gran valor para la Reforma católica en su conjunto, no puede ser aplicada en esta forma tan sumamente simplificada al Concilio de Trento, que llegó a su fin en 1563. Poniendo como ejemplo los debates acerca de la justificación del hombre pecador ante Dios, uno de los principales temas de la Reforma, Klaus Ganzer sostiene que, durante las discusiones, ni la Curia romana ni la gran mayoría de los miembros del Concilio estaban interesados en una revisión a fondo o una elaboración totalmente nueva del dogma católico. Tenían mucho más interés en que se estableciera una diferenciación, unívoco si fuera posible, entre los católicos y los *herejes* luteranos. Por lo tanto, todo lo que guardaba

42. REINHARD, Wolfgang: «Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters» [¿La Contrarreforma como modernización? Prolegómenos a una teoría de la era confesional], en *Archiv für Reformationsgeschichte*, 68, 1977, pp. 226-252.

alguna relación, por lejana que fuese, con el pensamiento reformista fue calificado de herejía, no sólo desde el punto de vista del contenido sino también en lo que al aspecto metódico se refiere. De las obras de los reformadores sólo circulaban, si es que se leían, fragmentos desprovistos del contexto en que habían nacido. No es que estos textos pudieran salvarse en opinión de los católicos, sino que así incluso resultaba más fácil criticarlos. En principio, el método escolástico tradicional seguía siendo la piedra angular, mientras que se rechazaban las corrientes alternativas de la teología católica, y muy en especial las que estaban bajo la influencia del humanismo, que se consideraba demasiado cercano a las tendencias protestantes.

A este ámbito también pertenecían los principales representantes de la *oposición* presente en el Concilio: los cardenales Gasparo Contarini y Reginald Pole y el superior de los Agustinos, Girolamo Seripando. Su lucha comprometida por una revisión pormenorizada de la doctrina eclesiástica se fundó principalmente en una creencia religiosa personal, lo que confería un gran poder de convicción a su argumentación. A pesar de ello, finalmente no lograron imponer su visión a la mayoría conservadora del Concilio. A este respecto era decisivo el hecho de que a cada uno de ellos se le podía reprochar una abierta simpatía hacia el pensamiento reformista. La conclusión de Ganzer de que la Contrarreforma «se orienta al pasado, a la Edad Media, desde el punto teológico y religioso» es una generalización excesiva de una observación que es válida para el Concilio. Para evaluar el alcance real de esta afirmación habría que estudiar el efecto de las disposiciones del Concilio sobre la religiosidad individual de cada creyente, cuya descripción constituiría un capítulo aparte de la historia eclesiástica.

La contribución de Adriano Prospero ayuda a completar el mosaico del disciplinamiento eclesiástico en el ámbito católico. Apoyada por el papado posterior al Concilio de Trento, la Inquisición de Roma intentó hacerse con el control sobre el comportamiento de los creyentes a través de los confesores y los médicos, a fin de implicar a los súbditos en la lucha contra la doctrina protestante. De acuerdo con una disposición papal de 1559, estaba prohibido absolver al penitente mientras éste no delatase ante el Tribunal de la Inquisición todas las herejías —por ejemplo la lectura de libros protestantes— de las que estuviera al tanto. Además, a partir de 1566 los pacientes no podían ser tratados hasta que no se hubieran confesado. Estas medidas aún se completaron con la nueva disposición según la cual era obligatorio confesarse con cierta regularidad en las comunidades. De esta forma, todo católico se convirtió en posible delator al servicio de la Inquisición.

Este disciplinamiento sumamente rígido no sólo encontró resistencia en el seno de la Iglesia. La Orden de los Jesuitas, por ejemplo, procuraba desmarcarse de ella en la medida de lo posible. Los creyentes la burlaron igualmente, convencidos de que también podían librarse de sus pecados de otra manera, mediante indulgencias o absoluciones generalizadas en los años santos, a fin de eludir así

la obligación de delatar herejías ante la Inquisición. Posiblemente, un estudio de las actas del Santo Oficio, protocolos de inspección y actas parroquiales sacaría a la luz otras formas de resistencia por parte de los párrocos y los miembros de la comunidad frente a los intentos de regulación disciplinaria procedentes de Roma. A partir de ahí podría deducirse en qué condiciones la confesionalización *desde arriba* se llevaba a cabo con éxito o estaba abocada al fracaso.

Robert Birely califica las órdenes nacidas durante la época de las reformas eclesiásticas del siglo XVI y XVII de «principales representantes de la cristianización y confesionalización» y esboza su trayectoria. En primer lugar, es necesario profundizar más en la incidencia de las órdenes, y especialmente de las órdenes caritativas, en el concepto de la confesionalización. El hecho de que gracias a su intervención, las capas bajas y medias de la población gozaran de una mayor protección social y tuvieran más posibilidades educativas no significa necesariamente que por eso se identificaran en mayor medida con el catolicismo posterior al Concilio de Trento. Birely mismo cuestiona esta relación de causa-efecto. A este respecto sería interesante comparar los argumentos aducidos por los diferentes hombres de Estado católicos para justificar el papel que conferían a las órdenes en materia de confesionalización en sus respectivas zonas de influencia. Pues, en este punto se sitúa el punto de intersección entre nacimiento del Estado y reforma eclesiástica. Aquí es donde se pueden medir las competencias reales atribuidas a las órdenes así como los resultados que se esperaban de ellas. La evaluación de esta política religiosa también ha de tener en cuenta hasta qué punto las consecuencias reales coinciden con las intenciones iniciales y si realmente eran éstos los efectos deseados. En este sentido, la contribución de Harald Dickerhof invita a adoptar una actitud más crítica hacia la acción casi monopolista de la Compañía de Jesús en el sistema educativo de los territorios católicos del Imperio con respecto a la confesionalización, sin quitar importancia a los méritos incontestables de esta orden.

A través de la Orden de las Ursulinas de Colonia, Anne Conrad ofrece un ejemplo muy expresivo de cómo «las mujeres buscaban su camino y acaban encontrándolo en el catolicismo confesional». Esta «asociación jesuítica semi-religiosa de mujeres» se ocupaba fundamentalmente de la enseñanza y la cura de almas de la mujer, pudiendo influir en el comportamiento confesional de la familia a través de su clientela femenina. No obstante, Conrad no presta mucha atención a la eficacia de este procedimiento. Más que eso pretende demostrar que los miembros de la orden se comportaban como *clérigos femeninos*. En la Iglesia adoptaban conscientemente las formas de vida y los privilegios de los religiosos masculinos, desde el uso del coro hasta la predicación y el ejercicio de la liturgia de la Santa Cena. Dado que hasta ese momento no estaba permitido que las mujeres desempeñaran funciones eclesiásticas, este comportamiento «sólo se

admitía, si es que se toleraba, en la medida en que no intentasen independizarse de la influencia y jurisdicción masculinas». El intento de sustraer a la superiora al poder del obispo, al igual que en las Órdenes jesuíticas, y de atribuirle amplias competencias ocasionó, no obstante, importantes conflictos con la jerarquía eclesiástica, que volvió a situar la Orden bajo el control de los hombres.

En su contribución sobre *Espejos matrimoniales*, Heribert Smolinsky se refiere asimismo al papel desempeñado por la mujer en la evolución eclesiástica. El carácter confesional propiamente dicho se situaba no sólo en una intensificación de la práctica religiosa familiar, como ya se ha comentado antes, sino también en «el entrelazamiento de virtudes civiles y religiosas». Así nació una contradicción interna entre la valoración del matrimonio como elemento fundamental de la estabilidad social y su devaluación frente a los estilos de vida del celibato y la virgindad preconizados por la religión.

Evidentemente, este problema no se planteaba en los *Espejos de Príncipe* (Rainer A. Müller), que, —como por ejemplo la *Monita Paterna* del príncipe elector Maximiliano I de Baviera, que data del año 1639— más allá de la ética general, también reflejaban el programa de la política confesional de la Contrarreforma: desde la adhesión incondicional a la Iglesia papal y la protección de la misma hasta la lucha contra los *herejes* y la intensificación de la religiosidad católica popular, por ejemplo a través del culto mariano de la Inmaculada Concepción. Para explicar el hecho de que este género literario, propio de la época confesional, tuviera una mayor resonancia entre los protestantes que entre los católicos, Müller alude a la menor necesidad de justificación de los políticos católicos. Al fin y al cabo, éstos se atenían a una política eclesiástica arraigada en el pasado y la tradición.

Quizá sea interesante establecer una comparación entre los principios gubernamentales desarrollados en los *Espejos de Príncipe* y los argumentos aducidos por los príncipes imperiales católicos con respecto a la injerencia de dudoso carácter legal en la administración de los monasterios y la resistencia frente a los intentos de tutela de los obispos o del papa. No se descarta que este enfoque sacara a la luz una tensión entre la teoría y la práctica de la política religiosa católica, lo que, al mismo tiempo, permitiría delimitar con mayor claridad los límites de la misma.

Dieter Breuer va en busca de las relaciones existentes entre la evolución literaria de los territorios católicos y la confesionalización. Se sirve sobre todo del ejemplo de Baviera en su calidad de líder de la Contrarreforma en el Sacro Imperio. La prohibición de la literatura protestante, la censura de novedades literarias, el control ejercido sobre la venta y distribución de libros y la formación de autores e imprentas *ortodoxas* eran todas medidas encaminadas a orientar el

comportamiento de lectura de los súbditos hacia el mercado de libros católico únicamente. La publicación cada vez mayor de obras ortodoxas también se veía favorecida por el hecho de que los autores germanófonos estaban interesados en difundir sus libros todo lo que pudieran, adaptándolos a las necesidades de sus lectores. Se empeñaron en desarrollar un estilo comprensible que apelaba a los sentimientos. Al mismo tiempo, el uso del alto alemán proporcionó un criterio lingüístico para diferenciar las regiones católicas de las zonas protestantes del Imperio. El contenido de estos escritos se centraba fundamentalmente en los problemas religiosos cotidianos y la intensificación de la religiosidad de los creyentes y no tanto en la polémica teológica que de todas formas sólo habrían entendido los teólogos. En la mayoría de los casos, los autores pertenecían a la Orden de los Jesuitas o habían recibido una formación jesuítica. A primera vista podría pensarse que estos escritores utilizaban la literatura exclusivamente como instrumento para fines confesionales. No obstante, eran precisamente los miembros de esta Orden, como Federico Spee o Jacobo Balde, quienes se negaron a poner su creatividad y libertad creadora al servicio de la política confesional de los príncipes imperiales. A este respecto, Breuer habla de una tensión entre «la condición de súbdito y la libertad poética».

Si los mismos escritores oponían resistencia a las condiciones restrictivas impuestas a su poder creativo, es de suponer que los lectores tampoco se conformasen con dejar la elección de sus lecturas en manos del monopolio estatal. Queda por averiguar, pues, hasta qué punto la población podía hacerse con la literatura protestante en el *mercado* ilegal de los comerciantes ambulantes, estudiantes y artesanos y en qué medida la forma de vida de los creyentes estaba bajo la influencia de la literatura edificante. Es probable que un estudio comparativo a partir de protocolos de inspección y jurídicos e inventarios parroquiales y sucesorios pudiera arrojar más luz sobre estas cuestiones.

Martin Heckel estudia la confesionalización católica desde un punto de vista histórico-jurídico en un trabajo en el que resume sus estudios anteriores sobre este tema⁴³. La actitud católica con respecto al derecho imperial posterior a 1555 era ambigua y, debido a ello, estaba cargada de tensiones. Por una parte, para muchos juristas católicos la Paz Religiosa no era sino una cesión limitada en el tiempo y referida a hechos muy concretos del derecho canónico. En las demás polémicas, al contrario, el derecho eclesiástico también se consideraba vinculante

43. HECKEL, Martin: «Autonomia und Pacis Compositio. Der Augsburger Religionsfriede in der Deutung der Gegenreformation» [Autonomía y Pacis Compositio. La importancia de la Paz Religiosa de Augsburgo para la Contrarreforma], en *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, 76, *Kanonistische Abteilung*, 45, 1959, pp. 141-248; véanse los artículos de Heckel en los volúmenes arriba citados; y HECKEL: *Deutschland im konfessionellen Zeitalter* (vid. nota 2).

con vistas al futuro. De esta forma, se esperaba reducir al mínimo las competencias en materia de política religiosa de los protestantes. Por otra parte, no sólo muchos príncipes imperiales católicos sino también muchos miembros católicos del Tribunal de la Cámara imperial y del Consejo imperial estaban en contra de la radicalización del derecho canónico imperial, dado que esto hubiera conducido necesariamente a graves conflictos con los protestantes. En este sentido, ocupa un lugar primordial la Dieta imperial de 1566, en el que se impusieron las ideas del ala moderada de los Estados católicos, lo cual consagró la validez de la Paz Religiosa.

De la misma forma en que Heckel basa sus reflexiones en el derecho imperial y el derecho eclesiástico imperial, Dietmar Willoweit enfoca la confesionalización en el mundo católico desde el punto de vista histórico-jurídico a través del ejemplo de la *actividad legisladora* de los duques y príncipes electores de Baviera y los príncipes obispos de Wurzburg. Ésta se apoyaba en el control cada vez mayor que las autoridades venían ejerciendo sobre los súbditos desde la Baja Edad Media, y en los derechos y disposiciones asumidos o decretados por el príncipe imperial. En el caso de Baviera, se añade el factor de que, en esta misma época, se ampliaron los derechos de intervención de las autoridades en la Iglesia territorial. Con esto, la política religiosa persiguió una «transformación de las tareas religiosas en deberes políticos de los ciudadanos». De esta forma, las disposiciones estatales, en su afán de abarcar cada vez más ámbitos de la vida, también pretendían regular las obligaciones religiosas de sus súbditos. El comportamiento de los súbditos y los funcionarios eclesiásticos debía someterse a un control completo por parte de las autoridades. Por otra parte, el objetivo estatal también encubría el deseo de mejorar la autodisciplina de los ciudadanos. Por último, se pretendía que este programa de la sociedad de súbditos también se tuviera presente en el culto público de la Iglesia. Se trataba, pues, de «crear una realidad social duradera, caracterizada por el espíritu cristiano y la confesionalidad católica». A este respecto, se observa que en materia de evolución los territorios seculares llevaban la delantera a los principados eclesiásticos. Dado que el príncipe imperial era al mismo tiempo actor y beneficiario de estas preocupaciones, Willoweit cree posible que todas estas evoluciones también se hubieran producido sin la Reforma. Por todo ello, concluye que es mejor hablar de *territorialización de la política religiosa* que de confesionalización. A mí me parece, sin embargo, que este punto de vista reduce una vez más el aspecto polifacético de la confesionalización que ya se ha comentado en más de una ocasión al ámbito jurídico-territorial, aun cuando este hecho solía atraer en el ámbito católico consecuencias transfronterizas de índole estatal, social, espiritual y eclesiástica. De esta forma, vuelve a perderse la riqueza del paradigma científico de la confesionalización que se sitúa más allá de las disciplinas históricas.

Ute Mennecke-Haustein estudia el caso de los humanistas, teólogos y protestantes del siglo XVI que, tras una actitud de rechazo más o menos pronunciada hacia la Iglesia católica, volvieron al catolicismo. Es llamativo que la mayoría de los conversos no justificasen este paso con argumentos como por ejemplo la mayor fuerza de atracción del catolicismo. Fundamentan sus reservas hacia el protestantismo más bien en la argumentación teológica más creíble de la Iglesia prerreformista. A raíz de esto hay que plantearse la pregunta de a partir de qué fecha los cambios introducidos en el catolicismo con posterioridad al Concilio de Trento se convirtieron en argumento para las conversiones, un poco en el sentido de que hasta qué punto se puede sostener que actuaron en detrimento de la Reforma, lo cual al mismo tiempo permitiría definir el impacto de la reforma tridentina. Sin embargo, tampoco se puede conceder demasiada importancia a esta observación. Mennecke-Haustein, por ejemplo, infravalora las ventajas *exte-riores* para la conversión. Pongamos por ejemplo al jurista Hubert van Giffen, al que esta autora se refiere. No es casualidad que el paso de la fe calvinista a la confesión luterana y la vuelta final a la Iglesia católica de este hombre coincidan con las posibilidades de ascenso social que estos cambios le ofrecen.

El hecho de que muchos conversos motivaran su decisión de abandonar el luteranismo con los numerosos medios de gracia que ponía a su alcance la Iglesia católica muestra que los representantes de la confesionalización también tenían que hacer frente a la situación moral de cada uno de los creyentes. En su estudio del problema del suicidio, H. C. Erik Midelfort llega a una sorprendente conclusión: la suposición de que el número de suicidios fuera mayor entre los protestantes que entre los católicos —para la cual, sin embargo, no existen pruebas contundentes— no sólo es un tema recurrente de la propaganda católica sino que también parecía ser un hecho admitido por Lutero y por otros teólogos. En opinión de este estudioso, muchos protestantes se encontraban solos con sus pecados, abandonados por la Iglesia protestante, ante la amenaza del fin del mundo. Contrariamente a ello, se solía admitir que los católicos —aun cuando no fuera así— disponían de mayores facilidades para reducir las consecuencias de sus pecados a través de indulgencias y absoluciones. Por todo lo anterior, los representantes de la nueva fe tenían que hacer frente a una tendencia más marcada hacia las depresiones, enfermedades mentales y tentativas de suicidio de sus seguidores. Por esta razón, los castigos póstumos practicados por las autoridades protestantes contra los suicidas eran menos estrictos que en el ámbito católico. Incluso Lutero se mostró comprensivo hacia estos presos de la desesperación, aunque puntualizaba que la experiencia existencial del pecador, que a su juicio era imprescindible para conseguir la salvación, había degenerado en un estado peligroso de duda existencial y enajenación mental.

Los resultados obtenidos por Midelfort tienen desde varios puntos de vista un gran interés para la confesionalización: la inminente amenaza del fin del mundo se convierte en verdadero motor del comportamiento confesional del creyente. Por una parte, explica en parte la tenaz resistencia de la población a las reformas eclesiásticas implantadas por las autoridades, sobre todo en aquellos ámbitos que guardaban una relación directa con la vida eterna, como pueden ser los ritos funerarios. Por otra parte, es un indicio de que la superstición seguía existiendo, a pesar de que todas las confesiones lucharon por erradicarla. Prueba de ello es que los augurios que supuestamente anunciaban el fin del mundo eran igual de absurdos que los *medios de gracia* a los que la gente recurría para contrarrestarlos. Finalmente, se llega a la conclusión de que la confesionalización no logró ni siquiera en su propio campo, que es el de la fe, una comprensión plena de lo individual. Si la gente no llegó a comprender el mensaje evangélico o sólo lo comprendió en parte y si la superstición tenía más poder que la salvación prometida por los predicadores —al menos hasta tal punto que uno estaba dispuesto a actuar contra sí mismo— solamente se puede concluir que dichas posturas eran poco relevantes para las personas del siglo XVI, que aún estaban demasiado apegadas a los modelos de pensamiento tradicionales. Habría que analizar más ejemplos como los de Midelfort para saber si todo ello también influía en el poder atractivo del protestantismo en general.

En un estado de la cuestión, Wolfgang Reinhard se propone delimitar los rasgos propios de la confesionalización católica. A su modo de ver, se trata de una *reforma conservadora*, de la incorporación de la tendencia conservadora de innovaciones inevitables en un sistema establecido, debido a que la Iglesia católica supo hacer virtud de la necesidad de desempeñar la función de *Iglesia antigua* sacando provecho de sus reservas institucionales. Basándose en el estado actual de la investigación, este autor elabora un catálogo de preguntas clave que puede servir de marco a los trabajos futuros que pretendan realizarse en este campo.

Según Reinhard, las causas de la confesionalización hay que buscarlas en las innovaciones religiosas, frente a las cuales había que formular una respuesta y que debían ser incorporadas en cada uno de los programas político-religiosos; en el nacimiento de varias Iglesias que reclamaban todas el derecho a ser la única Iglesia verdadera; y la competitividad entre las confesiones. La lógica consecuencia de esta situación era que cada una de estas confesiones se delimitase frente a las demás. Las diferentes formas de confesionalización se diferencian según el proceso utilizado y las instituciones ejecutivas. El punto de partida lo constituía la formulación de un credo unívoco que luego debía ser difundido por *multiplicadores*, por ejemplo a través de los clérigos o predicadores apropiados. Las medidas propagandísticas se orientaban en esta misma dirección. Se creaba un nuevo sistema educativo, monopolizado por la confesión respectiva. Los responsables

de la confesionalización ejercían un control cada vez mayor sobre sus destinatarios; a los rebeldes se los quitaba de en medio. A través del rito y de la lengua se logró una identidad común que también redundaba en beneficio de la definición de la propia fe frente a la de los adversarios confesionales. Con respecto a las instituciones hay que averiguar si la organización eclesiástica existente era la adecuada para llevar a cabo la confesionalización y es preciso delimitar el papel desempeñado por las instituciones nuevas, por ejemplo la función de los nuncios o la actividad de la Orden jesuítica en el ámbito católico. En todo esto, hay que prestar especial atención a las características de cada confesión, por ejemplo en el sistema educativo o las instituciones que servían para controlar o incluso reprimir a los súbditos. A este respecto, conviene hacer especial hincapié en la colaboración o incluso el entrelazamiento entre la Iglesia y el poder estatal. Para evaluar las consecuencias de la confesionalización, por último, Reinhard distingue entre consecuencias intencionadas —orientadas a un comportamiento confesional precisamente delimitado— y no intencionadas. Entre las últimas figuran por ejemplo el incremento del poder estatal como resultado directo de la confesionalización, la modernización de la sociedad, pero también la creciente secularización, que, en principio, se oponía totalmente a los objetivos iniciales perseguidos por el movimiento confesional.

Basándose en estas reflexiones, Reinhard se propone analizar los rasgos propios de la confesionalización católica. Aun cuando la explicación exegética y su aplicación estaban más vinculadas a la institución de la Iglesia en el Catolicismo que en el protestantismo, quedaba por determinar hasta qué punto eran de la responsabilidad exclusiva del concilio o del papa. Debido a su apego a la tradición era fácil criticar a la Iglesia dado que, desde esta perspectiva, también tenía que responder de los lados oscuros del pasado. Mas por otra parte, también resultó ser una ventaja nada despreciable, puesto que, en virtud de su historicidad, los católicos podían desplegar una mayor autoconciencia a la hora de resaltar su papel en el proyecto de salvación divino. Los luteranos, al contrario, dependían del futuro para justificar su existencia. El espíritu conservador de la Iglesia católica también le proporcionaba ventajas desde un punto de vista institucional. Mientras que ella podía apoyarse en una base estructural que había ido consolidándose a lo largo de los siglos, las Iglesias protestantes tenían que empezar por construir los fundamentos.

La estabilidad interna de la Iglesia católica también se basaba en el hecho de que seguía optando por un clero que vivía fuera del mundo, aun cuando eso significaba que los clérigos incapaces, por el mero hecho de pertenecer al estamento clerical, podían formar parte de la Iglesia, mientras que los laicos no estaban autorizados a colaborar. Sea como fuere, a través de las Órdenes la Iglesia católica disponía de un instrumento sumamente eficaz, especialmente en la misión, que

prácticamente puede considerarse como un ámbito autónomo de la Iglesia católica. El uso del latín como lengua de culto y de la Iglesia realzaba el lazo con Roma y, por lo tanto, tenía una fuerza unificadora. Por otra parte, gracias a la lengua administrativa transfronteriza, la Iglesia católica adquiría cierta irradiación internacional, lo cual era una indudable ventaja para la Iglesia imperial, que podía renovarse constantemente sobre la base de los impulsos y fuerzas recibidos del extranjero. Además de ello, el uso del latín era señal de profesionalismo, de forma que los movimientos de renovación superficiales, que no sabían servirse de esta norma educativa, difícilmente podían acceder a la Iglesia.

En principio, la relación para con el Estado se caracterizaba por la separación de los dos ámbitos. No obstante, en la práctica eran las relaciones de poder políticas las que determinaban en qué medida el Estado podía intervenir en el ámbito espiritual y hasta qué punto la Iglesia contribuía a ello o se veía obligada a tolerarlo a fin de salvaguardar su propia existencia. En última instancia, la religiosidad católica solía ajustarse bastante bien a la mentalidad religiosa y las tradiciones más habituales de la población, sobre todo porque el catolicismo se mostraba menos reacio a la religiosidad popular que por ejemplo el calvinismo. Con estas *conclusiones* provisionales de Reinhard, queda trazado el camino por donde pueden deambular las futuras investigaciones sobre la confesionalización católica.

Los diferentes tipos de confesionalización católica analizados por Ziegler en su contribución al volumen de actas se referían principalmente a los principados imperiales seculares y a los territorios eclesiásticos. Las relaciones confesionales en las ciudades imperiales, al contrario, prácticamente no han sido estudiadas. Su política religiosa dependía en gran medida de las constelaciones de poder que existían dentro de los límites de la ciudad entre patricios, comerciantes, artesanos y clases bajas. El alcance de los derechos de intervención de los diferentes grupos en las corporaciones de la autonomía administrativa de la ciudad imperial variaba según el caso y a lo largo del tiempo podía evolucionar en detrimento de uno u otro bando. La subdivisión de las competencias era un inconveniente estructural de las ciudades imperiales frente a los estados territoriales. En éstos, el príncipe imperial podía hacer valer una serie de derechos generalmente muy bien delimitados que le pertenecían en exclusiva. Podía desplegar su política con la ayuda de un sistema administrativo claramente jerarquizado en todos sus escalones o, en caso necesario, por sí solo. A todo esto se añade que era más fácil que la existencia de círculos jurídicos diferentes — que, en principio, no aceptaban el poder de reglamentación de las autoridades — acabase creando tensiones en las ciudades imperiales que en los grandes Estados, precisamente a causa del menor espacio. En las ciudades estaban presentes las corporaciones y gremios que con vistas al comercio y a la industria no sólo crearon organizaciones orientadas a regular y

representar sus intereses, sino que también desarrollaron una vida social propia. No obstante, en este marco, conviene referirse antes que nada a las diferentes asociaciones religiosas que, debido a las relaciones jurídicas y sociales peculiares de las ciudades imperiales, solían abundar, y en no pocas ocasiones recibían apoyo de correligionarios extranjeros.

Si la unificación confesional a imagen y semejanza del modelo de los principados imperiales tenía pocas posibilidades de éxito, la igualdad de derechos impuesta por la Paz Religiosa de Augsburgo hipotecaba aún más esta compleja estructura social. En virtud de este acuerdo, las dos confesiones admitidas en las ciudades imperiales podían ampararse en el derecho imperial a partir de 1555. Aun cuando es cierto que era la primera vez que las disposiciones imperiales preveían la protección de las minorías —aunque sin querer y de forma incompleta—, lo que significaba el primer paso hacia la tolerancia religiosa, al mismo tiempo, el *artículo relativo a las ciudades* denegaba el *Ius reformandi* a aquellas ciudades en las que ya coexistían ambas confesiones. En las demás ciudades que dependían directamente del Imperio se partía del presupuesto de que siempre predominaba una de las dos religiones. A raíz de todo lo anterior, las ciudades imperiales biconfesionales se hallaban ante la dificultad de tener que organizar la pacífica convivencia de las dos confesiones, tal y como lo exigía la Paz Religiosa, en el marco de la estructura jurídica y social de la ciudad imperial, con el factor añadido de que, durante mucho tiempo, no existían ciudades que pudieran servir de ejemplo. Además, siempre existía el riesgo de que los mecanismos de distribución del poder, ya complejos de por sí, se cargasen con tensiones confesionales. Ello podía desembocar en conflictos difíciles de solucionar en el marco de la reglamentación de la ciudad, lo que podía hacer necesaria la intervención de fuerzas extranjeras o del emperador.

En su excelente trabajo sobre Augsburgo, Biberach, Ravensburg y Dinkelsbühl, Paul Warmbrunn estudia las posibilidades de realización de la disposición de la igualdad de derechos en las ciudades imperiales biconfesionales⁴⁴. Desde 1555 éstas se caracterizaban por la coexistencia de ambas confesiones en un marco paritario formal en el que la población mayoritariamente luterana se sentía perjudicada en el respeto de sus derechos por la mayoría católica del consejo. Así, en no pocas ocasiones el Consejo de la ciudad dominado por los católicos se arrogó

44. WARMBRUNN, Paul: *Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648* [Dos confesiones en una misma ciudad. La convivencia de católicos y protestantes en las ciudades imperiales paritarias de Augsburgo, Biberach, Ravensburg y Dinkelsbühl, de 1548 hasta 1648]. Wiesbaden, 1983 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte; 111).

el derecho de aplicar la soberanía eclesiástica que se remontaba en la Baja Edad Media a los párrocos luteranos. Esta actitud era fuente de fricciones y dio lugar a que los responsables de la Iglesia protestante crearan un órgano de representación protestante autónomo frente al consejo de la ciudad.

Con todo, las confesiones convivían en una situación de relativo equilibrio durante las tres primeras décadas posteriores a 1550. El uso común — aunque no siempre exento de problemas — de las Iglesias, los matrimonios mixtos y el gran número de conversiones son un claro indicio de que en aquella época las fronteras entre las confesiones aún eran borrosas o cuando menos así se interpretaban. En los años ochenta del siglo XVI, la radicalización de la confesionalización que se observaba a todos los niveles se dejaba sentir asimismo en las ciudades imperiales. Ahora todos los indicios apuntaban a la necesidad de delimitación. En el campo católico, por ejemplo, ello se logró a través de los jesuitas y los capuchinos. A este respecto hay que señalar que también las fuerzas católicas extranjeras, como pudieran ser el obispo de Augsburgo o el emperador, contribuían a agudizar la situación. A pesar de la creciente susceptibilidad, incluso en aquel momento seguía habiendo protestantes y católicos que convivían amistosamente. Era sobre todo el caso de los intelectuales y las clases altas, mientras que el ciudadano medio y especialmente el clero secular y regular, que, pese a las frecuentes prohibiciones del Consejo ciudadano al respecto, no dejaba de calumniar a sus adversarios confesionales, adoptaban una actitud más conflictiva.

Durante la Guerra de los Treinta Años, los respectivos partidos religiosos aprovecharon la ocupación por las tropas imperiales y suecas para inclinar el peso de las relaciones confesionales a su favor. Sorprendentemente, incluso en estas circunstancias, reinaba la conciencia de que los adeptos de la otra religión no podían ser privados de todos sus derechos. Ésta era una señal de la voluntad de seguir respetando la paridad formal, aunque en muchos casos dicha voluntad fuera más proverbial que real. Tampoco se debe olvidar que no se podía prescindir de la mano de obra y de los clientes del bando confesional contrario, lo que era un argumento contundente en contra de la separación rígida.

En la Paz de Westfalia de 1648, el conflicto latente se superó gracias a la aplicación de la paridad numérica. A partir de ese momento, la soberanía eclesiástica quedó exclusivamente en manos del derecho a la autodeterminación de cada comunidad religiosa. A la hora de tratar cuestiones eclesiásticas, los consejos de las ciudades se dividían en dos, de modo que cada una de las comunidades confesionales discutía los problemas eclesiásticos de su incumbencia. De esta manera, la imagen medieval de una comunidad solidaria de ciudadanos unidos desde el punto de vista social y eclesiástico se abandonó para siempre. Warmbrunn concluye, sin embargo, que dado que las formas de convivencia pacífica de las comunidades religiosas se interiorizaban cada vez más, el modelo de las ciudades

biconfesionales se convirtió al mismo tiempo en un ejemplo de la evolución de la tolerancia religiosa.

Y así volvemos al problema de las vías alternativas. La tradición humanista que, aunque cambiada y adaptada a las necesidades de la época, se seguía manteniendo en la era de la confesionalización; el irenismo, que se proponía poner fin a la lucha confesional; la pluriconfesionalidad en Brandemburgo-Prusia; y por último, las diferentes fases del modelo paritario sorprendentemente funcional de las ciudades imperiales. Todo ello induce a creer que la confesionalización no era el único camino posible.

Peter Zschunke elige un marco de referencias similar —la ciudad como producto social, que permite estudiar las evoluciones confesionales con un alto grado de precisión— en su trabajo acerca de Oppenheim⁴⁵. En este caso, no se trata de una gran ciudad imperial como Augsburgo, sino de una pequeña ciudad que ya perdió en la Baja Edad Media su dependencia directa del Imperio tras haber sido entregada al Palatinado a modo de empeño. Además, Zschunke plantea otra cuestión: se propone demostrar cómo las doctrinas eclesiásticas diferentes pueden dar lugar a distintas actitudes existenciales y vivencias diarias. Para ello se centra sobre todo en el comportamiento genérico, es decir, la evolución de los nacimientos y las muertes, pero también en la administración de la casa por parte de las familias, o sea, sus economías en el marco de una *ciudad con ciudadanos agricultores* que se halla totalmente bajo la influencia del entorno rural y en la que la mayoría de los habitantes ejercía una profesión artesanal además de desempeñar una actividad agrícola complementaria.

Del estudio se desprende que las mujeres protestantes, sobre todo cuando se veían obligadas a ello a causa de su situación económica o sus perspectivas futuras, regulaban con mayor rigor el crecimiento de la familia mediante el control de la natalidad y se ocupaban mucho más de las cuestiones de higiene que las mujeres católicas. En las familias católicas no sólo se observaba un número considerablemente más elevado de nacimientos sino también una mayor mortalidad infantil que en el caso de las mujeres protestantes, cuya probabilidad de vida media superaba, por lo demás, a la de las mujeres católicas en algunos años. Las observaciones de Zschunke acerca de la administración de la casa por parte de las familias está en línea con la tesis de Max Weber, quien hace especial hincapié en la importancia de la ética protestante para la evolución de las formas económicas

45. ZSCHUNKE, Peter: *Konfession und Alltag in Oppenheim. Beiträge zur Geschichte von Bevölkerung und Gesellschaft einer gemischt-konfessionellen Kleinstadt in der frühen Neuzeit* [Confesión y vida cotidiana en Oppenheim. Contribuciones a la historia de la población y la sociedad de una pequeña ciudad territorial biconfesional en la Edad Moderna]. Wiesbaden, 1984 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte; 115).

capitalistas: por regla general, la vida profesional de los católicos de Oppenheim se limitaba a cubrir las necesidades más elementales. En la ética del trabajo de los protestantes, al contrario, la actividad profesional era una finalidad en sí. Por todo ello, las casas y comercios protestantes solían desplegar una mayor actividad y solían obtener más beneficios que sus vecinos y colegas católicos.

Oppenheim es un claro ejemplo de cómo las normas y la mentalidad confesionales pueden imprimir su huella en la organización de la vida cotidiana individual y los proyectos de los creyentes. No obstante, estas observaciones ciertamente acertadas con respecto a la pequeña ciudad estudiada no pueden ser generalizadas. En las ciudades pequeñas, el control social era mucho mayor, en el sentido de que el comportamiento normativo del individuo podía ser objeto de vigilancia de cualquier persona en cualquier momento. Ello era más difícil en grandes ciudades como Augsburgo o Estrasburgo, donde la composición de la población estaba continuamente sometida a cambios debido al mayor número de inmigrantes y emigrantes y las estancias más o menos prolongadas de los transeúntes. Surge la pregunta de si la *provincia* tomaba parte en todas las innovaciones de la época confesional. El catolicismo vivido en Oppenheim era sin duda muy diferente al que se vivía en un ciudad católica universitaria y residencial como Viena.

Sea como fuere, el estudio de Zschunke abre perspectivas importantes para la investigación de la confesionalización que hasta ahora apenas han sido tenidas en cuenta. En primer lugar, es fundamental que se diferencie claramente entre centro y periferia. Desde esta óptica, habría que comparar las relaciones de las ciudades principescas, episcopales y universitarias con las que existían en las ciudades pequeñas o rurales. A escala regional, ello significa que los territorios que ocuparon un lugar central en el desarrollo de los sucesos deben oponerse a las zonas que estaban al margen de los mismos. En segundo lugar, es imprescindible que quienes se dediquen a analizar las estructuras confesionales no olviden servirse del espectro metodológico desarrollado para los estudios sobre la historia social y de las mentalidades.

A continuación se comentará una de las primeras contribuciones del volumen sobre la confesionalización católica, que aquí, sin embargo, figura deliberadamente al final del estado de la cuestión. Se trata de un trabajo de Heinz Schilling en el que este autor se propone delimitar con mayor exactitud los resultados actuales y futuros de este campo de investigación⁴⁶. Con razón destaca la solidez científica de este concepto que no solamente permitió formular respuestas a cuestiones que rebasaban las fronteras profesionales y nacionales sino que también

46. REINHARD y SCHILLING: *Die katholische Konfessionalisierung* (vid. nota 40).

dio impulsos sumamente fructíferos a otras ramas de la investigación, como por ejemplo la línea de investigación surgida en el marco de la unificación europea que se centra en el nacimiento de la identidad estatal y nacional. Desde este punto de vista, el sentimiento de solidaridad que experimentaban los miembros de una misma comunidad religiosa puede interpretarse como un «tipo de identificación transitorio», un paso más en el camino hacia la construcción de la identidad. Además, los estudios sobre la confesionalización revelaron la existencia de cierta continuidad que, en contra del concepto clásico de la ruptura situada en 1555, no sólo ofreció una nueva interpretación del concepto del *largo siglo XVI* sino que incluso puede llegar a poner en tela de juicio la relevancia de la Reforma como punto de inflexión entre la Edad Media y la Edad Moderna. Schilling justifica esta observación con la tesis de que «el cambio social provocado por la confesionalización tenía consecuencias más profundas que el cambio ocasionado directamente por la Reforma». A juicio de Schilling, el comienzo de la Edad Moderna se sitúa más bien en la segunda mitad del siglo XVI como «época que anuncia la modernidad», y no en la vida de Lutero.

Los puntos débiles de la discusión actual abren, en su opinión, caminos importantes para estudios futuros. Dado que a la hora de formular conclusiones generalizadoras siempre se corre el riesgo de perder de vista las posibilidades evolutivas propias de las diferentes comunidades confesionales, conviene volver a poner énfasis en lo peculiar. Además, debería abandonarse la perspectiva actual que se limita a las confesiones principales y las Iglesias estatales. Posiblemente, el estudio de las posibles similitudes o diferencias en la evolución de las comunidades cristianas minoritarias, y también en el judaísmo, podría aportar más datos acerca de las condiciones estructurales de la confesionalización.

En esta misma línea, Schilling también se muestra a favor de prestar más atención a los movimientos que estaban en contra de la confesionalización de los diferentes ámbitos de la vida. Por una parte, entran aquí los grupos que reclamaban una separación radical entre la Iglesia y el Estado y cuyo fracaso era una prueba más de la fuerza unificadora de la confesionalización. Por otra parte, también habría que dedicar una especial importancia a las voces discordantes de quienes, dentro de los límites de una misma comunidad confesional y a pesar de compartir los mismos fundamentos religiosos, oponían resistencia a la intromisión ajena y la restricción de su libertad de evolución.

Todas estas cuestiones están indirectamente relacionadas con la pregunta de hasta qué punto la confesionalización contribuyó a la organización de la primitiva sociedad moderna y, más en particular, al nacimiento del Estado absolutista. También en este caso deberían estudiarse más en detalle las evoluciones alternativas, por ejemplo a los movimientos confesionales representados por las repúblicas urbanas o los estados territoriales, que en no pocas ocasiones se

oponían a la consolidación del Estado centralizado. De todas formas, no cabe duda de que la resistencia del conjunto de los súbditos y de los creyentes individuales puede arrojar más luz sobre el alcance de la política religiosa desplegada por el Estado y la Iglesia. A este respecto merecen una especial atención las posibilidades evolutivas del individuo, que se encuentra a caballo entre su fundamental dependencia de las condiciones estructurales o la presión exterior y su libertad de decisión individual.

Por último, es preciso matizar la íntima relación entre el paradigma de la confesionalización y la tesis de la modernización. Es decir, no hay que fijarse únicamente en la continuidad de los conceptos premodernos o los aspectos propios de los inicios de la Edad Moderna sino que también hay que tener en cuenta los *costes* de la supuesta renovación, como puede ser por ejemplo la represión de las ideas generalmente progresistas de los pensadores humanistas. Este balance acertado y a la vez autocrítico de Schilling no precisa de más comentarios.