

# El eclecticismo de la Reforma española (1529-1567): el debate sobre la justificación por la fe y la concordia

*Eclecticism in the Spanish Reformation (1529-1567): The Debate regarding Justification by Faith and Concordance*

ANTONIO RIVERA GARCÍA  
 Universidad Complutense de Madrid  
 antonio.rivera@pdi.ucm.es

**Resumen:** El artículo aborda el *eclecticismo* de la Reforma española del siglo XVI. De acuerdo con Pastore, se trata de una original reelaboración de la teología conversa del siglo XV, de la teología humanista de Erasmo y de la elaborada por la Reforma luterana y radical. Para demostrarlo se repasa el debate que diversos autores (Bataillon, Nieto, Gilly, Pastore) han mantenido en torno a las diversas fuentes utilizadas en la primera obra de Juan de Valdés, el teólogo más influyente de la Reforma española. Aparte de la ecléctica interpretación del gran dogma reformado, la justificación por la sola fe, el otro aspecto decisivo de esta Reforma es la defensa de la tolerancia frente al acoso de la Inquisición. El autor más representativo de esta tendencia es Antonio del Corro. Las cartas que elabora en Amberes demuestran que, de acuerdo con el sentido de la herejía española y en contra de la tesis de Turchetti, la Reforma española consigue armonizar el pensamiento de la concordia con el de la tolerancia de cultos diversos.

**Palabras clave:** justificación por la fe, erasmismo, converso, luteranismo, Reforma radical, concordia, tolerancia, razón de Estado.

**Abstract:** This article tackles the eclecticism of the Spanish Reformation during the 16<sup>th</sup> century. According to Pastore, this is an original reworking of convert theology of the 15<sup>th</sup> century, Erasmus' humanist theology and the one devised by Lutheran and radical Reformation. To support this, we review the debate held by several authors (Bataillon, Nieto, Gilly, Pastore) around the different sources used in Juan de Valdés' first work, who was the most influential theologian of the Spanish Reformation. Besides the eclectic interpretation of the reformed great dogma, the justification by faith alone, the other crucial factor of this Reformation is the defence of tolerance against the harassment of Inquisition. The most representative author of this trend is Antonio del Corro. The letters he wrote in Antwerp show that, along with the

Spanish sense of heresy and opposed to Turchetti's theory, Spanish Reformation succeeds in harmonizing the idea of concord with that of tolerance for diverse cults.

**Key words:** justification by faith, Erasmism, convert, Lutheranism, radical Reformation, concord, tolerance, reason of State.

Este artículo asume la tesis de Pastore de que la herejía española del siglo XVI, cuya figura más importante es Juan de Valdés, se caracteriza por elaborar voluntariamente una teología ecléctica. El eclecticismo se debe a que se mezclan elementos genuinamente hispanos, procedentes de la teología conversa del siglo XV y del alumbradismo, con elementos europeos tomados del Humanismo cristiano, principalmente erasmista, y de la compleja Reforma europea. Los componentes hispanos mencionados determinan la lectura y reelaboración del pensamiento cristiano de Erasmo, Lutero o Calvino. Condicionan, en primer lugar, la peculiar versión que en España se ofrece de la reformada religión interior, cuyo radical contraste con las excesivas ceremonias y ritos católicos, y sobre todo con el juicio de lo más interno —la fe— llevado a cabo por un órgano externo como la Inquisición, explica su tono anti-institucional, y, por tanto, cercano en algunos aspectos a la denominada Reforma radical. En segundo lugar, la tradición teológica hispana condiciona la recepción del dogma que constituye el centro de la religión reformada, la justificación *sola fide*. Por influencia de la teología conversa del siglo anterior, los herejes del siglo XVI van a realizar una interpretación optimista de este dogma que lo hace incompatible con la calvinista doble predestinación. Como se puede apreciar en el gran catecismo de Valdés, los españoles subrayan la universalidad cristiana y el sencillo y suave yugo de la ley evangélica, lo cual convierte al cristianismo en una religión accesible a cualquiera. El primer objetivo de este artículo será, por tanto, exponer, a partir del debate que desde Bataillon hasta Pastore se ha suscitado en torno a la figura de Juan de Valdés, el carácter ecléctico de la Reforma española. No se nos escapa a este respecto la paradoja de que el gran delador de herejes, Menéndez Pelayo, se acercara a la verdad cuando decía que las manifestaciones intelectuales eclécticas entroncan con la “tendencia armónica del genio español”<sup>1</sup>.

El segundo objetivo del artículo consiste en demostrar que este eclecticismo se da también en relación con las influencias europeas, fundamentalmente con el Humanismo de Erasmo y la Reforma de Lutero, Calvino y Castellion. En la España hereje del siglo XVI las fronteras entre Humanismo y Reforma son muy difusas. Para demostrarlo hemos privilegiado a dos reformadores españoles, uno de la primera ola, Juan de Valdés, y otro de la segunda, Antonio del Corro. De ahí que el artículo se extienda entre los años 1529, la fecha de la publicación de la primera obra de Valdés, y el año 1567, en el que Corro publica dos relevantes epístolas para la historia de la tolerancia. Lo cierto es que hay mucho de protestantismo, más allá de que reciba o no la influencia *directa* de Lutero, en un humanista como Valdés. Al mismo tiempo hay mucho de Humanismo en la Reforma española, como demuestra Antonio del Corro, un hombre cuya formación teológica se completa en la Ginebra de Calvino, pero que termina

<sup>1</sup> MENÉNDEZ PELAYO, M., *La ciencia española*, I vol., Santander, CSIC, 1953-54, p. 306.

convirtiéndose en un disidente —muy conectado con el significado de la herejía española y con el radicalismo castellanista— de la Reforma magisterial. De acuerdo con el motivo humanista de la concordia entre partes heterogéneas o diferentes, Corro deseaba tanto la armonía entre las confesiones como la más completa libertad religiosa. A partir de esta figura histórica comprobaremos en la segunda parte del artículo que la historia de la Reforma española, la que al menos puede relatarse desde Valdés hasta Corro, está marcada por los complejos conceptos de concordia y tolerancia.

## 1. La centralidad de la justificación por la fe en la heterodoxia española del siglo XVI

1.1. *El debate sobre las fuentes del “Diálogo de doctrina” de Valdés.* La figura del conquense y converso Juan de Valdés ha sido central en torno a los debates sobre la originalidad de la Reforma española. De las discusiones sobre esta figura y, por extensión, sobre la Reforma española del siglo XVI, cabe destacar sobre todo cuatro posiciones. En primer lugar Bataillon señaló que la heterodoxia española era de signo marcadamente erasmista. José C. Nieto replicó que, por el contrario, era original porque hasta el mismo Juan de Valdés debía ser conectado con el alumbradismo de Alcaraz antes que con las teologías europeas de Erasmo y Lutero. Por su parte, Carlos Gilly unió indisolublemente la Reforma española a la figura de Lutero. Finalmente, Stefania Pastore ha defendido la tesis de una Reforma ecléctica, que no sólo recibe influencias procedentes de Europa sino también de la teología hispana —sobre todo conversa— del siglo XV. Seguidamente expondremos de forma resumida cada una de estas posiciones en relación con Juan de Valdés y con la denominada Reforma española.

Marcel Bataillon consideraba que Juan de Valdés estaba influenciado por el erasmismo de su hermano Alfonso, y que su obra alcalaína de 1529 *Diálogo de doctrina cristiana compuesto por un religioso* —su primera obra y la única publicada, bajo anonimato, en vida— era en el fondo un coloquio de corte erasmiano. No sólo porque hasta los nombres de los conversantes, Antronio y Eusebio, habían sido tomados de los *Colloquios familiares* de Erasmo, sino sobre todo porque las obras erasmianas eran citadas en el propio *Diálogo*<sup>2</sup>. El consejo evangélico de perfección para todos los cristianos, y no sólo para los monjes, la restricción de las ceremonias exteriores y el desprecio de las supersticiones, o la insistencia en que la gracia divina se alcanza a través de los medios propuestos por Jesucristo, empezando por su imitación, eran motivos erasmianos presentes en la obra de Valdés<sup>3</sup>.

Bataillon reconocía, no obstante, que el catecismo de Valdés no se podía reducir a la piedad erasmiana. Pues, en lugar de utilizar uno de los textos de Erasmo citados en el propio libro, la *Declaración del Pater Noster*<sup>4</sup>, daba al “fiat voluntas tua” un

<sup>2</sup> Cf. BATAILLON, M., “Introduction”, en VALDÉS, J. DE, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, Paris, Vrin, 1981, p. 96. Por supuesto seguimos las tesis vertidas en su magna obra *Erasmo y España*, México, FCE, 1995.

<sup>3</sup> RALLO, A., *Erasmo y la prosa renacentista española*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2003, p. 173.

<sup>4</sup> *Ib.*, p. 174.

sentido, el de absoluta confianza en la voluntad de Dios y completa desconfianza en la del pobre ser humano, que se encontraba cercano al luterano. No obstante, Bataillon descartó esta influencia porque Valdés nunca declaró seguir a Lutero, ni en los escritos públicos ni en los privados, y porque tampoco aceptó la doctrina del *servum arbitrium*. Gilly demostrará, sin embargo, el asombroso parecido de aquellos fragmentos de Valdés con la *Deutsche Auslegung des Vaterunsers für die einfältigen Laien* (1519) del reformador alemán.

José C. Nieto, en su conocido libro *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, señalaba que, en el valdesiano *Diálogo de Doctrina*, Erasmo fue utilizado más bien como máscara o tapadera, tesis que comparte Gilly. Con las referencias al gran humanista cristiano se trataba de disimular argumentos que ya habían sido condenados como heréticos. Debe tenerse en cuenta que, “en los años en que se concibió y escribió el *Diálogo de Doctrina*, la persecución religiosa se dirigía hacia los alumbrados, recibiendo en cambio Erasmo protección casi oficial”. Por este motivo constituía casi un *salvoconducto* “colocarse bajo la advocación de Erasmo”<sup>5</sup>. Ahora bien, a diferencia de Gilly, Nieto negaba la influencia luterana por simple cronología, porque la doctrina de la justificación por la fe —y de otros grandes motivos de la teología reformada— se había formulado en España antes de que lo hiciera Lutero<sup>6</sup>. Nieto escribía que la doctrina de la justificación en la versión de Valdés —que ya se encuentra en el *Diálogo* y en el *Alfabeto*— fue la primera que los italianos y españoles leyeron en su propia lengua. De ahí que fuera responsable tanto de su introducción como de su desarrollo en estos países<sup>7</sup>. En concreto, en España, los comentarios sobre esta doctrina que encontramos en Constantino, Egidio o Carranza no se entenderían sin la influencia de Valdés.

En realidad, para Nieto, el pensamiento religioso de Valdés era hijo del *dejamiento*, esto es, de una herejía anterior a la obra de Lutero porque fue propagada por Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz en torno a 1511. Las *semillas* de la doctrina de la justificación “estaban ya presentes en la concepción de Alcaraz de la vida cristiana”<sup>8</sup>, y, aún antes, en Pedro de Osma<sup>9</sup>. También Bataillon acabaría reconociendo que no se podía despreciar la posibilidad de que el erasmismo hubiera sido la máscara de un pensamiento heterodoxo, pero con heterodoxia Bataillon se refería, de acuerdo con Nieto, a Alcaraz<sup>10</sup>, y no a Lutero como Carlos Gilly.

Muy distintas son las tesis de Carlos Gilly sobre el valdesiano *Diálogo*. Frente a la interpretación más extendida de la originalidad hispana de la Reforma de Valdés (Nieto, Rallo, Pastore), Gilly ha destacado, sin embargo, la centralidad de Lutero. Una de sus primeras grandes investigaciones es el artículo de 1983 “Juan de Valdés, traductor

<sup>5</sup> *Ib.*, pp. 175-176.

<sup>6</sup> Valdés, según J. C. Nieto (*Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México, FCE, 1979, p. 498), formuló y desarrolló la doctrina de la justificación “independientemente de Lutero y de la otras fuentes de la Reforma”.

<sup>7</sup> *Ib.*, p. 499.

<sup>8</sup> *Ib.*, p. 501.

<sup>9</sup> NIETO, J. C., *El Renacimiento y la otra España. Visión Cultural Socioespiritual*, Ginebra, Droz, 1997, p. 352.

<sup>10</sup> Bataillon consideraba preferible la interpretación de Nieto a la de Selke, esto es, a la interpretación que percibía ecos de Lutero en el *dejado* español, interpretación que, sin embargo, es retomada por Gilly.

de los escritos de Lutero en el *Diálogo de doctrina cristiana*". Este artículo permite comprender que no todo el pensamiento heterodoxo español del siglo XVI era deudor de Erasmo. La Reforma de Lutero penetra en autores que, como Valdés, son incluidos dentro del Humanismo cristiano erasmiano (Bataillon) o considerados como una muestra de una original Reforma española (Nieto). Gilly también desarrolla en dicho artículo una buena parte de los temas que desarrollaría en los siguientes años, como la importancia del espiritualismo y de lo que se suele denominar, sobre todo después del libro de H. G. Williams, con el nombre de Reforma radical. Aunque en el *Diálogo de Doctrina* se recomienda la lectura de Erasmo, Gilly, como antes ya había hecho Nieto, piensa que la alusión al filósofo de Rotterdam era un pretexto —una máscara— para desviar la atención de los censores. En realidad, el libro de Valdés traducía y adaptaba textos de Lutero<sup>11</sup> y no de Erasmo. Y de esto, añadía Gilly en el 83, ni se habían percatado entonces los teólogos de Alcalá y de la Inquisición, ni con posterioridad los investigadores valdesianos.

En opinión de Gilly, el valdesiano catecismo supone el "intento de propagar en España el pensamiento básico de la Reforma de la única manera posible"<sup>12</sup>. Con el propósito de demostrar la presencia de Lutero en la obra de Valdés realiza un concienzudo trabajo de comparación textual<sup>13</sup>. Quizá donde mejor puede apreciarse la influencia del reformador alemán es en el comentario de Valdés sobre los Diez Mandamientos, pues, al parecer, es deudor del *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo* que Lutero publica en 1518. Valdés coincide con el ex-agustino cuando manifiesta que la ley de Dios no sólo dice lo que debemos hacer, sino que nos permite conocer los pecados cometidos, y por esta razón humillarnos y hacernos merecedores de la gracia. También coincide con Lutero cuando rechaza la tradicional diferencia entre *praecepta dei* y *consilia evangelica*. Desde este punto de vista, Jesús se refiere en el Sermón de la Montaña a exigencias que son mandamientos —y no simples consejos— tan obligatorios como los contenidos en las dos Tablas<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Las obras de Lutero que sirven de fuente a Valdés son *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo* (1518) y *Explanatio dominicae orationis pro simplicioribus laicis* (1520). También parece haber utilizado de ECOLAMPADIO *I Isaiam Prophetam Hypommemata* (1525) y de MELANCHTON, P., *Enchiridion elementorum puerilium* (1524). Como recuerda S. Pastore (*Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010, p. 258), el mismo Bataillon, en las *Addenda et Corrigenenda* para una nueva edición de *Erasmus y España*, reconoce que Valdés recibió la influencia de Lutero, de su obra *De libertate christiana*, en los pasajes del *Diálogo* dedicados a la oposición entre Ley y Evangelio en Pablo.

<sup>12</sup> GILLY, C., "Juan de Valdés, traductor de los escritos de Lutero en el *Diálogo de doctrina cristiana*", en *Los Valdés. Pensamiento y literatura*, Cuenca, 1997, p. 112 (se trata de la traducción de la versión original alemana publicada en 1983).

<sup>13</sup> *Ib.*, pp. 106-108.

<sup>14</sup> Gilly añade que también Melancton, en su *Enchiridion elementorum puerilium* (1524), había impreso los Diez Mandamientos seguidos de los tres capítulos de Mateo sobre el Sermón de la Montaña, y, al igual que Valdés, había seguido el texto de Lutero. Gilly reconoce que seguramente Valdés no conoció el libro de Melancton, pero sí es más probable que pudiera conocer el comentario de Ecolampadio sobre Isaías, y que hubiera glosado las siete virtudes del Espíritu Santo basándose en aquel reformador. Gilly concluye que es probable que Valdés, el cual no escribe un catecismo para teólogos sino para laicos, copie las definiciones escuetas de Ecolampadio sobre las virtudes de la sabiduría y la inteligencia, y se limite a añadir unos comentarios. Cf. *Ib.*, pp. 110-111.

Por otra parte, Valdés adapta precisamente el capítulo de la erasmiana *Inquisitio de fide* donde Barbatius, cuyo pensamiento coincide con el de Lutero, expone la interpretación del Credo o del símbolo de la fe. Así que, según Gilly, sin el reformador de Wittenberg no se podría explicar el *Diálogo de Doctrina*. Por este motivo, Nieto, que negaba el vínculo de Valdés con Lutero y subrayaba la relación del primero con la teología de Alcaraz, era incapaz de explicar la transformación de la religiosidad teocéntrica de Alcaraz en la cristocéntrica de Valdés. Tampoco podía comprender que el concepto fundamental de la religiosidad valdesiana, la *experiencia*, era deudor del Lutero que había escrito que la Ley del Espíritu en el hombre es “*ipsa viva voluntas vitaeque experimentalis*”<sup>15</sup>.

Nieto replicaría con posterioridad que, de ser ciertos todos los pasajes que Gilly descubre como préstamos de Lutero, el resultado sería un “mosaico apretado de textos luteranos, en los cuales Valdés tendría que recortar y pegar”<sup>16</sup>. En esta línea, Asunción Rallo sostiene que “la fluidez y claridad de la prosa valdesiana niega incluso la posibilidad discursiva de un tratado que diera cabida a un engranaje de citas”<sup>17</sup>. En realidad, los partidarios de la originalidad teológica de Valdés, como Nieto o Rallo, sostienen tres cosas: el conquense ni copió ni incrustó textos de Lutero o de Erasmo; las coincidencias se deben a que los tres autores utilizaron tópicos catequísticos; y fue el español el primero en dar forma a un catecismo, pues fue publicado casi cuatro meses antes de que saliera a la luz el *Catecismo Mayor* de Lutero<sup>18</sup>. Lo que no dejan claro estos investigadores es por qué la fluidez y la claridad resultan incompatibles con los préstamos de otros autores.

Carlos Gilly admite que el *Diálogo de Doctrina* no contiene mera doctrina luterana, pues en él “se vislumbran los inicios de una radicalidad espiritualista que, superando a Lutero, puso al dogmatismo tradicional y a cualquier orden eclesiástico en un lugar secundario”<sup>19</sup>. El Gilly del 83, que luego se convertirá en uno de los grandes especialistas internacionales en los radicales Servet y Castellion, destaca el hecho de que, para Valdés, la Iglesia exterior se convierte en algo insignificante. Esto le aparta de la Reforma magisterial de Lutero y Calvino, que, si bien distingue entre la Iglesia invisible o perfecta y la visible o imperfecta, nunca considera que el plano externo o institucional de la Iglesia visible sea algo de una importancia menor. Con posterioridad, ya en Nápoles —nos ha recordado recientemente Gilly—, Valdés desarrollará un espiritualismo que le acabará alejando de Lutero y acercándole al “Erasmo más radical”<sup>20</sup>. Conviene recordar a este respecto la favorable acogida que tendrá el español en círculos anabaptistas y socinianos. Por eso tampoco debe extrañar que a partir de 1565 quede fuera de la ortodoxia reformada. Estas diferencias con la Reforma

<sup>15</sup> *Ib.*, p. 112.

<sup>16</sup> NIETO, J. C., “La imagen cambiante de Juan de Valdés”, en *Los Valdés. Pensamiento y literatura*, o. c., p. 32.

<sup>17</sup> RALLO, A., *Erasmo...*, o. c., p. 176.

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 177.

<sup>19</sup> GILLY, C., “Juan de Valdés...”, o. c., p. 113.

<sup>20</sup> GILLY, C., “Camuflar la herejía. Sébastien Castellion en los *Diálogos teológicos* de Antonio del Corro”, en VIAN, A.; VEGA, M. J.; FRIEDLEIN, R. (eds.), *Diálogo y censura en el siglo XVI (España y Portugal)*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2016, p. 154.



magisterial también explican —señala Gilly citando a Cantimori<sup>21</sup>— por qué Valdés, en contraste con los Lutero y Calvino, no combate abiertamente las supersticiones, dogmas y ceremonias papales. Y explica asimismo por qué Bataillon, basándose sobre todo en una obra posterior de la etapa italiana, el *Alfabeto cristiano*, consideraba que la actitud de Valdés era propia de un *nicodemita*. Prueba de ello es que, en el *Alfabeto*, enseñaba a su discípula preferida, Giulia Gonzaga, a compaginar el espiritualismo interior con exigencias católicas como la misa y las preces de la liturgia<sup>22</sup>.

El nicodemismo valdesiano puede conectarse, como hace el propio Bataillon<sup>23</sup>, con la tradición marrana o conversa de la España del siglo anterior. Esta conexión con el siglo XV es la que explora la cuarta versión, la que encontramos en el relevante libro de Stefania Pastore *Una herejía española*. En cierto modo, su autora nos proporciona una síntesis de las tres interpretaciones anteriores. Ni comparte, en sintonía con Firpo<sup>24</sup>, “la obsesión por el fantasma de Lutero”, ni que el erasmismo, en contra del parecer de Nieto y Gilly, sea una *máscara* para ocultar las verdaderas fuentes de Valdés. En este último cabe encontrar “un consciente y voluntario eclecticismo”<sup>25</sup>, pues no sólo incorpora principios del erasmismo, el alumbradismo y el luteranismo sino también de la teología conversa del siglo XV. De este modo, en el *Diálogo de Doctrina* se teje “una compleja trama con los hilos más diversos que habían recorrido la espiritualidad española de los últimos cincuenta años”<sup>26</sup>. Es precisamente el eclecticismo de esta obra lo que convierte a Valdés en la figura más representativa de la Reforma española.

Desde el punto de vista de Pastore, no se equivoca Bataillon cuando detecta la influencia erasmiana, ni Gilly cuando subraya la conexión con Lutero, ni tampoco Nieto cuando acerca el *Diálogo* al alumbradismo. En relación con estas dos últimas influencias, Valdés fusiona en cierto modo la doctrina de la dejación de la voluntad y los comentarios al *Pater Noster* de Lutero<sup>27</sup>. Asimismo, el conqueñense coincide con el alumbrado Alcaraz cuando se dirige contra los letrados, contra aquellos que presumen

<sup>21</sup> Delio Cantimori explica el gran éxito de la doctrina valdesiana en Italia porque aquí el movimiento reformador era muy vago, lleno de pasión e ímpetu sentimental, apto para el evangelismo apenas heterodoxo de Valdés. Cf. GILLY, C., “Juan de Valdés...”, *o. c.*, p. 114.

<sup>22</sup> BATAILLON, M., *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 272; RALLO, A., *Erasmus... o. c.*, p. 178. Sobre el nicodemismo, las obras clásicas que cita Bataillon son las de GINZBURG, C., *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa dell'500*, Torino, Einaudi, 1970; y CANTIMORI, D., “Nicodemismo e speranze conciliari nel Cinquecento italiano”, *Quaderni di Belfagor*, n. 1 (1948), pp. 12-23.

<sup>23</sup> En su artículo “¿Juan de Valdés, nicodemita?”, Bataillon se pregunta si “la *condición marrana* tan extendida en España, no predispuso a ciertas almas profundamente religiosas a esas formas singulares y extremadas de nicodemismo” que compensan la práctica de “la religión impuesta” con “la creencia en la íntima regeneración” espiritual. Más adelante añade que “el profundo nicodemismo de los marranos pudo impulsarles a la heterodoxia en el seno del cristianismo.” (BATAILLON, M., *Erasmus y el erasmismo*, *o. c.*, pp. 283 y 285).

<sup>24</sup> Vid. el capítulo “Il problema storico della Riforma italiana e Juan de Valdés” del libro de FIRPO, M., *Dal sacco di Roma all'Inquisizione: studi su Juan del Valdés e la Riforma italiana*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998.

<sup>25</sup> PASTORE, S., *Una herejía... o. c.*, p. 260.

<sup>26</sup> *Ib.*, p. 257.

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 255.

de ciencia —y no de experiencia— en el *negocio cristiano*, pues todos los cristianos, sean letrados o iletrados, pueden alcanzar la perfección espiritual. Igualmente, Juan de Valdés, con su imagen del buen padre de familia, se acerca al ideal que nos ofrece Alcaraz de una “religiosidad laica, discreta y recogida”<sup>28</sup>.

Pero lo más importante de la aportación de Pastore se halla en el vínculo que establece entre la Reforma española del siglo XVI y la teología conversa del siglo XV<sup>29</sup>. A este respecto concede gran relevancia al personaje histórico del Arzobispo del *Diálogo de Doctrina*. Se trata de fray Pedro de Alba, el arzobispo de Granada durante los años 1526 a 1528, que en el diálogo se ocupa de enseñar las verdades de la fe a los otros dos personajes de ficción, los erasmianos Eusebio y Antronio. Sostiene Pastore que a través de Pedro de Alba se escucha aquella tradición jerónima del siglo XV, la de los Oropesa y Talavera, que se caracterizaba por su sobria y rigurosa interpretación de la Biblia. Tradición que incluso podría conectarse con las traducciones bíblicas de dos *isidros* como Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera<sup>30</sup>. Detrás de las palabras que Valdés hace pronunciar al arzobispo de Granada se escucha sobre todo las enseñanzas de su maestro, Hernando de Talavera. Este jerónimo del siglo XV ya defendía una espiritualidad ascética que anteponía el perfeccionamiento interior del cristiano a las ceremonias y ritos. Para Talavera, las manifestaciones externas de la religión no eran más que un símbolo de los actos interiores necesarios para acercarse a Dios<sup>31</sup>. El jerónimo coincidía con Valdés en otras dos cuestiones: en la oposición a que la fe pudiera ser explicada racionalmente; y en la defensa de una concepción más tolerante de la religión y, por tanto, contraria a las conversiones forzosas. Al igual que los otros intérpretes de Valdés, Pastore también subraya la autoridad decisiva del conquiso sobre la Reforma española. Su influjo no sólo se extiende a figuras como Sancho de Carranza, Constantino Ponce de la Fuente o Francisco Vargas, sino también sobre la herejía sevillana de Juan Gil y de los monjes del monasterio de San Isidoro<sup>32</sup>.

1.2. *La Reforma ecléctica*. Las cuatro lecturas comentadas sobre Valdés son muy importantes para comprender el significado de la heterodoxia española del siglo XVI. Nieto, Gilly y Pastore demuestran que Bataillon se equivocó al hacer del erasmismo la piedra angular de la herejía española del siglo XVI. Pero, como ya se ha indicado, Nieto subraya la relevancia de los alumbrados, Gilly destaca la influencia luterana y Pastore habla de una Reforma ecléctica en la que se reelaboran con elementos nacionales las nuevas teologías europeas.

Para entender la influencia de Lutero en figuras como Alcaraz, Juan de Valdés, Constantino Ponce de la Fuente, Bartolomé de Carranza, etc., Gilly menciona un hecho al que Bataillon parece no prestar importancia: una enorme cantidad de libros protestantes fueron confiscados por la Inquisición hasta 1560, lo cual prueba que en

<sup>28</sup> *Ib.*, p. 256.

<sup>29</sup> Sobre este punto cabe mencionar los relevantes trabajos que está dedicando J. L. Villacañas al pensamiento converso de los siglos XV y XVI, esto es, el que encontramos en Cartagena, Lucena, Villalobos, etc. También ha sido subrayada la conexión de la Reforma española con el pensamiento converso en THOMAS, W., *La represión del protestantismo en España, 1517-1648*, Louvain, Leuven U. P., 1991.

<sup>30</sup> PASTORE, S., *Una herejía...*, o. c., p. 343.

<sup>31</sup> *Ib.*, p. 271.

<sup>32</sup> *Ib.*, p. 302.



aquella España no sólo se leía a Erasmo. Todo parece indicar que la propaganda luterana contenida en el *Diálogo* de Valdés no es algo excepcional, y que el reformador alemán estaba en España más presente de lo que investigadores antiguos y recientes han reconocido. Erasmo —insiste Gilly— no era más que una máscara para ocultar la verdadera influencia luterana. Por eso, el nuncio no andaba desencaminado cuando decía que Alfonso de Valdés formaba parte de aquellos consejeros imperiales que, “aunque rechazaran tanto esa secta luterana en su habla, la fomentaban con sus hechos”; y que, como no podían seguir a un autor condenado, “alzaban a Erasmo al cielo y difundían su veneración en España”<sup>33</sup>. Actitud que se parece no sólo a la de los nicodemitas, sino también a la de todos esos maquiavelianos que, aun siguiendo al florentino, lo rechazaban públicamente o en sus escritos exotéricos.

En relación con otras figuras heterodoxas del siglo XVI, Gilly es más contundente que Nieto o Pastore a la hora de hacer una precisa genealogía de sus teologías. Así sucede, por ejemplo, con la figura de Constantino Ponce de la Fuente. Sobre la *Suma de doctrina cristiana* de este último, Bataillon había escrito que en esta obra, aun no mencionándose nunca al humanista de Rotterdam, se encontraba la esencia del erasmismo. Por el contrario, Nieto argumentaba que la doctrina de la justificación por la sola fe expuesta por Constantino —el hecho de que afirmara que “la Ley no había sido dada para los justos” y que no había ninguna cooperación humana en la salvación— ni era erasmiana, ni aún menos compatible con la ortodoxia católica. Añadía que este tópico paulino era tanto luterano y calvinista como valdesiano, pero, finalmente, no se pronunciaba sobre cuál era la referencia decisiva<sup>34</sup>. Gilly, en cambio, sí afirma la clara inspiración luterana de la *Suma*. En su opinión, Constantino Ponce de la Fuente, al tomar muchos pasajes del *Diálogo de doctrina*, debió reconocer las verdaderas fuentes luteranas del escrito de Valdés, ya que “se atuvo a los escritos catequéticos de Lutero en pasajes que Valdés no había copiado”, como la enumeración de las infracciones contra el primer mandamiento. Gilly agrega que, a través de Constantino, Lutero llegó incluso a Fray Luis de Granada<sup>35</sup>. Sostiene asimismo que los textos de Lutero penetraron en los famosos *Comentarios sobre el catecismo cristiano* del arzobispo de Toledo Bartolomé de Carranza, pues hay párrafos de la obra tomados de Valdés y Constantino, los cuales, a su vez, habrían sido extraídos de Lutero. De este modo, Carranza, que veía en su catecismo un “baluarte contra la Reforma”, hacía uso sin darse cuenta de los libros del reformador alemán<sup>36</sup>. Pastore también insiste en la

<sup>33</sup> BOEHMER, E., “Juan und Alfonso de Valdés”, en *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 20, p. 383. Cit. en GILLY, C., “Juan de Valdés...”, *o. c.*, p. 118. Gilly percibe también en el *Diálogo de Mercurio y Carón* de Alfonso una clara influencia de los escritos de Lutero. Cf. *Ib.*, p. 119.

<sup>34</sup> “No se pretende aquí demostrar —escribe NIETO, J. C., (*El Renacimiento...*, *o. c.*, p. 361)— si Constantino es luterano o calvinista o si tomó tales ideas de estas confesiones; pero lo que sí es decisivo es el hacer patente que no se puede interpretar su pensamiento desde un marco doctrinal y una hermenéutica que presuponga el sistema y doctrinas católico romanas”.

<sup>35</sup> En su *Compendio de doctrina cristiana*, Fray Luis de Granada llega a escribir: “finalmente quebranta este precepto los que la principal confianza de su salvación tienen puesta en sus obras y propios merecimientos, en su industria y justicia.” (Cit. en GILLY, C., “Juan de Valdés...”, *o. c.*, p. 132).

<sup>36</sup> Gilly comenta que A. García Suárez ha formulado la tesis de que incluso el catecismo romano de Trento está influido por los *Comentarios* de Carranza. Esto, de ser cierto, significaría que los textos de Lutero influyen sobre la más pura ortodoxia católica. Cf. *Ib.*, p. 133.

influencia de Juan de Valdés en la *Suma*, es decir, en la obra de un predicador que, en el fondo, no pretendía otra cosa que revitalizar el *Diálogo de doctrina*<sup>37</sup>. Mas, para esta historiadora, tal influencia significa que la teología de Ponce de la Fuente era tan ecléctica como la del conense.

En contraste con la tesis de Nieto, para quien Valdés participó en la Reforma pero no fue luterano, y con la del eclecticismo de Pastore, Gilly sostiene que no hay en España una Reforma anterior a Lutero. A su juicio, el alemán empezó realmente a hablar en castellano a partir de la traducción y adaptación llevada a término por Juan de Valdés en su catecismo<sup>38</sup>. En el artículo del 83 pretendía demostrar que el sistema teológico de Alcaraz no estaba ya dado en los años 1511-1512, y que mucho de lo que Nieto llamó *alcaraciano* procedía en realidad de Lutero. Ciertamente, Nieto apreciaba las similitudes entre las expresiones valdesianas y las luteranas, pero —concluye Gilly— su convicción final sobre la originalidad de Alcaraz y Valdés le impidió apreciar la influencia del reformador alemán.

De acuerdo con la tesis expuesta por Angela Selke y Redondo<sup>39</sup>, Gilly afirma que Lutero influyó directamente sobre los alumbrados. Para sostener esta hipótesis resulta preciso advertir que los libros del alemán —incluso traducidos— “fueron secretamente introducidos muy temprano en España”<sup>40</sup>. Es verdad que el alumbrado Pedro Ruiz de Alcaraz estaba completamente de acuerdo en torno a 1523 con la doctrina del *servum arbitrium*, pero esta doctrina ya había sido expresada por Lutero en 1516 y condenada en 1520 por León X en su *Exurgue Domine*<sup>41</sup>. Por otra parte, Gilly mantiene —ahora en contra de la opinión de Márquez<sup>42</sup>— que la asociación entre el *dexamiento* de los alumbrados y el *servum arbitrium* no fue un error cometido por la Inquisición. Aprecia aquí una nueva huella luterana, pues el reformador ya había expuesto en 1519, en la *Auslegung des Vaterunser*, que ambas doctrinas eran inseparables<sup>43</sup>. También en las *Decem precepta Wittenbergensi praedicata populo*, otro de los libros utilizados por el converso<sup>44</sup> Valdés, “Lutero habló de la indiferencia necesaria de los cristianos verdaderos a las experiencias buenas o malas”<sup>45</sup>. Ahora bien, lo que no podemos saber —añade Gilly— es si el *dexamiento* de los alumbrados procedía directamente de Lutero, o más bien se trataba del despliegue lógico de la doctrina del *servum arbitrium*. Por supuesto, Carlos Gilly no quiere decir que todas las doctrinas y

<sup>37</sup> PASTORE, S., *Una herejía...*, o. c., p. 306.

<sup>38</sup> GILLY, C., “Juan de Valdés...”, o. c., p. 131.

<sup>39</sup> Cf. REDONDO, A., “Luther et l’Espagne de 1520 à 1536”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, n. 1 (1965), pp. 109-165; SELKE DE SÁNCHEZ BARBUDO, A., *Algunos aspectos de la vida religiosa en la España del siglo XVI*, tesis inédita, University of Wisconsin-Madison, 1953.

<sup>40</sup> GILLY, C., “Juan de Valdés...”, o. c., p. 127.

<sup>41</sup> *Ib.*, p. 125.

<sup>42</sup> Cf. MÁRQUEZ VILLANUEVA, A., *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1487-1834)*, Madrid, Taurus, 1980.

<sup>43</sup> GILLY, C., “Juan de Valdés...”, o. c., p. 130.

<sup>44</sup> Sobre la ascendencia conversa de Juan de Valdés, Gilly dice que no hay todavía especial relación en la época de Valdés entre conversos y Reforma: “la afluencia de conversos españoles al luteranismo y calvinismo en los Países Bajos tuvo lugar más tarde”. (*Ib.*, p. 128). Se refiere a los Encinas, Marcos Pérez, López de Villanueva o Fernando de Bernuy.

<sup>45</sup> *Ib.*, p. 130.

acciones de los alumbrados *dexados* procedían del reformador alemán<sup>46</sup>, pues admite que algunos aspectos de esta religiosidad, como el papel jugado por las *beatas*, repugnaban a los protestantes<sup>47</sup>.

Ciertamente, el concepto luterano de la justificación por la fe es el centro de la herejía española del siglo XVI pero, al mismo tiempo, es preciso reconocer que Pastore acierta cuando expresa que este concepto fue reelaborado —y en algunas ocasiones hasta adulterado por algunas figuras como Juan Gil— por los heterodoxos hispanos con la introducción de elementos procedentes de la teología conversa y del alumbradismo (recordemos a este respecto que en Castilla la mayoría de los alumbrados eran conversos). Así que ni Erasmo, ni tampoco Lutero, son suficientes para comprender la herejía española.

El alumbrado Juan del Castillo y el humanista Valdés son los dos primeros teólogos españoles del siglo XVI que conceden gran importancia a la *sola fide*, a la fe justificadora que libera de la necesidad de las obras. Ahora bien, en la versión hispana este dogma parecía menos rotundo porque se acentuaba la unidad indisoluble de fe y caridad. El mismo Constantino Ponce de la Fuente, en su *Suma*, seguía las tesis de Valdés sobre la fe viva que es “raíz de las obras de amor”<sup>48</sup>, cuando señalaba que sólo salva la “fe enamorada y encendida de caridad”<sup>49</sup>. Aunque no decían otra cosa los reformadores magisteriales, los Lutero o Calvino, cuando reconocían que la fe se traducían en buenas obras, en España se exageró hasta tal punto la simultaneidad de fe y caridad que podía dar la impresión de que no sólo justificaba la fe, sino las dos cosas —fe y caridad— a la vez.

El denominado *luteranismo sevillano* de Juan Gil o Egidio adulteró tanto el dogma de la *sola fide* que al final ofreció una doctrina que no tenía nada de luterana. Nos referimos a la doctrina de la *impecabilidad*, con la cual Egidio acentuaba todavía más que Valdés y Constantino la caridad. El supuesto luteranismo de Egidio se apartaba totalmente de Lutero cuando sostenía que el hombre que goza de verdadera fe no puede cometer pecado. Frente a la insistencia en el pecado original de la Reforma magisterial, la doctrina de Juan Gil conducía a la optimista creencia de que en esta vida se podía ser un hombre *impecable* o liberado por completo del pecado<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> *Ib.*, p. 131.

<sup>47</sup> Según RALLO, A., (*Erasmo...*, o. c., p. 172), también Valdés está lejos del alumbradismo en algunos aspectos. En su opinión, “la utilización del discurso dialéctico aleja la intencionalidad valdesiana del alumbradismo, ya que implica y justifica el creer en el comprender: su catecismo se impone como proceso que se realiza mediante la persuasión racional”.

<sup>48</sup> DE VALDÉS, J., *Diálogo de doctrina*, Alcalá de Guadaíra, Mad, 2008, p. 147.

<sup>49</sup> Cit. en PASTORE, S., *Una herejía...*, o. c., p. 307.

<sup>50</sup> *Ib.*, p. 299. Aunque no ha llegado hasta nosotros ningún escrito de Egidio, Pastore sostiene que su abjuración ante la Inquisición ofrece “un testimonio bastante esclarecedor de su posición”. A su juicio, “la abjuración de Gil es una obra maestra de anatomía teológica. Quizá por eso, y no sólo por la fama de su protagonista, fue conservada por los inquisidores como una suerte de abecedario inquisitorial, una especie de manual práctico.” (*Ib.*, p. 292). En relación con Egidio, la misma Pastore tiene muy en cuenta el trabajo de REDONDO, A., “El doctor Egidio y la predicación evangelista en Sevilla durante los años 1535-1549”, en CASTELLANO, J. L.; SÁNCHEZ-MONTES, F. (Eds.), *Carlos V. Europeísmo y universalidad*, Granada, 2000, pp. 577-598.

Es bien sabido que la luterana *sola fide* debe ser conectada con el sacerdocio universal y la libre interpretación de la Biblia, pero en el caso español se exagera una vez más lo que puede significar un cristianismo sin jerarquías y sin mediaciones institucionales, hasta el punto de que en muchas ocasiones se encuentra más cerca de la Reforma radical que de la magisterial de Lutero o Calvino. En continuidad con la defensa del sacerdocio universal y la condena de la superioridad de la jerarquía eclesiástica se encontraba la idea de que cualquier hombre indocto puede conocer los Evangelios y estar en gracia. El *luteranismo sevillano* forzaba esta doctrina para extraer de aquí el pensamiento de que se podía prescindir de toda la erudición de los clérigos. Indudablemente, en la base de este pensamiento se encontraban Alcaraz y Valdés. El primero alejaba al hombre espiritual del letrado, de quien, a pesar de conocer la letra de los Evangelios, resultaba incapaz de gustar de las cosas espirituales<sup>51</sup>. El segundo, en el *Diálogo de doctrina*, distinguía entre el letrado (“los fariseos y letrados”) y el verdadero cristiano, esto es, entre quienes entienden “la ley a la letra” y quienes las entienden “espiritualmente” o “según la intención de Dios, que dio la ley”<sup>52</sup>.

No ha de extrañar entonces que, en la España influenciada por Valdés, la justificación por la fe se traduzca a menudo en una religiosidad sin institución. Esta orientación interior de la religión, totalmente incompatible con el primado de las ceremonias y ritos católicos, se puede conectar con la teología erasmista e incluso luterana, pero cabría no olvidar —como explica Pastore— que ya en el siglo XV existía el deseo de anteponer una concepción intimista de la religión a los rituales eclesiásticos. Por lo demás parece correcta la impresión de que los herejes españoles siempre tuvieron una actitud más anti-institucionalista que la Reforma luterana y calvinista. En parte, ello se explica porque el enemigo principal fue una institución, la Iglesia católica, entre cuyos órganos contaba con el Tribunal de la Santa Fe. Los españoles utilizaron la doctrina de la justificación *sola fide* para oponerse a la Inquisición, pues conectaron el dogma luterano —como dice Pastore acerca de Egidio— con el radical *Nolite iudicare*<sup>53</sup>, esto es, con la tesis de que los externos y humanos tribunales no pueden juzgar los internos asuntos de la fe.

Se entiende así que la justificación por la sola fe, y la consecuente liberación de la necesidad de las obras y de las ceremonias, se relacione también con la idea —que encontramos en Castillo, Valdés, Egidio o Constantino— de que la doctrina evangélica es “un yugo suave y carga muy liviana” para quien la toma con “amor y afecto”<sup>54</sup>. Nada más ajeno a la persecución inquisitorial que la lección evangélica relativa al *iugum meum suave*. La levedad de yugo de Cristo significaba que la nueva ley era tan suave y tan sencilla que resultaba incompatible con las “pesadas cargas impuestas

<sup>51</sup> *Ib.*, p. 301.

<sup>52</sup> DE VALDÉS, J., *Diálogo...*, o. c., pp. 123 y 120. En los comentarios bíblicos de sus últimos años, Valdés llegaba incluso a decir que sólo el Espíritu Santo era el “doctor del cristiano”, y que la sabiduría de los perfectos “no consiste en sentimientos, ni en gustos de cosas espirituales y cristianas, según que yo en otro tiempo he pensado y aún escrito, sino propiamente en revelación.” (Cit. en PASTORE, S., *Una herejía...*, o. c., p. 310).

<sup>53</sup> *Ib.*, p. 299.

<sup>54</sup> DE VALDÉS, J., *Diálogo...*, o. c., p. 92.

por la Iglesia institucional”<sup>55</sup>, y, aún más, con la Inquisición. En el caso del alumbrado Castillo, esta doctrina terminó desembocando en algo también muy lejano de la Reforma luterana: en un optimismo soteriológico que hundía sus raíces en la España de las tres religiones, en la doctrina —que todavía afirmaban en el siglo XVI muchos moriscos perseguidos por la Inquisición— de que la salvación era posible siguiendo cualquiera de las tres leyes. Juan del Castillo tenía una exagerada fe en la salvación universal, hasta el punto de que, en su opinión, “buenos y malos, fieles e infieles, ángeles malos y dañados, se salvaban y han de salvar”<sup>56</sup>. En absoluta oposición a la Reforma magisterial, y sobre todo a la doble predestinación calvinista, pensaba que todos, fieles e infieles, se salvarían. De otra manera —explicaba Castillo en las cartas a su hermana Petronila— Dios no habría revelado la verdad al mismo Mahoma<sup>57</sup>. Sin duda, el exagerado optimismo del alumbrado no fue compartido por otros herejes que, como los sevillanos monjes del monasterio de San Isidoro del Campo, estaban más influenciados por la Reforma luterana y calvinista. Pero es posible que, como apunta el libro de Pastore, algo quedara de la tradición ecuménica de la España de las tres religiones en esos reformados hispanos que se mostraron poco receptivos al dogma de la doble predestinación.

Antes de pasar al segundo apartado, debemos insistir en que el examen de la inicial recepción de Lutero en España debe comenzar con Valdés, con independencia de que también tenga razón Pastore en ampliar las fuentes utilizadas por la primera obra del conuense, que tanta repercusión tuvo en los años siguientes a su publicación. Los críticos de Bataillon estudiados en este artículo coinciden en la centralidad para la Reforma española de la figura de Valdés, cuya influencia se extiende hasta la herejía sevillana de los monjes de San Isidoro o las monjas del convento de Santa Isabel. En relación con este influjo, conviene tener en cuenta que Pérez de Pineda, ya en el exilio ginebrino, se encargó de la edición de los comentarios de Valdés a las *Epístolas a los Romanos y a los Corintios*.

El libro comentado de Pastore se cierra precisamente con uno de estos monjes, Antonio del Corro, supuesto sobrino del Inquisidor de Sevilla<sup>58</sup>, que, junto a otros compañeros, huye en 1557 a la Ginebra de Calvino antes de ser detenido por la Inquisición. Tiene razón Pastore —aunque sea Carlos Gilly quien haya escrito los artículos más importantes sobre este reformador sevillano<sup>59</sup>— cuando ve la quitaesencia de la herejía española en el protestante Antonio del Corro. Uno de los dos

<sup>55</sup> PASTORE, S., *Una herejía...*, o. c., p. 210.

<sup>56</sup> Cit. en *ib.*, p. 215.

<sup>57</sup> *Ib.*, p. 218.

<sup>58</sup> Este parentesco es puesto en duda por Gilly en “Corro, Antonio del, il giovane”, *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2010, vol. I, pp. 418-419.

<sup>59</sup> Aparte de los artículos de Gilly, los textos más relevantes para conocer el Corro que abordamos en este artículo son los siguientes: McFADDEN, W., *The Life of Antonio del Corro*, PhD. Thesis, Belfast, Queen's University, 1953; HAUBEN, P. J., *Del monasterio al ministerio. Tres herejes españoles y la Reforma*, Madrid, Editora Nacional, 1978; VERMASEREN, B. A., “The Life of Antonio del Corro (1527-1591) before his stay in England. i: In Spain and France, ii: Minister in Antwerp (Nov. 1566-April 1567)”, *Archief- en bibliotheekwezen in België - Archives et bibliothèques de Belgique*, 57 (1986), pp. 530-568; 61 (1990), pp. 175-275; y GARCÍA PINILLA, I. J., “Valor de la *Epistola ad potentissimum Philippvum Avstriacvm Regem* de Antonio del Corro”, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, n. 70 (2008), pp. 595-607.

principales rasgos que vinculan estrechamente a Valdés con Corro, con el probable autor del anónimo y célebre *Artes de la Santa Inquisición Española*<sup>60</sup>, es su eclecticismo, pues la teología del segundo se caracteriza por su “peligrosa mezcla de alumbradismo, irenismo y latitudinarismo, con su rechazo frontal de toda imposición institucional”<sup>61</sup>. En el mismo Corro se puede apreciar la comentada tendencia española a vincular estrechamente fe y caridad. De ahí su obsesión por conciliar la doctrina de Pablo sobre la fe con la de Santiago sobre el valor de las obras<sup>62</sup>. Incluso su interés por la doctrina expresada en un lenguaje sencillo y su consiguiente fastidio —como escribe en la Carta teobonesa a Casiodoro— con los “hebraísmos y helenismos”, supone una actitud que le vincula con esa Reforma anti-institucional, de raíz valdesiana, que no se dirige a los *clercs* o a los *letrados*, sino a todas las gentes. Ello también explica su rechazo a predicar al pueblo asuntos tan controvertidos como el de la predestinación. Actitud que, sin embargo, fue censurada por su antiguo maestro, el calvinista Bèze, quien en una agria carta le advirtió que este proceder tan *inculto* le emparentaba con otros españoles, Servet, Loyola y Juan de Valdés, cuyas vanas, inanes, vaporosas y *españolísimas* especulaciones sólo resultaban apropiadas para ignorantes<sup>63</sup>. Esta misma carta, “en la que Beza no se priva de tachar a los españoles de marranismo”<sup>64</sup>, le sirve a Bataillon para *especular* sobre el estrecho vínculo que une al supuesto nicodemismo de la Reforma española, empezando por el de Valdés, con el marranismo.

El otro gran rasgo que el antiguo *isidro* comparte con Valdés es el argumento de nuestro segundo apartado: la defensa de la tolerancia en una España que va a estar marcada durante siglos por la acción del Tribunal de la Santa Fe. Pastore ha demostrado a este respecto el origen converso de la tolerante defensa del yugo suave de la Ley. Por ello se entiende que vincule a Juan de Valdés, quien afirma en sus *Ciento diez consideraciones* que “nadie debería ser forzado en cuestiones de fe”<sup>65</sup>, con el maestro de Pedro de Alba, el igualmente converso Talavera, que se distinguió por su oposición a la política de bautismos forzosos de Cisneros. Corro seguirá en parte esta tradición cuando, en su exilio, afirme que la verdadera conversión no puede ser forzada, pero lo más significativo es que no sólo lo hará en contra de la doctrina de la Iglesia católica y de la Inquisición, sino también en contra de las tendencias más dogmáticas de la Reforma.

<sup>60</sup> GILLY, C., en su libro *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600. Ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt*, Basel/Frankfurt, Helbing & Lichtenhahn, 1985, pp. 373-385, mantiene que el autor de esta obra, Reginaldus Gonsalvius Montanus, es otro *isidro*, Casiodoro de Reina.

<sup>61</sup> PASTORE, S., *Una herejía...*, o. c., p. 350.

<sup>62</sup> En *Responsum Anthonii Corrani Hispanensis ad animadversiones* (Ginebra, BPU, ms. francés 407: 131v), Corro escribe: “Yo atribuyo la justificación totalmente y únicamente a la fe [...], a la fe viva y verdadera [...]. Conecto por tanto la causa [fe] con su efecto [obras] [...]. Y es así como se hace concordar la doctrina de la fe en Pablo y en Santiago.” (Cit. en C. GILLY, “Camuflar la herejía...”, p. 173).

<sup>63</sup> DE BÈZE, T., *Correspondance de Théodore de Bèze*, Genève, Droz, 1960-2014, X, p. 34. Cf. GILLY, C., “Camuflar la herejía...”, o. c., pp. 169-170.

<sup>64</sup> BATAILLON, M., *Erasmus y el erasmismo*, o. c., p. 282.

<sup>65</sup> PASTORE, S., *Una herejía...*, o. c., p. 249.



## 2. La fusión de Humanismo y Reforma, concordia y tolerancia, en el reformador español Antonio del Corro

2.1. *El debate sobre la tolerancia y la concordia.* La tolerancia que encontramos en Valdés y Antonio del Corro es una tolerancia premoderna y religiosa que se halla estrechamente vinculada con la concordia. No debe confundirse con otros productos de la modernidad como la tolerancia política, que es *neutral*<sup>66</sup> desde el punto de vista religioso, y que surge en los medios *politiques* por interés estatal y no por convicciones religiosas. Ni debe confundirse con la tolerancia liberal que universaliza el derecho del individuo a ejercer libremente su religión sin que el Estado pueda restringir esta facultad. La primera es una medida concedida por un poder soberano que adopta una posición neutral entre los bandos en conflicto, con el propósito de superar las guerras de religión. Esta tolerancia no es el verdadero fin político, sino un medio para lograr la meta de la paz civil. Puede ser algo provisional (también se podía conseguir con una medida totalmente diferente como el *cuius regio, eius religio*) porque sólo constituye un instrumento —y no siempre necesario— para lograr este objetivo. La segunda sí supone un fin en sí mismo, ya que se trata de un derecho natural e ilegislable (recogido por primera vez por las constituciones de las colonias norteamericanas y consagrado más tarde por la Declaración francesa de 1789) que limita la voluntad del soberano o del Estado.

Los humanistas cristianos, con Erasmo a la cabeza, aspiraban a la concordia o a restaurar la unidad de todos los cristianos. Inicialmente, Lutero y Calvino se mostraron partidarios de esta unidad, si bien acabaron haciéndose pocas ilusiones sobre la posibilidad de un entendimiento con la Iglesia romana. Todos ellos, con el propósito de favorecer la concordia, toleraban las diferencias, e incluso los errores, sobre cuestiones doctrinales que no fueran fundamentales o esenciales<sup>67</sup>. El problema radicaba en que los diferentes bandos discrepaban sobre cuáles eran los principales puntos de la religión cristiana. De lo que no cabe duda es que, en este aspecto de la tolerancia de los errores, la postura de Erasmo siempre fue más flexible que la de Lutero y Calvino.

El pensamiento premoderno, en cualquier ámbito, pero desde luego en el teológico y político, se caracteriza por dar una respuesta a la complejidad sin reducirla. Ya se trate de la teoría de la constitución mixta o de la *iurisdictio* del gobernante en el ámbito político o de la doctrina del *corpus mysticum* en el religioso, lo importante es componer, armonizar, a miembros heterogéneos o diferentes. La universalidad premoderna no coincide ni con la de la filosofía política moderna, la iniciada con Hobbes, que parte de individuos iguales e ignora las diferencias dentro del cuerpo del Estado,

<sup>66</sup> Sobre los diversos sentidos de la neutralidad, cf. SCHMITT, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 125-130.

<sup>67</sup> J. Calvino distingue entre las doctrinas fundamentales y las secundarias en la *Institución de la Religión Cristiana* (Madrid, Visor, p. 814) desde la edición de 1539 hasta las últimas de 1559 y 1560, como se puede apreciar en el siguiente fragmento: “[...] no todos los artículos de la doctrina de Dios son de una misma especie. Hay algunos tan necesarios que nadie los puede poner en duda [...]. Hay otros puntos en que no convienen todas las iglesias, y con todo no rompen la unión de la Iglesia. [...] si surge entre los cristianos alguna diferencia en puntos que no son absolutamente esenciales, no deben ocasionar disensiones entre ellos [...]. Lo que defendiendo es que no debemos abandonar por cualquier disensión una Iglesia que guarda en su pureza y perfección la doctrina principal de nuestra salvación [...]” (IV, I, 12).

ni con la de las igualitarias sectas compuestas por elegidos o por hombres perfectos. Precisamente, la imperfección explica —y aquí se sitúa también la Reforma magisterial que insiste tanto en el pecado original como en una concepción no sectaria de la Iglesia— la necesidad de institución para componer en su seno, sin disolverlas, las diferencias, y para que de este modo puedan vivir juntos y en paz lobos y ovejas, los hipócritas y los verdaderos cristianos.

Desde su tesis doctoral dedicada a Bauduin y los *Moyenneurs*, Mario Turchetti ha insistido en oponer la humanista y moderada concordia a la radical tolerancia, aunque, para ser más precisos, debemos reconocer que distingue dos tipos de tolerancia: la teológica o eclesiástica y la civil. Mientras la primera tolera con indulgencia o condescendencia —y por eso está unida a las nociones evangélicas de *caritas*, *mansuetudo* y *lenitas*— los errores en aquellas cuestiones doctrinales que no son esenciales<sup>68</sup>, la civil implica, por el contrario, que un magistrado autorice la práctica de un culto distinto al oficial o mayoritario. La religiosa es la admitida por Erasmo, mientras que la civil es la defendida por Castellion. Por eso Turchetti critica a toda esa historiografía que, en este punto de la tolerancia, afirma que el francés es el continuador del humanista de Rotterdam<sup>69</sup>. En su opinión, la teología de Erasmo no permite justificar, como la de Castellion, que un magistrado autorice definitivamente el ejercicio de un culto diferente al de la Iglesia católico-romana<sup>70</sup>. Desde este enfoque, los mejores continuadores de Erasmo se encontrarían en el círculo de los *Moyenneurs* que Turchetti había estudiado en la citada tesis doctoral<sup>71</sup>. El investigador añade que, para evitar confusiones entre estas dos tolerancias y estos dos autores, Erasmo y Castellion, resulta preferible decir que el de Rotterdam fue un defensor de la concordia antes que de la tolerancia.

Sin duda, Turchetti no se equivoca cuando señala que la concordia de los humanistas invade toda la jerarquía de los seres<sup>72</sup>: se da entre las personas de la Trinidad, entre los miembros del *corpus mysticum Christi*, entre hombre y mujer, entre el cuerpo y el alma, entre los habitantes de una ciudad, entre los cuerpos celestes, los elementos naturales... El problema de la exposición que hace Turchetti reside en que se limita a subrayar la unidad, el *unum cor*, que implica la concordia, y no añade que siempre lo es entre partes que conservan su heterogeneidad o diferencia. El mismo Castellion, aunque como espiritualista mostraba absoluta indiferencia con respecto a la cuestión de la unidad de la institución eclesiástica<sup>73</sup>, defendía, sin embargo, con argumentos re-

<sup>68</sup> TURCHETTI, M., “Une question mal posée: Érasme et la tolérance. L'idée de Sygkatabasis”, en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, tomo LIII, nº 2, Genève, Droz, 1991, p. 381.

<sup>69</sup> *Ib.*, p. 394. Critica a este respecto los trabajos sobre la tolerancia de J. Lecler, R. H., Bainton, M. Gilmore, K. H. Oelrich y, sobre todo, los del especialista en Castellion, H. R. Guggisberg.

<sup>70</sup> *Ib.*, p. 384.

<sup>71</sup> TURCHETTI, M., *François Bauduin (1520-1573) e i Moyenneurs*, Milano-Genève, Franco Angeli, 1984. Sobre esta *via media* entre los católicos y los protestantes monarcómacos, cabe citar la iluminadora tesis doctoral de EGIO, J. L., *Calvinismo, galicanismo y antimacquiavelismo en el pensamiento político de Innocent Gentillet (1532-1582)*, Murcia, 2015.

<sup>72</sup> TURCHETTI, M., “Une question mal posée...”, *o. c.*, p. 387.

<sup>73</sup> Según C. Gilly (“Sebastiano Castellione...”, p. 151), a Castellion, como espiritualista, le resultaba irrelevante que la cristiandad estuviera dividida en sectas: el verdadero peligro estaba en que cada una de ellas juzgaba herética a la otra y elevaba a principio religioso la persecución de los herejes y la coerción de las conciencias. También Gilly critica las tesis de Turchetti por restringir la tolerancia en sentido amplio

ligiosos la conveniencia de que el magistrado lograra la concordia civil entre Iglesias distintas. Tampoco se equivoca Turchetti cuando vincula estrechamente este concepto con el de *sygkatabasis* o *sincatàbasis* (condescendencia), un complejo concepto teológico que, a partir de Pablo de Tarso, van a desarrollar los Padres griegos de la Iglesia como Orígenes, Atanasio, Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, etc. Con este concepto Erasmo hace referencia a la necesidad de que cada parte haga concesiones para llegar a un entendimiento o consenso. En esta tarea podía acudir a autoridades eclesiásticas como Crisóstomo, quien juzgaba que el uso de la *sygkatabasis* permitía realizar gradualmente todo proyecto arduo<sup>74</sup>. Pues, realmente, nada era más arduo que poner fin a la división religiosa. Turchetti termina su exposición de la condescendencia en Erasmo con una relevante cita:

He aquí una advertencia que vale tanto para un partido como para otro: si logramos atemperar, gracias a una condescendencia moderada (*moderata sygkatabasis*), las pasiones levantadas por nuestras diferencias de opinión, permitiremos que la concordia aproveche de la forma más feliz los remedios que aporta el concilio<sup>75</sup>.

Turchetti no menciona, como sin embargo revela la cita, que el concilio es, para el Humanismo cristiano, el mejor medio para hacer efectiva la concordia y la condescendencia. En los tiempos de Antonio del Corro y de Pasquier todavía hay referencias a este instrumento, si bien en muchas ocasiones se acaba reconociendo que, como es tan difícil convocarlo, no cabe más remedio que conformarse con la tolerancia o con la convivencia de Iglesias distintas dentro de la misma comunidad política. En contra de lo que dice Turchetti, Antonio del Corro constituye un buen ejemplo de que es posible armonizar la tolerancia de Erasmo —la concordia obtenida a través de un concilio— y la de Castellion, o, en definitiva, de que es posible conciliar Humanismo y Reforma. Por otra parte, el tópico de la concordia conciliar había sido asumido por los mismos Lutero y Calvino. Este último, a pesar de la desconfianza que le inspiraban los dos primeros periodos del Concilio de Trento, acogió positivamente el artículo del tratado de Cateau-Cambrésis (1559) que estipulaba la reunión de un concilio general para la reforma de los abusos y el restablecimiento de la unidad religiosa de Europa. Por eso envió en 1560 a las Iglesias reformadas de Francia un *Avis pour la tenue d'un concile*,

a Castellion y su estrecho círculo, pues en toda la Reforma radical y en los espiritualistas de aquel siglo cabe apreciar similar tendencia irénica. Cf. *Ib*, p. 149, y SALVADORI, S., *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza. L'ars dubitandi fra conoscenza umana e veritas divina*, Milano-Udine, Mimesis, 2009, pp. 37-41.

<sup>74</sup> TURCHETTI, M., “Une question mal posée...”, *o. c.*, p. 391. En su estudio sobre Turretini, ha demostrado Turchetti que todavía a comienzos del siglo XVIII se sigue reflexionando sobre la concordia o sobre cómo lograr la unidad entre las diversas confesiones cristianas. Para Turretini, la tolerancia, entendida como *sincatàbasis*, esto es, como un posicionamiento moderado, con espíritu de caridad y comprensión paciente del prójimo, precede a la concordia en cuanto predispone los ánimos al acuerdo. Desde este punto de vista, la tolerancia es el medio, mientras que la concordia, el fin. La tolerancia o el espíritu de moderación sería la semilla que, creciendo felizmente, aporta finalmente el fruto de la concordia o unidad. Cf. TURCHETTI, M., “Le idee di tolleranza e di concordia nel pensiero irenico di Jean-Alphonse Turretini”, *Actum Luce*, n. XXII (1993), 1-2, pp. 81-110.

<sup>75</sup> ERASMUS, D., *Liber de amabili ecclesiae concordia*, cit. en TURCHETTI, M., “Une question mal posée...”, *o. c.*, p. 394.

en donde se mostraba favorable a un “concilio libre y universal” y especificaba las condiciones necesarias para que tuviera lugar<sup>76</sup>.

Aunque el pensamiento de Calvino lo tuviera más cercano en el tiempo, el reformador español contaba también con el ejemplo de los humanistas españoles. Autores tan relevantes como Alfonso de Valdés o Juan Luis Vives se distinguieron por su defensa del concilio como herramienta principal para obtener la concordia y unidad de la cristiandad. A este respecto, Alfonso de Valdés defendió la necesidad de un concilio general que, de acuerdo con la tradición, correspondía al Papa convocarlo. No obstante, aceptaba que, si el obispo de Roma no lo hacía, lo convocaran los cardenales, y si éstos tampoco, el emperador<sup>77</sup>. Al igual que Valdés, parece ser que Vives, como motivo del saco de Roma, confió en que el emperador llevara a término la restauración de la cristiandad. Por esta razón, en 1529, el año del viaje del emperador a Italia, dedicó a éste su tratado *De concordia et discordia* y puso todas sus esperanzas en un próximo concilio. Que Vives era un firme defensor del concilio como medio para poner fin a las disputas religiosas, lo prueba el hecho de que ya en 1522 dirigiera al Papa Adriano su escrito *De Europae statu ac tumultibus*, donde recomendaba al Sumo Pontífice que hiciera uso, con el objeto de restablecer la paz entre los cristianos, del concilio general, esto es, de un remedio que se parecía bastante a las asambleas de Padres de la Iglesia primitiva<sup>78</sup>. Sin embargo, más tarde, en una carta dirigida a Juan de Vergara, parecía anteponer en esta empresa la figura del emperador a la del Papa, ya que en ella se preguntaba por quién podía ser juez en dicho sínodo, “de tal modo que, colocado indiscutiblemente sobre las partes en contienda, pueda atraerlas a la unión y la paz”<sup>79</sup>. Esta reflexión se desarrolla en un contexto histórico, el de los años veinte del siglo XVI, en el que se estuvo a punto de suprimir la sede apostólica de Roma, el mayor obstáculo, según algunos humanistas, para restaurar la unidad de la *Respublica Christiana*. Que entonces, durante los años 1527 a 1530, se hablaba de este tema, lo prueba una carta del canciller Gattinara al emperador, en la que se hace eco de la opinión de que era mejor no suprimir Roma para evitar la creación de iglesias nacionales en Francia, Inglaterra y demás reinos<sup>80</sup>.

La Dieta de Augsburgo convocada en 1530 por el emperador para negociar con los protestantes, y también con el propósito, después de convencer a Clemente VII, de

<sup>76</sup> STAUFFER, R., “Calvin et la catholicité évangélique”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, n. 115 (1983), p. 148. En la *Epître à Sadolet*, Calvino afirma incluso que “j’ai toujours montré en paroles et en faits quel désir j’avais à union et concorde”. (*Ib.*, p. 149). Por lo demás, el capítulo IX del libro IV de la última edición de la *Institución de la Religión cristiana* está dedicado a los concilios. En él Calvino diferencia entre los verdaderos, los que tienen autoridad, y los que no lo son y por ello carecen de tal autoridad.

<sup>77</sup> MARAVALL, J. A., *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, CEC, Madrid, 1999, p. 142.

<sup>78</sup> *Ib.*, p. 184.

<sup>79</sup> *Ib.*, p. 187.

<sup>80</sup> “No dejaré de mencionar —escribe Gattinara al emperador— la opinión de ciertos criados de Vuestra Majestad que dicen que no se debería suprimir del todo la sede apostólica de Roma, porque en ese caso el Rey de Francia creará un patriarca en su reino y negará obediencia a la dicha sede apostólica, y otro tanto harán el Rey de Inglaterra y los demás príncipes cristianos. Los dichos criados de Vuestra Majestad opinan que habrá que mantener la dicha sede apostólica en tal estado de sumisión, que Vuestra Majestad pueda disponer de ella y darle órdenes”. (Cit. en BATAILLON, M., *Erasmus y España*, o. c., p. 365).

preparar el camino de un futuro concilio ecuménico, generó bastantes ilusiones, sobre todo por la actitud moderada de Melanchton. Alfonso de Valdés, presente en el séquito del emperador, pensaba que se habían eliminado las dificultades más serias para conseguir el acuerdo. Pero al final tales esperanzas se frustraron, pues, como es bien sabido, la tibia Confesión de Augsburgo redactada por Melanchton no fue aceptada por la parte católica, y la ruptura se consumó.

2.2. *Concordia y libertad religiosa en el reformador Antonio del Corro.* Para comprender que, en relación con el tema de la tolerancia, la ecléctica Reforma española integra elementos del Humanismo y de la Reforma (magisterial y radical), esto es, del pensamiento de Erasmo, Lutero, Calvino y Castellion, nada mejor que las dos cartas que Antonio del Corro escribe en 1567, durante su estancia en Amberes: una de ellas dirigida a los pastores luteranos de la ciudad, y la otra al rey Felipe II. Cartas que, por lo demás, influirán en los problemas que tendrá Corro en Inglaterra con los ministros de las Iglesias reformadas francesa e italiana<sup>81</sup>. Las epístolas ponen de relieve el error que comete Turchetti al separar las dos modalidades de tolerancia. Pues el refugiado español asume tanto la doctrina de la concordia, especialmente la obtenida a través de un concilio, como la que defiende, cuando no sea posible la vía conciliar, la libertad de cultos.

Corro entró en Amberes, en octubre de 1566, porque fue llamado por los diputados calvinistas de esta ciudad para ejercer de predicador. Nada más llegar fue invitado a firmar una confesión de fe que se negó a suscribir, ya que, entre sus últimos puntos, contenía una condena, en general, de las doctrinas de anabaptistas, antitrinitarios y libertinos, y, en particular, de las de Schwenckfeld y Castellion<sup>82</sup>. Así que el español demostró, desde el principio de su estancia en Amberes, un espíritu irénico que se confirmaría con las cartas que redactó después de que el magistrado de la ciudad, tras enterarse de que era un proscrito en España, le prohibiera predicar. La primera de ellas, la epístola dirigida a los pastores de la Confesión de Augsburgo<sup>83</sup>, tenía el objetivo de lograr un mínimo acuerdo —concordia— en el campo de la Reforma y de evitar el sectarismo, es decir, la división entre luteranos, calvinistas, osiandrinios, melanchtonistas, etc. Para conseguirlo, Corro señalaba que se debía evitar hacer un *quinto evangelio* —referencia que da título a un relevante artículo de Gilly sobre el protestante español— de las confesiones, catecismos y comentarios de cualquier ministro de la Reforma (§8), ya que Lutero, Melanchton o Calvino eran buenos servidores de Dios,

<sup>81</sup> Los problemas de Corro en Inglaterra con los ministros de las Iglesias francesa e italiana tienen que ver con estos dos textos publicados en Amberes. Pero también le generaron problemas dos pequeños textos: la carta teobonesa a Casidoro de Reina de 24 de diciembre de 1563, en la que Corro le pedía a su amigo que le hiciera llegar diversos tratados de autores pertenecientes a la Reforma radical; así como la hoja volante de 1569 *Tableau de l'œuvre de Dieu*, que, en contraposición a una anónima "Tableau ou figure" de la que resultó ser autor Bèze, silencia el dogma de la predestinación. Cf. GILLY, C., "Camuflar la herejía...", *o. c.*, pp. 200-201 y pp. 205-206. Corro tuvo la fortuna de recibir en Inglaterra el apoyo del conde de Leicester, canciller de la Universidad de Oxford y político influyente, quien no cedió a las presiones de los calvinistas ortodoxos, ni siquiera cuando acusaron al sevillano de ser el divulgador de las ideas de Castellion.

<sup>82</sup> *Ib.*, p. 179.

<sup>83</sup> Cf. DEL CORRO, A., *Carta a los Pastores Luteranos de Amberes, Carta a Felipe II, Carta a Casidoro de Reina, Exposición de la Obra de Dios*, Alcalá de Guadaíra, Mad, 2006.

pero también hombres y, por consiguiente, ignoraban muchas cosas (§12). Se trataba, en suma, de no convertir a los doctores protestantes en dioses o ídolos (§16), y de no equiparar sus palabras a las contenidas en la Biblia. A este respecto comenta Gilly que Marcos Pérez, que acogía en su casa a teólogos de las tres confesiones, se quejaba en Amberes porque romanos, luteranos y calvinistas pensaran que los magistrados de “la Iglesia no pueden errar”, cuando tales *gubernantes* son hombres y por ello no pueden dejar de equivocarse. Ciertamente, algunos reconocían —el propio Calvino— la imperfección y las faltas de su Iglesia, pero, según Marcos Pérez, eran “des propos generaux”, ya que en los casos particulares actuaban de otra manera<sup>84</sup>.

En segundo lugar, Corro opinaba que lo mejor era tomar de la Confesión de Augsburgo solamente aquellos artículos con los que todos los “cristianos del Evangelio” estuvieran de acuerdo. Y, en tercer lugar, pensaba —en una línea muy erasmiana— que no se debía entrar a discutir sobre los preceptos “que podrían aportar alguna apariencia de disensión o escándalo en la Iglesia” (§10). Es decir, con respecto a las tesis sobre las cuales no resultaba posible el acuerdo, nadie debía arrogarse el derecho, como hacían los *papistas*, de convertirse en inquisidor o censor de los demás. El protestante español sostenía que los ministros luteranos de Amberes ignoraban el contenido de su propia *Confesión* cuando acusaban e incluso expulsaban de su Iglesia a cristianos que diferían en asuntos indiferentes. Olvidaban, en concreto, el artículo 21 de la Confesión de Augsburgo donde se expresaba “que, en cuanto a la diferencia de las ceremonias y tradiciones humanas, no se debe acusar a las otras Iglesias, ni condenarlas de error, ni llamar adversarios a aquellos que sentirán de manera distinta” (§72). Corro coincidía aquí con aquella tradición humanista, la de Erasmo y Valdés, que, con más coherencia que la demostrada por los discípulos de Lutero y Calvino, rechazaba la discordia motivada por asuntos secundarios de la doctrina cristiana.

La *Carta a Felipe II* de 1567, aparte de contener una confesión de fe que no entra en el tema espinoso de la predestinación<sup>85</sup> —su base doctrinal es, como siempre sucede en la Reforma española, la justificación por la fe—, contiene una vigorosa defensa de la más completa libertad religiosa. Según Gilly, Corro ha sacado y adaptado directamente este alegato por la libertad religiosa de las obras de Castellion<sup>86</sup>, *De haereticis*

<sup>84</sup> GILLY, C., “*Comme un cinquième Evangile: Glaubenskenntnisse und Toleranz in Antwerpens Wonderjaar*”, en POPKIN, R. H.; RICUPERATI, G.; SIMONUTTI, L. (Eds.), *La formazione storica delle alterità. Studi di storia della tolleranza offerti a Antonio Rotondò*, Firenze, Olschki, 2001, p. 295.

<sup>85</sup> Sólo hay esta referencia a la predestinación: “la divina elección y adopción es libre, y no tiene ningún fundamento en nuestras personas, ni en nuestros méritos, ni en nuestras obras”. Para aminorar las consecuencias de este terrible decreto, añade enseguida la siguiente precisión: “pero Dios ilumina a los que no le agradan.” (DEL CORRO, A., “Carta de Antonio del Corro al rey Felipe II”, *Revista Cristiana. Periódico científico religioso*, Año XXIII, n. 530-552 (1902), p. 354). Al igual que Erasmo, A. del Corro ve en la predestinación un asunto difícil que puede confundir más que otra cosa. En este sentido, GILLY, C., (“Camuflar la herejía...”, *o. c.*, p. 179) menciona que el sevillano, en su *Responsum ad animadversiones* de 1569 (92r-92v), responde a sus adversarios, a propósito de su *Tableau de l’œuvre de Dieu*, que, “aunque escribiera mil nuevos *Tableaux* en el futuro o si pudiera publicar mil volúmenes enteros, nunca inculcaría al pueblo y a la gente simple temas como el de la predestinación”.

<sup>86</sup> Castellion ha tenido una gran influencia sobre la teología de Corro —se nota especialmente en su *Dialogus theologicus* sobre la *Epistola a los romanos* de Pablo—, aunque sólo en una ocasión, en la carta escrita al conde Henry de Huntingdon el 18 de enero de 1571, mencione su nombre. Cf. *Ib.*, pp. 193-194. Gilly no está de acuerdo con McFadden porque, “en su valiosa tesis de 1953, afirmó rotundamente que



*an sint persequiendi* de 1554 (semanas después de su publicación latina aparece la edición en francés con el título *Traicté des hérétiques*) y, sobre todo, de la obra de 1562 *Conseil à la France desolée*. También ha mencionado como una posible influencia el *Brief discours envoyé au roy Philippe nostre Sire et souverain Seigneur* (1566) de Franciscus Junius<sup>87</sup>. La comparación —a la que en cierto modo nos invita Gilly— de la *Carta* de Corro con el *Conseil* de Castellion puede ser muy útil para comprender el tema de la tolerancia en la Europa de la segunda mitad del siglo XVI.

Ciertamente, son muchas las coincidencias. Los teólogos Castellion y Corro, que escriben en un contexto de guerra civil religiosa, se encuentran muy lejos de la tradición monarcómaca que justifica la resistencia activa. Corro y Castellion condenan a los protestantes que toman las armas para resistir a quienes les prohíben practicar su religión. Ambos critican a los evangélicos por el saqueo de iglesias y la destrucción de imágenes<sup>88</sup>, y a los católicos por perseguir a los que no creen en cosas, como el Papa, la misa, el purgatorio, etc., que no están en las Escrituras<sup>89</sup>. El francés y el español escriben que la resistencia armada significa negar los preceptos evangélicos y “devolver mal por mal”<sup>90</sup>; pero aún peor es hacer cristianos por la fuerza, ya que forzar las conciencias es algo contrario al mensaje de Cristo. Por eso, Castellion señala que evangélicos y católicos —se niega a utilizar las palabras del enemigo, hugonote y papista— sólo deberían utilizar armas espirituales, y no *carnales*, para convencer al otro<sup>91</sup>. En este asunto cabe apreciar, no obstante, algunas diferencias de acento entre los dos teólogos: mientras Castellion insiste en la crítica a los evangélicos porque han cambiado y, en lugar de amar a sus enemigos, devolver bien por mal, bendecir a quienes les maldicen y limitarse a resistir con la huida, devuelven mal por mal<sup>92</sup>; Corro, en cambio, declara comprender, aunque no lo apruebe, la resistencia activa de los protestantes, y se limita a recriminar al populacho por no seguir los consejos de sus pastores. Pensando en las revueltas iconoclastas de 1566 contra los católicos, el español condena que un “puñado de holgazanes, mujercillas y niños” destruyan “las imágenes y los altares de los templos del papado”, pues con esta actitud no se puede lograr los fines de la paz y la tranquilidad pública. No obstante, aconseja al rey que, aun cuando tenga “los medios y la fuerza para castigarla”, perdone las faltas y crímenes de la multitud desesperada. Menciona a este respecto el ejemplo dado por su padre, el emperador

---

Corro no se refirió a la *Biblia* de Castellion sino una sola vez y que no existen pruebas de que el español hubiera leído cualquier otra de sus obras (“We have no proof that he read any of his other Works”).” (*Ib.*, p. 161).

<sup>87</sup> Cf. GILLY, C., *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600...*, o. c., pp. 356-357; “Sebastiano Castellione...”, o. c., p. 157 y “Camuflar la herejía...”, o. c., pp. 197-200.

<sup>88</sup> CASTELLION, S., *Conseil à la France désolée, auquel est montré la cause de la guerre présente et le remède qui y pourroit estre mis, et principalement est avisé si on doit forcer les consciences*, 1562 (se puede consultar en <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1349528>), p. 7. Por su parte, DEL CORRO, A., (*Carta al rey Felipe II*, o. c., p. 338) comprende, pero no defiende, la resistencia armada de los protestantes que se oponen a sus perseguidores, y se limita a aconsejarles paciencia.

<sup>89</sup> CASTELLION, S., *Conseil...*, o. c., p. 13.

<sup>90</sup> En unos términos muy parecidos a los de Castellion, DEL CORRO, A., (*Carta al rey Felipe II*, p. 308) critica a los protestantes que se dejan llevar por la pasión de la venganza y toman las armas. En este caso —escribe— devuelven “mal por mal”.

<sup>91</sup> CASTELLION, S., *Conseil...*, o. c., p. 50.

<sup>92</sup> *Ib.*, pp. 17-18.

Carlos V, quien puso fin a la guerra civil que tuvo lugar al principio de su reinado, la guerra de las comunidades, con el perdón general<sup>93</sup>.

Ambos están de acuerdo en que no son admisibles las conversiones a la verdadera religión por la fuerza<sup>94</sup>. Castellion agrega que no se puede justificar la represión de las conciencias con aquellos ejemplos *peligrosos* de intolerancia contenidos en el Antiguo Testamento<sup>95</sup>. En la misma línea de pensamiento, Corro explica que nunca se puede obligar por la fuerza a aceptar una religión porque difícilmente los convertidos de esta manera lo serán de buen corazón. En relación con este tema alude —como suele hacer la *herejía española* que piensa en la concordia entre las tres religiones— a las conversiones forzosas de judíos y mahometanos en su país, donde “aún hasta el día de hoy los inquisidores tienen bastante trabajo entre ellos, y la confiscación de sus bienes sirve para mantener a sus perseguidores”. Para Corro es una cosa evidente “que la religión del hombre debe ser libre”, que ha de imperar la libertad de conciencia, y que “el corazón debe ser ganado por la dulzura y una amable persuasión”, y no con la represión y el castigo<sup>96</sup>.

Castellion y Corro reconocen la obligación que tiene la Iglesia de luchar contra la herejía, aunque ninguna de las confesiones en conflicto en Francia y los Países Bajos pueda ser considerada hereje. El español muestra su formación calvinista cuando también atribuye al rey esta competencia de proteger a la Iglesia y de extirpar los errores religiosos<sup>97</sup>. Castellion es más preciso cuando, por un lado, admite que la Iglesia excomulgue a los que juzgue como herejes; y, por otro, prohíbe la intervención secular salvo en los casos de sedición. Es decir, se trata de resistir al hereje, por un lado, con la palabra (la verdad) si usa la palabra (la mentira), ya que la palabra cargada de verdad es siempre más potente que la contaminada por la mentira; y, por otro, con la espada —y ahí debe intervenir lógicamente el poder civil— si el hereje usa la espada<sup>98</sup>. Los dos teólogos consideran finalmente que, en aquella circunstancia histórica, la única solución para poner fin al conflicto religioso consiste en la libertad de cultos, en autorizar la coexistencia de las dos religiones<sup>99</sup>.

Es de reseñar que el Castellion del *Conseil à la France desolée* cite en apoyo a la

<sup>93</sup> DEL CORRO, A., *Carta al rey Felipe II, o. c.*, pp. 338-339.

<sup>94</sup> Según Castellion, cuando se obliga a alguien a actuar en contra de su conciencia se le coloca ante un terrible dilema: o bien debe actuar contra su conciencia, y entonces arriesga su salvación espiritual; o bien debe actuar en conciencia y se expone a perder todos sus bienes temporales e incluso la vida. Cf. CASTELLION, S., *Conseil...*, o. c., pp. 33-34.

<sup>95</sup> En el apartado “Des exemples” (*Ib.*, pp. 35-37), Castellion aborda el tema de los ejemplos bíblicos (Moisés mata a un egipcio sin respetar la forma del proceso, Jacob miente a su padre, los israelitas roban a los egipcios, etc.) invocados con frecuencia para legitimar la persecución religiosa. Castellion indica que tales ejemplos de “santos personajes”, con independencia de que los apruebe el *Antiguo Testamento* o los mencione sin juzgarlos, no deben ser “alegados como regla” en un tiempo en el que se está sometido a la nueva Ley de Dios. Cf. *Ib.*, p. 37.

<sup>96</sup> DEL CORRO, A., *Carta al rey Felipe II, o. c.*, p. 322.

<sup>97</sup> *Ib.*, p. 307. Para el protestante español forma parte de la vocación real mantener a los súbditos en la verdadera religión. Se opone así a quienes dicen que los reyes no deben mezclarse en esta materia. Cf. *Ib.*, p. 275.

<sup>98</sup> CASTELLION, S., *Conseil...*, o. c., pp. 89 y 91.

<sup>99</sup> Castellion escribe que se debe dejar en libertad a las dos religiones (“laisser les deux religions libres”) y, por tanto, permitir en Francia dos Iglesias. Cf. *Ib.*, p. 56.

solución de la libertad de cultos un libro de 1561 atribuido a Étienne Pasquier, *Exhortation aux princes et seigneurs du Conseil privé du Roi*. A pesar de la referencia, ya la antigua obra de Ferdinand Buisson sobre Castellion<sup>100</sup>, que data de finales del siglo XIX, apuntaba que el tono del libro atribuido a Pasquier era muy diferente al del teólogo radical porque sobre todo el primero alegaba razones de Estado para defender el culto público de las dos Iglesias en Francia. En efecto, el autor de la *Exhortation* explicaba que no había otra solución que tolerar a los protestantes porque, de un lado, su peso en todos los ámbitos era cada vez mayor; y, de otro, ni podían ser expulsados, por cuanto una parte de Francia quedaría vacía, ni matados, pues por cada protestante muerto, cien más se convertían a esta religión<sup>101</sup>. No era muy distinta la posición de Montaigne<sup>102</sup> y, en general, de los *politiques*. Para ellos, era la conveniencia política, y no el precepto religioso que prohíbe forzar las conciencias, la que legitimaba las medidas de tolerancia adoptadas por la monarquía.

Según el autor de la *Exhortation*, el principal remedio para impedir las sediciones, para evitar que las diferencias religiosas pongan en peligro la *res publica*, consiste en que “le Prince tient le glaive nud entre deux, sans incliner çà ny là, sinon pour punir criminellement tous ceux qui donnent les premiers mouvemens aux tumultes”<sup>103</sup>. Estas palabras pueden recordar otras parecidas de Corro en su *Carta a Felipe II*, en donde señala que los súbditos del rey en los Países Bajos desean que su monarca ejerza de juez imparcial, y que, como un moderno Salomón, dirima el litigio religioso. El español agrega que, si hasta algunos reyes paganos como Filipo de Macedonia o Alejandro han juzgado con imparcialidad a sus súbditos, con mayor razón podrá hacerlo un rey cristiano<sup>104</sup>. Pero también son significativas las diferencias entre Pasquier y Corro. El francés está preocupado sobre todo por impedir que los extranjeros aprovechen la guerra civil para sojuzgar a su país<sup>105</sup>. Con el objeto de evitar la conquista del extranjero, señala que es necesario que todos, voluntariamente, obedezcan los edictos del príncipe (“obeïssons volontairement à tous les edits humains de nostre Prince”), dejando al buen juicio del monarca que se haga o no un concilio (“[...] remettant au iugement et determination d’un Concille, si vous trouvez bon qu’il se fasse”) para

<sup>100</sup>BUISSON, F., *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre (1515-1563). Étude sur les origines du protestantisme libéral français*, Tome second, Paris, Hachette, 1892, p. 238.

<sup>101</sup>PASQUIER, E., *Exhortation aux princes et seigneurs du Conseil privé du Roi. Pour obvier aux seditions qui occultement semblent nous menacer pour le fait de la Religion*, 1561, pp. 11-12. Se puede consultar en <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k79339f.r=Exhortation%20aux%20princes?rk=42918;4>.

<sup>102</sup>La tolerancia o libertad de cultos como un mal menor se expone en fragmentos como los siguientes: “Yo más bien creo, en honor a la devoción de nuestros reyes, que, al no haber podido lo que querían”, una Francia religiosamente homogénea, “han fingido querer lo que podían” (MONTAIGNE, M., *Ensayos II*, Madrid, Cátedra, 1987 p. 424), esto es, permitir la libertad de cultos. Pues “cuando uno se resiste al crecimiento de una innovación que viene a introducirse con violencia, es peligroso y desigual compromiso, mantenerse siempre firme y dentro de las reglas en todo [...]; sería quizá más sensato agachar la cabeza y ceder un poco al ataque, que no, por obstinarse más allá de lo posible en no abdicar, dar ocasión a la violencia de pisotearlo todo.” (MONTAIGNE, M., *Ensayos, I*, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 172-173).

<sup>103</sup>PASQUIER, E., *Exhortation...*, o. c., p. 30.

<sup>104</sup>DEL CORRO, A., *Carta al rey Felipe II*, o. c., pp. 273-274.

<sup>105</sup>En el apartado “La considération de l’avenir”, CASTELLION, S. (*Conseil...*, o. c., pp. 52 y 56) también advertía que esta era una de las peligrosas eventualidades que podían darse si los dos partidos perseveraban en sus posturas de intolerancia.

hacer concordar a las dos partes en conflicto<sup>106</sup>. Aunque Pasquier no lo comente, para que este rey pueda ser obedecido y pueda hacer uso de su espada, sin inclinarse ni a una ni a otra parte, esto es, para que pueda ser un poder *neutral* —que es uno de los rasgos fundamentales de la nueva soberanía—, es necesario que sea tan fuerte como el soberano de Bodin. Un príncipe que, por lo demás, Francia no tendrá hasta Enrique IV.

El rey del reformador español no es el nuevo soberano que empieza a teorizarse en los escritos de los *politiques* y teóricos de la razón de Estado. El monarca de Corro sigue siendo en el fondo premoderno o semejante al rey-juez —el *defensor pacis*— de los humanistas Erasmo, Vives o Alfonso de Valdés, que debe gobernar con “un espíritu de dulzura, mansedumbre y clemencia”<sup>107</sup>. Por eso, el medio que, en principio, propone Corro al rey Felipe II para superar la guerra civil religiosa, el concilio general o nacional, recuerda a la soluciones dadas por los humanistas cristianos de la primera mitad del siglo XVI. Y ello —volvemos a insistir— pone de relieve la clara unión de concordia y tolerancia, de Humanismo y Reforma, que se produce con tanta intensidad en la ecléctica obra de los reformadores españoles desde Juan de Valdés hasta Antonio del Corro.

El refugiado protestante sostiene así que lo mejor sería que Felipe II, como juez imparcial, convocara un *concilio general* para todos los cristianos. Sobre este asunto Corro menciona en la carta dos ejemplos negativos y uno positivo. Los negativos son aquellos en los que una de las partes, el Papa, se convierte en juez de la causa y no permite la intervención de nadie que pueda contradecirle. Esto fue lo que sucedió, primero, en el Concilio de Constanza, en el que se condenaron las doctrinas de Huss, un hombre que ya había criticado los abusos y supersticiones introducidos en la Iglesia católica; y después, en Trento, un sínodo al que Corro compara con una reunión organizada por una “banda de malhechores”. El ejemplo positivo es el dado por el emperador Constantino, quien “él mismo de su propia autoridad, sin esperar la autoridad del Papa, reunió un concilio libre y abierto a cada uno, y se constituyó en protector de las dos partes”, católicos y arrianos, es decir, se convirtió en “presidente del concilio y halló medios de conciliarlos”. Corro —y este es un elemento que le aproxima más al pensamiento de Calvino sobre los concilios que al de los humanistas— rechaza de este modo los sínodos romanos porque son convocados y dirigidos por una de las partes, el Papa<sup>108</sup>. Todo ello, por lo demás, demuestra que el tópico humanista y premoderno de la concordia y del concilio es reelaborado por los reformadores para que la reunificación de la Iglesia no suponga la continuidad de la soberanía pontificia en materia religiosa.

De todas formas, Corro demuestra ser un hombre realista cuando admite en su carta que el deseo de un concilio ecuménico tiene en 1567 aún menos posibilidades de hacerse realidad que en 1530. Por eso añade que si, como en el pasado, no se puede hacer un concilio general para reunir a todos los cristianos, al menos cada monarca debería convocar en su reino un *concilio nacional*. Y ello debería hacerlo, no sólo para poner orden y pacificar a unos súbditos divididos por esta cuestión, sino tam-

<sup>106</sup>PASQUIER, E., *Exhortation...*, o. c., p. 43.

<sup>107</sup>DEL CORRO, A., *Carta al rey Felipe II*, o. c., p. 290.

<sup>108</sup>*Ib.*, pp. 305-306.

bién para eliminar las “supersticiones introducidas en nuestra religión cristiana”<sup>109</sup>, es decir, para reformar la Iglesia. Pero, si tampoco fuera posible un sínodo nacional, reconoce que por lo menos el rey debería dejar a cada uno “vivir en la libertad de su conciencia con derecho al ejercicio y predicación de la palabra”<sup>110</sup>. Después de dar un rodeo por la teología de la concordia, Corro llega a la misma conclusión que Castellion en su *Conseil*. El alegato del español en pro de la libertad de cultos en los Países Bajos coincide, por tanto, con la tolerancia religiosa —y no con la *politique* o la motivada por intereses estatales— que en el siglo XVI exponen tan claramente teólogos identificados con la Reforma radical como Castellion o Aconcio. Por otro lado, esta tolerancia es compatible con elementos que, como la apelación al concilio, no sólo se encuentran en el Humanismo de la concordia de autores como Erasmo, Vives o Valdés, sino también en la Reforma magisterial que, a diferencia de Castellion y la Reforma radical, se toma en serio el tema de la institución y la aspiración a una Iglesia universal. Se demuestra así que teólogos de la Reforma española como Corro diluyen, sin borrarla completamente, la frontera entre la concordia y la tolerancia, el Humanismo y la Reforma.

Recibido: 7 de enero de 2017  
Aceptado: 13 de marzo de 2017

---

<sup>109</sup>*Ib.*, pp. 306-307.

<sup>110</sup>*Ib.*, p. 356.