

ELS PRECEDENTS FILOSOFICOTEOLÒGICS DE LES REFORMES PROTESTANT I CATÒLICA DEL SEGLE XVI (SEGLES XIII-XV)

Andreu GRAU

Adreça: Facultat de Filosofia
Universitat de Barcelona
C/ Montalegre, 6
08001 BARCELONA
E-mail: andreugrau@ub.edu

Resum

La Reforma no es presentarà com un moviment uniforme: no es pot parlar d'una teologia única, sinó d'una teologia diversa que, justament, troba els seus motllos ideològics, malgrat les crítiques que li dirigeixi, en una escolàstica medieval que tampoc no és unitària (realistes i nominalistes) en la seva comprensió de les realitats divina i mundana.

Paraules clau: Luter, Melancton, Zwingli, escolàstica, escotisme, ockhamisme.

Abstract

The Reform was not a uniform movement; it is not possible to speak of a single theology, but rather of a diversified one which was cast in the mould of a Mediaeval scholasticism, despite the criticism that was addressed to it. Mediaeval scholasticism itself, with its realist and nominalist trends, was not unified in its understanding of divine and earthly reality.

Keywords: Luther, Melancton, Zwingli, scholasticism, Scotism, Ockhamism

Des del camp catòlic, Joseph Hilaire Belloc (1870-1953) va escriure que, quan la cultura catòlica lluitava per la seva vida, la unitat es mantenia; però, quan

aquesta tensió havia deixat d'existir, aleshores van aparèixer les dissidències internes i, des del segle XII, en el cor mateix de la cristiandat, com va passar anteriorment amb l'arrianisme, vam trobar de nou el que semblava un complet ensorrament. Des del camp protestant, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) reconeix que, amb la reforma, queden destruïts el *corpus christianorum*, és a dir, l'organització històrica del cristianisme occidental, regida i congregada per l'emperador i pel Papa, per encàrrec de Jesucrist, i la unitat de la fe.

Des d'un bon començament, l'Església viu en contínua tensió i, malgrat que sembli dirigir-se vers la seva dissolució, aguanta; ara bé, no li manquen enemics, externs i interns. Però no sostindrem, com Belloc, que la raó d'aquest fet —per a ell, molt senzilla— és que l'Església no pertany a aquest món; molt al contrari, si hi ha una institució que és humana, *massa humana*, és l'Església, i acceptarem que això serà un factor determinant en el futur del que s'anomena cultura occidental.

Hi ha una sèrie de fets que es donen al llarg de l'edat mitjana que es poden tenir com a alternatives geogràfiques nòrdiques a Roma i al que representa, i que són cabdals per a entendre la reforma protestant:

- *La fundació de l'Imperi carolingi i, posteriorment, el Sacre Imperi Romanogermànic.* En un primer moment, sembla que l'aliança entre el Papa i Carlemany funciona; però les relacions s'aniran deteriorant entre l'emperador i el papat, pronunciant-se més les identitats geogràfiques.
- *El papat a Avinyó (1305-1378) i el Cisma d'Occident (1378-1449).* A causa de l'enfrontament entre el papa Bonifaci VIII i el rei de França Felip el Bell, mort el successor d'aquest pontífex, Benet XI, el 1304, i escollit Climent V, la residència papal es fixarà a Avinyó amb la idea, per part de França, de tenir controlat el pontífex i arbitrar les activitats de l'Església. Tot això va desmerèixer el prestigi del papat davant dels pobles europeus. Aquest captiveri, finalment, provocarà una situació cismàtica, en què el papa francès Climent VII tindrà unes nacions partidàries: França, Savoia, Escòcia, Aragó i Castella; i l'italià, Urbà VI, unes altres: Anglaterra, Alemanya, Portugal, Hongria, Flandes, Itàlia, i els països nòrdics.
- *Les revoltes de John Wycliffe (1324-1384) i dels lolards a Gran Bretanya i de Jan Hus (1370-1415) a Bohèmia.* El wycliffisme havia tingut una presència acadèmica considerable a la universitat d'Oxford. En el marc polític, la noblesa antieclesiàstica havia trobat en les seves idees una forma d'expressió; però fou en la societat camperola, que reivindicava la prioritat de l'evangeli enfront de l'Església institucional, on va tenir un impacte més gran. Les seves doctrines foren condemnades per Alexan-

dre V el 1409. En algun sentit, la reforma ja havia començat feia temps a les Illes Britàniques i el cisma causat per Enric VIII no fou un accident polític, sinó la conseqüència de les esmentades revoltes. Les idees de Wycliffe guiaran intel·lectualment els plantejaments teològics de Jan Hus i dels seus seguidors en les terres del centre d'Europa.

- *Les resolucions del Concili de Basilea, convocat el 1431.* Es pretén de posar fi a les formes desordenades i llicencioses de la vida religiosa del moment, així com solucionar les fissures entre l'Església de Roma i la de Bohèmia. L'Església s'adonava que els hussites havien guanyat terreny i adeptes en l'Europa central, sobretot a Alemanya, i calia actuar amb prudència. Els seguidors d'Hus havien constituït l'autèntica Església txeca, la qual cosa es podia interpretar com el preludi d'un nou cisma.
- *I, finalment, la Reforma.* Aquesta es dóna a terres del nord (Suïssa, Alemanya, Anglaterra, França Nord) i tendirà cap al nord en la seva caracterització específica: Escandinàvia com a baluard del luteranisme i el nord d'Holanda i Escòcia com l'assumpció de l'esperit calvinista.

Amb altres adjectius, aquesta és, més o menys, la panoràmica que defensen Thomas Carlyle, Charles Desmazes o els germans Weber; i que s'ha presentat com a causant de la Reforma i de l'Europa occidental actual.

Feia temps que, des de molts i diversos àmbits religiosos i socials, es demanava una reforma de cap a peus. En les actuacions de dones com Margarida Porete (1250-1310), Brígida de Suècia (1303-1373) i Caterina de Siena (1347-1380) s'han de veure autèntiques manifestacions d'un esperit reformista; però no podem negar que hi va haver molts entrebancs o resistències a dur a terme una reforma abans del que diem avui «Reforma», però que, en realitat, va ésser una autèntica «ruptura» o «separació». Curs similar fou el del fenomen renaixentista: després de continus renaixements al llarg de l'edat mitjana, el renaixement final, el que coneixem com a «Renaixement» pròpiament dit, històricament parlant, en realitat, va suposar, més que un «renaixement», l'inici d'una «nova edat» amb una nova mentalitat.

Esmentem els entrebancs, que, en els moments baixos de l'edat mitjana, detenien la possibilitat de dur a terme una reforma: (a) la pressió política que afectava el Papa, cap de l'Església universal, però també príncep d'un estat i d'unes terres; (b) la manca d'acció d'un poble que tenia por, que era dèbil i que estava totalment descontent amb el que l'envoltava; (c) els efectes negatius de la pesta negra; i (d) la unió dels cristians, que va trontollar força des de 1350 a 1500.

A més, per a Roma, les demandes de reforma semblaven distants i sense importància. El papa Lleó X, en el moment immediatament previ a la Reforma, es diu que opinava que els aires de rebel·lió reformadora tenien la seva base en una disputa de religiosos a causa de la possessió i de la manipulació de les indulgències per part dels dominics, tot veient-se privada la resta dels ordes.¹

Som del parer, seguint Volker Leppin, que la «Reforma», la de Martin Luther (1483-1546), comença com una reforma dels estudis teològics.² Si hem de ser justos, per a donar resposta a la intenció de la nostra exposició, és de vital importància fixar-nos en el que va succeir en l'assenyalat primer període de la vida de Luter. Fins el 1517, pel que sabem, les seves preocupacions eren d'ordre religiós personal. El conegut viatge a Roma el 1510 o el 1511, per temes interns del seu orde, mentre era pontífex Juli II, no sembla haver estat causa directa de les seves reaccions crítiques i reformistes. Torna a Erfurt sense plantejar-se cap mena d'atac en contra de Roma. Molt després serà quan criticarà els escàndols de la Ciutat Eterna. Es trasllada a Wittenberg, es doctora en teologia, fa les seves classes sobre Sagrada Escriptura, és conegut com un bon predicador i, de mica en mica, es va fent famós. Les tesis que fa públiques la tardor de 1517 són reflex de l'assimilació de la seva formació teològica. No es troba cap mena de desafiament nou; no són cap declaració de guerra o de rebel·lia, sinó un exercici universitari propi de l'època que no hauria d'estranyar ningú i que, simplement, hauria de motivar discussió, sense haver-hi de prendre una posició a favor o en contra sobre el que es deia. Això sí: Luter estava convençut del que feia i del que deia. Gran part d'aquestes tesis vénen a indicar-nos que el que calia era alliberar la teologia de la influència de les filosofies peripatètica i escolàstica. De les noranta-cinc tesis, gairebé totes podien defensar-se o discutir-se sense que això suposés apartar-se de l'ortodòxia; i una gran part reflectia idees espirituals que ja havien defensat els místics alemanys i flamencs de la baixa edat mitjana i el polèmic Nicolau de Cusa.

Segons Luter, tota la vida dels fidels ha d'ésser una penitència. El matís era clar: no s'ha d'entendre per «penitència» el sagrament, sinó una penitència més àmplia: una penitència que abasta les vides interior i exterior de l'home.

1. Cf. Hilaire BELLOC, *Cómo aconteció la Reforma*, Buenos Aires 1945, 77; cfr. també 26-28.
2. Vegeu l'article de Volker LEPPIN, «Duns Scot chez les réformateurs (Luther, Zwingli, Calvin)», en Mechthild DREYER – Édouard MEHL – Matthias VOLLET (eds.), *La réception de Duns Scot. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus. Part 4*, (Archa Verbi. Yearbook for the Study of Medieval Theology; Subsidia 6), Münster: Aschendorff Verlag 2013, 93.

Així, la penitència interior és nul·la si no hi ha mortificació de la carn. Dirà Luter que «4. [...] perdura l'expiació fins que perdura l'odi de si mateix (que és la vertadera penitència interior), és a dir, fins l'ingrés al regne dels cels» («Manet itaque pena, donec manet odium sui [id est poenitentia vera intus], scilicet usque ad introitum regni caelorum»). En el *De quaerendo Deum* (1445), Nicolau de Cusa sosté que, a qui cerca la vida divina i la saviesa eterna, li calen cinc exigències: vida virtuosa, observança dels manaments, devoció sensible, mortificació de la carn i menyspreu del món:³ una manera de veure expandida la penitència a la qual es referia Luter. Fora de la penitència és trobar-se fora del camí real de la nostra vida, i això és el que Luter pretenia fer entendre contra un concepte tradicional de penitència.

Però també hi havia un altre tema important: les indulgències. En la tesi 21, Luter diu que erren aquells preveres que concedeixen indulgències tot dient que, per la indulgència concedida pel Papa, l'home es veurà lliure de tota culpa i serà benaurat. No es pot predicar que, quan sona la moneda en el cistell, surt l'ànima del purgatori, com sosté en la tesi 27; i en la tesi següent determina el que de debò passa quan la moneda cau en el cistell: augmenta el guany i l'avarícia. L'ajut o la intercessió de l'Església només es troba en el judici de Déu. No hi pot haver una correspondència entre les possessions humanes i els tresors divins, que, com molt bé es llegeix en la tesi 57, no són temporals. El vertader tresor de l'Església, segons la tesi 62, és el sant evangeli de la glòria i la gràcia de Déu.

En el capítol 24 de *L'espill de l'Església militant*, Wycliffe havia manifestat la necessitat d'aturar, dins de l'Església militant, les concessions d'indulgències als prelats. L'important és que, en el si de l'Església, com avisava Luter en les tesis, la persona que és excel·lent segueixi les passes de Crist i de sant Pere en els seus costums; només així, pot prosperar l'Església. Justament, per a Wycliffe, el que s'ha de perseguir és que el Papa, els bisbes i els clergues no tinguin domini secular, tal com s'entén de la lectura de l'Escriptura. «I pel que fa a les indulgències, privilegis i normativa de l'Església sota la llei nova —escriu el teòleg anglès—, és obvi que seria favorable a ella i a tota l'Església dels mortals que totes les novetats d'aquest tipus quedessin amortides». El sacerdot no pot vendre la seva pregària o el seu mèrit, i no ho pot fer perquè és contrari a la raó, ja que el valor de la seva pregària o del seu mèrit, per damunt de la seva possessió, és en mans de Déu. Tots aquells que venen beneficis eclesiàstics, o lletres de comunitats o de mèrit, el que fan és mercadejar

3. Vegeu «Nicolás de Cusa, *El Dios escondido*», *Cuadernos del Anuario Filosófico*, 235, Pamplona 2011, 62-63.

amb el diable i blasfemar contra Déu, perquè figura que es venen allò que és propietat de Déu.⁴

No hi ha d'haver, doncs, una obligació moral ni religiosa en la compra d'indulgències, de manera que la meua propietat privada es vegi afectada per la creença que amb aquesta puc aconseguir el que és propietat de Déu, totalment necessari per al cristià. En la tesi 47, Luter deixa clar que s'ha d'ensenyar als cristians que la redempció de les vènies és lliure i no preceptiva. Fixem-nos també en les tesis 43: «Hem d'ensenyar als cristians que és millor donar a un pobre o fer un préstec a un necessitat que no pas adquirir indulgències», i 46: «Hem d'ensenyar als cristians que, si no tenen béns superflus, han de guardar el necessari per a les seves cases i no gastar-lo amb indulgències.» Les veus d'Ockham i de Wycliffe s'hi escolten, però ja en el marc d'una nova concepció econòmica: hi ha consciència de la pobresa i de la caritat com a solució, però també n'hi ha de l'administració dels béns propis.

En el *De Potestate Papae*, Wycliffe ens dirà que si el Papa no imita Crist en les seves virtuts, sobretot en la seva pobresa, acabarà convertint-se en l'Anticrist; i en el capítol 36 del *Dialogus*, ens fa veure que el clergat ha de conservar la pobresa evangèlica com ho van fer Crist i els apòstols. Si els senyors temporals continuen enriquint el clergat contra la llei de Crist i no es penedeixen de la bogeria que estan duent a terme, acabaran condemnant-se.

Les crítiques de Luter es mantenen en l'àmbit de l'Església. El que deia era una mostra de la llibertat regnant entre els teòlegs. En la primavera de 1519, afirma el seu catolicisme i, amb sinceritat, dirigeix en carta els juraments de devoció a la Santa Seu. Fou una posterior conferència a Leipzig el que el va apartar de la unitat amb Roma i el va convertir en líder de la revolucionària ruptura. A més, Luter té el suport del poble, de les classes dominants, que entenen la rebel·lió com una possibilitat d'adquirir les possessions i les riqueses de l'Església, i una manera d'oposar-se a l'emperador i a la jerarquia eclesiàstica, i dels humanistes, que consideraven l'edat mitjana com una època bàrbara.

Luter apareix en un moment d'inestabilitat política en les viles alemanyes. Per als habitants d'aquestes terres, tant nobles com poble, les reivindicacions de Luter suposen també la lluita contra Itàlia i el seu poder. Per als alemanys, tant la cúria romana com els senyors italians els explotaven amb els seus impostos. Aquí rau també el seu antagonisme contra les indulgències, que arrossegaven des d'èpoques anteriors. El Papa s'havia convertit en un príncep

4. John WYCLIFFE, *L'espill de l'Església militant* – Jan Hus, *Comentari al Credo* (Clàssics del Cristianisme 88), Barcelona: Proa – Enciclopèdia Catalana 2001, 93 i 120-121.

italià, en un senyor de les terres del sud, i el que no es volia era que el futur d'aquelles terres del nord fos determinat per una cort llunyana que deixava d'ésser universal per a ratificar-se com més italiana.⁵ La identitat del papat amb la cristiandat, per als germànics, havia desaparegut. De la reacció contra una autoritat concreta, la de Roma, es passa a la de la reacció contra qualsevol autoritat, i s'acaba amb una lluita de pobres contra rics. Si aquests, amb l'inconscient ajut d'un poble ignorant, s'havien apoderat de les riqueses de l'Església, ara el poble, més conscient de la seva pròpia i precària situació, veia el ric com un enemic. Més enllà d'unes tesis teològiques, hi apareixia una revolució social.

S'ha de dir que, a tot Europa, se sabia què passava a Roma i que ja venia de temps. Per part dels alemanys, es tractava de no deixar sortir capital de les terres germàniques i de fer tot el possible per adquirir les propietats eclesiàstiques, com també faran els britànics. Era el que la burgesia alemanya necessitava per a establir-se. Els humanistes alemanys recolzaren també aquestes temptatives, i el sentiment nacional es va anar pronunciant. És normal, doncs, que, en aquesta situació, Luter sigui qui representi la insatisfacció existent a Alemanya des de feia temps i sense possibilitat de materialitzar-se fins aquell moment.

El 1520, Luter trenca amb Roma. Com molt bé sosté James Atkinson, si es pot posar data a la Reforma, aquesta ha d'ésser la del 10 de desembre de 1520. Des d'aquest moment, la teologia de Luter ja ha assumit la causa de la reforma-ruptura de l'Església, la qual cosa fa que ell advoqui per la negació de l'Església amb seu a Roma i en fundi una de nova.⁶ Això no obstant, s'ha de dir que el sentiment de ruptura no era clar, ja que, en la *Confessió d'Augsburg* (1530), Philipp Melanchthon (1497-1560) encara parla de les disputes entre els protestants i Roma com una qüestió de diferència interna en el si de l'Església universal.

Tornem, però, a un dels judicis amb què hem començat: la reforma s'inicia per una reforma dels estudis. De 1508 a 1511, a Wittenberg i a Erfurt, Luter estudia els comentaris de les *Sentències* de Pere Llombard i ja s'havia apropat al nominalisme del teòleg Gabriel Biel († 1495).⁷ Mirem d'atendre a la carta que escriu al seu amic Georg Spalatin (1484-1545) el 19 d'octubre de 1516, en la qual exposa el que, segons ell, ha representat Aristòtil per a la història. Creu que, si alguna cosa malament hem de veure en Aristòtil, és la seva tergiversa-

5. Cf. BELLOC, *Cómo aconteció la Reforma*, 78.

6. Vegeu JAMES ATKINSON, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Madrid, 1980, 225.

7. Cf. ALBERIGO, *La reforma protestante*, México, 1961, 5.

ció de la realitat humana: justament, no és com l'Estagirita opina; és a dir, que fent obres justes arribem a ser justos, com si la quantitat condicionés la qualitat, sinó tot al contrari: quan ens fem justos o quan ho som, realitzem obres justes. Cal, doncs —dirà al seu amic—, que, primer, canviï la persona perquè després es facin les obres. I per a corroborar això, recorre a l'Escriptura; i si la seva intenció era criticar la filosofia d'Aristòtil, això motivarà una «altra» lectura de l'Escriptura, segons la qual Déu va mirar amb grat, primerament, Abel i, després, les seves ofrenes; per tant, quan les obres es fan independentment de la fe en Crist, no es nega que es puguin veure homes molt íntegres socialment parlant, però això no té res a veure amb la justícia.

El 18 de maig de 1517 escriu el següent al seu germà d'orde: «Amb l'ajut de Déu, la nostra teologia i sant Agustí fan grans progressos i dominen la nostra universitat. Aristòtil davalla a poc a poc del seu pedestal i s'apropa al seu etern crepuscle. De manera xocant els cursos sobre les *Sentències* s'enfonssen; ningú no pot esperar-hi no entendre res si no vol llegir alguna cosa d'aquesta teologia, és a dir, de la Bíblia, de sant Agustí o d'un altre doctor de l'Església.» Luter lluitarà contra la teologia escolàstica, molt influenciada per l'aristotelisme, i mirarà d'apartar-se de la filosofia com una via no apta per a les finalitats humanes. Tot això és conseqüència d'haver-se mogut entre els esquemes de la filosofia escolàstica de Guillem d'Ockham (1280-1349) i de Biel, la qual apuntava a mostrar els límits de la raó i a determinar l'autèntic valor de la fe. Per als grans representants del protestantisme primitiu, l'Estagirita serà un element polèmic. Per al calvinista Pierre de La Ramée (1515-1572), la finalitat de la moral cristiana és molt lluny de la que planteja Aristòtil, en la qual no es compta ni amb la providència ni amb la justícia divines, i només es preveu la felicitat en aquesta vida.⁸ En canvi, Melanchthon, en el seu *Discurs sobre la filosofia*, de 1536, sostindrà que la filosofia d'Aristòtil és la que millor podrà ajudar la nova confessió i advocarà per la seva defensa.

La teologia de la salvació que exposa Luter s'allunya de la catòlica. D'antuvi, direm que és el resultat de la seva experiència religiosa personal, la qual es va fonamentar, bàsicament, en la lectura de la Sagrada Escriptura com a reacció als textos escolàstics. A la comprensió i, a la vegada, crítica de les noves temptatives teològiques, s'hi han d'afegir les seves inquietuds personals, les quals l'obliguen a replantejar-se nocions teològiques que afecten la seva pròpia vida. Estava convençut que el pecat persisteix com a concupiscència després del baptisme, tal com es pot veure en sant Pau i en Agustí, de manera que

8. Vegeu Andreu GRAU, *Les fonts clàssiques i medievals en la dialèctica de Petrus Ramus (1515-1572)*, Barcelona 1998, 96.

tots els homes, després de la confessió, continuen experimentant tendències pecaminoses. D'altra banda, creia en la justificació gratuïta del pecador als ulls de Déu pels mèrits de Crist, sense haver-hi d'intervenir la gràcia santificant ni haver de menester les obres bones.

En l'esmentada carta que dirigeix a Georg Spalatin, llegim una crítica ferotge contra Erasme de Rotterdam (1466-1536): «En l'eruditíssim home Erasme em xoca que, en interpretar l'apòstol, entengui per justícia d'obres o de la llei, o per justícia pròpia, ja que així és com l'anomena l'apòstol, meres cerimònies i l'observança dels ritus. A més, si bé admet el pecat original, opina que l'apòstol no en parla clarament en la Carta als Romans 10,3. Que llegeixi Agustí en els seus llibres escrits contra els pelagians, sobretot *D'esperit i lletra*, el mateix *Sobre la culpa i la remissió dels pecats*; també l'escrit *Contra dues cartes dels pelagians*, com així mateix l'escrit *Contra Julià*, que gairebé tots es troben en el vuitè volum de les seves obres. Llavors veurà que Agustí no parla per la seva opinió, sinó que es basa en el judici de pares cèlebres com Cebrià, Nazianzè, Retici, Ireneu, Hilari, Olimpi, Innocenci i Ambròs, i arribarà a comprendre correctament no només l'apòstol, sinó també que Agustí mereix un concepte més alt del que ell ha cregut fins ara.»⁹ Per a Luter, només Crist elimina l'abisme infinit que existeix entre Déu i el pecador gràcies a la fe d'aquest darrer. Aquest plantejament ja el trobem en els *Quodlibeta* (VI, q. 4) de Guillem d'Ockham. Per al *Venerabilis Inceptor*, Déu podria, si volgués, justificar fins i tot un pecador per la seva potència absoluta, sense cap mena de gràcia; tanmateix, per les lleis ja establertes o ordenades de Déu, no pot perdonar-li la culpa ni la pena sense la infusió de la gràcia, la qual cosa només es pot provar per la Sagrada Escripura.

El fet que la justificació sigui només per la fe no vol dir que no s'hagin de fer les bones obres. Certament, es recomana de fer-les, però no com una exigència moral i amb la finalitat de transformar el pecador en just interiorment. Les obres exteriors de pietat, així, esdevenen supèrflues, ja que el que de debò compta és la fe. Triomfa, doncs, la tesi de la justificació per la *sola fides*.¹⁰

Recordem també, lligat amb això anterior, que Erasme i Luter van mantenir una polèmica sobre el tema de la llibertat. Luter tractarà Erasme de semi-pelagià i de traïdor Agustí. En la seva obra *De servo arbitrio*, sostindrà que la voluntat humana és una bèstia entre dos amos: Déu i el dimoni. La voluntat va segons qui té al damunt; per tant, no és a les nostres mans fer el que vulguem fer. Així, tot el que fem ja està previst i fixat per endavant per la voluntat

9. Vegeu Martin Luther, WA Br 1, 70-71.

10. Cf. ALBERIGO, *La reforma protestante*, 8-9.

divina. L'únic que ha de fer l'home és representar tan bé com pugui un drama que ja està escrit. Per a l'humanista de Rotterdam, en canvi, la llibertat de la voluntat era la condició indispensable per a qualsevol idea de responsabilitat ètica: sense aquesta llibertat, les exigències de l'Escltura no tindrien cap mena de sentit.

Luter deixarà molt clar que només s'ha d'anar a les fonts de la Bíblia, d'Agustí o d'algun doctor de l'Església. Aquesta actitud gira l'esquena a les estructures pròpies de la universitat medieval, a l'escolàstica i les seves implicacions intel·lectuals, i, encara que sembli absurd, imposa la teologia com a mètode i contingut únic en els estudis de la ciència divina, que és, des del nostre punt de vista, una de les fites més importants que aconseguix la Reforma gràcies a les meditacions gnoseològiques nominalistes sobre les fonts de coneixement i als efectes de la mística de la baixa edat mitjana. I pel que fa a la lectura de l'Escltura, Luter advocarà per la necessitat d'un canvi de metodologia.

Mirem de veure millor aquesta novetat anant a una època anterior. La classificació ideològica de la línia dels esdeveniments històrics ha estat constant a l'hora d'interpretar la realitat. Podem dir que és el motor de les històries de la filosofia i de la teologia. Posem com a punt de partida les heretgies de càtars i albigesos i el retorn al maniqueisme que van suposar. Aquests grups van exercir un domini i una pressió social considerables en la segona meitat del segle XII, en una de les parts més riques d'Europa: el sud de França. Comp-taven amb una ben estructurada organització: bisbes, sacerdots, consells... A partir d'aquesta heretgia, hem imaginat l'existència de dues línies ideològiques: (a) l'oberta, progressista i liberal que contindria aquestes manifestacions i els orígens de l'orde franciscà; i, en oposició, (b) la tancada, tradicional i conservadora, que albergaria la reacció contra l'heretgia, materialitzada en l'orde inspirat per Domènec de Guzmán. Les dues línies, que semblen anar en paral·lel, convergeixen en l'activitat del segle XIII. Entre 1220 i 1300, s'estableix una societat totalment catòlica, tant pel que fa a la doctrina com a la seva presència i establiment en totes les regions europees.

Però aquesta unitat i aquesta estabilitat aviat van desaparèixer, i, amb elles, allò que diem autoritat espiritual. I fou en el mateix si de la cristiandat que, en fer valoracions històriques, tornem a imaginar les línies ideològiques paral·leles:

- D'una banda, la de l'obertura: la reivindicació agustiniana de Bonaventura (1221-1274); l'averroisme llatí de Siger de Brabant (1240-1284); el realisme moderat de Joan Duns Escot (1265-1308); el nominalisme

- d'Ockham; Wycliffe, Jan Hus i els hussites; begards i beguines; la innovació dels humanistes, sobretot els de la primera època, com Francesco Petrarca (1304-1374) o Giovanni Boccaccio (1313-1375); i la Reforma.
- De l'altra, la recuperació de l'aristotelisme recolzador de l'escolàstica realista que representen, sobretot, Albert el Gran (1206-1280) i Tomàs d'Aquino; la expansió del tomisme; els flagel·lants; l'acceptació d'un humanisme respectuós amb els dogmes catòlics; i la Contrareforma i el Concili de Trento.

El polèmic Santiago Montero Díaz (1911-1985) va dir en una lliçó inaugural de la Universitat Complutense, en èpoques de l'inici del franquisme, que un home de la nostra època —es refereix a la contemporània— podrà rebutjar algunes de les tesis ockhamistes, però haurà d'acceptar la seva posició creadora i honesta, el Renaixement com la conseqüència darrera del *principium individuationis*, i la història tal com ha estat, amb la seva eterna renovació. Per a un ockhamista, per a un escolàstic i per a un hegel·lià —apunta Montero—, la història és una libèrrima creació de la voluntat humana i la llavor que l'Esperit —amb majúscula— llança sobre els seus solcs perquè no s'esgoti mai.¹¹

Ara bé, si ens deixem dur per aquestes dicotomies, tindrem dificultats a l'hora de valorar i ubicar, observant el seu context, els representants de la mística alemanya i de la *Devotio moderna* —no oblidem que Luter es fixarà en l'obra de Joan Tauler mentre treballa en el comentari de l'Epístola als Romans—, o les activitats i l'obra del dominic Giacomo Savonarola (1452-1498) i dels franciscans Pere Tomàs, Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) i Antonio de Guevara (1480-1545), entre altres, de difícil classificació entre posicions conservadores o liberals. Les idees de Wycliffe sobre la jerarquia eclesiàstica eren més extremes que les de Luter i, en canvi, pel que fa a la polèmica epistemològica dels universals, fou el gran defensor de l'ultrarealisme. Aquesta dicotomia també ens obligaria a contemplar la Reforma protestant com un moviment unitari, cosa que, des del seu primer moment, es va veure que no era així, no només en assumptes religiosos, sinó en interpretacions ideològiques i teològiques, en què es recuperen polèmiques d'èpoques anteriors.

El 1529 té lloc la disputa de Marburg entre Huldrych Zwingli (1484-1531), Luter i llurs col·legues. Es va demostrar que les posicions dels reformadors

11. Santiago MONTERO DÍAZ, *El pensamiento político-social de G. de Ockham (1300-1349)*, Madrid 1949, 29.

suïssos i les dels luterans pel que fa al tema de l'eucaristia: si els vertaders cos i sang de Crist es troben materialment en el pa i en el vi de l'eucaristia, eren irreconciliables. Curiosament, en la Dieta d'Augsburg de 1530, va dur a formar-se un front comú dels catòlics i dels luterans contra els zwinglinians.

En els estudis d'Oberman, de Bolliger i de Leppin s'assenyala un fet que ens interessa analitzar i aportar-hi alguna idea: (a) la identificació de les teories de Zwingli sobre l'eucaristia amb la *via antiqua* o via dels realistes de la baixa edat mitjana, i (b) la de les de Luter amb la *via moderna* o via dels nominalistes. Així, Zwingli trobarà suport en la filosofia escotista, mentre que Luter, tot i que críticament, el trobarà en les posicions ockhamistes. De la mateixa manera que Biel serveix per a introduir Ockham, tenim el cas d'Stephanus Brulefer (1460-1502) per a mantenir viu el pensament de Duns Escot. Daniel Bolliger ha demostrat que, gràcies a Brulefer, Zwingli llegeix Duns Escot. En el col·loqui, el suís defensa que, en el sopar, Jesús no va donar físicament el seu cos. Si hi ha una nutrició, aquesta és totalment espiritual. Wycliffe ja havia dit que, en l'eucaristia, només té valor l'aliment espiritual. L'esperit i la carn, substancialment, s'oposen; per això, l'ànima només pot nodrir-se de l'aliment espiritual. L'objecció de Johannes Oecolampadius (1482-1531) s'ha de tenir present: «creure Crist present en el pa és una opinió, no és de fe», i «és perillós atribuir massa a la matèria.» En efecte, a la matèria, només li podem atribuir les propietats de la criatura, totalment limitades a les categories si atenem la naturalesa del creador. La base d'aquesta distinció es troba en l'ontologia escotista. Afegirà també Oecolampadius, en clau neoplatònica, que, «quan hem menjat l'aliment espiritual, necessitem, llavors, de quelcom corporal?» L'esperit és superior a la matèria i, a més, la carn no serveix de res.

L'objecció de Luter, tanmateix, també és clara i introdueix factors que són d'ordre ontològic: si és el cos, el cos només es pot menjar com a cos i no com a esperit, que no és masticable; i, a més, l'ànima no pot menjar, perquè menjar és propi del cos. Per a Luter, el Senyor està substancialment present en el sagrament, i remarca que es tracta d'un problema de fe. Zwingli tindrà per absurd que Déu pugui entrar en la matèria. Advoca per la distinció escotista: si la diferència entre creador i criatura és infinita, aleshores el pa de l'eucaristia no pot contenir el mateix Déu, ja que és més gran i és més enllà de tot el que és material. La tendència dels opositors de Luter serà fonamentar-ho tot en el capítol 6 de l'Evangeli de Joan. Es va notificar que, en aquesta qüestió, a Marburg, no hi va haver acord.

Leppin ens fa veure un fet interessant: amb el seu escotisme, Zwingli es col·loca en una línia més teocèntrica, centrada, sobretot, en la distinció entre Creador i criatura; en canvi, Luter ho fa en una més cristocèntrica. Luter era

hereu de la mística alemanya i de la seva focalització sobre la salvació individual de l'home.

Entre el teocentrisme i l'antropocentrisme, que s'ha dit que caracteritzen l'edat mitjana i el Renaixement respectivament, i que ha estat un tòpic de les classificacions històriques, hi ha un cristocentrisme que sorgeix en la baixa edat mitjana, en el qual, des de molts diversos àmbits, es mostra el Déu fet home i mort a la creu. Es veu en Ell el patiment dels homes davant les desgràcies, és un model d'imitació i esdevé un punt de contemplació, meditació i reflexió... Lluny queda la imatge del Pantocràtor i es consolida la de l'home que neix, mor i ressuscita. Aquest és el Crist que interessa a Luter, que havia interessat a Arnau de Vilanova (1235-1311) uns segles abans i que impactarà en alguns humanistes, com Erasme, Thomas More (1478-1535) o Joan Lluís Vives (1493-1540). Gran part de les tesis antropocèntriques renaixentistes tenen el seu origen en aquesta visió. Molt probablement la concepció antropològica negativa de Zwingli, tal com es revela en el seu tractat *De providentia*, vingui de la no consideració d'aquesta evolució teològica.

Tots aquests debats obligaven a haver-hi d'establir tancaments epistemològics, que diríem avui, i això és el que van perseguir Melanchthon, en el terreny protestant, i Melchor Cano (1509-1560), representant de la teologia de la Contrareforma i participant en el Concili de Trento. Walter Kern i Franz-Josef Niemann assenyalen que, en el temps de la Reforma, i per la confrontació amb Luter, es va plantejar la pregunta sobre les fonts teològiques, de manera especial sobre la relació entre Escriptura i tradició.¹² Tot i que ja hi ha hagut summes, com la de Tomàs d'Aquino (1224/5-1274), tant en el camp catòlic com en el protestant, hi ha la necessitat d'ordenar tot el saber conceptualment. La *Summa*, sobretot per als reformats, no ofereix una teologia pura, que és el que es persegueix, sinó una barreja de pensament pagà —la filosofia— i de referències a les Sagrades Escriptures.

Luter posseïa grans coneixements de teologia que li permetien rebatre les tendències escolàstiques; ara bé, aquest fet, però, no l'apropava, ni molt menys, als corrents humanistes, al contrari del que va passar amb el seu company Melanchthon, de qui surt la primera temptativa de fer una epistemologia teològica en el terreny protestant. Melanchthon i Cano beuen de la mateixa font metodològica: Rudolph Agricola (1442-1485). Per a aquest humanista holandès, els *loci* són els diversos punts de vista des dels quals es pot contemplar una determinada cosa. Si es vol, són una mena de categories que ens permeten analitzar un problema. Els recursos s'han d'anar a cercar en la lògi-

12. Vegeu Walter KERN – Franz-Josef NIEMANN, *El conocimiento teológico*, Barcelona 1986, 60.

ca i en la tòpica que havien treballat Aristòtil, Ciceró i Boeci, i que havia servit de punt de partença de la *inventio* que perseguia fonamentar Agrícola.¹³

Per *locus theologicus*, Melanchthon entenia els punts de vista amb contingut segons els quals es divideix la matèria de la teologia, com són ara Déu, la unitat de Déu, la Trinitat, la creació, l'home i la seva força, el pecat, el fruit del pecat, les penes, la llei, les promeses, la renovació per Crist, la gràcia i els seus fruits, la fe, l'esperança, la caritat, la predestinació, els signes sacramentals, els estats de l'home, els magistrats, els bisbes, la condemnaió i la beatitud. No deixen d'ésser títols dels capítols d'una dogmàtica o punts per a la seva divisió en determinats tractats, que es fixen i miren de definir-se com si fos una mena de pefenomenologia. És una manera de concretar i delimitar el camp conceptual de la teologia. El que es vol és definir els termes per concretar la semàntica d'una determinada ciència.

Hi ha una distinció notable entre la comprensió del *loci communes* en Cano i en Melanchthon. Per al primer, són les fonts de coneixement de la teologia: l'Esriptura, la Tradició i l'Església, a les quals recorre el teòleg coneixedor de la *Summa Theologica* de Tomàs d'Aquino. Són vistos com autèntics llocs «des d'on» la teologia treu els seus principis i les seves veritats. Els del segon, en canvi, constituiran la primera sistematització de la teologia reformada. Ens dirà Melanchthon que és comú cercar en cada ciència alguns principis en els quals es trobin els seus fonaments i que són l'objecte vers el qual tots dirigim els nostres estudis. Ockham havia mantingut que el primer que s'ha de fer és saber què és la ciència en general; després, posar alguna distinció d'aquest terme «ciència»; en tercer lloc, arribar a alguna conclusió; i, finalment, concretar què és una ciència determinada, que acaba definint com una col·lecció d'algunes qualitats que informen l'ànima. Cano no es fixarà en l'evidència interna, com havia intentat fer el reformador alemany, sinó en l'autoritat externa, per testimoni. Si l'expressió autèntica de la teologia i de la religió és la fe, serà impossible penetrar en els seus misteris, ja que són els misteris de la divinitat.

Melanchthon cita les obres de Damascè i de Pere Llombard, però no les considera efectives en l'acció que es persegueix: el primer ha filosofat massa i el segon ha deixat l'Esriptura per les opinions de la Tradició. Melanchthon vol assenyalar els punts perquè s'hi atansin els qui vulguin estudiar. Els llocs que ofereix, atenent la teologia crítica dels escotistes i nominalistes del segle XIV, tenen el seu origen en la creença, en la fe, que és un dels llocs comuns. Dit d'una altra manera: cap d'aquests conceptes no té el seu fonament en la

13. Vegeu Walter KERN – Franz-Josef NIEMANN, *El conocimiento teológico*, 60-61.

raó: «Entre aquests —escriu—, que com a tals són gairebé incomprendibles, hi ha, en canvi, alguns que Crist ha volgut que fossin posseïts en forma clara per tot el poble cristià.» Com veiem, la clau rau en la màxima següent: *Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus*, la qual no deixa d'expressar allò en què la *Imitatio Christi* insistia. Es tracta d'una teologia del silenci davant de les coses de Déu, fet que obliga, simplement, a creure i a obeir, tal com ho havia plantejat el seu amic Luter.

Amb totes les seves divagacions teòriques, els teòlegs escolàstics no han guanyat absolutament res: «potser no s'han mostrat vans en les seves dissertacions —es pregunta Melanchthon—, entretenint-se tota la vida amb universals, formes, connotacions i un munt de paraules buides?» Contra tota metafísica revestida de teologia, ens dirà: «No veig per part meua com pugui considerar cristià qui ignora les veritats següents: força del pecat, llei i gràcia, a partir dels quals es coneix vertaderament Crist, si conèixer Crist equival a conèixer els seus beneficis i no, com afirmen els escolàstics, la seva naturalesa i examinar com s'ha produït l'encarnació.» S'ha de cercar la causa pràctica de l'encarnació de Crist: si no saps per què Crist es va encarnar i fou crucificat, de què et serveix conèixer la història? Melanchthon advoca per conèixer Crist, però no com ens l'han presentat els escolàstics, sinó com a remei i motiu de salvació humana. L'alternativa protestant al mode escolàstic ja està servida: «la manera cristiana de conèixer consisteix a saber què exigeix la llei, d'on ve la força d'observar la llei i d'on pugui demanar-se el perdó dels pecats, en quina manera es pot defensar l'ànima vacil·lant enfront del dimoni, de la carn i del món, i de quina manera es pot aconseguir consolació per a la consciència postrada. Potser tot això va ésser ensenyat pels escolàstics?»¹⁴

A instàncies de l'emperador, Pau III convocarà el Concili de Trento (1545-1563). El seu objectiu era aconseguir la reconciliació entre catòlics i protestants. Això, però, no va poder ser i la separació fou definitiva. El catolicisme, llavors, va dirigir la seva reforma interna, coneguda com a «Contrareforma», que, segons la historiografia alemanya contemporània, representa el pensament reaccionari. Si li traiem aquest sentit pejoratiu, podem definir-la com la reforma religiosa que es fa en els països que continuen fidels a Roma i entendre-la com el moviment de regeneració de l'Església romana, el qual comença a mitjan segle xv, es consolida a Trento i es referma amb l'expansió de la Companyia de Jesús, fundada per Ignasi de Loiola el 1539.

14. Vegeu MELANCHTHON, *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologiae*, CR, XXI, 1858, 84-93.

Les reformes aprovades pel concili foren transcendentals per a la marxa futura d'una Església que havia vist reduït el seu camp d'influències. S'intentà que regnés un cert racionalisme contra tot tipus de superstició; així, el control dels rituals d'exorcisme quedà en mans de teòlegs i no es va dubtar de reconèixer que moltes de les manifestacions de possessió diabòlica eren efectes de malalties. Es va fer el possible perquè el clergat fos format i educat en els estudis bíblics i en una teologia més científica. S'intentà controlar tot allò que pogués fer creure que es tractava d'un abús de poder; però també se cercaren mitjans per assegurar la fidelitat dels creients al símbol romà, fet que va dur a crear l'*index expurgatorius*, on s'inscrivien els llibres prohibits, i a reforçar la Inquisició.

Mirem de recapitular i d'indicar les que creiem conseqüències més significatives de la Reforma.

La fe, per a Luter, mostra una situació completament distinta del fer, ja que és confiar-se al que no s'ha fet, és a dir, al que duu i possibilita el nostre fer. Wycliffe ja havia sostingut que, en la fe, el creient ja té un coneixement suficient. L'actitud antifilosòfica de Luter, com ho havien estat, en el seu temps, les de Tertul·lià, Pere Damià, Bernat de Claravall o l'autor de la *Imitatio Christi*, assegura, per a la posteritat, una manera de pensar la realitat no sumida a les categories filosòfiques i una moral fonamentada en la creença religiosa i viscuda socialment en la comunitat eclesial.

La unitat de la fe no queda destruïda perquè aquest hagués estat el desig de Luter. Molt al contrari, li interessava la unitat de l'Església; però, com molt bé assenyala Bonhoeffer, per la força de la paraula bíblica, sabia que la unitat de l'Església només podria subsistir en Jesucrist, viu en la seva paraula i sagrament i no en el poder polític. El que demanava era el que havien demanat els teòlegs més oberts de la baixa edat mitjana.

S'ha de contemplar el fet de la Reforma des d'una triple lluita: la teològica, l'eclesiàstica i la social. Les conegudes vies antiga i moderna ajudaran a no confondre realitats en el terreny teològic i a no haver de barrejar discursos, com hem vist tant en el tema de les indulgències com en el de l'eucaristia. La prefenomenologia dels *loci communes* melanchthoniana ha acabat ajudant a aquesta delimitació conceptual. Davant de l'opinió pública del moment, no es presenta com una lliçó teòrica, sinó com un ajut totalment pràctic. Amb Melanchthon, entra la modernitat i s'estableix la metodologia teològica que no s'havia aconseguit en el debat de Marburg, encara plantejat com una discussió típica medieval. Els moviments revolucionaris de la baixa edat mitjana plantegen les seves reformes des d'aquests tres àmbits, però no amb una proporció regular ni amb uniformitat. Molt més que Luter, Zwingli s'havia hagut

de defensar contra els anabaptistes, dels quals va rebutjar, sobretot, la predicció social i revolucionària.

Des del 10 de desembre de 1520, es nega per una part de la geografia europea que l'Església tingui la seva seu a Roma, amb la qual cosa també es confirma la separació nord-sud. Les idees calvinistes s'instal·laren en punts importants: Ginebra, ciutats franceses, Països Baixos, Anglaterra i Escòcia. Europa es va dividint a causa de les confessions. Ja entrat el segle XVII, entre 1618 i 1648, l'emperador tempta per tornar a la unitat de ciutats i estats d'Alemanya, imposar la seva autoritat i recuperar el catolicisme religiós; però tot acaba en un fracàs no per culpa dels protestants, sinó pel poder eclesiàstic francès representat per Richelieu. La Guerra dels Trenta Anys deixarà un panorama desolador i, amb la Pau de Westfalia (1648), acaba la lluita i la consolidació de la Reforma com alternativa al catolicisme i com a consolidació de l'esperit nòrdic. Suposa el punt final d'una sèrie de discussions que tenen el seu origen immediat en l'edat mitjana i es presenta com la raó de gran part dels canvis de la posteritat occidental. Per a Bonhoeffer, la Guerra dels Trenta Anys va descobrir, finalment, la divisió política d'Occident, originada per la divisió de la fe. Com ja s'ha dit, el protestantisme acaba confirmant l'anhel d'elogi del món nòrdic respecte de l'Europa del sud, bressol de la cultura llatina. La Reforma va triomfar al nord i el nord va triomfar amb la Reforma.