

Biblio3WREVISTA BIBLIOGRÁFICA DE GEOGRAFÍA
Y CIENCIAS SOCIALES

Universidad de Barcelona

ISSN: 1138-9796.

Depósito Legal: B. 21.742-98

Vol. XX, núm. 1.132

15 de septiembre de 2015



Protestantismo, pensamiento y cultura en Alemania

Ignacio Carlos Maestro Cano

igmaeca@gmail.com

Protestantismo, pensamiento y cultura en Alemania (Resumen)

La cuestión del vínculo entre religión y cultura o civilización suele mostrarse controvertida. En el caso del protestantismo, ha sido mucho lo escrito sobre sus implicaciones sociopolíticas, especialmente en el caso de Alemania, cuna de la Reforma. En este sentido, un aspecto relevante es la influencia que la cosmovisión protestante ha podido tener sobre las líneas de pensamiento filosófico y político, la educación y el carácter mismo de la sociedad alemana. Su huella “teológica”, podría decirse. El propósito fundamental de este trabajo es el de constituir una síntesis de los principales planteamientos publicados hasta el momento entorno a esta cuestión. Algunas de las propuestas planteadas aquí son de sobra conocidas, no obstante, ciertos matices o interpretaciones pretenden aportar una nueva luz a una cuestión que no está, ni mucho menos, cerrada y cuyas consecuencias son todavía hoy (o, quizás, especialmente hoy) de un notable calado, en un mundo globalizado y con una notoria tendencia homogeneizadora. Por último, si bien el título hace referencia al “protestantismo” en general, debe señalarse que, dado que se trata de analizar su impacto en *lo alemán*, este trabajo se centrará en la vertiente luterana del protestantismo.

Palabras clave: protestantismo, filosofía, librepensamiento, educación, Alemania.

Protestantism, Thinking and Culture in Germany (Abstract)

The problem on the link between religion and culture or civilization usually it appears to be controversial. Regarding Protestantism, much has been written on its socio-political consequences, especially in the case of Germany, the cradle of Reformation. In this regard, an outstanding aspect is the influence of the protestant worldview on philosophical and political lines of thinking, education and the very nature of the German society. Its “theological” footprint, as it can be said. The chief goal of this work is to constitute a synthesis of the main approaches appeared until today in connection with this question. Some of the suggestions here exposed are well known, however, some nuances or interpretations try to bring some new light into a debate far to be closed and whose consequences have a great impact even today (maybe, especially today), in a globalized world and with a remarkable homogenizer trend. Lastly, it must be pointed out that, while the title makes a reference to “Protestantism”, considered in general, as the work tries to analyze its impact on *the german issue*, it will be focused on the lutheran denomination of Protestantism.

Key words: Protestantism, philosophy, freethought, education, Germany.

Recibido: 22 de marzo de 2015

Devuelto para revisión: 7 de mayo de 2015

Aceptado: 22 de junio de 2015

La cuestión de la relación entre religión e historicidad, civilización o sociedad queda “resuelta” con demasiada frecuencia con la adscripción a una de las dos posturas extremas habituales: o bien Europa *es* cristiana (o no es) o bien la religión es el opio del pueblo (e impide, por tanto, el *ser*).

En efecto, cuando se trata de analizar el posible vínculo existente entre la religión y la historia de la Humanidad (su desarrollo *material* o *efectivo*) se escucha con relativa frecuencia el obstinado mantra marxiano que aparece en el prólogo a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: “El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre (...) La miseria de la religión es, a la vez, la expresión de la verdadera miseria y la protesta contra ella. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el alma de un mundo desalmado, así como el espíritu de un tiempo sin espíritu. Ella es el opio de pueblo”¹. La cuestión reside, como ocurre tantas veces, en la simplificación que de esta afirmación se hace. De acuerdo con una interpretación cotidiana de estas palabras, parece que el mundo tenga que dividirse por fuerza, entre los que escogen vivir entre las *alucinaciones* que su religión les ofrece y aquellos que mantienen la *lucidez* ultrarracional del materialismo. Bien pensado, la maniquea simplicidad de ambas posturas reduce al hombre a la nada. Si el uno vive alucinado por su Dios, el otro vive alucinado por lo material, de manera que ni uno ni otro parecen conservar su capacidad para nada verdaderamente auténtico o elevado. Pero lo cierto es que hay vida (intelectual) fuera de la teología, como la hay fuera del materialismo. Así, una tercera posibilidad de síntesis sería la de, admitiendo la parte de verdad que puedan encerrar ambas posturas, reconocer que, si la religión constituye una fuerza (narcótica o no) tan poderosa, ¿no configurará de forma inevitable el desarrollo del ser humano, de sus creaciones de toda índole (éticas, políticas, culturales, etc.)? Incluso en el caso de que la religión fuera un mito, bien podríamos observar dicho mito como aquél “fermento de la historia” del que habló Ortega y Gasset².

Tampoco puede obviarse que aquella concepción del cristianismo que Birkner atribuyó a Schleiermacher como “guardiana de la humanidad”³, ya no tiene plena vigencia. Con el claro avance de la secularización (entorno al 15% según los datos del CIS de julio de 2014)⁴ y la adscripción a eso que se denomina los “no practicantes” (el 59% de los que se consideran creyentes según los mismos datos del CIS), para algunos autores la religión se ha convertido en una forma de subcultura en el sentido de que, en la práctica, ha dejado de constituir la cultura dominante. Se hace hoy más vigente que nunca aquél pensamiento de Ernst Troeltsch según el cual la religión constituye una fuerza más formativa que creativa, pero una fuerza situada en el fundamento de la civilización: “la religión se torna una fuerza en la vida cotidiana sólo incorporando a la civilización en sí misma y dándole una dirección especial. Pero siempre se mantiene distinta de tal civilización”⁵. De hecho, muy en línea con la concepción de D.F. Strauss según la cual el cristianismo constituía un “principio enemigo de la cultura [*Culturfeindliches Prinzip*]”⁶, Troeltsch defiende que “la grandeza de la religión consiste precisamente en su contraste con la cultura [*Kulturgegensatz*]. En su diferencia con respecto a la ciencia y la moral socio-utilitarista, en su empleo de fuerzas ultramundanas y sobrehumanas, en

1 Marx, 1844, p. 378.

2 Ortega y Gasset, 1914, pp. 112-114.

3 Birkner, 1964, p. 93.

4 Centro de Investigaciones Sociológicas, 2014, p. 20.

5 Troeltsch, 1912, p. 176.

6 Strauss, 1872, p. 64.

su desarrollo de la fantasía y su tendencia hacia aquello que se sitúa más allá de los sentidos”⁷ (nótese aquí la especial connotación que se da en alemán al término *Kultur*, situado a medio camino, y según el contexto, entre nuestros conceptos de “civilización” y “cultura”).

En definitiva, y en palabras de H. Homann, “el cristianismo ya no prescribe el mundo, sino que lo interpreta. La religión no decide ya ninguna cuestión extrarreligiosa concreta, aunque pueda encontrarse en ella lo religioso”⁸. Aquella fusión (“confusión” quizás) existente entre cultura —nuestra forma de pensar y actuar, al fin— y religión, a la que Paul Tillich denominó *teonomía*⁹, parece estar cada día más lejos y se torna cada vez más ajena al ser humano. Dicho esto, no debe ignorarse que cualquier individuo, creyente o no, arrastra, conscientemente o no, un importante bagaje cultural que es el peso de la religión de sus antepasados. En palabras de Troeltsch, “uno no puede (...) desprenderse de su piel histórica heredada; sólo puede modificar, perfeccionar, enriquecer, criticar la religión heredada, pero no puede ahogar la voz de milenios en su propia sangre”¹⁰. De acuerdo con esta interpretación, cada uno de nosotros viene a sintetizar la humanidad entera, con sus miles de años. Como diría Roger Garaudy, “nacemos muy viejos” (“¡Cuán viejo es un niño cuando nace! Madurado como un hermoso fruto de millones de años en la historia de la tierra y del hombre, conlleva todo el pasado de la vida y de la especie”; “está tan saturado del pasado que por sí mismo nada nuevo puede originar”¹¹).

Toda religión constituye, al fin, una cosmovisión y, en este sentido, influye sobre la forma en que el individuo o la sociedad perciben todo aquello que les rodea. Resulta difícil encontrar un aspecto de la vida que no se vea afectado por la propia actitud frente a la religión (ya sea abrazando una o rechazándolas todas). Así, si el cristianismo constituye, como religión, una forma particular de cosmovisión, la Reforma vino a definir una nueva variante de dicha cosmovisión que inevitablemente se traduciría en una transformación no sólo dentro del ámbito de lo religioso, sino también en el de lo social, lo cultural y lo económico. La Reforma constituye un acontecimiento de tal magnitud que allí donde es acogida, lo impregna todo: desde el arte¹² a la política, pasando por el pensamiento, la ciencia o las costumbres (incluyendo la ética). Esta es una situación que puede apreciarse de manera gráfica y muy expresiva en lo que se conoce como mapas culturales¹³. En este sentido, resultaría justificado analizar la influencia que la cosmovisión protestante haya podido tener sobre el carácter alemán y, con ello, también sobre el pensamiento alemán.

7 Troeltsch, 1911, p. 100.

8 Homann, 1991, p. 77.

9 Tillich, 1968, p. 160.

10 Troeltsch. Citado en: Zieger, 1991, p. 149.

11 Garaudy, 1975, p. 16.

12 Suele destacarse, entre las influencias de la reforma protestante, el hecho de que supuso en el arte el fin de la *iconodulia* católica y la aparición de una mayor o menor hostilidad hacia las imágenes religiosas (en especial en forma de esculturas o grandes pinturas), que pasaron a ser consideradas como la expresión de una mera idolatría. Ello hizo que, en los países protestantes, los artistas (Cranach, Brueghel, Rembrandt, Vermeer, etc.) optaran por diversificar sus argumentos, desarrollando especialmente los temas seculares como los retratos, las escenas costumbristas, los paisajes o las naturalezas muertas (apareciendo con frecuencia utensilios cotidianos como aperos de labranza o de cocina, así como herramientas de artesano). Se ha dicho que este nuevo arte pretendía encontrar la verdadera dignidad del hombre en su quehacer cotidiano, en su oficio, con el cual, por humilde que éste sea, glorifica a Dios.

13 Inglehart y Welzel, 2010, p. 554.

El primer obstáculo que surgirá en tal dirección será el de definir qué debe entenderse por “protestantismo” ya que, a decir verdad, sería más correcto hablar de “protestantismos”. Debe tenerse presente que lo que se entiende de manera muy simplificada por protestantismo es el resultado no de una única y nítida secesión dentro del cristianismo sino de una serie de tendencias más o menos secesionistas y distanciadas entre sí (luterana, zwingliana, calvinista, anglicana, pietista, anabaptista, husita, etc.), con un origen común en lo que se conoce como la Edad Moderna y bajo el auspicio del humanismo renacentista. Tras la problemática asociada a ése nombre colectivo que es el protestantismo y que aquí se ha simplificado limitándolo al ámbito del protestantismo luterano, surge la siguiente: ¿sería posible vincular luteranismo con *germanidad*? Una respuesta negativa resulta evidente en primera instancia. Esto es evidente. Un primer argumento en esta dirección vendría del hecho conocido de que, dentro del ámbito geográfico que podría entenderse “germano”, no se profesa únicamente la religión protestante. Ni siquiera es la mayoritaria en muchas regiones. No obstante, sí puede alegarse que gran parte de lo que se conoce como el ámbito de distribución de las lenguas germánicas, lógica o casualmente, se ajusta de forma bastante aproximada al ámbito de predominio protestante en Europa. La razón para mencionar este hecho es ése vínculo que, con frecuencia, se ha buscado entre idioma y pensamiento. Evidentemente, no se trata de que un idioma común suponga una manera de pensar común (un entendimiento común), pero ha de tenerse presente que el lenguaje no deja de ser una manera de simbolizar (esto es, simplificar) destinada a expresar nuestros pensamientos. En este sentido, podría decirse que el lenguaje es epítome de “lo racional”. Es, tal y como señalara Ferdinand Tönnies, “el entendimiento vivo mismo”¹⁴; “el uso del idioma común, al hacer posible el entendimiento mediante el habla, aproxima las mentes y los corazones humanos, así damos con *un común estado mental* que, en sus formas más elevadas —costumbres y creencias comunes—, compenetra a los miembros de un pueblo”¹⁵. Tal y como hermosamente lo sintetizó Hegel, “el lenguaje es la existencia, el estar ahí del espíritu”¹⁶.

No es intención del presente trabajo la de constituir un panegírico del protestantismo o de Lutero. Retomando a Ortega, “no se trata de avalorar sino de comprender”¹⁷. Y es que difícilmente sea posible dar con una explicación completa y precisa del vínculo que pueda existir (o no) entre la creencia religiosa de un pueblo y su manera de “estar en el mundo”, concretamente, su manera de “estar *pensando* en el mundo”. Por otro lado, no se trata de establecer una serie definida de conclusiones, dada la intrínseca dificultad de llegar a ellas en un tema como el que nos ocupa. La intención es más bien la de recoger los principales puntos de vista que hasta el momento se han manifestado en torno a la cuestión. Por todo ello, se abordará el presente trabajo recurriendo fundamentalmente a lo que otros hayan dicho al respecto. Como en aquella frase, a menudo atribuida a Newton¹⁸, se trata de subirse “a hombros de gigantes” y tratar de mantener vivo el interés por una cuestión que consideramos tiene más trascendencia de la que comúnmente suele atribuírsele. Quizás las actuales (*críticas*) circunstancias socioeconómicas hagan imprescindible no ahorrar ningún esfuerzo en apoyo de los

14 Tönnies, 1887, p. 108.

15 Tönnies, 1887, p. 111.

16 Hegel, 1807, p. 751.

17 Ortega y Gasset, 1914, p. 80.

18 El uso de la frase en cuestión (“*nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes*”) consta por vez primera en el *Metalogicon* de Juan de Salisbury, de 1159, quien se la atribuye a su maestro Bernardo de Chartres (En: Taylor, 1919, p. 133).

fundamentos de nuestra sociedad, los cuales provienen en gran medida (aunque se nos haya podido olvidar) de la reflexión crítica y, por ende, de la filosofía. Especialmente de aquellas corrientes de pensamiento que, ya desde hace mucho tiempo, tratan de poner *religiosamente*, esto es, escrupulosamente¹⁹, las cosas en su sitio.

Luteranismo y germanidad

Si Ortega y Gasset caracterizaba al hombre sentenciando que era él “y su circunstancia”, no cabe duda de que el protestantismo constituye una de las grandes “circunstancias” del carácter y del pensamiento alemán. De este modo, para caracterizar éstos de forma íntegra y adecuada, resulta conveniente abordar la influencia de aquél. No parece haber muchas dudas con relación a la importancia que para la historia política europea y del mundo anglosajón —occidental, si se prefiere— ha tenido la reforma protestante. Es posible que dicha influencia no llegue al extremo de poder afirmar con Robert Beauvais que “todos seremos protestantes”²⁰, aunque pueda apreciarse algo de cierto en aquello de que “todos nos despertamos cada día un poco más protestantes”. Puede que tampoco se llegue a lo establecido por Carlyle, para quien “el protestantismo es la gran raíz de donde procede toda la subsiguiente historia de Europa”²¹. No obstante, lo que no se puede negar es que el impacto del protestantismo ha sido más que notable, pudiendo zanjar la polémica en torno a una hipotética contribución “en bloque” (en una única y clara dirección) del protestantismo citando lo ya manifestado por Graf y Tanner: “El hecho es que el protestantismo alemán es tan variado y polifacético como lo es la sociedad en la que éste existe”²².

Se ha dicho que el protestantismo actuó en el ámbito político, sobre todo en sus orígenes, como factor cohesionador entre la multitud de principados alemanes y, en consecuencia, como factor determinante de lo que podría llamarse la “esencia alemana”. Más tarde, el carácter del protestantismo en Alemania tendría un momento verdaderamente decisivo entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, durante el debate entre protestantismo liberal y conservador. No ha faltado quien ha visto en esta vertiente novecentista del protestantismo una deriva, sino excluyente, al menos antipluralista o, incluso, nacionalista. Así, dice F.W. Graf: “Todos los conceptos culturales en el protestantismo del siglo XIX poseen una estructura fundamental monista, antipluralista. Ello muestra tanto la estrecha conexión entre protestantismo y nacionalismo alemán, como también la percepción de la pluralidad confesional del cristianismo en Alemania. En la concepción cultural del protestantismo del siglo XIX,

19 Pretende destacarse así la comprensión que de la palabra “religiosidad” tenía Ortega y Gasset: “cuando el hombre cree en algo, cuando algo le es incuestionable realidad, se hace religioso de ello. *Religio* no viene, como suele decirse, de religare, de estar atado el hombre a Dios. Como tantas veces, es el adjetivo quien nos conserva la significación original del sustantivo, y *religiosus* quería decir «escrupuloso»; por tanto, el que no se comporta a la ligera, sino cuidadosamente. Lo contrario de religión es negligencia, descuido, desentenderse, abandonarse. Frente a relego está *nec-lego*; religente (*religiosus*) se opone a negligente” (Ortega y Gasset, 1941, p. 96). La razón es que, a lo largo de este artículo han de encontrarse multitud de planteamientos que vendrían a avalar el hecho de que, si hay una filosofía que sea *en tal sentido* religiosa, es la filosofía alemana de ascendencia protestante.

20 Éste es el título de una curiosa obra de Robert Beauvais (Beauvais, 1976) en la que advierte de los supuestos peligros de una especie de, utilizando el término acuñado por el suizo Herbert Lüthy, “Internacional protestante” que conspiraría con la intención de lograr una Francia protestante.

21 Carlyle, 1841, p. 144.

22 Graf y Tanner, 1991, p. 56.

la mayoría de las veces los católicos no tenían ningún lugar propio. La auténtica cultura se identificaba con la cultura protestante. Los católicos quedaban excluidos como incultos y culturalmente inferiores”²³. Ello habría supuesto que, tal y como afirma Klaus Tanner, “en Alemania, el nacionalismo es sobre todo una ideología de interpretación cultural [*Kulturdeutungsideologie*] protestante, y que en el siglo XIX se invocará una y otra vez una estrecha relación entre Reforma, Protestantismo y fe en el estado nacional [*Nationalstaatsglaube*]. Lutero se convirtió así básicamente en un héroe nacional, que con la traducción de la Biblia ha puesto los fundamentos de nuestra cultura nacional [la Alemana]”²⁴. No debe olvidarse que, en efecto, con su traducción de la Biblia al alemán, y pese a no haber sido la primera, Lutero se hizo digno merecedor de un reconocimiento que hoy perdura con relación al enriquecimiento y normalización del alemán (de lo que hoy se conoce como nuevo alto alemán, para ser más exactos). Su interés por estas cuestiones queda remarcado por el hecho de que, en su traducción, Lutero no escoge el vocabulario teniendo presente su propio dialecto (el alemán centro-oriental) sino el que por aquel entonces estaba más extendido en los territorios alemanes. Con ello, Lutero hizo del idioma una cuestión nacional. El alemán no era ya un idioma más sino el idioma nacional.

Consecuencia de lo anterior sería un especial vínculo entre lo político y lo religioso que Nipperdey ha descrito diciendo que, en Alemania, “en la época de la creencia política, la nación adquirió tal rasgo religioso, que predicados religiosos —eternidad y destino cumplido, santidad, hermandad, sacrificio, martirio— se vincularon con ella. Lo religioso se secularizó en lo nacional, lo secular se sacralizó”²⁵. Este vínculo constituye un aspecto muy a tener en cuenta en una nación que se caracteriza precisamente por una tardía y singular construcción (ya sea al margen o no de supuestos *Sonderwege*).

Es en este contexto en el que no resulta extraño que Heinrich Heine afirmara de Lutero que no sólo era “el hombre más grande de nuestra historia, sino también el más alemán de todos”; “en su carácter se funden del modo más grandioso todas las virtudes y todos los defectos de los alemanes”²⁶. En cierto modo, Heine vino a identificar así germanidad con luteranismo. Y es que, a decir verdad, Lutero dio un considerable impulso a la conciencia nacional alemana. En el extremo más nacionalista de este planteamiento han podido encontrarse autores, como Wilhelm Dilthey, para quienes Lutero viene a ser nada menos que el padre de la nación alemana: “En el nombre del nuevo espíritu cristiano, Lutero exigió una remodelación de la sociedad alemana en sus planos secular y eclesial. Aquél fue el tiempo en el que las palabras de aquellas gentes alemanas resonaban casi en cada pecho alemán, y todo lo que la nación anhelaba para el régimen del *Reich* parecía estar de acuerdo con la reforma de Lutero”²⁷.

Protestantismo y pensamiento alemán

Se ha revisado la cuestión de la influencia que las creencias religiosas, con su conjunto de dogmas y normas éticas asociadas, puedan tener sobre el resto de actividades

23 Graf, 1991a, p. 101.

24 Tanner, 1991, p. 91.

25 Nipperdey, 1983, p. 300.

26 Heine, 1834, p. 82.

27 Dilthey, 1914, p. 62.

humanas. Se trata ahora de ver cómo estas han podido deslizarse en el fondo de las más destacadas corrientes de pensamiento, concretamente, alemanas.

Como señala Arsenio Ginzo, “el complejo universo teórico de la filosofía alemana tiene entre sus señas de identidad la referencia, expresa o tácita, al legado espiritual de la Reforma”²⁸. Yendo un paso más allá, Haller ya había afirmado que “el pensamiento alemán (...) y la conciencia alemana son por naturaleza protestantes”²⁹. Lo cierto es que, con el paso del tiempo, esta influencia ha traspasado inevitablemente las fronteras germanas pues, como afirma Rupp, “el protestantismo devino un factor educacional de primer orden. Desde los días de Lutero y bien hasta el presente, ha producido incontables poetas y pensadores, científicos y filósofos que han dejado su impronta sobre la vida intelectual y no sólo en Alemania”³⁰.

En el extremo opuesto es posible encontrarse con el parecer de Jaime Balmes, el llamado “*doctor humanus*”, quien ya en 1842 alegaba: “Gloríense enhorabuena los protestantes de haber dado a la civilización europea una nueva dirección, gloriense de haber enflaquecido el poder espiritual de los papas, extraviando del santo redil a millones de almas; gloriense de haber destruido en los países de su dominación los institutos religiosos, de haber hecho pedazos la jerarquía eclesiástica y de haber arrojado la Biblia en medio de turbas ignorantes, asegurándolas para entenderla las luces de la inspiración privada, o diciéndoles que bastaba el dictamen de la razón; siempre será cierto que la unidad de la religión cristiana ha desaparecido de entre ellos, que carecen de un centro de donde puedan arrancar los grandes esfuerzos, que no tienen un guía, que andan como rebaño sin pastor, fluctuantes con todo viento de doctrina, y que *están tocados de una esterilidad radical para producir ninguna de las grandes obras que tan a manos llenas ha producido y produce el Catolicismo*”³¹.

Como puede observarse, parece tarea imposible la de encontrar puntos de vista verdaderamente neutrales acerca de la cuestión. Por ello, y a modo de nota previa que se resista a la tentación de elaborar o aceptar lecturas simplistas tanto de los planteamientos de Lutero como de las ulteriores consecuencias de éstos, resulta conveniente destacar que Lutero poseía una personalidad verdaderamente contradictoria. Este hecho ha servido para que, desde todas las visiones partidistas y en todos los ámbitos imaginables, se haya intentado apropiarse de su figura (como héroe o villano). Lo mismo el liberalismo que el marxismo. Lo mismo demócratas que totalitaristas. Lo mismo economistas que expertos en metafísica. Así, se aprecia que la figura de Lutero no resulta nunca definitiva pero tampoco puede ignorarse jamás. Lutero no poseía una mentalidad moderna y sin embargo dio un gran impulso al surgimiento de la modernidad. Lutero no era un humanista (para empezar, porque tal término es posterior a él³²) y sin embargo con él, como se verá, surge una forma de humanismo. Si a todo lo anterior, le añadimos ésa forma de escribir tan característica de

28 Ginzo, 2009, p. 8.

29 Haller, 1923, p. 182.

30 Rupp, 1996, p. 613.

31 Balmes, 1842a, p. 145.

32 Parece ser que el término “humanismo” aparece por primera vez en 1808, en *Der Streit des Philanthropismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit* de Friedrich Philipp Immanuel Niethammer. Así se afirma en: Ferrater, 1965, p. 875.

Lutero —en palabras de Michel Villey, “violenta, libre, impulsiva [*primesautière*], rica en ocurrencias [*boutades*] contradictorias”³³—, la controversia queda asegurada.

Por ello debe insistirse en la necesidad de evitar explicaciones que, de puro simples, resulten completamente falsas. No parece razonable seguir la estela de determinados autores que han llegado a identificar, por poner sólo un ejemplo, una vía de conexión directa entre el régimen nacionalsocialista alemán y una tradición protestante “tamizada” en un primer momento por el idealismo y más tarde por esa extraña y tediosa argamasa metapolítica compuesta por Wagner y Nietzsche a partes iguales³⁴.

Con bastante acierto, dejó escrito Heinrich Heine: “La filosofía alemana es un asunto importante, que afecta a toda la humanidad, y sólo nuestros remotos nietos podrán decidir sobre si se nos debe elogiar o condenar por haber elaborado primero nuestra filosofía y hecho luego nuestra revolución. Me da la impresión de que un pueblo metódico como nosotros tenía que empezar con la Reforma, podía ocuparse luego de la filosofía y, sólo consumada ésta, podía pasar a la Revolución política”³⁵. Resulta singular cómo Heine, con este planteamiento, no sólo transmite la idea de la relevancia del pensamiento alemán sino que señala de una manera muy sutil que éste *solamente* pudo (en los alemanes) partir desde un ámbito más espiritual: “un pueblo metódico como nosotros *tenía* que empezar con la Reforma”.

Es de sobra conocido el aforismo en el que Nietzsche afirma que “el párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana”³⁶ y en el que, *martillo* en mano, termina por calificar a la filosofía alemana de “teología artera [*eine hinterlistige theologie*]”. El asunto no es baladí ya que, según se ha visto, antes que él, el propio Heinrich Heine había intentado exponer “cómo del protestantismo se originó la filosofía alemana”³⁷. Ahondando en la cuestión, decía Habermas que “la filosofía alemana está tan condicionada por el espíritu protestante, que los católicos prácticamente deben hacerse protestantes para hacer filosofía”³⁸. Es posible que todas estas posturas resulten exageradas, pero lo que no puede negarse es que dentro de la tradición filosófica alemana ha existido desde siempre un cierto proceso de *ósmosis* o transferencia entre religión y filosofía más destacado que el que se haya podido dar en otras corrientes filosóficas, tal y como intuyó Hegel al designar al místico protestante Jakob Böhme como el “primer filósofo alemán [*Teutonicus Philosophus*]”³⁹.

Quizás no resulte oportuno hablar de una filosofía alemana equiparándola con una especie de *filosofía protestante* puesto que, para empezar, ésta no devendría sino un “hierro de madera”, como dijera Heidegger al referirse a una posible filosofía “cristiana”⁴⁰. En cualquier caso, tiene cierto sentido considerar que, al abordar las llamadas cuestiones “trascendentales” —esto es, al filosofar— puede apreciarse al

33 Villey, 1975, p. 283.

34 A este respecto podrían citarse: Govern, 1941; Niebuhr, 1943, p. 197.

35 Heine, 1834, p. 206.

36 Nietzsche, 1895, p. 34.

37 Heine, 1834, p. 53.

38 Habermas, 1971, p. 68.

39 Hegel, 1836, p. 91.

40 Lo que Heidegger pretendía transmitir con ello es que, a su entender, el cristianismo no puede ser filosófico, puesto que constituye una respuesta. Del mismo modo, la filosofía no puede ser cristiana, por ser una pregunta que debe discurrir exclusivamente por su dominio de “preguntabilidad” (*Fraglichkeit*), esto es, el adecuado a su forma de ser-pregunta (Heidegger, 1935, p. 9).

“trasluz” la forma en que la religiosidad de un pueblo queda definida. En este caso se trata del pensamiento germano pero probablemente sucedería lo mismo si se considerara la infiltración del budismo Zen en el pensamiento japonés (Kitaro Nishida, pongamos por caso) o del islam en el sufismo (por ejemplo, Seyyed Hossein Nasr). De hecho, si se acepta la hipótesis de un vínculo entre protestantismo y pensamiento alemán, podría argumentarse que la huella de tal conexión podría ser “rastreada” remontándose al periodo anterior a la reforma protestante, a aquellos sucesos que determinaron a su vez el surgimiento del protestantismo. Y, en cierto modo, es así como sucede. La Reforma (o al menos la “viabilidad” o “facilidad” de su propagación) no tiene su origen únicamente en Lutero. El suelo alemán ya había sido roturado y abonado tiempo ha. Así lo vino a entender un siglo antes de Lutero el legado en Alemania del papa Eugenio IV, el cardenal Julián Cesarini, quien, indignado por la “degeneración e indisciplina del clero alemán” y al evaluar la rebelión husita en Bohemia, diría: “Ya se ha puesto el hacha al pie del árbol”⁴¹. No es, pues, nada descabellada la afirmación realizada por autores, como el disidente católico Hans Küng, de que “prácticamente todas las reformas que deseaba Lutero ya habían sido postuladas anteriormente. Pero los tiempos no estaban maduros”⁴². Uno de estos importantes agentes que cabe decir que pudieron “marcar” la manera en que quedó definido el protestantismo sería el misticismo germánico y, en particular, las figuras del Maestro Eckhart y su discípulo Johannes Tauler⁴³ a quienes los jesuitas llegaron a considerar como el preludio del cisma protestante⁴⁴.

Lo cierto es que muchos de los principales actores en la configuración del pensamiento alemán (filósofos, teólogos, científicos, juristas, políticos, artistas, etc.) tuvieron filiación protestante o fueron sensiblemente influidos por el espíritu de la Reforma. Puede haber quien alegue que el hecho de haber crecido en el seno de determinadas creencias religiosas resulta, sino intrascendente, de insuficiente relevancia a estos efectos. Sin duda habrá casos en los que esto sea así, pero resulta difícil ignorar que, desde una perspectiva global, algo de esto parece ser cierto. Baste para ello contrastar la situación que aquí se repasará brevemente con su equivalente en el caso de los pensadores alemanes del ámbito católico. En cualquier caso, no se trata aquí de revisar cuál fuera la filiación religiosa (o irreligiosa, dado el caso) de tales figuras, sino de destacar la presencia de cierta influencia del protestantismo o sus principales elementos “identitarios” (libre examen, justificación por la sola fe, sacerdocio universal, etc.) sobre ellos. Para ahondar en los matices “protestantes” apreciables en cada uno de estos pensadores, puede acudir a trabajos monográficos como el de Arsenio Ginzo⁴⁵.

Lejos de seguir un estricto orden cronológico ni, mucho menos, hacer una revisión exhaustiva, sería posible abordar alguno de los ejemplos más notorios. Así, Leibniz, uno de los padres del racionalismo alemán, fue bautizado protestante si bien no sería especialmente ferviente. Su personalidad le llevó a tratar de compatibilizar fe y razón,

41 Citado en: Coulton, 1950, p. 79.

42 Küng, 1995, p. 125.

43 No resulta extraño, pues, que los jesuitas (su Padre General entre 1573 y 1580, Everardo Mercuriano) prohibiesen la lectura de los místicos alemanes (a Johannes Tauler le fue incorrectamente atribuida la *Theologia Germanica*, incluida por el Papa Pablo V en el *Index Librorum Prohibitorum* en 1612 y en el que permaneció hasta hace sólo unas décadas). Además de considerarlos el preludio del cisma protestante, se les echaba en cara sus “tendencias quietistas”.

44 Sagarra, 1977, p. 225.

45 Ginzo, 2000.

algo que se manifiesta de forma evidente en su obra *Teodicea*⁴⁶. Más tarde, Kant recibiría desde niño una formación orientada a convertirlo en un teólogo del pietismo, la religión en la que fue educado, si bien terminaría dedicándose a la filosofía. Debido a su fuerte reacción en contra de la rígida disciplina religiosa predominante, lo cual tornó algo difusa su ascendencia protestante, algunos autores⁴⁷ han puesto en tela de juicio la influencia del protestantismo en su pensamiento. A pesar de la controversia existente al respecto (comprensible, dada la magnitud de la figura de Immanuel Kant), son varios los autores que han llegado a considerar a Kant como el “filósofo del protestantismo”⁴⁸. En cualquier caso, el influjo pietista se deja entrever a lo largo de toda su obra.

Pocos años después, Fichte, a la sazón antiguo alumno de teología en el seminario de Jena (y más tarde uno de sus profesores), consideraría que la filosofía alemana venía a constituir una especie de prolongación y ulterior desarrollo del principio crítico actuante en la Reforma, de modo que no dudaría en afirmar que el filósofo y el sabio “modernos” habrían de mostrarse necesariamente como “protestantes”⁴⁹. Siguiendo la ruta marcada por su maestro, los estudiantes (amigos y compañeros de cuarto) Friedrich Hölderlin, Friedrich Schelling y Georg Wilhelm Friedrich Hegel desarrollaron su pensamiento desde la ineludible perspectiva del protestantismo (como no podría ser de otro modo en el caso de unos estudiantes del seminario de Tubinga), viniendo a “sistematizar”⁵⁰ lo que hoy se conoce como idealismo alemán. De todos ellos, el tiempo ha destacado especialmente a Hegel, de quien Arsenio Ginzo dice que “convierte a la Reforma en uno de los referentes fundamentales de la Historia Moderna”⁵¹.

Medio siglo después, el joven luterano Søren Kierkegaard, siguiendo las huellas de Schleiermacher, desarrolla su pensamiento sobre la base del *temor y temblor* a los que el hecho religioso (¿existencial?) nos arroja. Y es que a Kierkegaard le molestaba especialmente esa terca obsesión que, en determinadas instancias de la jerarquía eclesial, existía por poner de acuerdo a la fe y la razón, conforme la ciencia progresaba y comenzaba a (al menos en apariencia) cuestionar determinados aspectos del dogma cristiano. Casi pudiera decirse que el resultado de sus inquietudes fue que la *herida* existencial y nihilista quedara al descubierto. Desde este momento, el mundo sería testigo de una filosofía completamente distinta. El racionalismo y la pérdida de fuerza de la religión traerán entonces a Feuerbach, Stirner (ambos estudiantes de teología en Berlín), en primer lugar, y, más tarde, al *pequeño pastor* (como tempranamente sería apodado en el colegio): Friedrich Nietzsche. Dice Ginzo Fernández acerca de la adscripción protestante de Nietzsche: “aunque el joven Nietzsche abandona los estudios teológicos, el ambiente predominantemente católico que encuentra en Bonn no deja de producirle aversión, contribuyendo sin duda a reafirmar, por contraste, una peculiar identidad protestante”⁵².

De entre la vorágine nihilista, surgiría (y con él concluye este apartado, no por casualidad) el *católico* Martin Heidegger, quien tras sus estudios de teología en Friburgo de Brisgovia, se pasó primero a la filosofía y después al protestantismo, tal y

46 Leibniz, 1710.

47 Fischer, 1875.

48 A este respecto podrían citarse: Paulsen, 1900, pp. 1-31; Kroner, 1921; Schultz, 1960.

49 Fichte, 1807, p. 609.

50 Hegel, Schelling y Hölderlin, 1797, pp. 234-236.

51 Ginzo, 2009, p. 10.

52 Ginzo, 2000, pp. 262-263.

como se desprende de su carta al párroco católico que le había casado, Engelbert Krebs del 9 de enero de 1919 en la que manifiesta su ruptura con el “sistema del catolicismo”, el cual “se le hace inadmisibile”, y su preferencia por un “cristianismo libre”⁵³. Casado con una protestante, había sido Husserl el que lo había introducido propiamente en la teología protestante, originando más tarde un importante intercambio epistolar con el teólogo Rudolf K. Bultmann, de quien diría en una carta a Karl Jaspers con fecha de 13 de junio de 1924: “Afuera es magnífico; en la universidad [por entonces Heidegger era profesor asociado en la universidad de Marburgo] no ocurre nada, ningún estímulo. El único ser humano es el teólogo Bultmann, con quien me encuentro cada semana”⁵⁴. Se comprende así que Bultmann afirmara a su vez de Heidegger: “[Heidegger] procede del catolicismo, pero es completamente protestante”⁵⁵. Con relación al vínculo existente entre Heidegger y el protestantismo, nos limitaremos a reseñar nuevamente el trabajo del profesor Ginzo Fernández al respecto: “ningún gran pensador, desde los tiempos de Hegel, iba a ejercer un impacto semejante en la Teología —católica y protestante”⁵⁶. El propio Heidegger llegó a manifestar que “Agustín, Lutero y Kierkegaard son filosóficamente esenciales para la configuración [*Ausbildung*] de una comprensión radical del Dasein”⁵⁷.

Si bien la mera enunciación de los grandes pensadores de origen alemán y ascendencia protestante no puede demostrar nada por sí misma, si basta para que llame la atención e induzca a otros investigadores a ahondar en la cuestión y, sobre todo, aportar luz. Mientras tanto, será posible servirse de la luz ya existente y que nos ofrece Ernst Troeltsch cuando afirma que es posible colegir la impronta del protestantismo en la filosofía (en “la metafísica alemana, de Leibnitz y Kant a Fichte, Schelling, Hegel y Fechner”, dice) en “la dirección de la especulación hacia la unidad e interconexión de cosas, hacia la racionalidad interior y la consistencia lógica de la concepción de Dios, hacia los principios generales, puntos de vista ideales y el sentido intuitivo de la presencia interior de lo divino”⁵⁸.

El protestantismo. ¿Un humanismo?

El término humanismo es un concepto huidizo, algo que, paradójicamente, probablemente se deba al hecho de disponer de una infinidad de “asideros” por los cuales tomarlo. En definitiva, es un término con una gran diversidad y nebulosidad semántica. Una vez hecha esta matización, no resulta descabellado afirmar que el protestantismo es en cierto modo una forma de humanismo, puesto que establece una actitud específica con relación a la cuestión de qué sea el hombre y cuál su lugar en el mundo. Una actitud, por cierto, mucho menos optimista y amable con el hombre que la adoptada en general por el Humanismo renacentista. Así se ha destacado con frecuencia al analizar determinados rasgos de la teología protestante, marcada por las raíces

53 Denker, Gander y Zaborowski, 2004, p. 67 y ss.

54 Capelle-Dumont, 2012, p. 230.

55 Andrew, 2003, p. 133.

56 Ginzo, 2009, p. 13.

57 Carta a Rudolf Bultmann del 31 de diciembre de 1927. En: Bultmann y Heidegger, 2009, p. 47.

58 Troeltsch, 1912, p. 163.

agustinianas de Lutero, y que podría resumirse acudiendo a lo dicho por Ernst Bloch: “según Lutero (...) el libre albedrío (...) sólo puede sustentar aspiraciones egoístas”⁵⁹.

Esta perspectiva del protestantismo como forma de humanismo es algo completamente natural puesto que el cristianismo no es ni más ni menos que una forma de humanismo. Lo que sucede en este caso es que, yendo un paso más allá, si se entiende el humanismo como la lucha “ética” del hombre contra la degeneración del hombre, contra su deshumanización, no cabe duda de que el protestantismo puede considerarse como una forma *renovada* de humanismo.

Aclarado este punto, tampoco puede obviarse que, si bien es posible hablar del luteranismo como una cierta forma de humanismo, no cabe hablar de Lutero como de un “humanista” (en el sentido en el que suele hablarse de tal). Nada más lejos de la realidad. No obstante, tampoco ha de extrañar el diálogo que se estableciera entre Lutero y Erasmo de Rotterdam (el propio Lutero admitió en numerosas ocasiones la influencia que recibió de Erasmo en su traducción de la Biblia al alemán). Al margen de las conocidas diferencias que surgirían entre ambos personajes, inevitables en el intercambio de opiniones entre cualquier pareja de pensadores libres y sinceros, es conocido el comentario que le haría por carta Erasmo a Lutero acerca de sus 95 tesis: “no puedo describir la emoción, la verdadera y dramática sensación que provocan”⁶⁰, así como su irónico comentario acerca de la condena a Lutero por parte de la Iglesia católica: “Nada me extraña que haya causado tanto ruido, porque ha cometido dos faltas imperdonables: haber atacado la tiara del Papa y el vientre de los frailes”⁶¹. En realidad, Erasmo era partidario de poner fin a los abusos cometidos por la jerarquía católica partiendo de las ideas cristianas. Por lo que no estaba era por un cambio en las ideas mismas. Para él era posible *una* reforma sin *la* Reforma; una reforma que no implicara cambios doctrinales. En resumen, lo que Erasmo le reprocha a Lutero es el hacer públicas sus críticas y la forma en que las expone (a este respecto afirmó: “no siempre es necesario exponer la verdad, y supone una gran diferencia el cómo es expuesta”⁶²).

Ese peculiar humanismo que se inicia con Lutero queda reflejado en la misma actitud de Lutero ante la Dieta Imperial de Worms de 1521. Una actitud que marcó el principio de un nuevo talante frente al poder. Una posición de rebeldía y cuestionamiento (que no destrucción) de la autoridad, elogiada por Thomas Carlyle como “heroicidad” (para Carlyle el principal rasgo de los héroes es la sinceridad⁶³). Siempre habrá quien vea en las cualidades de Lutero las de un fanático, pero de lo que no cabe duda es de que se exigió a sí mismo como a ningún otro. Lutero adopta una postura que no admite otra forma de obrar que aquella que esté de acuerdo con la propia *conciencia como individuo* (“Es pesado [*beschwerlich*], poco saludable [*unheilsam*] y peligroso [*ferlich*] obrar contra la propia conciencia”⁶⁴, concluiría su argumentación ante la Dieta reunida). Una postura que trasciende claramente el ámbito de la religión, dado que supone indiscutiblemente una puesta en valor de la conciencia individual, y en cuyo significado

59 Bloch, 1921, p. 152.

60 Thompson, 2003, p. 56.

61 Comentario que Georg Spalatin, presente en una conversación que tuvo lugar en Colonia en 1520 entre el príncipe elector de Sajonia Federico el Sabio y Erasmo de Rotterdam, atribuye a éste último al ser preguntado por su opinión acerca de la condena de la Iglesia a Lutero. Citado en: Augustijn, 1986, p. 223.

62 Rotterdam, 1988, p. xiii.

63 Carlyle, 1841, pp. 147 y 174.

64 Wrede, 1896, pp. 581-582.

radica lo verdaderamente importante del protestantismo como humanismo. De hecho, en este sentido, podría decirse que es puro humanismo.

La suerte estaba echada. Lutero ya se había enfrentado al poder religioso (ya había sido excomulgado por el papa León X) y ahora lo estaba haciendo al poder secular del emperador Carlos V. En este sentido, no cabe duda de que Lutero era consciente de que se arriesgaba a morir por hereje (“Mucho erré en no matar a Lutero” diría Carlos V a los frailes en su retiro del monasterio de Yuste⁶⁵).

Así pues, se observa que un rasgo diferencial de importancia (y, por ende, del que derivan ciertas consecuencias materiales) en el protestantismo es ese punto crítico o reacio inherente a él. El protestantismo pone en valor al individuo resaltando, por no decir dispensándole, su jurisdicción intrínseca sobre los asuntos relativos a la conciencia. Se trata de que si cualquiera, como individuo, es capaz de interpretar y entablar una nueva relación directa con Dios, con aquello que se sitúa en el “más allá” (libre examen), ¿cómo no habría de poder interpretar y entablar una nueva relación con sus señores en el “más acá”? En este sentido, no se trata de que el protestantismo tenga su origen en un hipotético carácter impetuoso alemán pero, ciertamente, pudo ser un factor que facilitara la recepción del mensaje protestante. No se trata de la adscripción a ninguna teoría “fuerte” de la *geopsique* como la que fuera desarrollada por Willy Hellpach⁶⁶, sino de que, bajo este punto de vista, el protestantismo constituiría la forma en que el cristianismo podría desarrollarse de un modo más “natural” dentro del ámbito germano más “genuino”. Por otro lado, el principio vigente por aquél entonces de *cuius regio, eius religio* (traducible por algo así como “de quien rija, la religión”⁶⁷) y las masacres llevadas a cabo por los *serenissimos* príncipes electores católicos durante la Guerra de los campesinos no ayudaron demasiado a que el mensaje protestante calara en otras regiones con un carácter germano, por así decir, menos “marcado” (el sur y oeste de Alemania).

Sin querer trivializar, ni entrar en aspectos demasiado manidos como el propio apelativo con el que es conocida esta religión (la religión de los que “protestan”), debe admitirse que, cuando la tradición (la inercia religiosa, política y filosófica de la época) otorgaba inmensos poderes a la Iglesia, Lutero vino a decir “basta, no me puedo callar”: “no puedo hacer otra cosa”⁶⁸. Para Lutero aquello pervertía la esencia misma de la religión. Una cosa es el poder, el Estado, y otra muy distinta la religión, incluso admitiendo que esta separación no implique necesariamente una oposición (no justifique los derroteros de la revuelta campesina, por ejemplo). En este sentido, resultan verdaderamente representativas las palabras de Wolfgang Steck: “Modernidad, liberalidad e individualidad marcan tales directrices de la praxis vital protestante. (...) El protestantismo se concibe desde un principio y se concibe hasta hoy no como una filosofía edificante, sino como una fuerza crítica reformadora de la civilización [*Kultur*]

65 Citado en: Menéndez, 1882b, p. 403.

66 Hellpach, 1911.

67 La importancia de esta doctrina es grande dado que, en cierto modo suponía el reconocimiento de que nación y confesión eran *de facto* sinónimos, algo que no fue discutido hasta la aprobación del llamado edicto de Nantes, en 1598.

68 En realidad, no existen ni testimonios ni registros escritos que prueben que Lutero dijo estas palabras pese a que han sido ampliamente divulgadas (y aceptadas como auténticas sin más) por la literatura. En cualquier caso, incluso admitiendo que no dijera estas palabras, *se non è vero, è ben trovato*. Las actas de la Dieta de Worms pueden consultarse en: Wrede, 1896, pp. 581-582.

y la sociedad”⁶⁹. Quizás sea excesivo alegar que el protestantismo, con su puesta en valor del sujeto, lleve en su seno la semilla de la revolución, pero no lo es tanto afirmar que lo que sí lleva es la semilla del cambio (también político), y con ello, de la modernidad. Como decía Troeltsch, el luteranismo “destruye los derechos estamentales hacia arriba pero los conserva hacia abajo”⁷⁰.

En resumen, el protestantismo constituye una variante de humanismo en la que la libertad de conciencia adquiere un papel central y que acentúa el rasgo de espiritualidad del cristianismo y del que surge la proverbial predilección por la vida interior o ascetismo secular del protestantismo. Un ascetismo caracterizado por su carencia de levedad, un ascetismo, como decía Troeltsch, “en el más amplio sentido de la palabra, indicando una actitud metafísica hacia la vida”⁷¹ y que, en consecuencia, ha de trascender el hábito religioso. El hogar como monasterio. Sobre las consecuencias de esta actitud diría Karl Marx: “Lutero ha vencido la servidumbre de la devoción, porque ha puesto en su lugar la servidumbre por convicción. Ha quebrantado la fe en la autoridad, porque ha restaurado la autoridad de la fe. Ha transformado a los párrocos en laicos, porque ha transformado a los laicos en párrocos. Ha liberado a los hombres de la religiosidad exterior, porque *ha llevado la religiosidad a su interior*. Ha emancipado el cuerpo de las cadenas, porque ha encadenado el corazón”⁷². En cualquier caso, parece suceder que, debido a la propia idiosincrasia de la religión (considerada ésta en general) como algo profundo e íntimo, al protestante se le antoja que sólo es posible conservar su pureza confinándola dentro del ámbito privado del individuo. Algo que se manifiesta en cuestiones como el cierre de monasterios y conventos, la prohibición de reliquias, la limitación del uso de imágenes sagradas a lo estrictamente necesario o la reducción del número de días festivos. Ello en contraposición a un catolicismo que se presenta como una religión en la que los ritos y símbolos poseen un peso más que notable. Ya en 1524, Lutero llamaría la atención sobre este hecho y sus consecuencias al afirmar que “esa noble cosa a la que llaman «limosna» o «dar por el amor de Dios», no la aplican más que a las iglesias, monasterios, capillas, altares, campanarios, campanas, órganos, cuadros, imágenes, joyas y casullas de plata y oro, y después a las misas, vigiliias, cantos, celebraciones, legados testamentarios, cofradías y así sucesivamente”⁷³ para rematar diciendo: “habría que velar más bien por la pureza que por el esplendor”. Es en este sentido en el que no le faltaba razón a Richard Wagner con aquella broma acerca del catolicismo y el protestantismo, a los que comparaba con el té (más lujoso o aristocrático —*vornehmer*) y el café, respectivamente⁷⁴.

Como se puede intuir, el problema reside en identificar con verdadero rigor cómo estos rasgos *humanistas* del protestantismo se traduzcan en la vida cotidiana del ser humano, más allá de teorías más o menos herederas de la obra de Max Weber⁷⁵ o de opiniones como las expuestas por Marx o Wagner. No debe olvidarse que la cuestión afecta a un ámbito en el que, lógicamente, se dan muchas y diversas sensibilidades y en las que la moderación y el sosiego científicos son, como no podía ser de otro modo,

69 Steck, 1991, p. 111.

70 Troeltsch, 1912, p. 112. En contra de esta tesis puede consultarse: Bloch, 1921, p. 179.

71 Troeltsch, 1912, p. 83.

72 Marx, 1844, p. 386.

73 Luther, 1524a, p. 33.

74 Anotación en el diario de Cósima Wagner con fecha 7 de diciembre de 1878 (Wagner, 1873-1877, p. 251).

75 Weber, 1904.

completamente oportunos. En este contexto, puede resultar interesante concluir con las palabras de Wolfgang Steck al respecto: “Modernidad y liberalidad aparecen (...) casi como accidentes. Se muestran ciertamente inevitables, pero como algo más que una mera consecuencia exterior de los principios internos de la religiosidad protestante, de los principios de la individualidad”⁷⁶.

Protestantismo, razón y librepensamiento

Parece ser que el historiador Gabriel Monod dijo en cierta ocasión de sí mismo: “no conservo la fe, pero en el fondo sigo siendo un viejo hugonote y no me arrepiento”⁷⁷. Más aún, con cierto tono simplista, llegó a afirmar que “el protestantismo no es más que una serie y una colección de formas religiosas del libre pensamiento”⁷⁸. Para Hegel, más moderado (y seguramente acertado), la realidad parece estar más cerca del siguiente enunciado: “Este es el contenido esencial de la Reforma; el hombre está determinado por sí mismo a ser libre”⁷⁹. Como era de esperar, no han faltado interpretaciones de todo tipo a este respecto ya que, como señaló con perspicacia Émile Faguet al invocar el libre examen, los protestantes “tenían la causa ganada —y también perdida. Habían encontrado la sentencia de muerte de sus adversarios y la suya propia” (...) “erigieron una religión libre, progresista, capaz de todo aquello que la investigación científica libre les reportaría”, pero con ello también “crearon una religión ilimitada, esto es, *indefinida*, esto es, indefinible, que no sabría qué día el libre examen le traería el ateísmo, si el ateísmo formaría parte de ella misma o no; una religión que no sabría dónde acabaría y hasta dónde llegaría; una religión destinada a desvanecerse en el círculo indefinido del filosofismo que ella había abierto”⁸⁰. Es lo que, al confrontar el libre examen con la inerrancia bíblica, Auguste Sabatier denominó “*la antinomia protestante*”⁸¹. Un planteamiento que, apenas dos años más tarde, le criticaría (con cierta ironía) François Laurent a un tal Monseñor de Ségur⁸²: “la Reforma conduce al ateísmo. ¿Por qué? Porque no tiene razón de ser sino a condición de dar completa libertad al pensamiento humano, y esto es la esencia del ateísmo”⁸³.

No obstante, debe reconocerse que, esa cualidad, ampliamente aceptada, del protestantismo como reivindicación del individuo era algo que, casi dos siglos antes de Lutero, ya se había hecho hueco (a su manera) a través de los textos de místicos alemanes como el Maestro Eckhart, quien afirmaría: “si alguien que no sea Jesús quiere hablar en el templo, es decir en el alma, entonces Jesús calla”⁸⁴ o de ciertos escritos preprotestantes como la *Devotio Moderna* (de finales del siglo XIV) o la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis (de finales del siglo XV). En cualquier caso, no debe confundirse el fortalecimiento del individuo con un individualismo que debilite a la

76 Steck, 1991, p. 116.

77 Carta a la marquesa Arconati-Visconti de 9 de febrero de 1910. En: Monod, 1909-1912.

78 Reseña de M.A. Rébelliau. M.A. (1891). *Bossuet. Histoire du protestantisme*. Paris, Hachette. En: Monod, 1892, p. 103.

79 Hegel, 1837, p. 502.

80 Faguet, 1895, p. 541.

81 Sabatier, L.A. Reseña del libro *Cinquante ans de Souvenirs* de M. Pédezert en el *Journal de Genève* del 5 de mayo de 1896. Citado en: Goyau, 1898, p. xii.

82 Ségur, 1861, p. 52. Y es que, para M. Ségur, la libertad de pensamiento constituye “*un sinsentido*” (Séгур, 1861, p. 95).

83 Laurent, 1897, p. 561.

84 Maestro Eckhart, 2011, p. 145.

comunidad, la cual constituye una entidad fundamental para el protestantismo. Es algo que puede apreciarse al analizar, yendo más allá de las pretensiones de este artículo, el engarce que realiza el protestantismo entre Estado y religión. Lo que acaso si hizo el protestantismo fue, según lo ha expresado muy acertadamente Diarmaid MacCulloch, “interrumpir *algunas formas de comunidad*, las estructuras creadas por el catolicismo medieval, pero lo hizo precisamente por considerarlas nocivas para la comunidad”⁸⁵. En definitiva, tal y como era de esperar, esta preponderancia del individuo no tardó ni dudó en contraponerse y criticar el poder de la jerarquía eclesial. Como explica Ernst Bloch, Lutero consideró sacrílega esa “voluntad parlamentarista (...) en contra de Dios”⁸⁶ propia de la Iglesia católica, todo ese poder que se arrogaba la Iglesia. Fue así como el protestantismo devino esa “revolucionaria magia del sujeto”⁸⁷ de la que habló Bloch, si bien refiriéndose a Thomas Müntzer —situado más bien en las antípodas protestantes de Lutero. Tal y como plantea Erich Fromm, con la concepción sustentada por Lutero, “el hombre se halla libre de todos los vínculos que lo ligaban a las autoridades espirituales, pero esta misma libertad lo deja solo y lo llena de angustia, lo domina con el sentimiento de insignificancia e impotencia individuales. Esta experiencia aplasta al individuo libre y aislado. La teología luterana manifiesta tal sentimiento de desamparo y de duda”⁸⁸. Frente a las aspiraciones universalistas de la Iglesia católica (eso que se denomina espíritu “misionero” o “evangelizador” —una teología “imperialista” o de subordinación religioso-cultural, según sus críticos), con sus *Annuario Statisticum Ecclesiae*, el protestantismo nunca se ha mostrado excesivamente preocupado por estas cuestiones (claramente vinculadas, por otro lado, con el ejercicio del poder). Con relación a tal aspiración universalista, decía François Laurent para explicar el supuesto desdén de Voltaire hacia la Reforma: “depende [éste desdén] de una preocupación propia de la raza latina, la cual prefiere una religión universal a una religión individual, preocupación cuyo principal origen se encuentra en la educación católica, que subsiste aún y que ha adquirido nueva fuerza en la reacción que han fomentado, por partes iguales, la ignorancia, la ceguera y el odio”⁸⁹.

Destacando este posible vínculo entre Reforma e Ilustración (humanismo), Diarmaid MacCulloch señala en su conocido trabajo monográfico sobre la historia de la Reforma que, si bien la Ilustración se inició como un movimiento “enemigo del misterio y emancipador de la humanidad de las cadenas de la religión revelada”, (...) “mucho de esto empezó siendo más anti-católico que anti-cristiano”⁹⁰. Para MacCulloch, no puede verse como algo paradójico ni fortuito el hecho de que “el siglo de la Ilustración fuera también testigo de un nuevo florecimiento del protestantismo”⁹¹. Wilhelm Dilthey ha visto de hecho en la Reforma ni más ni menos que la culminación del espíritu del Renacimiento y un movimiento decisivo que abriría la puerta al idealismo⁹².

Pese a todo lo expuesto, cuando se habla del vínculo del protestantismo con el humanismo, resulta oportuno recordar que no debe confundirse humanismo con racionalismo. No olvidemos, de hecho, la propensión renacentista a los saberes arcanos

85 MacCulloch, 2003, p. 606.

86 Bloch, 1921, p. 178.

87 Bloch, 1921, p. 73.

88 Fromm, 1941, p. 135.

89 Laurent, 1897, pp. 560-561.

90 MacCulloch, 2003, p. 698.

91 MacCulloch, 2003, p. 700.

92 Dilthey, 1914, p. 68.

y el desarrollo que tuvieron en aquél periodo diversas formas de esoterismo, el hermetismo, la mitología y cualquier forma de simbolismo en general (la Cábala o el gnosticismo, por ejemplo). Sea como fuere, debe tenerse absolutamente claro que, a este respecto, la desconfianza que muestra Lutero no es hacia la razón en sí sino hacia la estridente intromisión de ésta en el ámbito religioso. Lutero desdeña los abusos de la razón como herramienta para interpretar las Escrituras y, en general, la doctrina cristiana. Del mismo modo en que Tertuliano se había manifestado en *De carne Christi*⁹³, Lutero no se inmuta ante las inconsistencias que puedan existir entre la razón y la fe cristiana. Más bien al contrario, aprecia en ellas el auténtico valor y fuerza de la fe, por lo que no entiende que se intente siquiera acometer la conciliación entre fe y razón. De hacerse —esto es, sin paradoja—, ya no podría hablarse de “fe”. Una actitud ésta, de apariencia fideísta, que el protestantismo considera acorde con lo expuesto por los propios evangelios (“Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas de los sabios y de los entendidos, y las revelaste a los niños. Sí, Padre, porque así te agradó”⁹⁴) y que no es admitida por el catecismo de la Iglesia católica⁹⁵. Es por ello que Lutero siempre manifestó una clara oposición a la intromisión que, al modo de una especie de propedéutica, hizo el aristotelismo escolástico en el ámbito de la fe. Por ello, no dudó en calificar a Aristóteles de “asno ocioso”⁹⁶, lamentando que con su “sofistería pagana” hubiera sido capaz de seducir a tantos cristianos.

Como ya se ha dicho, Lutero no le niega a la razón su importancia en las cuestiones “terrenales”, pero, a su entender, cuando pretende irrumpir en lo sobrenatural con la intención de valorar la revelación, no pasa de trocarse en una embaucadora. Hay que tener en cuenta que Lutero, de acuerdo con la teoría de los dos reinos inspirada por Agustín de Hipona, distinguía de forma muy nítida el ámbito divino del terrenal. Por tanto, y en definitiva, Lutero no le niega a la razón, como se ha pretendido descubrir en numerosas ocasiones (principalmente desde las filas del catolicismo), su inmenso valor como herramienta en el ámbito secular. Este posicionamiento protestante ante la razón será el que, si bien circunstancialmente, alinearía al pietismo con la Ilustración (como “gemelos desiguales” se ha dicho⁹⁷), al poseer ambos como enemigo común al clericalismo, con su formalismo ortodoxo y su teología escolástica. “El pietismo y el racionalismo se habrían encontrado unidos en su origen en una lucha común contra la ortodoxia reinante”⁹⁸, según lo expresara Victor Delbos. No olvidemos que en su alegato de la Dieta de Worms, lo que demandaba Lutero era ser rebatido mediante alguna cita directa de la Biblia o algún argumento racional (“Si no se me convence

93 “Y el Hijo de Dios murió; precisamente es creíble, porque es absurdo [*ineptum*]. Y, sepultado, resucitó; es cierto, porque es imposible”. Dado que está muy extendido el error según el cual Tertuliano escribió “*credo quia absurdum*” (“creo porque es absurdo”), infiriendo de tales palabras un supuesto irracionalismo dogmático por parte de la Iglesia, se incluye aquí el texto original: “*Et mortuus est dei filius; credibile prorsus est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile*”. Tertuliano (ca. 211). *De carne Christi*, 5, 4.

94 Mt 11, 25-26 y Lc 10, 21 (La Biblia, versión de Reina-Valera de 1960). El texto de ambos evangelios coincide casi literalmente.

95 Sirva de referencia el siguiente texto de la encíclica de Juan Pablo II *Fides et Ratio* de 1998, avalada más tarde por Benedicto XVI: “Tampoco faltan rebotes peligrosos de fideísmo, que no acepta la importancia del conocimiento racional y de la reflexión filosófica para la inteligencia de la fe y, más aún, para la posibilidad misma de creer en Dios”.

96 Luther, 1532, p. 157.

97 Gassmann, 2004, p. 60.

98 Delbos, 1905, p. 4.

mediante testimonios de la Escritura o razones claras [*scheinliche ursachen*]⁹⁹). No es de extrañar, por tanto, que Hegel concluyera que “el protestantismo no consiste tanto en una confesión particular cuanto en el espíritu de la reflexión y de una educación [*Bildung*] superior, más racional”¹⁰⁰. Quedan conectadas así la libertad religiosa, situada en el origen del protestantismo, con una libertad de pensamiento derivada de la primera y, fruto de la cual, diría Heine, surgiría esa importante “flor” que es la filosofía alemana¹⁰¹.

En el marco de este vínculo entre Reforma y humanismo, se ha destacado en ocasiones el caso de la leyenda de Fausto. La leyenda alemana de Fausto fue contemporánea de la reforma protestante y posee una serie de rasgos que han bastado para que diversos autores se hayan interesado por la influencia que la Reforma pudiera haber tenido sobre la leyenda y las distintas versiones literarias que de ésta nos han llegado (en especial las de Marlowe y Goethe, ambos protestantes). Se ha llegado a hablar, aunque no existan evidencias de ello, de un posible vínculo personal entre el que ha sido llamado *Praeceptor Germaniae* y uno de los padres del protestantismo, Philipp Melancthon, y el Fausto histórico, el doctor Johann Georg Faust¹⁰², quien casualmente también fue formado en teología en la universidad de Wittenberg. Sea como fuere, uno de los vínculos establecidos entre el Fausto y la Reforma ha sido el de que ambos ponen el foco de atención sobre el problema de la salvación del hombre. Mientras que la Reforma lo trata desde un punto de vista positivo, Fausto lo aborda desde uno negativo¹⁰³. Ha habido quien ha considerado que la leyenda de Fausto “es usualmente considerada un panfleto luterano” debido a su “específica orientación ideológica”¹⁰⁴. Incluso exégetas más próximos geográficamente, como Ernesto Giménez Caballero, han llegado a afirmar que Goethe “elabora el Fausto y el Mefisto porque son *potencias castizas de su pueblo, virtualidades luteranas, contracristianas*”¹⁰⁵.

De forma similar, algunos autores han llegado a apreciar cierta afinidad (tanto en los planteamientos implícitos como en sus objetivos), entre protestantismo y masonería. No ha de olvidarse que la masonería constituye una fraternidad filantrópica de claro corte ético-filosófico y progresista, que declara buscar el perfeccionamiento personal y el progreso de toda la humanidad a través del desarrollo de “la razón, la educación y un esfuerzo constante y paciente” y que únicamente acoge en su seno a “hombres libres”, “solo dependientes de su conciencia”¹⁰⁶. Así, la revista de la masonería alemana *Latomia* afirmaba en su número 4 de 1844: “El protestantismo es en la relación religiosa sólo la mitad, mientras la masonería lo es todo. Aquél considera el contenido de la religión como una comunicación sin intermediarios entre la humanidad y dios y permite

99 Wrede, 1896, p. 581.

100 Hegel, G.W.F. Carta a Niethammer del 3 de noviembre de 1810. En: Hegel, 1785-1812, p. 337.

101 Heine, 1834, p. 87.

102 Manlius, 1562, pp. 38-41.

103 Davidson, 1962, p. 514.

104 Ginsberg, 1985, p. 150.

105 Citado en González-Ruano, 1932, pp. 182-187.

No obstante, dice González-Ruano al respecto: “Goethe me parece un protestante por casualidad. Es protestante porque su familia lo era, y por nada más, pero en él concurren los mínimos exponentes de la psicología de la Reforma, y esto lo prueba claramente su gusto por lo pagano que se enfrenta al sentido de la sequedad protestante, y el dirigirse a las ideas por mediación de las formas, mientras que el protestante trata de captar directamente con el discernimiento, con el análisis”.

106 Así se recoge en la página *web* de la Gran Logia de España: <<http://gle.org/que-es-la-francmasoneria>> [30 de enero de 2015]

sólo un uso formal de la razón para estructurar asuntos irracionales. Por el contrario, en la masonería, la razón no debe únicamente desarrollar la forma, sino también el contenido de la religión. Así pues, el protestantismo debe, bien retornar al catolicismo, bien mantenerse voluntariamente a medio camino o dar un paso al frente [*vorwärts schreitend*] para alcanzar el terreno [*Gebiet*] de la masonería”¹⁰⁷. Tampoco sorprende lo que afirmaría el diario masónico alemán *Hamburger Fremdenblatt* el 13 de junio de 1917, con motivo de la celebración de los 400 años del protestantismo y los 200 de la masonería: “Las dos fuerzas espirituales del protestantismo y la masonería están siempre bien unidas y en buenas relaciones. La masonería reconoce al protestantismo como a su fundador, y no se puede concebir aquélla sin éste. No hubiera habido verdadera y auténtica masonería sin Lutero y sin la Reforma contra nuestro común e implacable enemigo el romanismo”¹⁰⁸. A tenor de estas palabras se comprende también aquello que dijera Eugène Sue de que, con vistas a lograr una Europa liberal, la mejor manera de “descristianizar” Europa era “protestantizarla”. Consideraba Sue al protestantismo como un “mal incompleto”, una “religión transitoria y especie de puente (...) con ayuda del cual puede llegarse, sin duda, al racionalismo puro”¹⁰⁹ y, para defenderse de las previsibles críticas liberales a su apología del protestantismo, añadía: “¿no es esta religión [la protestante] la más adecuada de todas para satisfacer el carácter transitorio que tanto buscamos en ellas, cuando una de sus sectas¹¹⁰, progresando y por la reflexión, llega a negar la divinidad de Cristo y de las Escrituras? ¿Qué queda después de esto?”, para concluir de manera tajante: “el protestantismo (...) es (...) respecto al racionalismo, lo que los gobiernos parlamentarios respecto a la república”¹¹¹. En un sentido parecido se ha manifestado recientemente Michael Burleigh al escribir sobre “los protestantes actuando como el caballo de Troya del liberalismo y el laicismo”¹¹².

Una forma de comprender las razones por las cuales haya autores que puedan establecer este tipo de vínculo entre protestantismo y masonería podría venir de la comprensión que de la religión nos brindara Eugenio d’Ors y que le expondría por carta a Francisco Giner de los Ríos en 1909: “la esencia de la religión me parece consistir en la irreductible conciencia que tenemos de una libertad personal”¹¹³. D’Ors no entiende cómo la religión pueda agotarse exclusivamente en el sentimiento religioso, ni cómo pueda reducirse la religión a una serie de dogmas y preceptos puesto que para él, sin libertad no es posible la religión. Una idea que desarrollaría en su conferencia *Religio est libertas* en el Ateneo de Madrid el 20 de febrero de 1914 y que había presentado con anterioridad en el III Congreso Internacional de Filosofía de Heidelberg de 1908: “La libertad no constituye materia de ciencia, sino un imperativo de creencia, es decir, religión. Así el núcleo de la religión se identifica con el hecho irreductible de la libertad.

107 Citado en: Schweyer, 1925, p. 40.

108 Citado en: Bogdan y Snoek, 2014, p. 162.

109 Citado en: Roa Bárcena, J.M. *Florilegio para un poeta*. En: Pesado, 2002, p. 142.

110 Sue no precisa a qué secta se está refiriendo, pero es muy probable que sea la Iglesia Adventista del Séptimo Día, a pesar de que la Alianza Evangélica Mundial no considera protestantes a los adventistas. Así quedó establecido en las conversaciones teológicas entre adventistas y evangélicos que tuvieron lugar en agosto de 2007 en la Universidad Andrews, de Michigan. El comunicado conjunto puede consultarse en línea en: <<http://www.worldevangelicalalliance.com/news/WEAAdventistDialogue20070809d.pdf>> [30 de enero de 2015]

111 Citado en: Roa Bárcena, J.M. *Florilegio para un poeta*. En: Pesado, 2002, p. 143.

112 Burleigh, 2006, p. 309.

113 Cacho, 1997, p. 199.

La ciencia es el sistema representativo de la fatalidad. La religión es el mismo hecho de la libertad incognoscible”¹¹⁴.

Lo cierto es que, al margen de cuestiones que podrían considerarse anecdóticas, como que la primera constitución de una logia masónica fuera redactada por dos pastores protestantes, Jean Théophile Désaguliers y James Anderson, la masonería no constituye ninguna comunidad religiosa (homogénea, al menos) y no entra por tanto en competencia con la fe protestante¹¹⁵. Así lo vino a confirmar la Declaración de Tutzing¹¹⁶, fruto de la reunión mantenida el 13 de octubre de 1973 entre representantes de la Unión de Grandes Logias de Alemania y la Iglesia Evangélica de Alemania. En dicha declaración se determinó que no es posible establecer una objeción generalizada con relación a la pertenencia a una logia masónica por parte de un cristiano protestante. Una actitud que contrasta abiertamente con la mantenida por la iglesia católica, en frontal oposición a la masonería¹¹⁷. Es en razón de todo lo expuesto que puede suceder que haya a quien no le resulte extraño sino más bien revelador el hecho de que la masonería sea especialmente activa en los países del ámbito de influencia protestante.

Como se intuye fácilmente, resulta complejo extraer consecuencias claras y taxativas acerca de las implicaciones que la adopción del credo protestante por un individuo puedan tener sobre su vida intelectual. Algo agravado por las inevitables distorsiones partidistas que, tratándose de algo tan interiorizado como es la religión, puedan aparecer. No obstante existen pocas dudas sobre el hecho de que dos cuestiones con claras consecuencias extrarreligiosas han sido, en el caso del protestantismo, la doctrina del libre examen y su interpretación del sacerdocio universal. Algo que se ha visto reforzado por ése marcado rasgo dialéctico, netamente protestante, que ha permitido una extensa vida intelectual, esto es, la asignación de un papel especial para la razón y que se manifiesta en la abundante producción derivada de sus distintas corrientes: la teología liberal protestante, el protestantismo cultural (*Kulturprotestantismus*), la teología dialéctica de Karl Barth, etc. Un aspecto que no ha faltado quien lo vea como el principal rasgo del protestantismo y, al mismo tiempo, su principal problema o “amenaza”. Así, el historiador francés Georges Goyau llegó a plantear la siguiente pregunta: “¿Son compatibles entre sí los conceptos de Iglesia y protestantismo?”¹¹⁸. Por su parte, Benedicto XVI quiso adivinar que “es su destino y su peligro el que [el protestantismo] esté completamente expuesto al pensamiento moderno”¹¹⁹. Tampoco han faltado los que han visto que el protestantismo ha podido favorecer a las sociedades en las que se desplegó al actuar como movimiento (*sui generis*) de reafirmación local; como vector de resistencia a quedar subsumido por las corrientes homogeneizantes que han caracterizado al mundo globalizado¹²⁰, uniforme e impersonal, que se despliega de

114 D'Ors, 1925, p. 31-32.

115 Con relación a los vínculos entre la masonería española y la iglesia protestante puede consultarse: Bastian, 2005, pp. 409-426.

116 Declaración de Tutzing, pp. 18-19. [En línea] <<http://www.ekd.de/download/EZWINF58.pdf>> [30 de enero de 2015]

117 A este respecto, puede consultarse (entre otros muchos documentos) la “Declaración sobre la masonería” promulgada por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe el 26 de noviembre de 1983. [En línea]

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19831126_declaration-masonic_sp.html> [30 de enero 2015]

118 Goyau, 1898, p. 346.

119 Ratzinger, 1985, pp.164-165.

120 Abella, 2003.

manera imparable desde las últimas décadas. En cualquier caso, se aprecia que los factores aquí revisados (entre otros) han podido ser los que han ocasionado que, por expresarlo de manera sintética, el protestantismo haya devenido una religión en la que el papel de la libertad individual adquiere un carácter especial.

La actitud del protestantismo frente a la cultura

En el apartado anterior se ha tratado de describir cómo el protestantismo ha sido entendido por diversos autores como una religión con una especial sensibilidad hacia los planteamientos personales de cada individuo, hacia la única e inalienable forma de entender la propia relación con Dios. Ello ha permitido que se desarrollaran en su seno, con relativo éxito, corrientes críticas con el mismo dogma. Si bien no es fácil definir el origen de tales corrientes (según la interpretación que se haga, podría remontarse al maestro Eckhart o incluso a mucho antes), suele citarse como representante al joven hegeliano David Friedrich Strauss (autor de la influyente *La vida de Jesús críticamente examinada*¹²¹). Para Strauss, el dogma no constituye ninguna verdad revelada divinamente, sino que es un resultado de la historicidad y, como tal, debe ser estudiado aplicando el método histórico y crítico (“de un modo forense [*juristische*]”¹²², dice Strauss). Su postura suele resumirse a través de su conocida sentencia: “la verdadera crítica del dogma no es más que su historia”¹²³. En esta línea, Adolf von Harnack caracterizaría al dogma como un obstáculo para la fe (la cual debiera desarrollarse libremente) que no es sino la manifestación de una “helenización” del cristianismo (“una construcción del espíritu griego sobre el suelo del evangelio”¹²⁴). Estas tendencias, reunidas en la actualidad bajo la denominación de teología liberal, llevaron a destacados miembros de la Iglesia protestante a hacer un llamamiento en favor de un cristianismo sin dogmas¹²⁵. Esta concesión al individuo, esta “flexibilidad” del protestantismo hacia las interpretaciones del mensaje cristiano ha dado origen a que algunos católicos lo vean como una especie de deificación del individuo. No obstante, debe reconocerse que la libertad conferida por el libre examen, así como la autoridad derivada desde la jerarquía eclesial hacia el individuo, no ha de implicar necesariamente una actitud que todo lo admita en la interpretación del cristianismo y de sus dogmas. Tal es, de hecho, la visión que la teología dialéctica de Karl Barth ha logrado hacer prevalecer en la actualidad. En realidad el protestantismo pone en valor al individuo, pero no como “ego” sino como responsabilidad, siendo que la primera consecuencia de esta “confianza” depositada en el individuo sea la necesidad de asegurar individuos cultivados, bien formados. Este es el aspecto que se abordará a continuación.

En contra de lo que manifestara Erasmo de Rotterdam (“allá donde reina el luteranismo las letras son arruinadas [*interitus*]”¹²⁶), diversos autores¹²⁷ han defendido que la contribución a lo que podría denominarse “la cultura en Alemania” ha sido notablemente menor en el caso del catolicismo. Ya en tiempos de la Revolución

121 Strauss, 1836.

122 Strauss, 1836, p.737.

123 Strauss, 1840, p. 71.

124 Harnack, 1890.

125 Es el caso del superintendente de la ciudad de Gotha, Otto Dreyer (Dreyer, 1888).

126 Rotterdam, E. de (1528). Carta nº 1977 a Willibald Pirckheimer del 20 de marzo de 1528. En: Allen y Allen, 1928, p. 366.

127 Sagarra, 1977, p. 224 y 230.

francesa se lamentaba Eulogius Schneider diciendo: “¿Acaso respiramos nosotros [los católicos] un aire beocio mientras ellos [los protestantes] viven bajo un cielo ático?”¹²⁸. En cualquier caso, es bastante aceptada la idea de que la Reforma ha supuesto una de las influencias más importantes sobre la educación en Alemania a lo largo del Renacimiento¹²⁹, que es el periodo en el cual ésta comenzó a tomar forma en la mayoría de países de Europa. Es en este sentido en el que no sorprende que, el que se considera como el primer libro ilustrado para niños (el primer libro de texto, podría decirse), el *Orbis Sensualium Pictus* (“El mundo observable en imágenes”), fuera publicado en Núremberg en 1658, en latín y alemán. Obra del humanista moravo Johann Amos Comenius, pronto se extendió por las escuelas de Alemania y otros países.

En claro contraste, tal y como señala MacCulloch¹³⁰, la Inquisición española había establecido (incluso antes de que el propio Vaticano lo hiciera) su propio *Índice de libros prohibidos de la Inquisición española*, en el que prohibía cualquier libro impreso fuera de la Península, a la vez que ordenaba a todos sus docentes y estudiantes retornar a casa. Con relación a la labor de Comenius, Peter F. Drucker destacó en su obra *Las nuevas realidades* el empeño de éste por potenciar la autonomía en el proceso de formación y evitar así que “el dominio político de los profundamente [fiercely] católicos Habsburgo”¹³¹ acabara con el protestantismo en la República Checa. Para ello, Comenius insistió en el papel del hogar familiar como responsable primero de la educación señalando, por ejemplo, que “debiera haber una escuela materna [*Gremium maternum*] en cada casa; una escuela primaria [*Grundschule*] en cada pueblo y cada aldea, una escuela secundaria [*Gymnasium*] en cada ciudad y una universidad en cada país o gran provincia”¹³².

En la actualidad, es una teoría bastante aceptada, que el origen de una alfabetización generalizada surgió de la percepción de una necesidad de leer la Biblia en lengua vernácula, algo que tuvo una especial relevancia en el caso protestante. Tal y como lo expresó Fichte, la lectura se había convertido en un problema de orden salvífico¹³³. Así, sería la teología pietista, que dejara su impronta en el espíritu del prusianismo, la que resaltó la necesidad de una “espiritualidad interior” que sólo era posible a través de una lectura individual de la Biblia. De este modo, los pietistas iniciaron su notable influencia sobre los principios de un embrionario sistema educativo público alemán.

Para el protestantismo, favorecer la alfabetización, así como la adopción de la lengua vernácula en la liturgia, en detrimento de una lengua no conocida por todos, como era el latín, constituía un factor crucial a la hora de garantizar que todos fueran capaces de comprender (y meditar) las Sagradas Escrituras o determinadas cuestiones de la doctrina cristiana. Es fácil intuir el impacto que ello tendría sobre el desarrollo del individuo. Hasta el año 1534, en que se publica íntegramente la traducción de Lutero, sólo circulaban versiones en latín de la Biblia, destinadas exclusivamente a unos pocos, fundamentalmente sacerdotes y estudiosos. Con su traducción, Lutero quiso poner la

128 Citado en: Dru, 1963, pp. 35-36. Se refería Schneider a la fama de rudos e ignorantes que tenían los beocios entre los áticos (atenienses), ya reseñada, entre otros, por Horacio: “El que tenía un juicio tan recto (...) parecía haber respirado el aire espeso de la Beocia” (Horacio, 1909, p. 161).

129 Sagarra, 1977, p. 79.

130 MacCulloch, 2003, p. 299.

131 Drucker, 1989, p. 231.

132 Comenius, 2012, p. 272.

133 Fichte, 1808, pp. 190-191.

Biblia al alcance del pueblo llano, de acuerdo con su concepción de un sacerdocio universal real (“Un zapatero, un herrero, un campesino, todos tienen la función y el cargo de su oficio y, no obstante, todos están por igual consagrados sacerdotes y obispos”¹³⁴). En este aspecto, el reconocimiento a Lutero ha sido muy extendido si bien fue Thomas Müntzer quien definió y comenzó a utilizar una liturgia en alemán¹³⁵. Tampoco puede menospreciarse el hecho de que fuese una figura como Müntzer la que fijara su atención en la cuestión de llegar a todo el mundo. Si hay algo que distinguió a Müntzer, al liderar las revueltas campesinas de 1524 y 1525, fue su vocación como transformador de la realidad, como revolucionario. Hasta entonces, para un pueblo no instruido, habían tenido una importancia vital unos preceptos y rituales que, en cierto modo, desconocían lo que para ellos significaran puesto que no sabían latín. En cualquier caso, poco puede objetarse a la idea de que la introducción de la lengua vernácula en el ámbito de la religión implica un mejor conocimiento de los contenidos de ésta (o, cuando menos, un acceso más sencillo a éstos) y, con ello, se ayuda a tener una vida religiosa más personal y, en cierto modo, más sincera. Es un planteamiento que ya sugirió Ernst Bloch al afirmar: “Müntzer, en cuanto primero en disponer que se cantase y predicase en alemán, lo hizo para que el pueblo no siguiera atribuyendo ninguna fuerza a las oscuras palabras latinas”¹³⁶. El núcleo de la cuestión resulta evidente: no tiene sentido que aquello que tanta importancia tiene para la vida de una comunidad religiosa (su mensaje, sus creencias, a partir de las cuales dicha comunidad desarrolla sus fundamentos y valores), utilice como medio de comunicación una lengua desconocida.

En base a lo expuesto, no parece lógico achacar, como hiciera Menéndez Pelayo, la rápida propagación del protestantismo en Alemania “al odio inveterado de los pueblos del Norte contra Italia, a esa antipatía de razas, que explica gran parte de la historia de Europa”¹³⁷. Vale más no obviar la influencia de esta preferencia por la lengua vernácula, así como la aparición en Alemania de las primeras imprentas. Es cierto que tiene mucho de lugar común hablar de la Reforma como “hija de la imprenta”, no obstante, mencionar este punto no tiene nada de inoportuno¹³⁸. La imprenta supuso en su momento una revolución en el ámbito de la información similar a la que ha podido representar Internet en nuestros días y los reformadores fueron pioneros en su utilización. La imprenta permitió la aparición de innumerables versiones de la Biblia, así como una más rápida difusión de las nuevas ideas. Todo ello actuó como un gran catalizador para el protestantismo. En una época en la que la mayoría de textos eran inalcanzables para la mayoría (por su escasez y por estar escritos mayoritariamente en latín), la imprenta estimuló y facilitó el aprendizaje de la lectura, lo que equivale a decir de la educación. En este sentido, no parece que deba ser menospreciado el hecho de que la lectura constituye un estímulo para la reflexión, de modo que, quien es capaz de leer por sí mismo, con frecuencia se ve casi empujado a “pensar por sí mismo”; a desarrollar su propia interpretación de aquello que lee y del mundo en general (incluyendo los textos bíblicos y la religión en general). Podría decirse, incluso, que esta potenciación de la vida interior a través de la lectura se traduciría en esa profusión de corrientes

134 Luther, 1520, p. 11.

135 Müntzer, 1523, pp. 185-199.

136 Bloch, 1921, p. 229.

137 Menéndez, 1882a, p. 924.

138 Gilmort, 1995, p. 331-332.

religiosas que tuvo lugar en los años en que hizo aparición la imprenta (anabaptistas, calvinistas, anglicanos, menonitas, husitas, etc.).

Algunos autores, como MacCulloch, han destacado el contraste entre esa visión propia del protestantismo, dominada por la capacidad del individuo de vivir la fe de manera directa a través de la lectura de la Biblia y su discusión en pequeños grupos, y la actitud católica, reducida en muchos casos a la mera comprensión de un sencillo catecismo. Algo que supuso que, ya desde un principio, los pastores protestantes exigieran mucho de sus fieles, tratándoles como “adultos en la fe” y exigiéndoles la “absorción y comprensión de un material complejo y abstracto y, por lo tanto, animándoles a ver el valor de la educación”¹³⁹. De acuerdo con MacCulloch, “no puede haber dudas de que el esfuerzo de catequizar y el deber de atender a una dieta semanal de ideas abstractas desde el púlpito hicieron una Europa protestante generalmente más consciente de la lectura y quizás también más culta que la Europa católica”¹⁴⁰. Por otro lado, Eda Sagarra ha propuesto como un factor a tener en cuenta el hecho de que, mientras al clero protestante —capaz de formar una familia— le era posible transmitir a sus descendientes la educación recibida y sus bibliotecas, esto no resultaba posible en el caso de sus equivalentes católicos¹⁴¹. En otro pasaje, Sagarra describe las casas parroquiales como “salas de cultura” o “el vivero de los mejores pensadores y escritores de Alemania”¹⁴². En esta misma dirección se ha situado Wolfgang Steck cuando ha afirmado: “En muchos rasgos, la cultura de la casa del pastor se asemeja a aquella de los cafés y los salones. Se presenta como una casa abierta, como un lugar para la tolerancia y el mutuo entendimiento, como un refugio [*Heimat*] para la conversación íntima, las inquietudes del alma, la confesión de una vida, pero también para la conversaciones sentimentales e inteligentes; sobre todo como una casa en la que, como en apenas ningún otro sitio, la forma de vida [*Lebenspraxis*] era religiosa, o lo que es lo mismo, cargada de rasgos individuales”¹⁴³.

Diversos autores han revisado las consecuencias que todo lo anterior ha podido tener sobre el proceso de alfabetización en las regiones protestantes. Así, Graf habla de una alfabetización “claramente más rápida” en comparación con los progresos alcanzados en los territorios que permanecieron católicos y en los cuales, “con su *Index*, censura, castigo de autores, reglamentación sobre editoriales, así como sobre la impresión de los librereros, la Iglesia de la Contrarreforma desarrolló «un instrumental para obstaculizar la lectura» que se convirtió en «el modelo para todos los regímenes totalitarios» para continuar lamentando que “las consecuencias fatales de esta política eclesial serían perceptibles hasta hoy”¹⁴⁴. En este sentido, cita “encuestas representativas” de 1966, 1978 y 1988 en las que se aprecia que los protestantes, claramente, leen más que los católicos¹⁴⁵. El citado trabajo no es, ni mucho menos, el único en el que se destacan resultados similares. En su estudio sobre la sociedad europea en los inicios de la modernidad, escribe Henry Kamen: “La promoción de la alfabetización entre el pueblo llano fue llevada a cabo con mayor seriedad en los países protestantes. La Biblia era la base de la fe y la Biblia había que leerla. «Las Escrituras», argumentó apasionadamente

139 MacCulloch, 2003, p. 247.

140 MacCulloch, 2003, p. 588.

141 Sagarra, 1977, p. 115.

142 Sagarra, 1977, p. 120.

143 Steck, 1991, p. 113.

144 Graf, 1991b, p. 128.

145 Graf, 1991b, p. 129.

Lutero, «no pueden ser comprendidas sin los idiomas y los idiomas sólo pueden aprenderse en la escuela» (...) «A finales del siglo XVII podía afirmarse que los países protestantes eran los más alfabetizados de Europa»¹⁴⁶. Por su parte, afirma François López al respecto: «Hacia 1680 el espacio mediterráneo de la vieja cristiandad (España, Portugal e Italia), a partir del cual había ido forjándose Europa, empezaba a quedarse casi totalmente marginado por la nueva «Europa de las Luces». El contraste Norte-Sur, claro en Francia, es cada vez más notable a lo largo del siglo XVIII. Europa se escinde en dos: al Norte, la Europa científica, ilustrada (...) Esta es la Europa que lee, la de las Luces (...) con un índice de crecimiento superior al de la Europa mediterránea. Y al Sur, los países católicos, mucho menos alfabetizados, mucho más resistentes a los cambios y a la Ilustración»¹⁴⁷. Un cuadro que la UNESCO ha precisado con datos, citando a Johansson¹⁴⁸: «Aunque todos los países mejoraron sus niveles de alfabetización a principios del siglo XX], su orden de magnitud permaneció inalterado (...) Europa central y del norte comunicaron haber conseguido una alfabetización superior al 95%; Europa occidental, por encima del 80%; Austria y Hungría, por encima del 70% (un notable crecimiento); España, Italia y Polonia, por encima del 50%; y Portugal y los países católicos ortodoxos, sólo entorno al 25%»¹⁴⁹. Datos similares son los recogidos por Carlo M. Cipolla: «los analfabetos representaban el 55-65 por ciento de la población adulta en la Europa protestante (considerada en su conjunto), y el 70-85% por ciento en la Europa católica (también en conjunto)»¹⁵⁰. De hecho Cipolla, al referirse a los países del sur de Europa (Portugal, Italia, Grecia y España), habla directamente de «los bastiones del analfabetismo»¹⁵¹.

Lo cierto es que, hasta la llegada del protestantismo, la educación era un patrimonio sólo al alcance de unos pocos, y gestionado en exclusiva por la Iglesia católica. En efecto, hasta entonces, la práctica totalidad de universidades fueron creadas y gestionadas por la Iglesia católica. Para F.V.N. Painter: «el papado no era favorable a la educación de las masas. Busca por encima de todo la obediencia absoluta de sus partidarios. La inteligencia entre los laicos se reconoce como una posesión peligrosa; ya que les proporciona independencia en el pensamiento y les hace incluso más críticos a las enseñanzas impuestas por la autoridad sacerdotal sobre ellas. Cualquier actividad mostrada por el papado con relación a la educación popular fue forzada por la existencia de escuelas protestantes»¹⁵². En definitiva, tal y como desde las filas del catolicismo suele señalarse (pongamos por caso a Jaime Balmes¹⁵³), es cierto que debe reconocérsele a la Iglesia católica la creación de un sistema de educación superior (las universidades), no obstante, es al protestantismo al que se le debe su extensión a niveles educativos inferiores, así como la admisión de una más amplia variedad de personas (las clases más bajas).

Podría decirse que este interés de la Reforma por la educación se remonta a su propio origen, en las 95 tesis de Lutero, en las que ya señaló que los cristianos debían ser

146 Kamen, 2000, p. 209.

147 López, 1987, pp. 769-812.

148 Johansson, 1977, p. 71.

149 Limage, 2005, p. 37. Esta cita es, a su vez, reproducción casi literal de lo expuesto en: Graff, 1987, p. 374-375.

150 Cipolla, 1969, p. 72.

151 Cipolla, 1969, p. 90.

152 Painter, 1889, p. 49-50.

153 Balmes, 1842b, p. 174.

“instruidos”. No obstante, los textos de Lutero más frecuentemente citados en lo relativo a la defensa de una educación universal son *A las autoridades municipales de todas las ciudades de Alemania, que debieran crear y mantener escuelas cristianas*¹⁵⁴ y *Sermón para que se mande a los hijos a la escuela*¹⁵⁵. De todas maneras, sería posible encontrar innumerables referencias a cuestiones relativas a la educación a lo largo de todos sus escritos y sermones. Más tarde, Melanchthon, llamado significativamente *Praeceptor Germaniae*, se propuso como uno de los objetivos de su vida el “borrar aquella absurda noción de que una ignorancia cristiana constituía una dicha”¹⁵⁶, participando de forma activa en la creación y reforma de escuelas. Para ello, y valiéndose del argumento ya desarrollado por el propio Lutero¹⁵⁷, expuso su convicción de que la educación, al contribuir a la formación del ser humano, debe integrar la vida religiosa con la vida civil, resultando así que la educación beneficiaría tanto a la Iglesia como al Estado: “no sería posible mantener la comunidad ciudadana ni una unión sólida entre las personas, ni sería posible que fueran gobernadas (...) caso de que *las ciencias* se desvanecieran. Ya que *a través de ellas se alumbrarán buenas leyes y buenas costumbres, así como una buena Humanidad, la cual a través de la religión se enraizará en nuestro tiempo y perdurará*”¹⁵⁸. Se establece de este modo el vínculo, tan característico en el protestantismo, entre piedad religiosa y responsabilidad civil. Si bien jamás consideró el conocimiento como un fin en sí mismo sino más bien como una herramienta al servicio de la educación religiosa, no es exagerado afirmar que Melanchthon inició el desarrollo del sistema educativo en Alemania. Redactó la normativa de muchas de las escuelas y universidades reformadas, asesorando a administradores académicos de toda Europa. También escribió multitud de libros de texto y gramáticas, así como manuales sobre educación. Los textos más conocidos a este respecto son *Sobre la mejora de los estudios de la juventud*¹⁵⁹ (discurso inaugural de la universidad de Wittenberg) y *En elogio de la nueva escuela*¹⁶⁰. Puede decirse que Melanchthon personificó la formación espiritual de su época, sistematizando las ideas de Lutero desde una perspectiva que podríamos calificar como “conciliadora” y convirtiéndolas en el fundamento de la educación (en primera instancia religiosa pero más tarde también de la laica). Por todo ello, no es de extrañar la designación que Dilthey hiciera de él como “el espíritu del humanismo cristiano”¹⁶¹.

Una vez se comprende el calado y la forma en que el protestantismo se ha infiltrado en el pensamiento alemán, no sorprende que tal influjo se haya transferido, de algún modo, al propio sistema educativo alemán. Aquél interés que desde un principio manifestara Lutero por una especie de “educación universal” (que abarcara a todas las clases y tanto a niños como a niñas) desembocaría en que, bajo el reinado de Federico Guillermo I (el Rey Sargento), Prusia implantara el primer sistema de enseñanza “obligatoria” en 1717. La dirección de tal sistema se puso en manos del teólogo pietista Johann Julius Hecker. La idea (más que el “sistema” como tal) era la de obligar (más bien alentar) a cada

154 Luther, 1524b.

155 Luther, 1530.

156 Faber, 1998, p. 428.

157 Luther, 1524b.

158 Discurso de Melanchthon pronunciado el 23 de mayo de 1526 ante el consejo municipal y los “ciudadanos ilustrados” de Núremberg: *Zum Lob der neuen Schule* (existe una traducción al inglés: Keen, 1988).

159 Melanchthon, 1519

160 Melanchthon, 1526.

161 Dilthey, 1914, p. 168.

comunidad a tener y mantener su propia escuela, de modo que, si bien se planteaba como un servicio gestionado de forma relativamente local, su importancia residía en que, por vez primera, se hacía de la educación una tarea de Estado (fundamentalmente a través de la formación del profesorado, la realización de inspecciones y la financiación). Nacía así el concepto de educación pública. Lógicamente, tendría que pasar un tiempo considerable para que este sistema alcanzara un grado de desarrollo notable. Así, en 1763, Federico II el Grande instauraría el *Generallandschulreglement* (algo así como “Reglamento General para las escuelas locales”), con el cual se hizo obligatoria la escolarización de todos los niños de entre 5 y 13 años en las llamadas *Volksschulen* o escuelas populares. Son muchos los autores que consideran que, tan sólo una generación más tarde, Prusia había superado ya claramente al resto de países europeos en materia de enseñanza general¹⁶².

A pesar de los orígenes de este sistema educativo, no parece correcto interpretar el proyecto protestante alemán como algo debido exclusivamente a una especie de repentina filantropía absolutista. Esto es algo que se apreciaría claramente sólo unos decenios más tarde, a la sombra de una ocupación napoleónica que habría de servir para catalizar los deseos de crear, por fin, una gran nación alemana. De hecho, el modelo de educación desarrollado por Wilhelm von Humboldt en Prusia en 1806 (expuesto en *Sobre la organización interna y externa de los establecimientos científicos superiores en Berlín*), y que luego fue extendido a toda Alemania, es antítesis del modelo napoleónico. Como han señalado algunos autores, como H.J. Hahn¹⁶³, frente a la enseñanza utilitaria, propia del modelo francés de la Ilustración, centrado en la transmisión de unos conocimientos orientados a la vida práctica, el sistema educativo alemán fue definido bajo la clara influencia del Idealismo alemán (evitando la formación de meros “ganapanes”, *Brotgelehrte*, como los llamaba Schiller¹⁶⁴) y embebido del espíritu protestante, en el cual la educación constituye ante todo una labor espiritual, de humanización y formación integral de la personalidad. Las citadas *Volkschulen* dotaban a sus alumnos no sólo de unos conocimientos básicos (las denominadas “tres erres”: *Reading, 'Riting and 'Rithmetic*, esto es, lectura, escritura y cálculo) sino también de una educación muy estricta basada en la disciplina, la ética y la obediencia. Johann Gottlieb Fichte, en sus influyentes *Discursos a la nación alemana* (gran parte de los cuales se centran en describir cómo debía ser “la nueva educación”), advertía: “Si se quiere tener algún poder sobre él [el estudiante] hay que hacer algo más que simplemente hablarle; hay que formarle, es decir, proceder de tal manera que no pueda querer de manera distinta a la que se quiere que él quiera”¹⁶⁵. Por su parte, Humboldt informaba al rey Friedrich Wilhelm III en 1809: “Existe una cierta cultura que debería ser universal y además una cierta educación del espíritu y del carácter que no deben faltar a nadie. Sólo es un buen obrero, vendedor, soldado u hombre de negocios aquel que es, por sí mismo y sin relación a su oficio específico, un hombre y un ciudadano bueno, decente e ilustrado según sus posibilidades. Dadle educación escolar, lo que sea necesario para ello, así aprenderá más tarde las habilidades específicas de su oficio con gran facilidad y mantendrá la libertad, como ocurre a

162 A este respecto puede citarse: Mann, 1844; Cipolla, 1969, p. 72; Gutiérrez, 2010.

163 Hahn, 1998, p. 15.

164 Schiller, 1980, p. 750.

165 Fichte, 1808, pp. 31-32. Más que a “formarle” el texto original parece referirse casi a “fabricarle” o “configurarlo” (*ihn machen*).

menudo en la vida, de cambiar de profesión”¹⁶⁶. Una apreciación que quizás sería bueno revisar en la actualidad, cuando se imponen programas de especialización realmente temprana. En definitiva, parecía que otro de los objetivos de la implantación del sistema educativo debía ser el de inculcar la lealtad hacia el poder establecido y sentar sobre cada ciudadano los cimientos requeridos para su posterior incorporación en la Administración o el Ejército (de acuerdo con aquél “cada ciudadano es un funcionario público” de Novalis¹⁶⁷). Lo cierto es que, a tenor de las victorias militares logradas en años posteriores, parece que tal objetivo se alcanzó con éxito. Como afirmaría Adolph Diesterweg, “se pensaba fortalecer y levantar la nación aligerando lastres, y mediante la educación. Se emuló el noble ejemplo suizo [el de Pestalozzi] y se avanzó efectivamente hacia la libertad reconquistada mediante la creación de escuelas de formación del profesorado”¹⁶⁸. De hecho, uno de los rasgos a destacar de la reforma llevada a cabo por Humboldt fue la mejora de las condiciones de los maestros en Alemania, acompañada de un reconocimiento generalizado por parte de la sociedad de la labor desarrollada por éstos.

Una importante consecuencia de todo este planteamiento, refractario al utilitarismo, fue la de conducir a ese modelo educativo universitario que Humboldt resumiría con el lema “Soledad y Libertad”. Por un lado, quiso remarcarse la “soledad”, entendida aquí en el sentido de “independencia” y no de “aislamiento”. Es la soledad de la creación intelectual. Se trataba de que el estudiante quedara integrado en una comunidad (la universitaria) dedicada en cuerpo y alma a la reflexión científica; aislado de eso que Emilio Lledó ha caracterizado como “esas presiones con que la sociedad contamina a quien se está preparando para servirla desde principios más elevados que los del pragmatismo”¹⁶⁹. Por otro, se destacó también la “libertad”, haciendo referencia a dos cuestiones: la libertad de la ciencia misma, que nunca ha de subordinarse a fines externos, y libertad en la actividad académica de los estudiantes, con unos planes de estudios flexibles y en los que la lección magistral debía relegarse a un segundo plano, cediendo terreno al trabajo en seminarios. En resumen, lo que debía contar era la investigación científica y la formación humana. La coacción de tener que “pasar a la vida práctica” desfigura “el ideal de la ciencia” y, en definitiva, los objetivos utilitaristas malogran la libertad de la Universidad. Es por eso que, volviendo a la visión de Lledó, “en lugar de ofuscarse con las urgencias utilitarias que la sociedad propone al estudiante, los años en la Universidad deben fomentar, al lado de la reflexión sobre la ciencia y los distintos conocimientos, la creación de una cultura moral (*Sittlichkeit*) que, en principio, aleje al joven de los corruptos ideales de lucro con que la sociedad «utilitaria» le encandila”¹⁷⁰.

Resulta conveniente concluir haciendo referencia a las múltiples tentativas realizadas para mostrar de una forma más manifiesta y estadísticamente “avalada” este vínculo entre protestantismo y educación que aquí se ha revisado. La mayoría de estos podrían enmarcarse dentro de la ya citada tesis, propuesta por Max Weber¹⁷¹, acerca del vínculo

166 Wilhelm von Humboldt: *Rechenschaftsbericht anden König*. (1809). En: *Wilhelm von Humboldt. Werke in fünf Bänden*, Bd. IV, p. 218. A. Flitner, K. Giel (Hrsg.). Darmstadt-Stuttgart. Citado en: Berglar, 1970, p. 87.

167 Novalis, 1798, p. 44.

168 Diesterweg, 1861.

169 Lledó, 1995, p. 68.

170 Lledó, 1995, p. 67.

171 Weber, 1904.

existente entre el protestantismo y un cierto “espíritu” del capitalismo (son realmente expresivas esas comillas que figuran en la palabra “espíritu” del título original de la obra). El principal matiz que tales autores introducen sobre la tesis original de Weber, es el argumento de que el especial desarrollo de las “economías protestantes” no tendría su origen de forma directa en una determinada “ética del trabajo” sino en la necesidad consignada por el protestantismo de leer la Biblia, la cual habría derivado en la creación de un “capital humano decisivo para la prosperidad económica”¹⁷². Este tipo de investigaciones suele apoyarse en la adopción de algún tipo de modelo matemático y el tratamiento de los datos de acuerdo a alguna técnica de optimización o de análisis de regresión. Como sucede con relativa frecuencia, el problema abordado es lo suficientemente complejo y el modelo lo suficientemente simple (adopción hipótesis de linealidad, utilización de variables *proxy* cuestionables, etc.) como para poder ofrecer resultados realmente fiables o concluyentes. Sirva para ilustrar esta situación que los autores del trabajo citado arriba no dudan en considerar que “la distancia a la ciudad de Wittenberg es inversamente proporcional al protestantismo”, lo cual tiene “un efecto positivo sobre la alfabetización” y que ésta “tiene un efecto positivo en los resultados económicos”¹⁷³.

En el marco de este tipo de “explicaciones” al fenómeno considerado, suele también referirse como un ejemplo muy ilustrativo el caso de la huida de Francia de los hugonotes (como se conocía a los protestantes allí), consecuencia de la Matanza de San Bartolomé y la posterior revocación del edicto de Nantes por parte de Luis XIII. No existen estimaciones realmente fiables al respecto (se estima que fueron entre 200.000 y un millón los huidos¹⁷⁴) pero, en cualquier caso, el éxodo fue muy notable. Diversos autores han entendido este éxodo al modo de una especie de “fuga de cerebros”, pues la mayoría de los huidos eran gente cultivada que ejercía profesiones liberales o bien ocupaba puestos importantes en la sociedad: profesores, artesanos, industriales, militares, etc. De acuerdo con la línea de argumentación aquí comentada, suele admitirse que dicha migración vino a perjudicar el desarrollo económico de Francia, beneficiando en contrapartida a los países de acogida (principalmente Países Bajos, Prusia, Suiza e Inglaterra —incluyendo a sus colonias).

Con más o menos matices, no cabe duda de que el vínculo entre Reforma protestante y alfabetización o una determinada forma de entender la educación, es una cuestión abierta y que sigue encerrando un gran interés para la comprensión de ese contraste que todavía hoy se aprecia entre mundo protestante y mundo católico, entre una Europa del norte y otra del sur.

172 Becker y Woessmann, 2009, p. 531-596.

173 Becker y Woessmann, 2009, p. 577.

174 Véase al respecto, por ejemplo:

– Wheeler-Carlo, 2012, p. 122.

– *The Encyclopædia Britannica*, 1911, p. 868.

– Scoville, 1960, p. 120.

Conclusiones

Hablar de conclusiones cuando se analiza la influencia de la religión en el ámbito secular (política, sociedad, cultura, etc.) es una cuestión verdaderamente compleja. En este sentido, el caso del protestantismo no es distinto, siendo necesarias muchas reservas en su análisis. Por ello, el presente trabajo ha querido limitarse a evaluar la huella que cinco siglos de protestantismo (los cuales se celebrarán en 2017 bajo el joánico lema “En el principio era el Verbo”) han podido dejar en el mundo, y, más concretamente, en uno de sus dominios “naturales”: Alemania.

Los hechos revisados en este trabajo parecen indicar que el influjo de la Reforma sobre el pensamiento y el mundo cultural alemán (incluido su sistema educativo) ha sido, por muy difícil que sea de expresar cuantitativa o cualitativamente, de profundo calado. Resultaría realmente difícil comprender el peculiar itinerario efectivamente seguido por el pensamiento alemán (incluso por la propia nación alemana), si prescindiéramos de la Reforma. Prescindir de ésta equivaldría, en cierto modo, a prescindir de una parte de la esencia de aquél. Según nuestro parecer, en el centro de esta influencia se sitúa el papel del individuo y, más concretamente, aquellos valores de los que se le considera portador. Lutero amplió el papel y la responsabilidad de cada individuo en lo concerniente a su vida religiosa y con ello, en cierto sentido, también en su vida secular o civil. Es una cuestión que, naturalmente, se manifiesta de forma más concreta en cuestiones como el libre examen o el sacerdocio universal pero que, sin duda, va mucho más allá. Es una realidad que, al margen de hechos concretos, este planteamiento se despliega en la forma de una auténtica cosmovisión; de un determinado humanismo según se propone aquí. Un humanismo que, precisamente por su importancia, resulta más difícil de caracterizar pero que sin duda posee las señas de esa peculiar mezcla de razón y religión, de racionalidad y sentimiento, que constituye el protestantismo.

Así, en las circunstancias del mundo actual (homogeneizador en lo positivo, pero también en lo negativo) esta centralidad del individuo, lejos de configurar al protestantismo como un exceso (un individualismo egoísta), podría servir para garantizar el papel transformador del individuo como superador de los verdaderos egoísmos de nuestro tiempo. De dónde proceda un apoyo en tal sentido es, en cierta medida (aunque *sólo* en cierta medida), indiferente. En este sentido, si una mirada a la historia del pensamiento alemán de raigambre protestante permite adivinar soluciones, no debiera renunciarse a ella. Entendemos que queda fuera de toda discusión el dimensionamiento de la presencia de pensadores de origen germanoprotestino en el campo de la filosofía occidental, el cual, simplificando mucho, podríamos caracterizar como con un origen en la mística germana y el idealismo y un desenlace, previo paso por el tamiz dialéctico de Hegel y el nihilismo vitalista de Nietzsche (Schopenhauer *mediante*), en el existencialismo de Martin Heidegger.

Conectado con este florecimiento protestante de la filosofía, este trabajo no ha querido olvidar la influencia que la notable presencia de administradores o pedagogos de filiación protestante (en muchos casos pietista) ha podido tener en la definición del modelo educativo alemán. Un modelo de educación que, constituyendo un interés central de la Reforma desde los tiempos de Lutero y Melanchthon, se ha distinguido por ser pionero en la concepción de una educación pública; como derecho y necesidad humana y como cuestión de Estado, si se quiere. Se han evitado expresamente afirmaciones burdas tales como que el protestantismo sea la causa de unos índices de alfabetización superiores o alcanzados con mayor dinamismo en el ámbito cultural

protestante. Se ha evitado también situarse en la línea de quienes aprecian el vínculo entre un mayor desarrollo económico y una supuesta ética del trabajo protestante. No obstante, tampoco consideramos que la ausencia de una cierta investigación en torno a este tipo de hipótesis sea algo recomendable. En este sentido, la principal (y casi única) conclusión de este trabajo podría resumirse en la estimulación de la capacidad analítica y crítica en torno a la cuestión abordada y, si fuera posible, la extracción de alguna consecuencia que sea de provecho práctico para los problemas de un mundo actual en crisis (y quizás no sólo económica).

Bibliografía

Nota acerca de la bibliografía. Como revisión histórica que, en cierto modo, constituye este trabajo, se ha considerado de gran interés situar en el tiempo la aparición de cada una de las referencias. Por ello, al indicar el año se ha optado por dar prioridad al año de aparición de cada texto, indicándose entre paréntesis el año de publicación de la edición consultada.

ABELLA VÁZQUEZ, C.M. Globalización y multiculturalismo: ¿son posibles las democracias multiculturales en la era del globalismo? *Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. [En línea]. Barcelona: Universidad de Barcelona, 15 de febrero de 2003, vol. VII, n° 135. <<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-135.htm>>. [30 de enero 2015]. ISSN: 1138-9788.

ANDREW BARASH, J. *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. New York: Fordham University Press, 2003.

AUGUSTIJN, C. Vir duplex: German interpretations of Erasmus. *Erasmus of Rotterdam: The Man and the Scholar: Proceedings of the Symposium Held at the Erasmus University, Rotterdam, 9-11 November 1986*, vol. 9-11, p. 219-227. Leiden/New York: E.J. Brill, 1986.

BALMES Y URPIÁ, J.L.A. *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*. Tomo III. Barcelona: Antonio Brusi, 1842a.

BALMES Y URPIÁ, J.L.A. *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*. Tomo IV. Barcelona: Antonio Brusi, 1842b.

BASTIAN CNRES, J.P. Los dirigentes protestantes españoles y su vínculo masónico, 1868-1939: hacia la elaboración de un corpus. *Anales de Historia Contemporánea*, 2005, vol. 21, p. 409-426.

BEAUVAIS, R. *Nous serons tous des protestants*. París: Ed. Plon, 1976.

BECKER, S.O. y WOESSMANN, L. Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History. *The Quarterly Journal of Economics*, 2009, vol. 124, n° 2, p. 531-596.

BERGLAR, P. *Wilhelm von Humboldt*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1970.

BIRKNER, H.J. *Schleiermachers christliche Sittenlehre in Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems*. Theologische Bibliothek Töpelmann, cuaderno n° 8. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1964.

BLOCH, E. *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Madrid: Ed. Ciencia Nueva, 1921 (1968).

BOGDAN, H. y SNOEK, J.A.M. (editores). *Handbook of Freemasonry*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2014.

BULTMANN, R. y HEIDEGGER, M. *Briefwechsel 1925-1975* (ed. A. Grossmann/Ch. Landmesser). Frankfurt am Main/Tübingen: Vittorio Klostermann/J.C.B. Mohr Verlag, 2009.

BURLEIGH, M. *Sacred Causes: The Clash of Religion and Politics, from the Great War to the War on Terror*. New York: Harper Perennial, 2006.

CACHO VIU, V. *Revisión de Eugenio d'Ors (1902-1930), seguida de un epistolario inédito*. Barcelona: Quaderns Crema/Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1997.

CAPELLE-DUMONT, P. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martín Heidegger*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

CARLYLE, T. *Los héroes*. Madrid: Ed. Sarpe, 1841 (1985).

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS. *Barómetro de julio de 2014. Estudio nº 3033, p. 20*. [En línea] <http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3020_3039/3033/es3033mar.pdf> [30 de enero de 2015]

CIPOLLA, C.M. *Educación y desarrollo en Occidente*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1969.

COULTON, G.G. *Five Centuries of Religion, vol. IV: The Last Days of Medieval Monachism*. Cambridge: Cambridge Press, 1950.

DAVIDSON, C. Doctor Faustus of Wittenberg. *Studies in Philology*, 1962, vol. 59, nº 3, p. 514-523.

Declaración de Tutzing, 1973. [En línea] <<http://www.ekd.de/download/EZWINF58.pdf>> [30 de enero de 2015]

DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: Ed. Ancienne Librairie Germer-Baillière, 1905.

DENKER, A., GANDER, H.H. y ZABOROWSKI, H. (editores). *Heidegger und die Anfänge seines Denkens. Heidegger-Jahrbuch 1*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2004.

WREDE, Adolf (ed.). *Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe*, Bd. 2: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Gotha: Hrsg. v. A. Wrede, 1896.

DIESTERWEG, F.A.W. *Pädagogischen Jahrbuch für Lehrer und Schulfreunde*. In DIESTERWEG, F.A.W. *Sämtliche Werke*, Ab. I, Bd. 14: Aus den "Rheinischen Blättern für Erziehung und Unterricht" von 1859 und 1860. Aus dem "Pädagogischen

Jahrbuch für Lehrer und Schulfreunde" 1860 und 1861. Berlín: Volk und Wissen Verlag, 1861.

DILTHEY, W. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1914 (1947).

D'ORS ROVIRA, E. *Religio est Libertas*. Madrid: Cuadernos literarios, 1925.

DREYER, O. *Undogmatisches Christentum: Betrachtungen eines deutschen Idealisten*. Braunschweig: Schwetschke, 1888.

DRU, A. *The Church in the Nineteenth Century: Germany 1800-1918*. London: Burns & Oates, 1963.

DRUCKER, P.F. *The New Realities: In Government and Politics, in Economics and Business, in Society and World View*. New York: Harper & Row, 1989.

FABER, R. Philipp Melanchthon on Reformed Education. *Clarion. The Canadian Reformed Magazine*, 1998, vol. 47, nº 18, p. 428-431.

FAGUET, E. Auguste Comte. — II. Sa Morale et sa Religion. *Revue des Deux Mondes*, 1895, tomo 130, p. 534-559.

FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.

FICHTE, J.G. Politische Fragmente aus den Jahren 1807 und 1813. Alte und neue Welt. In FICHTE, J.G. Werke, Bd. VII: Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte (herausg. von I. H. Fichte). Berlin: Walter de Gruyter, 1807 (1971).

FICHTE, J.G. *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Ed. Tecnos, 1808 (2002).

FISCHER, K. Vida de Kant. In *Revista Contemporánea*, tomo I, vol. I. Madrid: Tip. de Manuel G. Hernández, 1875, p. 98-120.

FROMM, E. *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1941.

GARAUDY, R. *Palabra de hombre*. Madrid: Ed. Cuadernos para el diálogo, 1975.

GASSMANN, L. Pietismus – wohin? Eine Einladung zur Besinnung und Umkehr. In *Erneuerung und Abwehr*. Evangelische Zweimonatsschrift, Evangelische Notgemeinschaft in Deutschland, Doppelnummer 3/4/2004, p. 59-83.

GILMORT, J.F. Reformas protestantes y lectura. In CAVALLO, G. y CHARTIER, R. (coords.). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus, 1995.

GINSBERG, E.S. L'Histoire Prodigieuse du Docteur Fauste (reseña del libro de Pierre-Victor Palma-Cayet). In *Renaissance and Reformation*, 1985, vol. 21, nº 2, p. 150-151.

GINZO FERNÁNDEZ, A. *Protestantismo y Filosofía*. Alcalá de Henares: Ed. Universidad de Alcalá, 2000.

GINZO FERNÁNDEZ, A. Heidegger y la reforma protestante. *Revista de Filosofía*, 2009, vol. 27, nº 62, p. 7-47.

GONZÁLEZ-RUANO, C. Goethe ante la Hispanidad. In *Acción Española*, 1932. Madrid, 1 de abril de 1932. Tomo II, nº 8, p. 182-187.

GOVERN, W.M. *From Luther to Hitler: The History of Fascist-Nazi Political Philosophy*. New York: Houghton Mifflin Company, 1941.

GOYAU, G. *L'Allemagne religieuse. Le protestantisme*. Paris: Perrin et Cie., 1898 (1911).

GRAF, F.W. Kultur des Unterschieds? Protestantische Tradition im multikulturellen Deutschland. In ZIEGERT, R. *Protestantismus als Kultur*. Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag KG, 1991a, p. 97-108.

GRAF, F.W. Protestantische Wortkultur heute. In ZIEGERT, R. *Protestantismus als Kultur*. Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag KG, 1991b, p. 125-132.

GRAF, F.W. y TANNER, K. Das religiöse Fundament der Kultur. Zur Geschichte der neueren protestantischen Kulturdebatte. En: ZIEGERT, R. *Protestantismus als Kultur*. Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag KG, 1991, p. 7-66.

GRAFF, H. *Legacies of Literacy. Continuities and Contradictions in Western Culture and Society*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987.

GRAN LOGIA DE ESPAÑA. [En línea] <<http://gle.org/que-es-la-francmasoneria>> [30 de enero de 2015]

GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, C.C. Legislación y prácticas educativas en el siglo XVIII. *Revista Cabás*, 2010, nº 4. Diciembre 2010.

HABERMAS, J. *Philosophical-political Profiles*. Cambridge: MIT Press, 1971.

HAHN, H.J. *Education and Society in Germany*. New York: Berg Publishers, 1998.

HALLER, J. *Las épocas de la historia alemana*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1923.

HARNACK, A. VON. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg Im Breisgau/Leipzig: Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1890.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid/Abada Editores, 1807 (2010).

HEGEL, G.W.F. Carta a Niethammer del 3 de noviembre de 1810. In *Briefe von und an Hegel. Band 1: 1785-1812*. Hamburg: Meiner Verlag (ed. de Johannes Hoffmeister), 1810 (1952).

HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1836.

HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (ed. de Eduard Gans). Berlin: Duncker und Humblot, 1837.

HEGEL, G.W.F., SCHELLING, F.W.J. y HÖLDERLIN, F. Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. In HEGEL, G.W.F. *Werke, Bd. 1: Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1797 (1971).

HEIDEGGER, M. Einführung in die Metaphisik. In *Gesamtausgabe*, Bd. 40 (GA 40). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1935.

HEINE, H. *Sobre la historia de la filosofía y la religión en Alemania*. Madrid: Alianza Editorial, 1834 (2008).

HELLPACH, W. *Geopsique*. Madrid: Casa de Horus, 1911.

HOMANN, H. Religion in der "bürgerlichen Kultur". Das Problem des Kulturprotestantismus. In ZIEGERT, R. *Protestantismus als Kultur*. Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag KG, 1991, p. 67-84.

HORACIO. Epístola a Augusto. In *Obras completas de Horacio*. Tomo II: Sátiras y epístolas. Epístola 1, Libro II. Madrid: Biblioteca de Perlado, Páez y C^a, 1909.

INGLEHART, R.F. y WELZEL, C. Changing Mass Priorities: The Link Between Modernization and Democracy. *Perspectives on Politics*, 2010, vol. 8, n^o 2, p. 551-567.

JOHANN AMOS COMENIUS. *Didáctica Magna*. Madrid: Akal, 1986.

JOHANSSON, E. The History of Literacy in Sweden in comparison with some other countries. *Educational reports Umeå*, n^o 12. Umeå: University of Umeå, 1977, p. 2-42.

JUAN PABLO II. *Encíclica Fides et ratio del Santo Padre Juan Pablo II*, 14 de septiembre de 1998. [En línea] <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html> [30 de enero de 2015]

KAMEN, H.J. *Early Modern European Society*. London: Routledge, 2000.

KEEN, R. *A Melanchthon Reader*. American Universities Studies, Series 7, Theology and Religion, vol. 41. New York: Peter Lang, 1988.

KRONER, R. *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1921.

KÜNG, H. *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*. Madrid: Ed. Trotta, 1995.

Biblia. Reina-Valera 1960 (RVR1960).

LAURENT, F. *Estudios sobre la historia de la humanidad*. Tomo V. Madrid: Hija de M. Rodríguez, 1897.

LEIBNIZ, G.W. *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1710 (2013).

LIMAGE, L. The growth of literacy in historic perspective: clarifying the role of formal schooling and adult learning opportunities. In UNESCO. *Education for All Global Monitoring Report 2006: Literacy for Life*. Paris: UNESCO, 2005.

LLEDÓ, E. Notas históricas sobre un modelo universitario. In *Volver a pensar la educación*, vol. 1: Política, educación y sociedad (Congreso Internacional de Didáctica). Madrid: Ed. Morata, 1995, p. 60-70.

LÓPEZ, F. La resistencia a la Ilustración: bases sociales y medios de acción. In *Historia de España*, tomo XXXI, vol. 1: *La época de la Ilustración: El Estado y la cultura (1759-1808)*. Dirección de Ramón Menéndez Pidal. Madrid: Espasa Calpe, 1987.

LUTHER, M. A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana. En: LUTHER, M. *Escritos políticos*. Madrid: Ed. Tecnos, 1520 (2008).

LUTHER, M. *Sobre el comercio y la usura*. Palma de Mallorca: Ed. José J. de Olañeta, 1524a (2009).

LUTHER, M. An die Ratsherren aller Städte Deutschlands, dass sie christliche Schulen einrichten und halten sollen. In *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*. Abteilung 1: Schriften, Bd. 15: Predigten und Schriften 1524. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1524b (1899).

LUTHER, M. Eine Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten solle. In *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*. Abteilung 1: Schriften, Bd. 30-II: Schriften 1529/30. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1530 (1909).

LUTHER, M. Johannes Schlaginhaufens Nachschriften. In *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*. Abteilung 2: Tischreden, Bd. 2: Tischreden aus den dreißiger Jahren, Nachschriften Schlaginhaufens, Sammlungen Rabes und Cordaux', nº 2412b. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1532 (1913).

MACCULLOCH, D. *Reformation. Europe's House Divided: 1490-1700*. London: Penguin Books, 2003.

MAESTRO ECKHART. Sermón Marta y María. In MAESTRO ECKHART *El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid: Ed. Siruela, ca. 1320 (2011).

MANN, H. *Seventh Annual Report of the Board of Education; Together with the Seventh Annual Report of the Secretary of the Board*. Boston: Dutton and Wentworth, State Printers, 1844.

MANLIUS, J. *Locorum communium collectanea*. Basel: Oporinus, 1562.

MARX, K. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*. Bd. I. Berlín: Dietz Verlag, 1844 (1959).

MELANCHTHON, P. (1519). *Sermo habitus apud iuventutem Academiae Wittenberg. De corrigendis adulescentiae studiis* (Über die Verbesserung der Ausbildung der

Jugend). In *Melanchthon Studienausgabe*, Bd. 3: Humanistische Schriften. Gütersloh: Gerd Mohn, 1969.

MELANCHTHON, P. (1526). In laudem novae scholae (Lobrede auf die neue Schule). In *Melanchthon Studienausgabe*, Bd. 3: Humanistische Schriften. Gütersloh: Gerd Mohn, 1969.

MENÉNDEZ PELAYO, M. *Historia de los heterodoxos españoles*. Volumen I. Madrid: CSIC, 1882a (1992).

MENÉNDEZ PELAYO, M. *Historia de los heterodoxos españoles*. Volumen II. Madrid: CSIC, 1882b (1992).

MONOD, G. *Revue historique*, tomo 49 de mayo-agosto de 1892. Paris: Ancienne Librairie Germer Baillièrre et Cie, 1892.

MONOD, G. *Correspondance reçue par la marquise Arconati-Visconti, née Marie Peyrat. XXV. Lettres de Gabriel et Olga Monod*. Manuscrits de la bibliothèque Victor-Cousin, MSVC 287. Paris: Bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne, 1909-1912.

MÜNTZER, T. Ordenación y razón del servicio divino en alemán de Allstedt, [que] a través de los servidores de Dios recientemente ha sido introducido, In *Tratados y sermones*. Madrid: Trotta, 1523 (2001).

NIEBUHR, R. *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, vol. II: *Human Destiny*. New York: Charles Scribner's Sons, 1943.

NIETZSCHE, F. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1895 (1988).

NIPPERDEY, N. *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*. Munich: Verlag C.H. Beck, 1983.

NOVALIS. Amor y fe o el rey y la reina. In NOVALIS. *Europa o la cristiandad: Amor y fe o El rey y la reina; Aforismos políticos*. Tlalpan: Libros del Umbral, 1788 (1999).

ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1914 (1975).

ORTEGA Y GASSET, J. *Del imperio romano*. In ORTEGA Y GASSET, J. *Obras completas*. Tomo VI (1941-1955), p. 83-134. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 1941.

PAINTER, F.V.N. *Luther on Education*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1889.

PAULSEN, F. Kant, der Philosoph des Protestantismus. In *Kant-Studien*, vol. 4, nos. 1-3, p. 1-31. Berlin: Reuther & Reichard, 1900.

RATZINGER, J. *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*. München: Verlag Neue Stadt, 1985.

ROA BÁRCENA, J.M. Florilegio para un poeta. In PESADO PÉREZ, J.J. *Obra literaria y miscelánea*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

ROTTERDAM, E. The Correspondence of Erasmus. Letters 1122-1251 (1520-1521). In *Collected Works of Erasmus*, vol. 8. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1988.

ALLEN, P.S. y ALLEN, H.M. *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, vol. VII: 1528-1529. Oxford: Oxford University Press, 1928.

RUPP, H.F. Philipp Melanchthon (1497-1560). *Prospects: The Quarterly Review of Comparative Education*, 1996, vol. 26, nº 3, p. 611-621.

SAGARRA, E. *A social history of Germany 1648-1914*. London: Methuen & Co., 1977.

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Declaración sobre la masonería* del 26 de noviembre de 1983. [En línea] <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19831126_declaration-masonic_sp.html> [30 de enero de 2015]

SCHILLER, F. *Sämtliche Werke*, vol. IV: Historische Schriften (ed. G. Fricke y H.G. Göpfert). Munchen: Carl Hanser Verlag, 1980.

SCHULTZ, W. *Kant als Philosoph des Protestantismus*. Serie Theologische Forschung: Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, vol. 22. Hamburg/Bergstedt: Reich & Heidrich/Evangelischer Verlag, 1960.

SCHWEYER, F. *Politische Geheimverbände. Blicke in die Vergangenheit und Gegenwart des Geheimbundwesens*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1925.

SCOVILLE, W.C. *The Persecution of Huguenots and French Economic Development, 1680-1720*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1960.

SÉGUR, L.G. *Causeries sùr le protestantisme d'aujourd'hui*. Paris: J.B. Pélagaud, 1861.

STECK, W. Protestantische Attribute: Individualität-Modernität-Liberalität. Eine Meditation. In ZIEGERT, R. *Protestantismus als Kultur*. Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag KG, 1991, p. 109-123.

STRAUSS, D.F. *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Bd. 2. Tübingen: C.F. Osiander, 1836.

STRAUSS, D.F. *Die christliche Glaubenslehre, in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft dargestellt*, Bd. 1. Tübingen/Stuttgart: C.F. Osiander/F.H. Köhler, 1840.

STRAUSS, D.F. *Der alte und neue Glaube: ein Bekenntnis*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1872.

TANNER, K. Protestantische Religiosität zwischen Subjektivismus und Staatsfrömmigkeit. In ZIEGERT, R. *Protestantismus als Kultur*. Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag KG, 1991, p. 85-96.

TAYLOR, H.O. *The Mediaeval Mind A history of the development of thought and emotion in the Middle Ages*, vol. 2. New York: The Macmillan Company, 1919.

The Encyclopædia Britannica, 11ª ed., vol. XIII. Cambridge: University Press, 1911.

THOMPSON, L. *El triunfo de la fe. Martín Lutero y su vigencia hoy*. Grand Rapids: Ed. Portavoz, 2003.

TILLICH, P. *A Complete History of Christian Thought*, vol. II. New York: Harper & Row Publisher, 1968.

TÖNNIES, F. *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1887 (2011).

TROELTSCH, E. Die Kirche im Leben der Gegenwart. In *Gesammelte Schriften, Band 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

TROELTSCH, E. *Protestantism and Progress. A historical study of the relation of protestantism to the modern world*. Boston: Beacon Press, 1912 (1958).

ZIEGER, R. Protestantismus als kultur? Bemerkungen zur kulturellen Situation des protestantischen Kirchenwesens. In ZIEGERT, R. *Protestantismus als Kultur*. Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag KG, 1991, p. 133-150.

VILLEY, M. *La formation de la pensée juridique moderne*. París: Les Édition Montchretien, 1975.

WAGNER, C. *Die Tagebücher*, Bd. 2: 1873-1877 (ed. Martin Gregor-Dellin y Dietrich Mack). München: Piper, 1982.

WEBER, M. *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1904 (2009).

WHEELER-CARLO, P. Huguenot Identity and Protestant Unity in Colonial Massachusetts: The Reverend André Le Mercier and the "Sociable Spirit". *Historical Journal of Massachusetts*, 2012, vol. 40, nos. 1-2, p. 122-147.

© Copyright: Ignacio Carlos Maestro Cano, 2015.

© Copyright: *Biblio3W*, 2015.

Ficha bibliográfica:

MAESTRO CANO, Ignacio Carlos. Protestantismo, pensamiento y cultura en Alemania. *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*. [En línea]. Barcelona: Universidad de Barcelona, 15 de septiembre de 2015, Vol. XX, nº 1.132. [ISSN 1138-9796]. <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-1132.pdf>>.