

CONFESIONALIZACIÓN Y DISCIPLINAMIENTO SOCIAL: DOS PARADIGMAS PARA LA HISTORIA MODERNA

POR

ANDREA ARCURI¹

Universidad de Granada / Universidad de Palermo

RESUMEN

Con este artículo se pretende ofrecer una visión global sobre los procesos de “confesionalización” y “disciplinamiento social” de las sociedades europeas de los siglos XVI y XVII. Paralelamente nos planteamos demostrar la necesaria correlación de estos dos paradigmas historiográficos y su relevancia para el análisis de los fenómenos religiosos, políticos y sociales de la Edad Moderna.

PALABRAS CLAVE: confesionalización; disciplinamiento social; Edad Moderna; catolicismo; reforma.

CONFESIONALIZATION AND SOCIAL DISCIPLINE: TWO PARADIGMS FOR THE MODERN HISTORY

ABSTRACT

This article is intended to provide a global view of the processes of “confessionalization” and “social discipline” of European societies in the 16th and 17th centuries. At the same time we aim to demonstrate the necessary correlation between these two historiographical paradigms and their relevance for the analysis of religious, political and social phenomena of Modern Age.

KEY WORDS: confessionalization; social discipline; Modern Age; Catholicism; Reformation.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Arcuri, A. 2019. «Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la Historia moderna». *Hispania Sacra* 71, 143: 113-129. <https://doi.org/10.3989/hs.2019.008>

Recibido/Received 04-12-2017

Aceptado/Accepted 08-02-2018

LA CONFESIONALIZACIÓN

En las últimas décadas la historiografía de la Edad Moderna, en particular la historiografía alemana e italiana, ha superado la tradicional descripción de la Reforma y de la Contrarreforma como acontecimientos antitéticos, destacando, al contrario, las características comunes al protestantismo y al catolicismo en las relaciones Estado-Iglesia, en la disciplina eclesiástica y, sobre todo, en la construcción de una sociedad bien disciplinada.² La detección de esas afinidades ha permitido la definición de la “edad confesional”, una época histórica que abarca un periodo de tiempo determinado, desde

los años treinta del siglo XVI hasta el principio del siglo XVIII.³

Las raíces del concepto de la “confesionalización” pueden ser rastreadas en las reflexiones de Ernst Walter Zeeden, el cual en los años cincuenta y sesenta del siglo XX acuñó el término *Konfessionsbildung* para describir el proceso de estructuración y definición de las diferentes confesiones en la Europa moderna.⁴ Si el “estallido” de la Reforma protestante representó efectivamente un momento

³ Sin embargo, el tema de la periodización de la confesionalización, como veremos, sigue siendo objeto de debate entre los historiadores. Véanse los dos artículos recapitulativos de la cuestión; Lotz-Heumann 2001; Ruiz-Rodríguez y Sosa Mayor 2007.

⁴ Zeeden 1958, 1965, 1967. Lotz-Heumann (2001: 95) observa como la expresión *Konfessionsbildung* (constitución de confesiones) tiene un valor “neutro” que le permite ser aplicado a todos los distintos grupos confesionales.

¹ arcuri@correo.ugr.es / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7798-7892>

² Prodi 1989.

traumático de ruptura y de novedad, a partir de la mitad del siglo XVI asistimos, en Europa, a un proceso paralelo de formación y fortalecimiento de tres grandes grupos confesionales: católico-romano, luterano y reformado.⁵

Se debe a los historiadores alemanes Wolfgang Reinhard y Heinz Schilling la extensión del concepto de *Konfessionsbildung*, pensado esencialmente como categoría de la historia eclesiástico-religiosa, hacia un marco teórico más amplio que abarca también la dimensión política y social. En una serie de artículos de los años setenta y ochenta, Reinhard y Schilling elaboraron un nuevo paradigma conceptual, la confesionalización (*Konfessionalisierung*), entendiéndolo con este término un proceso transformador de la vida pública y privada en la Europa de los siglos XVI y XVII a través de la estrecha conexión entre la formación de los nuevos grandes grupos confesionales (incluso el católico-tridentino) y el desarrollo del naciente Estado moderno.⁶

La confesionalización, por lo tanto, no fue un proceso impulsado solamente por las autoridades religiosas, sino el resultado de la acción conjunta del poder “espiritual” y del poder político. Las nacientes Iglesias confesionales contaron con el apoyo de las entidades estatales, las cuales desempeñaron un papel activo, no neutral, en el esfuerzo de confesionalización y disciplinamiento de la sociedad; el historiador italiano Paolo Prodi, con una eficaz metáfora, ha descrito la confesionalización como un proceso de «ósmosis entre la esfera religiosa y la político-jurídica».⁷ El carácter del Estado a comienzos de la Edad Moderna asumió, entonces, fuertes connotaciones “confesionales”.⁸

A mediados de los años veinte del siglo XVI, cuando los príncipes protestantes alemanes se encargaron de la gestión de la reforma religiosa en sus territorios, se realizó un cambio de signo conservador que puso fin a la política innovadora de los años anteriores.⁹ Esta toma del proceso reformador por parte del poder temporal aproximó —en términos de medidas adoptadas— los dos bandos, el protestante y, de manera desigual, el católico —caracterizado, este último, por un diferente nivel de coexistencia con las autoridades políticas, con las cuales no faltaron relaciones conflictivas— dirigiéndolos en un camino paralelo de confesionalización y disciplinamiento.¹⁰

La confesionalización fue una consecuencia del nacimiento de los nuevos grupos confesionales y del desarrollo de las confesiones como sistemas religiosos y culturales, obviamente diferenciados en doctrinas, ritos y espiritualidad.¹¹ Las Iglesias confesionales se constituyeron, por un lado, a través de una profunda operación de definición de la

identidad doctrinal (o en el caso católico de reorganización dogmática e institucional) y por otro, mediante el disciplinamiento de sus propios fieles.

La historiografía más reciente subraya cómo estos procesos, que tuvieron lugar en la primera Edad Moderna, presentan rasgos sustancialmente uniformes sea en el mundo protestante, sea en el ámbito católico y cómo el naciente Estado moderno tuvo un papel fundamental para su eficacia.¹²

Independientemente de las oposiciones teológicas y de los diferentes instrumentos utilizados por las distintas confesiones, el proceso de la confesionalización siguió adelante con remarcable uniformidad y simultaneidad. Además, es significativo que dicho proceso haya implicado una fuerte participación de las autoridades seculares; en efecto, las medidas más efectivas nunca habrían podido ser introducidas sin la autoritativa cooperación secular.¹³

LA NUEVA DOCTRINA

La sistematización de la doctrina de una forma orgánica, clara, irrefutable, fue un requisito imprescindible para el desarrollo de los nuevos grupos confesionales. La multiplicidad de Iglesias que nacieron a raíz de la ruptura de la unidad cristiana medieval determinó una situación inédita de “competición” entre ellas; si la Iglesia anterior a la Reforma, sobre la base de su carácter universal, podía «permitirse la “confusión teológica”»¹⁴ y al mismo tiempo «estar segura de sus propios miembros»,¹⁵ las Iglesias confesionales, por el contrario, estaban obligadas a formular unos criterios doctrinales que no dejaran espacio a dudas e incertidumbres y que le permitiesen distinguirse las unas de las otras.

Los principales instrumentos para determinar incuestionablemente la nueva ortodoxia y, consecuentemente, la fisonomía de los grupos confesionales fueron las confesiones de fe (*confessiones fidei*), documentos oficiales, públicos y vinculantes en los cuales, generalmente, venían indicadas, además de la doctrina, las características y la organización de las nuevas Iglesias. Las confesiones de fe solían contener también condenas de las doctrinas “adversarias”, cuyos “errores” se denunciaban.¹⁶ La doctrina, por lo tanto, se

⁵ Como afirma Alister E. McGrath (1999: 7-9) es preferible el uso del término “reformado” en vez de “calvinista” ya que con el primero podemos referirnos también a una pluralidad de posiciones que no eran directamente atribuibles al pensamiento de Calvino.

⁶ Reinhard 1977, 1981; Schilling 1981, 1988.

⁷ Prodi 2008: 202.

⁸ Entre los trabajos más recientes sobre el tema de la confesionalización destacan por su importancia Reinhard y Schilling 1995; Reinhard 1994; Schilling 1994, 2001; Schilling y Tóth 2012.

⁹ En el ámbito de los estudios sobre la Reforma se ha acuñado el término “movimiento evangélico” para referirse a los primeros años del proceso reformador y a su inicial carácter de novedad. Reinhard 1999: 175.

¹⁰ Reinhard 1994: 109-110.

¹¹ Schilling 2001: 23.

¹² Según Reinhard (1999: 173-177) el aspecto más importante del paradigma de la confesionalización reside en su validez para los tres ámbitos confesionales: católico, luterano y reformado. El concepto de “edad confesional” nos permite, además, mirar «at parallel developments and “functional similarities” between the confessional churches, such as their contribution to social control. This has also led to a new terminology. The terms which were used by German historians to describe the development of the three confessional churches —Catholic reform/Counter-Reformation, Second Reformation (for the introduction of Calvinism in German territories) and Lutheran orthodoxy— have been replaced by the parallel terms Catholic, Calvinist (or Reformed) and Lutheran confessionalization and the term “age of confessionalization” or “confessional age”»; Lotz-Heumann 2001: 97.

¹³ Reinhard 1999: 182 (traducido del inglés). Heinz Schilling (1992: 232), por su parte, añade que las diferencias entre las tres confesiones en términos de teología, espiritualidad, organización institucional, son menos relevantes que sus similitudes estructurales y funcionales.

¹⁴ Reinhard 1994: 109 (traducido del italiano).

¹⁵ *Ídem*.

¹⁶ Reinhard 1999: 178; McGrath 1999: 241-244; Schilling y Tóth 2012: 27-28.

convirtió en el criterio fundamental de definición de la identidad (proyección interior) por un lado, y de demarcación hacia las confesiones rivales (proyección exterior) por otro; dicho rol de diferenciación y acentuación de la alteridad eclesial a través de los principios dogmáticos es lo que el historiador y teólogo británico Alister McGrath, remitiéndose a las ideas del sociólogo y filósofo alemán Niklas Luhmann, define como «función social de la doctrina».¹⁷

Es interesante notar cómo en la época confesional el término *confessio* ya no indicaba simplemente un acto individual de adhesión a una particular confesión (entendida como grupo religioso), sino más bien la estructura eclesial y la Iglesia (entendida como organización de los fieles) en su conjunto: un deslizamiento semántico desde el individuo hasta los creyentes en su totalidad.¹⁸

Estructuradas habitualmente en artículos que compendian los principios doctrinales, las confesiones de fe son llamadas también *professio fidei*, en cuanto resumen la “fe” que se profesa; en el periodo objeto de este estudio, estos documentos confesionales asumen valor normativo para los fieles, presuponen una adhesión plena a sus dogmas, cambian los mecanismos de pertenencia a las instituciones eclesiales:

... confesionalización, es decir, el nacimiento del “fiel” moderno a partir del hombre cristiano medieval; nace, pues, una persona ligada a su propia Iglesia no sólo por el bautismo y por la participación en el culto y en los sacramentos, sino también por una *professio fidei*, por una profesión de fe que ya no es sólo una participación en el credo de la tradición cristiana sino adhesión y fidelidad jurada a la institución eclesial que se pertenece.¹⁹

Como he dicho anteriormente, una de las características más sorprendentes del fenómeno de la confesionalización reside en el desarrollo paralelo y similar de los distintos grupos confesionales. Las últimas décadas del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII representaron, por lo que respecta a la doctrina, el “triunfo” de la ortodoxia teológica en los tres bandos opuestos; desde este punto de vista, las *professiones fidei* tuvieron el papel de precisar de una forma definitiva los dogmas de cada Iglesia. Las confesiones de fe, además, constituyeron la base de las disputas teológicas del periodo. En efecto la edad confesional, en el ámbito estrictamente doctrinal, fue una época de teología controversial, de grandes discusiones públicas sobre los principios de la fe; los contrastes doctrinales, contrariamente a lo que se podría pensar, no tuvieron lugar solamente entre las distintas confesiones, sino también dentro de cada “bloque confesional”.

El caso del luteranismo, por ejemplo, es emblemático: a pesar de su afirmación temprana en varios territorios del Sacro Romano Imperio y de una presentación oficial como confesión religiosa ya en la dieta de Augsburgo de 1530 —en la cual fue leída en presencia del emperador Carlos V la *Confessio Augustana*, el más importante documento de

fe del mundo protestante—, el movimiento atravesó, sobre todo después de la muerte de Martín Lutero, una grave fase de crisis marcada por varias y numerosas controversias teológicas.²⁰ Será solamente en 1577, con la *Formula de Concordia (Konkordienformel)*, documento de fe suscrito por ocho mil teólogos luteranos, cuando el luteranismo adquirirá la estabilidad y la unidad doctrinal.²¹ Uno de los efectos más relevantes de la ortodoxia religiosa luterana —que se desarrolla plenamente a partir de la elaboración de la *Fórmula de Concordia*— fue la sustitución, en la segunda mitad del siglo XVII, de la denominación “Iglesia católico-evangélica”, que hasta entonces indicaba el movimiento luterano, por “Iglesia luterana”: «el luteranismo adquirió definitivamente la conciencia de haberse convertido en una Iglesia particular».²²

También por lo que respecta a las Iglesias reformadas la edad confesional fue una época de ortodoxia doctrinal. El ramo reformado del protestantismo pudo contar con un extenso “capital” teórico y de praxis a partir de los años veinte del siglo XVI, cuando en la ciudad de Zúrich, y luego en otras ciudades-estado suizas, se puso en marcha una radical operación de reforma religiosa; sin embargo, será la amplia y eficaz obra de Juan Calvino (y de sus sucesores), tanto a nivel dogmático como de organización eclesial, la que permitirá al movimiento reformado extenderse y conquistar un peso relevante en las dinámicas político-religiosas de la Europa confesional.²³

El mayor grado de dinamismo y contundencia del modelo reformado del protestantismo con respecto al luteranismo no impidió que también aquella confesión quedase involucrada en una serie de diatribas internas: diferentes interpretaciones del pensamiento de Calvino por parte de sus seguidores determinaron fuertes tensiones dentro del movimiento reformado. En particular, la doctrina de la predestinación fue objeto de las disquisiciones entre “gomaristas”, la corriente más intransigente del movimiento, y “arminianos”, partidarios, estos últimos, de la posibilidad por parte del hombre de aceptar o rechazar la gracia divina. Muy pronto las controversias doctrinales se entrelazaron con factores de carácter político: en los Países Bajos, en efecto, los arminianos abogaban por el modelo republicano (en los asuntos interiores) y por una política exterior orientada hacia la paz, mientras que los gomaristas apoyaban las aspiraciones monárquicas de los Orange y,

²⁰ Particularmente grave fue la contraposición entre los “gnosio-luteranos” (o luteranos “auténticos”) y los “filipistas” (seguidores de Felipe Melancton), acusados, estos últimos, de posiciones irónicas hacia los calvinistas y los católicos; Delumeau 1977: 146-148.

²¹ *Ibidem*: 148-151.

²² Campi 2001: 79 (traducido del italiano).

²³ A nivel doctrinal destaca por su importancia la *Institución de la religión cristiana*; objeto de varias ediciones (cada vez más amplias), se impondrá como una de las obras teológicas más relevantes de la Reforma. En castellano existe una traducción de Cipriano de Valera (1597), luego reeditada en el 1858 por Luis de Usó y Río. En el 2003 fue publicada una nueva edición actualizada de la obra por parte de la editorial Visor Libros (Calvino 2003). Por lo que respecta al tema de la organización eclesial, el modelo ideado por Calvino en la ciudad-estado de Ginebra (*Ordonnances ecclésiastiques* 1541) será “exportado” a todas las Iglesias reformadas. Las cualidades de sofisticado pensador y, a la vez, excepcional organizador de Calvino han inducido a A. E. McGrath (1999: 210-215) a aventurar una comparación, sugestiva, con la figura de Lenin.

¹⁷ «Doctrine is, according to Luhmann, the self-reflection of a religious community, by which it maintains its identity and regulates its relations with other such communities»; McGrath 1999: 23.

¹⁸ Reinhard 1982: 20.

¹⁹ Prodi 2008: 203.

sobre todo, una actitud beligerante frente a España. En 1618 las tesis arminianas serán condenadas por el Sínodo de Dordrecht, amplia y participada asamblea religiosa a la cual acudieron delegados no solo de los Países Bajos, sino también de las Iglesias reformadas de muchos lugares de Europa.

El Sínodo de Dordrecht representó el triunfo de la ortodoxia reformada; los cánones de fe aprobados en esa asamblea determinarán la fisonomía confesional de esta importante rama del protestantismo. Al igual que el luteranismo con la *Fórmula de Concordia*, también el calvinismo obtuvo estabilidad y unidad mediante un amplio debate entre sus miembros (tanto a nivel de sínodos generales como de asambleas locales) y, consecuentemente, a través de la definición puntual de sus dogmas en una confesión de fe.²⁴

Por último un discurso aparte debe hacerse en lo que concierne a la Iglesia romana; será el Concilio de Trento (1545-1563)²⁵ la piedra angular sobre la cual se erigirá el “edificio” católico en la Edad Moderna y que permitirá el inicio del proceso de la confesionalización en los territorios bajo su influencia.²⁶ Seriamente debilitada por el “desafío” protestante, la Iglesia católica necesitaba una vasta operación de renovación organizativa y fortalecimiento ideológico a través de un urgente esfuerzo de clarificación doctrinal. En este sentido el Concilio tridentino fue un éxito, ya que la Iglesia católica después de Trento fue capaz de contener la expansión del protestantismo, recuperar una parte de las zonas perdidas y recobrar credibilidad y autoridad. No es posible minimizar la importancia de Trento y de sus repercusiones para la evolución futura no solamente de la Iglesia católica sino también de toda Europa, e incluso de su expansión fuera del continente: «El Concilio de Trento fue el más largo y tormentoso de la historia, complejo y cargado de consecuencias. [...] Por siglos, la interpretación y aplicación de sus decretos y la rígida fidelidad a sus cánones dominaron la vida de la Iglesia de obediencia romana».²⁷ Al mismo tiempo el Concilio significó la imposibilidad de un diálogo con el mundo protestante y, especialmente en el campo doctrinal, no se hicieron concesiones a la “contraparte”; las más importantes doctrinas enunciadas por los principales reformadores (en primer lugar Lutero, Zwinglio y Calvino) fueron rotundamente rechazadas por la mayoría de los padres conciliares.²⁸

La historiografía de la confesionalización subraya el carácter innovador y transformador de Trento, incluso llegando a la afirmación de que la Iglesia post-tridentina fue algo bien diferente en comparación con la Iglesia medieval. Según Schilling y Tóth, «la Iglesia Católica fue

transformada, a través de las reformas tridentinas, en una Iglesia completamente diferente y “confesionalizada”»,²⁹ mientras que para Reinhard las medidas aprobadas en Trento «aseguraron la sobrevivencia de la Iglesia antigua, ahora regenerada como confesión».³⁰ El Concilio forjó una nueva conciencia católica; la evolución de la Iglesia romana se sitúa, por lo tanto, en el proceso de formación de las nuevas Iglesias territoriales.³¹ Además, los principios doctrinales de la Iglesia católica enunciados en Trento, de una forma similar a lo que ocurría en el mundo protestante, fueron sellados en una confesión de fe, la *Professio fidei Tridentina*.³²

En las páginas precedentes hemos visto como, paulatinamente y a veces superando duros conflictos internos, los varios grupos confesionales —en las últimas décadas del siglo XVI en el caso del luteranismo y del catolicismo, o en los primeros años del siglo XVII por lo que respecta a las Iglesias reformadas— adquirieron estabilidad y uniformidad a través de una rígida fijación de los principios de fe. Desde este punto de vista las confesiones de fe representan documentos privilegiados para entender el proceso de formación y consolidación de las Iglesias en la edad confesional.³³

Antes de analizar el papel del naciente Estado moderno dentro del proceso de la confesionalización y la estrecha relación entre ésta y el más amplio ámbito teórico del disciplinamiento social, se considera oportuno exponer aquí, de forma general, alguna nota sobre los rasgos principales de la contraposición confesional.

LA CRISTIANDAD DIVIDIDA

La Europa confesional puede ser identificada en tres grandes “bloques” arraigados en diferentes áreas del continente: católico-tridentino (principalmente en el sur de Europa), luterano (países escandinavos) y reformado (varias ciudades-estado suizas). Además de estos, podemos detectar una amplia zona “multi-confesional” de coexistencia, o mejor dicho de enfrentamiento entre las distintas confesiones, fundamentalmente en los territorios alemanes, en los Países Bajos y, en parte, en Francia.³⁴

En esa época de “absolutismo confesional” las relaciones entre los distintos “bloques” fueron de desafío, hostilidad, antagonismo, y las diferencias dogmáticas y rituales se agudizaron precisamente para acentuar las distancias existentes;³⁵ por ejemplo, después del Concilio de Trento, en el ámbito católico, se dio un nuevo impulso al culto

²⁴ Fiume 2015.

²⁵ Por lo que respecta al Concilio de Trento sigue siendo imprescindible la obra de Hubert Jedin (1972-1981). Véanse también Venard 1993; Prodi y Reinhard 1996; Proserpi 2008.

²⁶ Paolo Prodi (2008: 204), sin embargo, habla de un comienzo tardío de la confesionalización católica debido al «mayor anclaje en las tradiciones medievales» de la Iglesia romana. José Martínez Millán y Carlos Javier de Carlos Morales (2011: 170), por su parte, afirman que «el proceso de confesionalización y la reorganización institucional que conllevó no se manifestó en toda su plenitud hasta el pontificado de Clemente VIII (1592-1606)».

²⁷ *Ibidem*: 155.

²⁸ Delumeau 1977: 102-107.

²⁹ Schilling y Tóth 2012: 27-28 (traducido del inglés).

³⁰ Reinhard 1999: 178 (traducido del inglés).

³¹ Prodi 2008: 247-252.

³² Schilling 2001: 24; Schilling y Tóth 2012: 28.

³³ Schilling y Tóth destacan como la confesionalización de la cristiandad latina tuvo repercusiones también en el mundo ortodoxo: «Orthodox Christianity, at least on its western edges, reacted to the confessionalization process of Latin Christianity. [...] His *Confessio orthodoxa* [...] was clearly inspired by Roman Catholic examples and even sources. After being approved [...] in late 1642 at Iasi (in present-day Moldavia), the *Confessio orthodoxa* was subscribed to by the patriarchs of the Eastern Church and became valid in the same way as the Protestant and Catholic confessions of Latin Christianity had become during the second half of the sixteen century»; *ibidem*: 34.

³⁴ *Ibidem*: 28-29.

³⁵ Schilling 1992: 229-230.

de las reliquias y de los santos, a las formas devocionales como las procesiones (particularmente importante la del *Corpus Christi*)³⁶ y a las peregrinaciones, categóricamente rechazadas por los protestantes.³⁷ Por otra parte, las Iglesias luteranas hicieron de la concesión del cáliz a los laicos en ocasión de la Cena del Señor —de por sí un elemento teológicamente neutral— un rasgo distintivo de su propia identidad confesional, así como desarrollaron —con asombrosa similitud con la adoración católica de los santos— el culto de la figura de Martín Lutero.³⁸ También dentro del mundo reformado los principios dogmáticos sirvieron para marcar las diferencias: la doctrina de la predestinación, en particular, fue fuertemente enfatizada por los sucesores de Calvino y se convertiría en el signo más reconocible de la confesión reformada, a pesar del hecho de que el mismo reformador de Ginebra no la puso como núcleo de sus disertaciones teológicas. Dicha acentuación era funcional para incrementar la distancia con los luteranos.³⁹

Rigidez dogmática-uniformidad interna; podríamos utilizar este binomio para describir el proceso de consolidación confesional de los siglos XVI-XVII. Las disputas teológicas del periodo presentan rasgos cada vez más violentos, polémicos y controversiales. Es significativa la supervivencia de estos mecanismos de confrontación entre los grupos religiosos en la tardía edad confesional, cuando ya cada Iglesia había precisado su fisonomía doctrinal y se había consolidado plenamente en su propio ámbito territorial. Probablemente la razón de esta persistencia reside en el hecho de que los coloquios teológicos en aquel entonces se habían convertido en instrumentos para marcar las diferencias, en una especie de «ritual of self-validation»,⁴⁰ a saber, un ritual de auto-representación a través del enfrentamiento con los otros.

Las diferencias confesionales, que no se limitaron al ámbito estrictamente teológico-doctrinal, abarcaron todos los aspectos de la cultura, con particular incidencia en el mundo del arte (pintura, escultura, arquitectura, música). De hecho la confesionalización, precisamente por su imbricación con el factor político-social, consecuencia del papel de las Iglesias en la Edad Moderna, no fue un proceso confinado dentro de un perímetro eclesiástico sino, como queda dicho en las páginas precedentes, un proceso transformador de la vida pública y privada en los siglos XVI-XVII.⁴¹

Pensemos, por ejemplo, en los efectos sobre el lenguaje y en su importancia como factor de identidad (confesionalización de la lengua): la historiografía de la Reforma ha subrayado —a veces excesivamente enfatizado— el papel de las traducciones protestantes de la Biblia en lengua vulgar dentro del proceso de formación, en algunos casos incluso del nacimiento, de los idiomas nacionales;⁴² la Iglesia católica, por su parte, perseveró en el uso del latín como lengua eclesiástica hasta el Concilio Vaticano II.

Las diferencias confesionales tuvieron repercusiones también en el campo de la onomástica, cuyos efectos persisten parcialmente hasta nuestros días. Los nombres de las personas se reglamentaron: en el área católica a partir del 1556 se impuso por ley la costumbre, ya común, de asignar nombres de santos; en los territorios de fe protestante, en cambio, se prohibieron los nombres de santos católicos y se prefirió elegir aquellos de la tradición veterotestamentaria. Se trató, en cierto modo, de una forma de disciplinamiento lingüístico.⁴³

El antagonismo, a veces, presentó contornos grotescos. Cabe recordar el caso, por citar un ejemplo, del calendario gregoriano: instituido por el papa Gregorio XIII en el 1582 a través de la bula *Inter gravissimas*, no fue acogido en el área luterana, donde se mantuvo en vigor el calendario juliano hasta el siglo XVIII: «¡incluso el tiempo llegó a ser confesional!».⁴⁴

También en el ámbito de la urbanística y de la arquitectura es posible detectar los signos de la contraposición confesional: si la magnificencia barroca fue ciertamente un símbolo de la pomposidad y del esplendor católico, el mundo protestante prefirió un estilo más austero, sobrio: «El edificio era programa político y religioso».⁴⁵ Debido a la influencia de la doctrina de la *sola gratia*, en los territorios protestantes hubo una limitación de muchas de las actividades religiosas y eclesiásticas de origen medieval, circunscritas desde entonces casi exclusivamente a tareas de guía pastoral; este cambio conllevó la drástica reducción de la pluralidad de estructuras eclesiásticas medievales (monasterios, conventos, colegios de clérigos seculares, etc.) a una sola tipología de edificio religioso, la iglesia parroquial; la consecuencia más inmediata de eso fue, prácticamente, la “simplificación” de la edificación religiosa.⁴⁶ La confesionalización tridentina, por el contrario, dio un impulso de signo opuesto a la arquitectura urbana: en las ciudades católicas se construyeron nuevos edificios religiosos (de varias tipologías); es la época del triunfo del estilo renacentista y barroco. La presencia de la Iglesia dentro del tejido urbano era y debía ser bien visible; en particular, fueron las nuevas órdenes religiosas, a través de sus nuevas y numerosas construcciones, las que transformaron de manera tangible el aspecto urbano de las ciudades contrarreformistas.⁴⁷

Procede ahora preguntarse cómo funcionaban las relaciones entre los bloques confesionales. Heinz Schilling nos ofrece una sugestiva hipótesis: «Sus relaciones eran fuertemente competitivas y funcionaban siguiendo el modelo “challenge and response”;⁴⁸ los campos o bloques confesionales se observaban atentamente entre ellos y reaccionaban rápidamente a los logros de las demás confesiones»,⁴⁹ es decir, a los avances en cualquier sector de

⁴³ Reinhard 2002: 107-108; Poska 2003: 315-316. Para un estudio más específico sobre el tema véase Mitterauer 1993.

⁴⁴ Schilling 1997: 306 (traducido del italiano). En Inglaterra el calendario gregoriano fue adoptado en el año 1752, mientras que en las Iglesias ortodoxas se adoptó nada menos que en el 1923; Reinhard 1996: 44.

⁴⁵ Schilling 1997: 341 (traducido del italiano).

⁴⁶ Schilling 2012: 124.

⁴⁷ *Ibidem*: 124-26.

⁴⁸ Desafío y respuesta.

⁴⁹ Schilling y Tóth 2012: 32 (traducido del inglés).

³⁶ La procesión del *Corpus Christi* se convirtió en uno de los eventos más importantes de la espiritualidad católica; Schilling 2012: 128.

³⁷ Prosperi 2008: 133-138.

³⁸ Reinhard 2002: 107.

³⁹ McGrath 1999: 135-143.

⁴⁰ Reinhard 1999: 181.

⁴¹ Schilling y Tóth 2012.

⁴² Bainton 1955: 367-370. Sobre el binomio Reforma-Sagradas Escrituras véase McGrath 1999: 145-65.

un grupo confesional correspondía una respuesta por parte del otro grupo. Cabe mencionar al respecto el sector de la educación: los iniciales logros protestantes en este terreno fueron muy pronto igualados e incluso superados por la Iglesia católica, gracias sobre todo a los esfuerzos realizados en esta dirección por los jesuitas.⁵⁰

En la edad confesional asistimos a la fundación de numerosas universidades y academias, lugares privilegiados de propagación de los nuevos principios doctrinales y de instrucción para las élites. La existencia de varias confesiones institucionalmente organizadas obligó a las Iglesias de la Edad Moderna, precisamente por los mecanismos de competición de los que hemos hablado, a prestar gran atención a la formación del clero y de sus propios miembros. Era necesario disponer de un personal eclesiástico bien preparado, que fuese capaz de estar a la altura de esos tiempos de confrontación confesional.⁵¹ El Concilio de Trento dio gran impulso a la creación de los seminarios, “viveros” del clero⁵² —por utilizar las palabras del cardenal Reginald Pole⁵³—, mientras que en el caso del protestantismo será la Academia de Ginebra el centro de formación y adoctrinamiento más importante. Desde allí, efectivamente, se preparaban y sucesivamente se enviaban los pastores reformados a toda Europa.⁵⁴

Paralela e inevitablemente los conflictos confesionales involucraron la política de los estados europeos, a veces con graves consecuencias para la estabilidad social e institucional tanto en los asuntos internos como en los externos. La edad confesional fue una época de guerras de religión. Paradigmático es el caso de Francia donde en 1562, con la masacre de los hugonotes en Vassy, empezó una interminable espiral de violencia religiosa (por ambas partes, católica y calvinista) que llegó a su punto álgido con la “noche de san Bartolomé” (23-24 de agosto de 1572), una matanza de enormes proporciones. El conflicto proseguiría hasta 1598, cuando con el edicto de Nantes se llegó a una solución “transitoria” que “toleraba” —aunque con muchas limitaciones— la confesión reformada en los territorios franceses.⁵⁵

Tampoco los Países Bajos fueron inmunes a la violencia confesional. Aquí, las corrientes religiosas luteranas, calvinistas e incluso los grupos más radicales como los anabaptistas habían obtenido consensos crecientes entre los sectores más dinámicos de la sociedad. La respuesta de la Corona española ante el peligro de inestabilidad religiosa y política en el área fue de carácter represivo, especialmente en los años de gobernación del Duque de Alba. Tal estrategia, lejos de producir los efectos esperados de reinstauración de una disciplina férrea, alejó aún más la sociedad holandesa de la Corona; en particular la nobleza, convertida ya a las ideas protestantes y hostil al dominio católico de los Habsburgo, organizó una resistencia militar

—encabezada por Guillermo de Orange— que llegó a expulsar a las tropas españolas de siete provincias del norte, luego reunidas en la confederación de Utrecht (1579): era el nacimiento de un nuevo e importante “actor” político en Europa, las Provincias Unidas.⁵⁶

Por último la guerra de los Treinta años, un conflicto que, a pesar de todas las razones y circunstancias de carácter político,⁵⁷ presenta también los rasgos de una guerra de religión. Fue el enfrentamiento de dos modelos contrapuestos: por una parte, las fuerzas de los Habsburgo y de la Liga Católica, por la otra, los estados de la Unión Evangélica que intervinieron en apoyo de Bohemia, sujeta a los intentos de re-catolización forzada de los Austrias. Con la paz de Westfalia de 1648 se tomaron varias medidas que tuvieron importantes implicaciones religiosas: el principio del *cuius regio eius religio*, ya establecido con ocasión de la paz de Augsburgo del 1555, fue extendido a los territorios calvinistas del Imperio; por esta vía las Iglesias reformadas consiguieron una legitimación oficial dentro del Sacro Romano Imperio. La paz de Westfalia, además, logró poner fin, si bien con equilibrios precarios, a la etapa de conflictos religiosos en el continente.⁵⁸

CONFESIONALIZACIÓN Y PODER POLÍTICO

La historiografía más reciente utiliza el término *magisterial Reformation*⁵⁹ para indicar la peculiaridad de las relaciones “Iglesia-autoridades temporales” en las concepciones teóricas de los pensadores luteranos y reformados y en su concreta aplicación en los territorios interesados por el fenómeno de la Reforma. En plena conformidad con la epístola de san Pablo a los Romanos se reconocía la preeminencia del poder secular —al cual las mismas Iglesias, en algunos aspectos, estaban sujetas— por ser una autoridad ordenada por Dios:

Que todos se sometan a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios y las que hay han sido constituidas por Dios. De modo que quien se opone a la autoridad resiste a la disposición de Dios, y los que le resisten atraen la condena sobre sí. [...] Por tanto hay que someterse, no sólo por el castigo, sino por razón de conciencia [Rom. 13,1,2-5].

Las influencias de la visión paulina de la autoridad política las encontramos, ciertamente, en la “doctrina de los dos reinos” de Martín Lutero, según la cual el gobierno de Dios se realiza espiritualmente mediante la Iglesia y secularmente a través de las autoridades temporales (magistrados, príncipes, reyes).⁶⁰ Se trataba de una teoría política y eclesiológica orientada hacia la superación de las concepciones teocráticas medievales, con las cuales el papado había intentado subordinar el poder temporal; en efecto, las

⁵⁰ Reinhard 1999: 179-80; Schilling 2001: 24-25.

⁵¹ Schilling 1992: 232-33.

⁵² En latín *seminaria*.

⁵³ Prospero 2008: 78.

⁵⁴ Principalmente a Francia en apoyo al movimiento hugonote (así eran llamados los calvinistas franceses), pero también hasta el extremo sur de Italia (en Calabria) para la predicación entre las comunidades de fe valdense; Campi 1991: 236-239; McGrath 1999: 237-239.

⁵⁵ Tulchin 2012; Racaut 2010.

⁵⁶ Herrero Sánchez 1999.

⁵⁷ En el caso del posicionamiento francés en el conflicto, por ejemplo, es cierto que las razones políticas, en concreto anti-imperiales, prevalecieron sobre aquellas más estrictamente confesionales. En otras palabras, política exterior y confesional no coincidían necesariamente.

⁵⁸ Mortimer 2015; Parker 2014.

⁵⁹ McGrath 1999: 5-6; Campi 2001: 44.

⁶⁰ Whitford 2004; Bainton 1955: 259-276.

teorías teocráticas —cuya cima era la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII (1303)— afirmaban que ambas “espadas” (espiritual y secular, según la célebre formulación gelasiana) pertenecían a la Iglesia: la primera ejercida directamente, la segunda “encomendada” a la autoridad civil.⁶¹

En su llamamiento *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, Lutero exhortó abiertamente a la clase gobernante a apropiarse de la *cura religionis*, la gestión de la reforma religiosa, y a depurar la Iglesia de todas las tareas “mundanas”;⁶² las ideas político-eclesiológicas del reformador sajón, sumamente conciliadoras con las autoridades civiles, abrieron la vía, de hecho, a la preponderancia del poder estatal sobre la Iglesia, y por eso han sido definidas “quietistas”,⁶³ aunque, al mismo tiempo, se ha subrayado el pragmatismo de tal visión, teniendo en cuenta que las Iglesias protestantes alemanas tuvieron que contar necesariamente con el apoyo de las autoridades temporales para poder afirmarse.⁶⁴

En las ciudades-estado suizas y de la Alemania del sur, la Reforma religiosa tuvo orígenes diferentes: a diferencia de la Sajonia luterana, donde la nobleza feudal aún mantenía un peso relevante en la sociedad, la Reforma “suiza” se desarrolló en un contexto sustancialmente urbano, caracterizado políticamente por el autogobierno comunal. Una de las particularidades más interesantes fue que la adopción de las nuevas ideas religiosas, y del programa de cambio que implicaban, ocurrió por medio de una disputa pública promovida por los consejos ciudadanos; éstos se hicieron cargo del *ius reformandi*, convocando los coloquios religiosos, sancionando sus resoluciones y procediendo a su ejecución. Tal método se puso en práctica por primera vez en 1523 en Zúrich, donde a raíz de una disputa teológica el consejo ciudadano puso en marcha la reforma religiosa de la ciudad.⁶⁵ En general la eclesiología de los reformadores suizos presupone un distinto modelo de gobierno cristiano de la ciudad, en el cual se contemplaban nuevas formas de relaciones Estado-Iglesia, basadas en una complementariedad de funciones entre las autoridades religiosas y políticas; todo esto se traducía, en el ámbito reformado, en un papel por parte de la Iglesia seguramente menos subordinado con respecto al luteranismo: «El elemento común de esas experiencias de reforma en las ciudades parece ser, en comparación con la solución luterano-melanchthoniana, una mayor imbricación y, en ocasiones, una fusión entre la magistratura civil y religiosa». ⁶⁶ Con todo, lo que tenían en común las distintas ramas del protestantismo, si bien con matices diferentes, era la necesidad, o mejor dicho la obligación, de cooperar con el poder estatal; en efecto, no había posibilidad por parte de las Iglesias confesionales recientemente formadas de promover la reforma religiosa dentro de un perímetro que no fuese dictado por las autoridades temporales.⁶⁷

En cambio el área católica, por lo que respecta al tema de las relaciones con el poder temporal, presenta una realidad

indudablemente más complicada, debido a la tensión entre la defensa de las aspiraciones universales del papado por una parte, y la tendencia a consolidar las Iglesias nacionales por la otra, que a la larga se convertiría en una fuente constante de conflictos:

Mientras que los pastores en los países protestantes fueron básicamente reducidos al estatus de funcionarios, o al menos políticamente subordinados a los regímenes dominantes (los predicadores puritanos y radicales durante la Guerra Civil inglesa representan una significativa excepción), el clero católico debía una doble lealtad al monarca y al papa. [...] Esta formulación constitucional, expresada por la teoría gelasiana de las dos espadas y profundamente imbuida de la teología medieval, trajo consigo interminables conflictos de jurisdicción entre los brazos espiritual y secular de la Iglesia.⁶⁸

Para el historiador italiano Paolo Prodi, las relaciones Estado-Iglesia en el mundo protestante se tradujeron en una alianza orgánica de tipo institucional e ideal —con mayores o menores niveles de complicación según los casos concretos— mientras que en el caso católico, por ejemplo en España, la situación era más compleja ya que mientras por un lado había un clero que debía repartir su lealtad entre la Corona y el Papado,⁶⁹ por el otro la Iglesia romana se esforzaba en fundar, paralelamente al poder estatal, su propia soberanía.⁷⁰ En las mismas palabras de Prodi:

La confesionalización católica tiene sus características de fuerza y debilidad exactamente en esa situación más compleja en que el episcopado debe hacerse valer en cada caso frente al Estado en que está inserto (y con el cual mantiene una relación mixta de colaboración y recelo, con infinitas variables, según las épocas y los momentos) y, por otra parte, frente a un papado que desconfía de los obispados locales porque están demasiado sujetos a los manejos del poder político, y que a su vez debe construir, sobre la base de su propio Estado territorial, la Iglesia universal como una suerte de Estado no-territorial pero “soberano” para sustraerse al abrazo mortal de las grandes potencias.⁷¹

En cualquier caso, el poder temporal participó activamente del proceso de *Konfessionsbildung*, incluso en el ámbito católico, permitiendo la afirmación de las Iglesias confesionales; a cambio, la confesionalización fue un poderoso factor de evolución para el naciente Estado moderno. Los dos procesos en cuestión —nacimiento del Estado moderno/formación de las Iglesias territoriales— se desplegaron paralelamente no por una mera casualidad cronológica, sino por una evidente relación sistemática.⁷²

El Estado promovió el proceso “confesionalizador” obteniendo significativos beneficios: ante todo el desarrollo de las identidades nacionales (o territoriales) y el control sobre la Iglesia.⁷³ La confesionalización convirtió las

⁶¹ Paravicini Bagliani 1996: 172-174.

⁶² Whitford 2004; Prospero 2017.

⁶³ McGrath 1999: 226.

⁶⁴ *Ibidem*: 222-28.

⁶⁵ Campi 2001: 31-44; Egido López 1992.

⁶⁶ Prodi 2008: 218; McGrath 1999: 228-34.

⁶⁷ Campi 2001: 5-10.

⁶⁸ Po-Chia Hsia 2007: 38.

⁶⁹ Desde este punto de vista el caso del clero español, como el francés, es indicativo de los contrastes existentes entre la obediencia al Papado y a sus monarcas nacionales, tensiones que encontramos también dentro de los mismos debates conciliares tridentinos.

⁷⁰ Prodi 2008: 247-52.

⁷¹ *Ibidem*: 265.

⁷² *Ibidem*: 201-205.

⁷³ Reinhard 1999: 183-192.

Iglesias de rivales en poderosas aliadas del poder estatal y transformó profundamente las relaciones entre ambas partes, superando el viejo dualismo medieval entre Papado e Imperio, entre poder eclesiástico y poder político.⁷⁴

En lo que concierne al tema de las identidades nacionales «los factores estabilizadores e integradores de la confesionalización»⁷⁵ resultaron determinantes, si bien con tiempos y características diferentes de una zona a otra: en los países con mayor homogeneidad religiosa, como España y Portugal por lo que respecta al catolicismo, o los países escandinavos por el luteranismo, este proceso fue favorecido, mientras que en las áreas multi-confesionales —es el caso de los principados alemanes— la confesionalización acentuó, en vez de superar, las divisiones existentes.⁷⁶

El Estado moderno no podía desarrollarse de forma independiente con relación al problema confesional y, efectivamente, es significativo que en el periodo en cuestión no surgieran formaciones estatales sobre una base que no fuese confesional, corroborando la tesis de que la constitución de las confesiones y de las identidades nacionales están “estructuralmente condicionadas”.⁷⁷ El proceso de la confesionalización, asimismo, parece haber tenido un rol igualmente significativo en el desarrollo de la identidad político-nacional de comunidades sin su propio Estado-nación o incluso en oposición a un Estado percibido como “extranjero”: es el caso de los católicos en Irlanda, en Inglaterra, en los Países Bajos, o de los protestantes en Francia.⁷⁸

Paulatinamente, a partir de la primera mitad del siglo XVI, empezó el proceso de asimilación de las Iglesias (o del personal eclesiástico) dentro de los organismos estatales, una simbiosis ventajosa para ambos: centralización y mayor capacidad de incidir para las autoridades temporales, apoyo político para la Iglesia. La unidad religiosa era la condición preliminar para la unidad del Estado. Dicha simbiosis, a la larga, determinaría una “cesión de soberanía” por parte de las Iglesias; las autoridades civiles, en efecto, se dieron cuenta rápidamente de la importancia de la unidad confesional en aras de la unidad política y cada vez con mayor frecuencia se entrometían en asuntos religiosos.⁷⁹ Por otro lado es preciso reconocer que esta preponderancia de los poderes seculares benefició en algún sentido también a las autoridades religiosas, dado que el éxito de la Reforma en Alemania así como de la Contrarreforma en Baviera o en España dependió en buena medida del empeño de

los príncipes territoriales alemanes o de los soberanos católicos.⁸⁰

La edad confesional y sus peculiaridades, tanto a nivel religioso como político, para ser entendidas en su totalidad deben ponerse en relación con los dos procesos paralelos de la época: la formación del Estado moderno y el progresivo “disciplinamiento” de las sociedades europeas. Precisamente el concepto de “disciplina” nos parece una de las claves interpretativas más adecuadas para la comprensión del periodo y de los cambios profundos que afectaron a la primera Edad Moderna.

LA DISCIPLINA ECLESIASTICA

Procede integrar la aportación específica de la disciplina eclesiástica dentro de las interpretaciones generales sobre confesionalización, disciplinamiento social y formación del Estado moderno, teniendo en cuenta un punto muy importante: la disciplina eclesiástica fue un proceso teológico-religioso y, a la vez, histórico-político.⁸¹ Las Iglesias confesionales se comprometieron en una firme actividad de disciplinamiento de los fieles y del clero mediante una multiplicidad de disposiciones, normas, controles de los ritos, sanciones, censuras, códigos de conducta.

El estudio de la disciplina eclesiástica dentro del marco teórico de la confesionalización nos permite encuadrar el disciplinamiento religioso como un fenómeno no simplemente relacionado con la historia de la Iglesia, sino también como un proceso que abarca la historia social y la historia de las mentalidades; se trata de adoptar un enfoque necesariamente interdisciplinar para el análisis de la influencia de las Iglesias confesionales sobre las conductas individuales, así como para comprender los cambios psicológicos en la transición de la Edad Media a la Edad Moderna, en definitiva una visión con un interés particular sobre los efectos a largo plazo. En este sentido la disciplina eclesiástica, como fenómeno general y común a los tres bloques confesionales, nos permite establecer una comparación atenta a las analogías entre las disposiciones de cada Iglesia confesional, pero sin ignorar las diferencias y las especificidades existentes entre disciplina católica, luterana y reformada.⁸²

La disciplina eclesiástica, con su vasto espectro de medidas y disposiciones, fue un elemento fundamental para el éxito de la confesionalización de las sociedades, ya que incidió sobre los comportamientos y las actitudes de sus miembros. En el sector educativo las escuelas confesionales garantizaron la interiorización de los preceptos morales y religiosos, mientras que las conductas individuales fueron cada vez más controladas a través de la creación de registros que certificaban la participación en los ritos eclesiásticos.⁸³

No se trata de una legislación en sentido formal clásico, sino de normas [...] que también incluyen observaciones para la vida espiritual de las comunida-

⁷⁴ Reinhard 2002: 110; Schilling 2001: 22.

⁷⁵ Ruiz-Rodríguez y Sosa Mayor 2007: 286.

⁷⁶ Reinhard 2002: 113.

⁷⁷ Schilling y Tóth 2012: 28-29.

⁷⁸ Schilling (2001: 25-34) incluye también el interesante caso de las comunidades valdenses del Piamonte y de la Provenza.

⁷⁹ Complejo el caso católico: en general podemos afirmar que la Iglesia, para evitar ulteriores cismas, se vio forzada a establecer acuerdos y a suscribir concordatos con soberanos y príncipes, en los cuales se concedían a las autoridades políticas amplios poderes de control sobre las Iglesias nacionales (o territoriales). A pesar, pues, de la autonomía nominal de la Iglesia, la incidencia del Estado en los asuntos religiosos creció progresivamente en la Edad Moderna. Como afirma Paolo Prodi (2008: 250) «es realista pensar [por ejemplo] que si el Papa no hubiese concedido la sumisión del episcopado francés a la monarquía (para las décadas y los siglos futuros) la Iglesia de Francia se habría separado definitivamente de Roma tomando como base la antigua ideología galicana».

⁸⁰ Reinhard 1994: 111-12; Bennassar 2009.

⁸¹ Schilling 1994: 137-39.

⁸² R. Po-Chia Hsia (2007: 37) habla de la uniformidad confesional como de un proceso «estructuralmente similar en los estados protestantes y católicos».

⁸³ Reinhard 1999: 190.

des: se basan sobre los protocolos de las inspecciones efectuadas por las autoridades eclesiásticas, la mayoría de las veces son compiladas por teólogos o comisiones de teólogos.⁸⁴

El modelo de disciplina eclesiástica reformada, elaborado por Calvino para la ciudad de Ginebra en sus *Ordonnances ecclésiastiques*, establecía una subdivisión de las tareas de disciplinamiento entre varios organismos; de los cuatro ministros previstos en cada distrito de la ciudad —pastores, doctores, ancianos y diáconos— al menos dos tenían entre sus competencias funciones de control de las conductas individuales: los pastores, además de predicar y administrar sacramentos, reprendían y corregían los comportamientos, mientras que los ancianos vigilaban la conducta moral de la comunidad.⁸⁵

El elemento de mayor innovación en el sistema de gobierno eclesiástico ginebrino, más tarde extendido también a las otras comunidades reformadas, fue el consistorio, un órgano mixto formado por pastores y por laicos nombrados por las autoridades ciudadanas. El consistorio tenía poderes de excomunión eclesiástica, *sittenbann*, que consistían generalmente en la exclusión del sacramento de la Cena en caso de transgresiones de normas morales.⁸⁶ En la concepción de Calvino esta institución, por un lado representaba un instrumento para el control de la ortodoxia, de la uniformidad religiosa y de las costumbres dentro de la ciudad-estado, por el otro servía a la construcción de una dialéctica positiva entre el poder civil y el eclesiástico. En realidad, las relaciones entre las dos autoridades fueron marcadas por la conflictividad, dado que el Pequeño Consejo de Ginebra, el órgano ejecutivo de la ciudad, reclamaba el control completo sobre los asuntos eclesiásticos.⁸⁷

Por lo que respecta a la Iglesia romana, el Concilio de Trento puso a disposición del catolicismo renovado, revitalizándolos, una amplia gama de instrumentos “disciplinantes”: visitas pastorales, libros parroquiales —que permitían verificar el eventual incumplimiento de los deberes sacramentales—, disposiciones de los sínodos provinciales y diocesanos, misiones populares por parte de las órdenes religiosas, visitas episcopales a Roma (*ad limina apostolorum*) con informes sobre la situación de las diócesis, transmisión de modelos de comportamiento a través de los catecismos y de la confesión, disciplinamiento de la religiosidad popular, etc.⁸⁸

La uniformidad doctrinal y el disciplinamiento fueron inevitablemente impuestos también a través de métodos

represivos; desde este punto de vista la Inquisición (tanto romana, instituida en el 1542 con la bula papal *Licet ab initio*, como la española, creada anteriormente, en el 1478, con la bula de Sixto IV *Exigit sinceræ devotionis affectus*) dio fuerza a la política de control religioso y social. La Inquisición se empeñó, mediante una vasta red de control, en la represión de todos los signos de disidencia, en la lucha contra cualquier forma de herejía. La disciplina implicaba la uniformidad del grupo confesional; a través de la censura se intentó impedir la circulación de ideas heterodoxas: la Iglesia católica, con la institución del *Índice de libros prohibidos* —en el 1551 el de la Inquisición española (vigente en los territorios de la monarquía hispánica) y en 1559 el de la Inquisición romana— perfeccionó el control cultural de la sociedad.⁸⁹

Si la Inquisición se enfrentó a la propagación de ideas heterodoxas como el instrumento represivo más adecuado, no cabe duda de que la homogeneización confesional no se consiguió simplemente con medidas coercitivas y sancionadoras, sino, de una manera igualmente eficaz, mediante la intensa labor de las instituciones diocesanas en sus esfuerzos de aplicar las directivas de renovación tridentina, o a través de la difusión capilar de las nuevas órdenes religiosas, las cuales tuvieron un papel decisivo en el fortalecimiento de la autoridad y de la presencia de la Iglesia romana en la vida cotidiana. Lo que se quiere subrayar es, por lo tanto, la importancia de una lectura no simplemente enfocada a los aspectos represivos del proceso en cuestión, sino más bien orientada al estudio de las normas y de los instrumentos eclesiásticos dirigidos a la creación de una sociedad más disciplinada y homogénea, y al examen de la construcción del consenso en torno a los nuevos valores sociales (ideológicos, culturales) dictados por el proceso de confesionalización de la sociedad.⁹⁰

Los intérpretes más eficaces de las nuevas tareas dadas a la Iglesia por el Concilio de Trento fueron los jesuitas, los cuales tuvieron un papel decisivo en la “reconquista” de los fieles, en la contención de la herejía protestante, en la creación de modelos de comportamiento, sobre todo con un inagotable empeño en el sector educativo: alto nivel de preparación cultural, espíritu misionero, dedicación total a la causa, esas fueron las claves del éxito de la Compañía de Jesús. Los jesuitas, al igual que el clero secular de las diócesis, fueron llamados a ejercer tareas de disciplinamiento de los fieles; en este sentido la confesionalización católica, con la nueva disciplina eclesiástica que conllevó, estuvo caracterizada tanto por el mantenimiento de antiguos elementos —por ejemplo la asignación de funciones de disciplinamiento a los tribunales eclesiásticos tradicionales— como por importantes innovaciones: piénsese en el rol de las nuevas órdenes religiosas en el contexto de la renovación tridentina.⁹¹

La columna vertebral de la disciplina católica, sin embargo, fue la confesión; a diferencia de la disciplina eclesiástica calvinista —cuyo carácter y cuyas formas de “penitencia” eran sustancialmente comunitarios y públicos—, la disciplina católica, propiamente centrada

⁸⁴ Prodi 2008: 226.

⁸⁵ Leamos, a modo de ejemplo, lo que está escrito en las Ordenanzas eclesiásticas de Ginebra acerca de las tareas disciplinantes de los ancianos: «Leur office est de prendre garde sur la vie d'un chacun, d'admonester amiablement ceux qu'ils verront faillir e mener vie desordonnée [...] e les faudra tellement élire, qu'il en ait en chacun quartier de la ville, à fin d'avoir l'oeil par tout». (*Ordonnances ecclésiastiques* 1562: 19-20). «These elders or pastors had to visit the families and households within their districts periodically in order to admonish them and in order to inquire into everybody and everything that might be in conflict with Calvinist standards of private and civic life»; Schilling 2012: 134.

⁸⁶ *Ibidem*: 136.

⁸⁷ McGrath 1999: 208-215; Prodi 2008: 217-245.

⁸⁸ Martínez Millán y Carlos Morales 2011: 180-188; Ruiz-Rodríguez y Sosa Mayor 2007: 282-283.

⁸⁹ Martínez de Bujanda 2016; Wolf 2006.

⁹⁰ Palomo 1997: 121-27. Del mismo autor véanse también los recientes ensayos de 2016 y 2018.

⁹¹ Schilling 1994: 152-53.

en la confesión, fue en primera instancia una disciplina privada.⁹² A través de esta práctica sacramental, a la que los feligreses tenían que someterse a intervalos periódicos, los confesores podían descubrir no simplemente las acciones y los pensamientos del fiel, sino reconstruir su historia o, para decirlo con las palabras de Heinz Schilling, su «biografía del pecado».⁹³

La disciplina eclesiástica, católica o protestante, fue una de las varias formas de disciplinamiento que tuvieron lugar en la edad confesional y requirió un control más estricto de los fieles y un mayor empeño en el hacer “respetar las reglas”; su importancia en términos de interiorización de las normas y de fortalecimiento de las autoridades han conducido a integrar esta línea de investigación dentro del más amplio sector de estudios sobre el disciplinamiento social.

EL DISCIPLINAMIENTO SOCIAL

La historiografía alemana e italiana, en particular el equipo de trabajo del *Istituto storico italo-germanico in Trento*, se ha orientado, en las últimas décadas, hacia un estudio sistemático de la Historia de las Iglesias en relación con el desarrollo del Estado de la primera Edad Moderna.⁹⁴ Desde este punto de vista el concepto de *Sozialdisziplinierung* (“disciplinamiento social”), elaborado por Gerhard Oestreich a finales de los años sesenta,⁹⁵ ha sido ampliado y revisado a la luz de los procesos de confesionalización y construcción de las entidades políticas estatales en la edad confesional.

Oestreich detecta, como fenómeno que caracteriza la Edad Moderna, una creciente capacidad de intervención y de control por parte del naciente Estado absolutista tanto en la esfera pública como en aquella privada (por ejemplo en la formación de las conciencias individuales), que define bajo el término “disciplinamiento social”:

En concreto se refiere a la acción de contención de los conflictos confesionales de los siglos XVI y XVII por parte del militarismo y del burocratismo del Estado fuerte [...] a la gran cantidad de prescripciones para la vida cotidiana, emanadas por el Estado y por la Iglesia, al ceremonial de la nueva sociedad de corte [...] a la cada vez mayor reglamentación de la vida económica y a la educación del hombre para el trabajo, a la marcada orientación pedagógica de la época, en fin a la nueva disciplina militar.⁹⁶

El concepto de disciplinamiento social, que nació a partir de los estudios de Oestreich en torno al desarrollo del absolutismo en Europa, tiene sus raíces en aquel específico campo de estudio, principalmente en el área germánica, basado en las reflexiones de Max Weber y Norbert Elias sobre el tema de la *disziplin* (o *zucht*) y de la “racionalización” del modo de vida en la Edad Moderna; para Weber por

disciplina «debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática [...] sin resistencia ni crítica»,⁹⁷ mientras que Elias ha subrayado —en su clásico *Über den Prozeß der Zivilisation* (1939)— el hecho de que las relaciones personales en la Edad Moderna, especialmente en la sociedad de corte, se hayan reglamentado gradualmente hacia modelos de conducta más “civiles” y “educados”.⁹⁸ Se trató de un fenómeno común a las sociedades europeas, caracterizado por el surgimiento de formas dirigidas a disciplinar cada ámbito de la vida pública y privada. Tal proceso transformó, mediante una larga trayectoria, las conductas de los hombres produciendo un asentimiento en torno a las nuevas normas sociales dictadas “desde arriba”; a ese respecto, Oestreich, a diferencia de Elias, hace hincapié en el carácter “transversal” de la *Sozialdisziplinierung*, analizando las consecuencias del proceso no solamente entre las elites, sino también entre los diferentes sectores sociales.⁹⁹

El disciplinamiento social es un concepto amplio que incluye fenómenos y ámbitos muy distintos —jurídicos, socio-económicos, éticos, religiosos— en cualquier caso caracterizados por una única voluntad disciplinante y uniformadora, la cual a la larga fortaleció las jerarquías del poder.¹⁰⁰ A través de una multiplicidad de disposiciones, ordenanzas de policía, reglamentos, normas, prescripciones para la vida cotidiana —promulgadas tanto por las autoridades temporales como por aquellas espirituales— se sentaron las bases para el control eficaz de cada ámbito de la sociedad. El disciplinamiento social fue una de las condiciones imprescindibles para el nacimiento del “Estado moderno”, que pronto se convertiría en el único posible modelo organizativo de sociedades progresivamente más complejas, y la única entidad capaz de imponer la disciplina ejerciendo un poder coercitivo. Dicho proceso puede considerarse como el resultado político-social del absolutismo monárquico.¹⁰¹

El disciplinamiento social, que según Gerhard Oestreich nació como remedio al problema de los conflictos religiosos y de la coexistencia entre los diversos grupos confesionales, implicó el predominio de la “política” sobre la religión. En la visión del historiador alemán, fuertemente connotada por el estatalismo, los problemas confesionales complicaban extremadamente los asuntos políticos; en consecuencia, las Iglesias fueron sometidas al Estado activando, de este modo, un proceso de secularización de la sociedad. Oestreich describe los siglos XVI y XVII como una época de “de-teologización” y “de-confesionalización”, en la cual el papel de las Iglesias confesionales para el disciplinamiento social fue bastante marginal, puesto que la solución a las dificultades de la

⁹⁷ Weber 2014: 139 (ed. orig. 1922). Sul concepto de “disciplina” en Weber véase Schiera 1994.

⁹⁸ Elias 2009.

⁹⁹ Oestreich 1971: 177-179; Schulze 1992: 381; Alessi 1996: 20-25.

¹⁰⁰ «El disciplinamiento social es una construcción conceptual ideal-típica que reduce a un común denominador abstracto los eventos históricos de la vida espiritual y material, las concepciones ético-religiosas así como la realidad jurídica y socio-económica»; Schulze 1992: 373 (traducido del italiano).

¹⁰¹ Oestreich 1971: 181-182.

⁹² *Ibidem*: 145-57.

⁹³ *Ibidem*: 155. Sobre la importancia del sacramento de la confesión a efectos del disciplinamiento de las conductas individuales se remite a Arcuri 2018a.

⁹⁴ Alessi 1996.

⁹⁵ Oestreich 1969.

⁹⁶ Reinhard 1994: 103-104 (traducido del italiano).

coexistencia teológica se alcanzó a través de la supremacía estatal sobre la religión, especialmente en la vida pública.¹⁰²

Heinz Schilling y Wolfgang Reinhard, en cambio, han releído de una forma más amplia la relación dialéctica secularización-confesionalización, afirmando que el factor religioso tuvo un papel trascendental para el éxito del disciplinamiento social. El Estado absoluto en fase de formación no disponía todavía de una estructura administrativa y territorial suficiente para poder imponer eficazmente su autoridad y todo aquel conjunto de normas, disposiciones, prohibiciones dentro de sus propios dominios; esta tarea fue realizada por las Iglesias, las cuales pusieron a disposición del poder político su enérgico y extenso aparato eclesiástico,¹⁰³ por lo tanto, a diferencia de Oestreich, Reinhard y Schilling opinan que «la edad moderna no fue una época de desteologización, sino más bien de enorme teologización en forma de confesionalización»,¹⁰⁴ destacando la relación profunda entre disciplina social y eclesiástica.¹⁰⁵ Parece en este sentido convincente la tesis de los dos historiadores alemanes según la cual la confesionalización puede ser considerada como la primera fase del disciplinamiento social; el poder estatal para garantizarse de una forma completa la obediencia y la lealtad de sus súbditos, de hecho, tuvo que impulsar la confesionalización de la sociedad; ambos poderes, político y eclesiástico, cooperaron con el fin de disciplinar los comportamientos:¹⁰⁶

De este modo, los dos pilares que han sido considerados tradicionalmente por la historiografía como fundamento del Estado moderno (ejército y finanzas) se ven completados con un tercero: el control de los fundamentos religiosos, así como de la organización eclesiástica. La monopolización (por utilizar un término de Elias) del componente confesional acontece además con anterioridad a los otros dos y constituye probablemente el fundamento sobre el que fue posible consolidar al ejército y la administración financiera de los príncipes.¹⁰⁷

El disciplinamiento, por lo tanto, no fue una prerrogativa exclusiva del Estado, sino más bien un proceso dentro del cual actuaron distintos agentes, en particular aquellos con funciones concretamente educadoras: desde el clero hasta el *pater familias*. La interiorización de las normas, aspecto trascendental de la confesionalización, favoreció la homogenización social, propia del disciplinamiento, en cuanto impulsó un proceso de auto-disciplinamiento, en principio entre las elites y luego también dentro de las clases populares.¹⁰⁸

¹⁰² Oestreich 1971: 183-184. Se trata, sorprendentemente, de una subestimación de la influencia de las fuerzas confesionales en el periodo y de la aportación eclesiástica al fenómeno general del disciplinamiento.

¹⁰³ «Los Estados, todavía en ausencia de una burocracia subalterna, pudieron servirse de los sacerdotes presentes en el territorio para llegar hasta el último súbdito»; Reinhard 1994: 111-12 (traducido del italiano).

¹⁰⁴ Po-Chia Hsia 2007: 33.

¹⁰⁵ Schilling 1994: 125-126.

¹⁰⁶ Reinhard 1999: 183-92. H. Schilling (1992: 242) subraya como «in its organizational phase the early modern state was dependent on the confession as a *vinculum societatis*».

¹⁰⁷ Ruiz-Rodríguez y Sosa Mayor 2007: 287.

¹⁰⁸ Po-Chia Hsia 2007: 33-36. Desde este punto de vista podemos clasificar como ejemplo de auto-disciplinamiento (o, mejor dicho, de auto-confesionalización dado que se trataba de un asunto principalmente eclesiástico) el caso, mencionado por Heinz Schilling (2012:135),

Sin embargo cabe señalar que el disciplinamiento religioso no coincidió totalmente con el disciplinamiento social, pero sí lo acompañó y lo sustentó. El disciplinamiento social, que al final de su parábola llevaría a la secularización de la sociedad, en su fase incipiente se benefició de las “energías” de la confesionalización y del disciplinamiento eclesiástico.¹⁰⁹

De todas formas, según las perspectivas adoptadas por estos paradigmas historiográficos, la sociedad de la primera Edad Moderna, en unas pocas décadas, experimentó una transformación profunda de sus estructuras a nivel psicológico, tanto social como individual, gracias también a la intensa labor confesional de las Iglesias: junto a los funcionarios estatales, en efecto, fueron el clero católico, los pastores luteranos o los predicadores calvinistas los que favorecieron la aceptación del nuevo sistema de normas. A través de las visitas pastorales, de las ordenanzas eclesiásticas, de la actividad misionera, de las predicaciones, de la confesión, etc., se impuso un control eficaz y contundente sobre la vida cotidiana.¹¹⁰

En el vasto ámbito del disciplinamiento de las costumbres, rígidamente definido en las sanciones eclesiásticas, en las constituciones sinodales o en los edictos episcopales, particular atención se asignó a los comportamientos sexuales. En la edad del absolutismo confesional se produjo una intensa actividad normativa dirigida a regular la vida familiar: mediante la condena y la estigmatización de las relaciones prematrimoniales y del concubinato —también a través de la idealización del estado de virginidad— se pretendía circunscribir la sexualidad dentro del matrimonio y, además, proponer un nuevo modelo de familia.

A pesar de las diferencias dogmáticas, católicos y protestantes compartieron la misma voluntad de disciplinamiento de las costumbres sexuales y matrimoniales; a lo largo del siglo XVI, tanto en los territorios católicos como en los protestantes, el matrimonio fue profundamente reformado y transformado en una ceremonia pública y solemne. Para que el vínculo matrimonial fuera considerado válido era necesario que cumpliera con algunos requisitos: publicación de los anuncios durante tres días festivos, presencia de testigos, celebración por parte del personal de la Iglesia y registro en los libros parroquiales.¹¹¹ Es interesante observar cómo el personal eclesiástico de cada Iglesia confesional se esforzó en erradicar las antiguas costumbres nupciales y las arcaicas creencias tradicionales que ya no eran compatibles con la nueva forma de matrimonio disciplinado, como por ejemplo los ritos “profanos” o todo aquel conjunto de actitudes consideradas indecorosas como cantos, bailes y brindis. Hay que señalar, sin embargo, que esta voluntad “disciplinante” no siempre conseguía los efectos deseados, dado que a veces los antiguos ritos festivos profanos, las viejas prácticas, lejos de ser eliminados, fueron transferidos al ámbito privado.¹¹²

de la celebración de la Cena del Señor en los rituales calvinistas, puesto que «when the Lord's Supper was announced, everybody in the town had to ask themselves whether they were worthy of participating or whether they should abstain from participation because of sin or crime. In the same manner, everybody had to check the moral standard of their neighbours».

¹⁰⁹ Schulze 1992: 387.

¹¹⁰ Schilling 1997: 426.

¹¹¹ Lombardi 2008.

¹¹² *Ídem*.

La diferencia más importante que cabe destacar entre el matrimonio católico y el protestante reside en su significado religioso y, consecuentemente, en las diferentes repercusiones que conllevaba en los distintos territorios confesionales. Los reformadores luteranos y calvinistas, en efecto, negaban al matrimonio el estatus de sacramento y por lo tanto en los territorios protestantes su jurisdicción pasó a ser una competencia de las autoridades políticas, aunque con varios niveles de colaboración con la Iglesia. Los tribunales diocesanos fueron sustituidos por “tribunales del matrimonio”, compuestos por laicos y religiosos; con todo, no debemos interpretar estos procesos como el inicio de una política conscientemente orientada a la secularización del rito pues el matrimonio —si bien bajo la jurisdicción de magistrados laicos— siguió estando fuertemente influenciado por la religión.¹¹³

En el área católica, en cambio, el control del matrimonio por parte de la Iglesia no solo se mantuvo, sino que se impulsó con un mayor vigor dado que el Concilio de Trento había establecido la exclusiva competencia eclesiástica sobre los asuntos matrimoniales.¹¹⁴ Los tribunales diocesanos fueron encargados de las tareas de descubrir y castigar las conductas sexuales ilícitas, como la sodomía (en España y Portugal materia de competencia inquisitorial), el concubinato, la bigamia, el incesto, etc.¹¹⁵ El otro instrumento, tal vez el más eficaz, para someter la vida de los feligreses a un meticuloso control fue la confesión; en particular, las conductas femeninas fueron objeto de indagaciones escrupulosas por parte de los confesores. El pecado de la carne se convirtió en el pecado por excelencia y los manuales de confesores de la época testimonian la particular atención dedicada al tema por parte del clero post-tridentino.¹¹⁶

El personal eclesiástico católico y protestante se comprometió firmemente en la educación de sus feligreses para una vida disciplinada a través de la llamada al orden, a la moderación y a la laboriosidad. En las constituciones sinodales, en los manuales de confesores, así como en las ordenanzas eclesiásticas de las ciudades reformadas, que representan ejemplarmente la vocación disciplinante de la edad confesional, encontramos con frecuencia elencos de comportamientos dignos de amonestar y corregir: blasfemia, embriaguez, disipación, perjurio, obscenidades, peleas, y muchos otros.¹¹⁷

¹¹³ Las ordenanzas eclesiásticas de Ginebra nos ofrecen, una vez más, un significativo testimonio de ese carácter “mixto” del matrimonio: «Touchant les differents en causes matrimoniales, pource que ce n'est pas matiere spirituelle, ains meslee avec la politique, cela demeure à la Seigneurie. Ce neantmoins avons avisé de laisser au Consistoire la charge d'ouir les parties, a fin d'en rapporter leur avis au Conseil, pour asseoir iugement»; *Ordonnances ecclesiastiques* 1562: 29.

¹¹⁴ Lombardi 2008: 108-115.

¹¹⁵ Hay que destacar, sin embargo, que progresivamente el peso de los tribunales diocesanos sobre estos asuntos perdería relevancia en favor de los tribunales inquisitoriales; Prodi 2008: 169.

¹¹⁶ Arcuri 2018b; Candau Chacón 2007.

¹¹⁷ En las ordenanzas eclesiásticas de Ginebra encontramos un apartado dirigido a los ministros, en el cual está presente toda una gama de comportamientos castigables: «Mais premierement est à noter, qu'il y a des crimes qui totalement sont intolerables en un Ministre: e y a des vices qu'on peut aucunement supporter, moyennant qu'on en face admonitions fraternelles [...] Heresie, Schisme, Rebellion contre l'ordre Ecclesiastique, Blaspheme manifeste e digne de peine civile, Simonie e tout corruption de presents, Brigues pour occuper le

Se deduce, a la vista de lo expuesto, que las Iglesias confesionales fueron, conjuntamente con el poder temporal, los actores más importantes del proceso de disciplinamiento de los siglos XVI y XVII en Europa, en particular en el catolicismo y en el ramo reformado del protestantismo a través de una presencia eficaz que acompañaba al individuo —con una serie de normas y obligaciones religiosas— durante todo su ciclo de vida. Por lo que respecta al luteranismo, en cambio, las tareas de disciplinamiento se delegaron casi exclusivamente en la autoridad civil, desde el momento en que las Iglesias territoriales luteranas cedieron los antiguos poderes episcopales en el ámbito de la justicia a los príncipes temporales. El disciplinamiento luterano, por lo tanto, no puede ser analizado solamente mediante una perspectiva jurisdiccional, sino que deberíamos tener en cuenta las múltiples formas de influencia que las Iglesias ejercían a través de instrumentos meramente religiosos: prédicas, catecismos, preceptos morales, etc.¹¹⁸

En cualquier caso es importante destacar el hecho de que la confesionalización no fue un «mero instrumento del poder político para instaurar la disciplina y el orden»,¹¹⁹ sino un proceso amplio y complejo, estrechamente vinculado al desarrollo del Estado moderno por un lado, y a la “modernización” de la sociedad occidental por el otro.¹²⁰

DE-MAGIFICACIÓN Y MODERNIZACIÓN

En las páginas precedentes hemos visto como la confesionalización y el disciplinamiento social y eclesiástico activaron procesos de control y también de supresión de las manifestaciones no conformes con las doctrinas de las Iglesias confesionales o con las instancias uniformadoras del naciente Estado moderno. Es esta la época en la que se lleva a cabo la represión de todo aquel conjunto de prácticas y rituales “mágicos”, que durante siglos habían estado presentes en las sociedades rurales europeas y que estaban enraizados en las antiguas tradiciones paganas relacionadas con los ciclos y los fenómenos de la naturaleza. Max Weber describió este proceso de alejamiento de las sociedades europeas de la visión animista y pagana preexistente con el término *Entzauberung*, o sea “desencantamiento” y “de-magificación” del mundo.¹²¹

La formación de la sociedad “moderna” no se produjo en contraposición al cristianismo y a la religión, sino más bien se benefició en ciertos aspectos de las fuerzas homogeneizadoras y disciplinantes desencadenadas por la confesionalización. La tesis que se quiere respaldar en este apartado es que la consolidación de las Iglesias confesionales, las cuales impusieron un modelo de

lieu d'un autre [...], Fausseté, Periure, Paillardise, Larrecin, Yurongnerie [...] Danses e telles dissolutions, Crime important infamie civile, Crime qui meriteroit en un autre separation de l'Eglise»; *Ordonnances ecclesiastiques* 1562: 12-13.

¹¹⁸ Schilling 1994: 150-151.

¹¹⁹ Prodi 2008: 202.

¹²⁰ *Idem*.

¹²¹ Weber 1919. «Weber define al desencantamiento como pérdida del poder de la magia, supresión de los magos en el plano religioso, y un incremento del papel de la ciencia y el cálculo en la organización de la vida en su conjunto a partir primero de la relación con Dios y los demás, luego de la economía y finalmente del conocimiento institucionalizado»; Girola 1993: 43; Weisz 2011.

religiosidad disciplinado y doctrinalmente definido, ayudó al nacimiento de lo “moderno”. Circunscribiendo «lo sacro dentro del sacramento»,¹²² en efecto, se superó la percepción de un mundo imbuido de magia y animado por espíritus, allanando el camino a la racionalidad moderna.¹²³

La reforma protestante y la renovación católica redefinieron las relaciones entre poder y sacralidad, entre el individuo y Dios; no es casualidad que los primeros siglos de le Edad Moderna se caracterizaran, desde el punto de vista de la reflexión teológica, por el tema de la “salvación”. El papel del cristiano en el mundo fue reconsiderado a la luz de las grandes discusiones sobre el tema de la “gracia”; en particular en el mundo reformado, con la afirmación de la doctrina de la justificación por la fe y de la predestinación y con la revalorización de la idea de profesión que conllevaba (entendida como “vocación”) se afirmó una nueva ética del trabajo: si en la Edad Media el modelo ideal de vida cristiana estaba representado por la ascesis monástica, con la Reforma y, con una intensidad menor, con la renovación católica, el cristiano fue llamado a ejercer un rol más activo dentro de la sociedad “mundana”.

Emblemático es el caso de la actividad financiera; ésta, en el Medioevo, aunque tolerada, era considerada como algo negativo a los fines de la salvación. La ética protestante, en particular calvinista, en cambio, resolvió la contradicción entre la acumulación de capital y la conciencia del cristiano, consintiendo el desarrollo de condiciones psicológicas idóneas a la afirmación de un modelo económico capitalista moderno. Célebre en este sentido es la tesis de Max Weber, según la cual con el advenimiento de la Reforma protestante se produjo un nuevo “espíritu del capitalismo”, gracias también —en su visión— a elaboraciones doctrinales como la predestinación, que veían en el éxito profesional del cristiano una forma tangible de la gracia divina.¹²⁴ Sin duda, entre los distintos grupos confesionales de la época, fue el modelo calvinista el más dinámico e innovador con respecto a los temas de la organización económica y productiva de la sociedad. La historiografía reformada no se cansa de subrayar la importancia de los aspectos “modernos” del pensamiento de Calvino y de sus sucesores, así como la huella profunda que dejó en la historia económica y social de Occidente.¹²⁵

Por lo que respecta a los estudios sobre el mundo católico, Wolfgang Reinhard, en su ya citado y pionero artículo de 1977, intentó demostrar que los caracteres “modernizantes” de la época no fueron atributos exclusivos del protestantismo, sino del proceso “confesionalizador” en su conjunto, así que es también posible hallar rasgos y aspectos modernos en el movimiento de la Contrarreforma, o mejor dicho de la renovación católica.¹²⁶ La Iglesia romana, en los siglos XVI y XVII, en efecto, produjo eficaces formas

de disciplinamiento de la sociedad y a la vez un amplio consenso en torno a las nuevas normas.¹²⁷ Paolo Prodi, por su parte, ha reconsiderado, a través de un estudio minucioso sobre la peculiaridad organizativa y política del Estado pontificio —un cuerpo y dos almas según su célebre definición— la específica contribución católica hacia la formación de lo “moderno”, llegando a afirmar que fue la monarquía papal la que elaboró el modelo moderno de organización estatal.¹²⁸

La confesionalización, desde este punto de vista, además de representar la primera fase de aquel proceso de uniformización y reglamentación de la sociedad que llamamos “disciplinamiento”, puede ser considerada también como la primera etapa del proceso de modernización del sistema político, económico y social de la Europa de los siglos XVI y XVII.¹²⁹ Piénsese, a este respecto, en la importancia de la formación de los funcionarios estatales en las universidades confesionales; gracias a la difusión de las escuelas confesionales se produjeron los presupuestos para la creación de un cuerpo de funcionarios públicos bien preparado, especializado, fiel y oportunamente adoctrinado.

A pesar de las diferencias de carácter dogmático y organizativo, los resultados alcanzados fueron los mismos tanto en los territorios protestantes como en los católicos: «Todas las confesiones estaban igualmente y fuertemente involucradas en el proceso de modernización del Estado y de la sociedad».¹³⁰ Las confesiones religiosas y las disciplinas eclesiásticas provocaron efectos renovadores que se enmarcaron en el largo proceso de racionalización y modernización del Occidente; por ejemplo otro efecto del entrelazamiento entre política y religión fue la tendencia a la superación del sistema de poderes locales mediante el potenciamiento y la centralización del poder estatal: especialmente en los territorios protestantes, con la concesión del *ius reformandi* a los príncipes —y en general a las autoridades civiles— asistimos a la gradual disminución de la influencia de los poderes estamentales.¹³¹

Algunos de esos efectos ciertamente no fueron intencionados; como nota Wolfgang Reinhard, Martín Lutero seguramente no tenía entre sus propósitos desencadenar un proceso que habría llevado al moderno individualismo y subjetivismo, sin embargo las consecuencias de su obra condujeron hacia la modernidad.¹³²

A la luz de lo anterior, hacemos nuestra la posición de los historiadores que invitan a encuadrar el tema de la disciplina eclesiástica y de la formación de los grupos confesionales

¹²⁷ Alessi 1996: 11-12.

¹²⁸ Prodi 2011. Desde este punto de vista, por lo que respecta a la historia de Italia, hay una tradición liberal —liderada por el filósofo Benedetto Croce— que ya a partir de los años cuarenta ha empezado a valorar positivamente el rol de la Iglesia ya sea como factor de disciplinamiento y de modernización, ya sea como elemento aglutinante de una nación políticamente dividida hasta la segunda mitad del siglo XIX.

¹²⁹ Reinhard 1994: 118.

¹³⁰ Breul 2010 (traducido del italiano).

¹³¹ Schilling 1997: 359-441. Schilling «describes the entire period of confessionalization as a process of modernization, which in his opinion manifested itself above all in the cooperation of church and state aimed at disciplining the people. [...] Schilling sees the age of confessionalization as the decisive turning-point towards the modern age»; Lotz-Heumann 2001: 98.

¹³² Reinhard 1994: 115-17.

¹²² Prodi 1999: 61.

¹²³ *Ibidem*: 60-68.

¹²⁴ Weber 1905. El otro “padre” de las reflexiones sobre la modernidad, junto a Weber, fue Ernst Troeltsch, el cual ya en una conferencia del 1906 trató de la relación entre protestantismo y modernización (Troeltsch 1906).

¹²⁵ McGrath 1999: 261-278.

¹²⁶ Reinhard 1977: *passim*. «El movimiento de la llamada “Contrarreforma” participa en el proceso de modernización de Europa, de forma paralela y frecuentemente en competencia con el llamado movimiento de la Reforma»; Ruiz-Rodríguez y Sosa Mayor 2007: 281.

dentro de los procesos de modernización y racionalización del periodo. Lo que se quiere subrayar es el hecho de que la confesionalización, aunque a primera vista pueda parecer un fenómeno “anti-moderno”, caracterizado por el integrismo doctrinal y el tradicionalismo, en realidad fue un proceso dinámico que soltó energías nuevas, fue en cierto sentido la condición previa para la modernización y, paradójicamente, para la posterior secularización de la sociedad europea.¹³³

DE-CONFESIONALIZACIÓN Y CRÍTICAS AL PARADIGMA

La periodización de la confesionalización es todavía objeto de debate entre los historiadores. Si para Reinhard la confesionalización abarca un periodo de tiempo que va desde los años veinte del siglo XVI hasta el comienzo del siglo XVIII, Schilling propone una periodización menos larga, con un inicio tardío del proceso —que coloca en los años cuarenta del siglo XVI—, un punto álgido en los años 1580-1620, y un fin detectable con la guerra de los Treinta años y con el nuevo orden político europeo determinado por las condiciones de la paz de Westfalia.¹³⁴ Sin embargo, si bien con distintos matices, hay acuerdo sobre el hecho de que a partir de la guerra de los Treinta Años —evento de trascendental importancia en la historia de Europa— la influencia del proceso disminuye gradualmente. Las destrucciones que ese conflicto religioso conllevó produjeron en varios ambientes un sentimiento de rechazo hacia las ortodoxias confesionales; la rigidez confesional empezó lentamente a declinar y, en virtud de la progresiva afirmación del Estado moderno, que se estaba estructurando firme e independientemente de las dinámicas religiosas, política y religión comenzaron progresivamente a desconectarse.¹³⁵ «si la historia de la Europa católica [y también protestante] en los siglos XVI y XVII podría ser descrita como la convergencia de la disciplina social y de la confesionalización, el desarrollo del siglo XVIII lo fue de divergencia y conflicto».¹³⁶

La confesionalización consiguió afirmar un nuevo modelo de organización eclesiástica, más disciplinado y uniforme, pero al mismo tiempo sofocó el debate teológico reduciéndolo a un instrumento meramente controversial. Solo cuando el peso de la confesionalización se redujo emergieron movimientos y sectores más sensibles a la superación de las barreras confesionales, como es el caso del pietismo en el mundo luterano o del jansenismo en el ámbito católico.¹³⁷

En esta nueva fase, que empieza a abrirse a mediados del siglo XVII, pudieron desarrollarse orientaciones e impulsos “irénicos”, a menudo procedentes de los círculos humanísticos al margen de las Iglesias confesionales; tales tendencias religiosas, que ya existían en el siglo precedente, encontraron entonces un terreno más fértil para poder desplegarse.¹³⁸

Nos damos cuenta de esas nuevas orientaciones sobre todo en el panorama cultural, con un cambio significativo en la tipología de libros impresos: si en las décadas precedentes la teología dogmática y controversial había hegemonizado el marco de las publicaciones, a partir de este momento se afirma una literatura devocional, centrada más en obras de mística, cura de almas y oraciones.

La secularización de la vida pública y del pensamiento político, que caracterizó la segunda mitad del siglo XVII y —naturalmente— de los siglos sucesivos, fue un antídoto contra la ortodoxia confesional, responsable de las causas y de los efectos de las guerras de religión. Esos procesos pudieron desencadenarse solamente mediante una precisa voluntad del Estado: efectivamente, la concomitante de-confesionalización y de-teologización a la larga determinarían la posibilidad de una afirmación plena y sin rivales por parte del poder temporal. Quiero destacar, sin embargo, que el proceso de desarrollo del Estado moderno está arraigado, o al menos debe buscarse, en la época confesional, concretamente en los dos procesos más importantes del periodo: confesionalización y disciplinamiento; éste, inicialmente eclesiástico, llegaría a ser militar, burocrático, político, económico, cultural, social, y acompañaría toda la fase de evolución del absolutismo europeo, constituyendo una premisa imprescindible para la democratización de los siglos venideros.¹³⁹

Desde los años ochenta del siglo XX el paradigma de la confesionalización ha llegado a ser una teoría ampliamente aceptada en el mundo académico; sin embargo, eso no impidió que se desarrollara, lógicamente, un debate crítico hacia los postulados más “problemáticos” del paradigma.¹⁴⁰ Entre los “puntos débiles” que han sido identificados cabe señalar el excesivo nivel de abstracción del concepto, considerado demasiado genérico y por eso definido funcional-reduccionista, o sea tendiente a eludir las importantes y profundas diferencias entre las distintas confesiones;¹⁴¹ sin embargo, precisamente sobre este punto, Reinhard ha afirmado que se trata de un método conscientemente orientado hacia el análisis de las analogías confesionales.¹⁴² Aun así, a mi juicio, dentro de este marco teórico hay cabida para poder analizar las diferencias existentes no solamente entre las distintas confesiones, sino también entre los diferentes territorios.¹⁴³

Otros aspectos puestos en tela de juicio han sido la relación entre confesionalización y modernización —entendida como mejora general de las estructuras políticas y sociales—¹⁴⁴ y, sobre todo, la cuestión de la confesionalización como proceso desde “arriba”, “top-

it confessionalism, had been abandoned, could irenicism and an inner “piety of the heart” return to themselves»; Schilling 1992: 231.

¹³⁹ Oestreich 1971: 184-190; Schulze 1992.

¹⁴⁰ Para las críticas al concepto véase Lotz-Heumann 2016, 2008, 2001: 103-114; Reinhard 1994: 118-123; Ruiz-Rodríguez y Sosa Mayor 2007: 301-305.

¹⁴¹ «Functional because the concept only looks at the function of religion in society and reductionist because in this way the characteristics of the early modern confessional churches are levelled»; Lotz-Heumann 2001: 108; Schindling 1997: 12.

¹⁴² Reinhard 1994; Reinhard 1995.

¹⁴³ Algo señalado también por Schilling ya en el año 1995.

¹⁴⁴ Cuestionada, entre otros, por los historiadores alemanes Winfried Schulze y Luise Schorn-Schutte; Schulze 1986; Schorn-Schutte 1999.

¹³³ *Ídem*; Schilling 1997: 89-123; Prodi 2008: 201-202.

¹³⁴ Ruiz-Rodríguez y Sosa Mayor 2007: 289-295; Lotz-Heumann 2001: 101-102.

¹³⁵ Schilling y Tóth 2012: 38.

¹³⁶ Po-Chia Hsia 2007: 40.

¹³⁷ Campi 2001: 89-92; Schilling 1992: 230-231.

¹³⁸ Schilling 1997: 459-461. «Only when the “pressures for confessionalization” was relaxed because confessional unification and formation were complete or because the politicization of religion, and with

to-bottom process”.¹⁴⁵ En esencia, se imputa a esta teoría una sobrestimación del rol del Estado (*etatism*) y, consecuentemente, una escasa insistencia en el análisis de los fenómenos de “auto-confesionalización” desde “abajo”. En este sentido, por ejemplo, el historiador suizo Heinrich Richard Schmidt ha invitado a prestar más atención a otras instituciones “confesionalizadoras”, como la familia y las comunidades rurales.¹⁴⁶ Por lo tanto, una posible solución al respecto sería la de integrar los dos métodos de análisis y armonizar esas dos perspectivas.

Los estudios críticos de los últimos años han tenido ciertamente el mérito de replantear las proposiciones más “dogmáticas” del paradigma cuestionando, entre otras cosas, la eficacia real del proceso de disciplinamiento religioso y social, analizando sus límites y poniendo en duda su papel hegemónico en la época.¹⁴⁷ Sin embargo, las críticas dirigidas hacia la teoría de la confesionalización, si por un lado han debilitado el concepto, por el otro han permitido su apertura hacia nuevos campos de investigación.¹⁴⁸ En los últimos años, por ejemplo, el concepto se ha ido gradualmente extendiendo desde la originaria dimensión teológica y política hasta la más amplia dimensión cultural.¹⁴⁹ Por cierto, como reconoce el historiador alemán Helmut Puff «la fuerza del paradigma de la confesionalización reside en su maleabilidad, adaptabilidad y resiliencia».¹⁵⁰

La confesionalización, como toda teoría, no está exenta de contradicciones internas; sin embargo, a pesar de los posibles límites del paradigma, resulta todavía un marco teórico “fuerte”, una hipótesis interpretativa válida para entender los procesos fundamentales de la primera Edad Moderna.

BIBLIOGRAFÍA

- Alessi, G. 1996. «Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale». *Storica* 4 (2): 7-37.
- Arcuri, A. 2018a. «El control de las conciencias: el sacramento de la confesión y los manuales de confesores y penitentes». *Chronica Nova* 44: 179-213.
- Arcuri, A. 2018b. «Represión sexual y de género en la confesión: los manuales de confesores de la edad moderna (siglos XVI-XVII)». *Ex aequo* 37: 81-93. <https://doi.org/10.22355/exaequo.2018.37.06>.
- Bainton, R. H. 1955. *Lutero*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Bennassar, B. 2009. «Confesionalización» de la monarquía e inquisición en la época de Felipe II: dos estudios. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Breul, W. 2010. «Da Lutero a Calvino: la confessionalizzazione del principato di Anhalt». *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2: 151-165.
- Calvino, J. 2003. *Institución de la religión cristiana*. 2 vols. Madrid: Visor Libros.
- Campi, E. (ed.) 1991. *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti, Cinquecento e Seicento*. Vol.I. Torino: Claudiana.
- Campi, E. 2001. «Nascita e sviluppi del protestantesimo (Secoli XVI-XVIII)», en G. Filoramo, D. Menozzi (eds.), *Storia del cristianesimo. L'età moderna*: 3-150. Roma-Bari: Editori Laterza.
- Candau Chacón, M. L. 2007. «Disciplinamiento católico e identidad de género. Mujeres, sensualidad y penitencia en la España moderna». *Manuscrits. Revista d'Història Moderna* 25 (Confessionalització i disciplinament social a l'Europa catòlica (segles XVI-XVIII)): 211-237.
- Delumeau, J. 1977. *La reforma*. Barcelona: Editorial Labor.
- Egido López, T. 1992. *Las reformas protestantes*. Madrid: Síntesis.
- Elias, N. 2009. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fiume, E. 2015. *Il sinodo di Dordrecht (1618-1619). Predestinazione e calvinismo*. Torino: Claudiana.
- Girola, L. 1993. «Modernidad y reencantamiento del mundo». *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 38 (54): 37-50.
- Herrero Sánchez, M. 1999. *Las provincias unidas y la monarquía hispánica (1588-1702)*. Madrid: Arco Libros.
- Jedin, H. 1972-1981. *Historia del Concilio de Trento*. 5 vols. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Kaufmann, T. 2006. *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der Zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kaufmann, T.; Schubert, A. y Greyerz, K. von (eds.) 2008. *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen. Erste Nachwuchstagung des VRG Wittenberg 30.09.-02.10.2004*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Les Ordonnances ecclesiastiques de l'Église de Geneve. Item l'ordre des écoles de la dite cité*. 1562. Genève.
- Lombardi, D. 2008. *Storia del matrimonio. Dal Medioevo a oggi*. Bologna: Il Mulino.
- Lotz-Heumann, U. 2001. «The Concept of “Confessionalization”: a Historiographical Paradigm in Dispute». *Memoria y Civilización* 4: 93-114.
- Lotz-Heumann, U. 2008. «Confessionalization», en David M. Whitford (ed.), *Reformation and Early Modern Europe: A Guide to Research*: 136-57. Kirksville: Truman State University Press.
- Lotz-Heumann, U. 2016. «Die Konfessionalisierung ist tot, es lebe die Reformation? Überlegungen zu historiographischen Wellen und Paradigmenwechseln». *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* XLII, (2): 125-136
- Martínez de Bujanda, J. 2016. *El índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española (1551-1819). Evolución y contenido*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Martínez Millán, J. y Carlos Morales, C. J. de 2011. *Religión, política y tolerancia en la Europa Moderna*. Madrid: Polifemo.
- McGrath, A. E. 1999. *Reformation Thought. An introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Mitterauer, M. 1993. *Ahnen und Heilige. Namengebung in der europäischen Geschichte*. München.
- Mortimer, G. 2015. *The Origins of the Thirty Years War and the Revolt in Bohemia, 1618*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Oestreich, G. 1969. «Strukturprobleme des europäischen Absolutismus». *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*: 329-347.
- Oestreich, G. 1971. «Problemi di struttura dell'assolutismo europeo», en E. Rotelli y P. Schiera (eds.), *Lo stato moderno. Dal Medioevo all'età moderna*: 173-191. Bologna: Il Mulino.
- Palomo, F. 1997. «“Disciplina christiana”. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna». *Cuadernos de Historia Moderna* 18: 119-138.
- Palomo, F. 2016. «Confesionalización», en J. L. Betrán Moya, B. Hernández y D. Moreno (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la edad moderna*: 69-90. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Palomo, F. 2018. «Un catolicismo en plural: Identidades, disciplinamiento y cultura religiosa en los mundos ibéricos de la edad moderna», en E. Serrano Martín y J. Gascón Pérez (eds.), *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando*

¹⁴⁵ Lotz-Heumann 2001: 111.

¹⁴⁶ Schmidt 1997; Schmidt 2007; Lotz-Heumann 2001: 109-110.

¹⁴⁷ «If confessionalization was a long-term process that affected many social arenas, including religion, work, family, and community, it seemed apposite to study the limits of religious discipline or confessional etiquette». Puff 2018: 48; Schorn-Schutte 1999.

¹⁴⁸ «Studies on, or critical responses to, confessionalization have, then catapulted our knowledge of early modern Europe's landscape to a new level» Puff 2018: 51.

¹⁴⁹ Véanse a tal respecto los trabajos de Thomas Kaufmann sobre las *Konfessionskulturen*: Kaufmann 2006; Kaufmann, Schubert y von Greyerz 2008.

¹⁵⁰ Puff 2018: 47 (traducido del inglés).

- el Católico al siglo XVIII: 193-217. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Paravicini Bagliani, A. 1996. *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*. Roma: Carocci Editore.
- Parker, G. (ed.) 2014. *La Guerra de los Treinta Años*. Madrid: Editorial Antonio Machado Libros.
- Po-Chia Hsia, R. 2007. «Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII». *Manuscripts. Revista d'Història Moderna* 25 (Confessionalització i disciplinament social a l'Europa catòlica (segles XVI-XVIII)): 29-43.
- Poska, A. 2003. «Confessionalization and Social Discipline in the Iberian World». *Archiv für Reformationsgeschichte. Beiheft. Literaturbericht* 94: 308-319.
- Prodi, P. 1989. «Controriforma e/o riforma cattolica: superamento di vecchi dilemmi nei nuovi paradigmi storiografici». *Römische Historische Mitteilungen* 31: 227-237.
- Prodi, P. 1999. *Introduzione allo studio della storia moderna*. Bologna: Il Mulino.
- Prodi, P. 2008. *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Madrid: Katz Editores.
- Prodi, P. 2011. *El Soberano pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*. Madrid: Akal.
- Prodi, P. y Reinhard, W. (eds.) 1996. *Il concilio di Trento e il moderno*. Bologna: Il Mulino.
- Prosperi, A. 2008. *El Concilio de Trento: una introducción histórica*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Prosperi, A. 2017. *Lutero: gli anni della fede e della libertà*. Milano: Mondadori.
- Puff, H. 2018. «Belief in the Reformation Era: Reflections on the State of Confessionalization». *Central European History* 51 (1): 46-52. <https://doi.org/10.1017/s0008938918000213>
- Racaut, L. 2010. «The Sacrifice of the Mass and the Redefinition of Catholic Orthodoxy during the French Wars of Religion». *French History* 24 (1): 20-39. <https://doi.org/10.1093/fh/crp074>
- Reinhard, W. 1977. «Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters». *Archiv für Reformationsgeschichte* LXVIII: 226-251.
- Reinhard, W. 1981. «Konfession und Konfessionalisierung in Europa», en W. Reinhard (ed.), *Bekanntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*: 165-189. München: Vögel.
- Reinhard, W. 1982. «Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale». *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* VIII: 13-37.
- Reinhard, W. 1994. «Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico», en P. Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*: 101-123. Bologna: Il Mulino.
- Reinhard, W. 1995. «Was ist katholische Konfessionalisierung?», en W. Reinhard y H. Schilling (eds.), *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*: 419-452. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Reinhard, W. 1996. «Il concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa. Introduzione», en P. Prodi y W. Reinhard (eds.), *Il Concilio di Trento e il moderno*: 27-53. Bologna: Il Mulino.
- Reinhard, W. 1999. «Pressures towards Confessionalization? Prolegomena to a Theory of the Confessional Age», en S. C. Dixon (ed.), *The German Reformation. The Essential Readings*: 169-192. Oxford: Blackwell.
- Reinhard, W. 2002. «Religione e identità-Identità e religione. Un'introduzione», en P. Prodi y W. Reinhard (eds.), *Identità collettive tra Medioevo ed Età Moderna. Convegno internazionale di studio*: 87-124. Bologna: CLUEB.
- Reinhard, W. y Schilling, H. (eds.) 1995. *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Ruiz-Rodríguez, J. I. y Sosa Mayor, I. 2007. «El concepto de la "confesionalización" en el marco de la historiografía germana». *Studia Historica. Historia Moderna* 29: 279-305.
- Schiera, P. 1994. «Disciplina, Stato moderno, disciplinamento: considerazioni a cavallo fra la sociologia del potere e la storia costituzionale», en P. Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed Età Moderna*: 21-46. Bologna: Il Mulino.
- Schilling, H. 1981. *Konfessionskonflikt und Staatsbildung*. Gütersloh.
- Schilling, H. 1988. «Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620». *Historische Zeitschrift* CCXLVI: 1-45.
- Schilling, H. 1992. «Confessionalization in the Empire: Religious and Societal Change in Germany between 1555 and 1620», en H. Schilling (ed.), *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society*: 204-245. Leiden: E. J. Brill.
- Schilling, H. 1994. «Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica», en P. Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed Età Moderna*: 125-60. Bologna: Il Mulino.
- Schilling, H. 1995. «Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft. Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas», en W. Reinhard y H. Schilling (eds.), *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*: 1-49. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schilling, H. 1997. *Ascesa e crisi. La Germania dal 1517 al 1648*. Bologna: Il Mulino.
- Schilling, H. 2001. «Confessionalisation and the rise of religious and cultural frontiers in early modern Europe», en E. Andor y I. G. Tóth (eds.), *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400-1750*: 21-35. Budapest: Central European University, European Science Foundation.
- Schilling, H. 2012. «Urban architecture and ritual in confessional Europe», en H. Schilling y I. G. Tóth (eds.), *Cultural Exchange in Early Modern Europe, I: Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*: 116-137. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schilling, H. y Tóth, I. G. 2012. «From Empires to family circles: religious and cultural borderlines in the age of confessionalisation», en H. Schilling y I. G. Tóth (eds.), *Cultural Exchange in Early Modern Europe, I: Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*: 25-46. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schindling, A. 1997. «Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit», en A. Schindling y W. Ziegler (eds.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650*, Vol. 7: 9-44. Münster: Aschendorff.
- Schmidt, H. R. 1997. «Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung». *Historische Zeitschrift* 265: 639-682.
- Schmidt, H.R. 2007. «Perspektiven der Konfessionalisierungsforschung», en R. von Leeb, S. C. Pils, y T. Winkelbauer (eds.), *Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgerzeit*: 28-37. München: Oldenbourg.
- Schorn-Schutte, L. 1999. «Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma?», en J. Bahlcke y A. Strohmeier (eds.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*: 61-77. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Schulze, W. 1986. «Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der Ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit». *Historische Zeitschrift* 243: 591-626.
- Schulze, W. 1992. «Il concetto di "disciplinamento sociale nella prima età moderna" in Gerhard Oestreich». *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* XVIII: 371-411.
- Troeltsch, E. 1906. «Die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt». *Historische Zeitschrift* 97: 1-66.
- Tulchin, A. 2012. «Massacres during the French Wars of Religion». *Past and Present* 214 (suppl. 7): 100-126. <https://doi.org/10.1093/pastj/gtr020>

- Venard, M. 1993. «El quinto concilio de Letrán (1512-1517) y el concilio de Trento (1545-1563)», en G. Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*: 268-312. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Weber, M. 1905. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*.
- Weber, M. 1919. *Wissenschaft als Beruf*.
- Weber, M. 2014. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weisz, E. 2011. «Max Weber: la racionalización del mundo como proceso histórico-universal». *Revista española de investigaciones sociológicas* 134: 107-124. <https://doi.org/10.5477/cis/reis.134.107>
- Whitford, D. 2004. «Cura Religionis or Two Kingdoms: The Late Luther on Religion and the State in the Lectures on Genesis». *Church History* 73 (1): 41-62. <https://doi.org/10.1017/s0009640700097821>
- Wolf, H. 2006. *Storia dell'Indice: il Vaticano e i libri proibiti*. Roma: Donzelli.
- Zeeden, E. W. 1958. «Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe». *Historische Zeitschrift* 185: 249-299.
- Zeeden, E. W. 1965. *Die Entstehung der Konfessionen; Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. Munich-Wien: Oldenbourg.
- Zeeden, E. W. 1967. *Das Zeitalter der Gegenreformation von 1555 bis 1648*. Friburgo: Herder.