

PROTESTANTISMO Y PENSAMIENTO POLÍTICO. UNA REVISIÓN HISTÓRICA

PROTESTANTISM AND POLITICAL THINKING. A HISTORICAL REVIEW

Ignacio Carlos Maestro Cano

Universidad de Valencia
igmaeca@gmail.com

Recibido: junio de 2016
Aceptado: noviembre de 2016

Palabras clave: Estado, democracia, religión, Lutero, secularización.
Keywords: state, democracy, religion, Luther, secularization.

Resumen. En la actualidad suele aceptarse cierta influencia de la Reforma protestante en la configuración del poder secular, consecuencia de los rasgos culturales derivados de su teología. Para unos, su énfasis en el individuo habría estimulado un compromiso que de lo espiritual se habría transferido a lo político, impulsando al liberalismo y la democracia. Otros, han conectado su pesimismo antropológico con una reforma política “desde arriba” favorecedora de cierta “devoción por el Estado”. Sea como fuere, el protestantismo ha mostrado una singular capacidad para gestionar las tensiones entre interés colectivo e individual; entre Estado y fe. Este trabajo pretende revisar las más importantes hipótesis formuladas en torno al vínculo entre protestantismo y pensamiento político.

Abstract. It is accepted today some influence of the Reformation in the shaping of secular power as a consequence of the cultural features derived from its theology. According to one view, its emphasis on individual would have stimulated a commitment transferred from the spiritual toward the political sphere, encouraging liberalism and democracy. Others have connected Lutheran anthropological pessimism with a political reform “from above” favoring a sort of “devotion toward the state”. Anyhow, Protestantism has shown a singular ability to manage the tensions between collective and individual interests; between state and faith. This work presents a review of the main hypotheses concerning the link between Protestantism and political thinking.

I. Antecedentes. La compleja relación Iglesia-Estado

La cuestión del lugar que ocupe la religión en una cultura suele mostrarse controvertida. Con mayor motivo resulta problemático el vínculo entre religión y política. No obstante, ha de reconocerse que la instauración de cualquier sistema político –más aún su funcionamiento– supone la adopción de un sistema de valores específico y, en este sentido, la religión constituye uno de los fundamentos tradicionales de un sistema de valores. A este respecto se ha dicho que “religión y política son, junto con la estética, los dos grandes abarcadores de la existencia humana. Sus objetos respectivos son las dos formas fundamentales de vida: la vida eterna, que constituye el objetivo de la religión y la vida temporal, en el espacio, que es el de la política” (Negro, 2000: 330). Han pasado ya cinco siglos (los cuales, se celebrarán en 2017 bajo el lema “En el principio era el Verbo”) desde que la Reforma echara a andar y ha sido mucho lo escrito sobre sus implicaciones sociopolíticas. Es habitual el reconocimiento de que la nueva visión del individuo que supuso el protestantismo vino a trascender la mera vivencia religiosa, conformando así cierta cosmovisión, un específico “estar en el mundo”. En este fenómeno ha desempeñado un importante papel ese rasgo del protestantismo que se ha denominado “ascetismo secular” o “intramundano” (*innerweltliche*). Se ha visto en esta nueva comprensión del ser humano cierto rasgo humanista, a pesar de que Lutero no fuera en absoluto un hombre moderno: “su actitud es más bien arcaizante, reaccionaria” (Villey, 1975: 305).

No obstante, entendiendo el término humanismo desde una perspectiva amplia,

como la lucha “ética” del hombre contra la degeneración del hombre –contra su deshumanización–, se comprende esta visión del protestantismo como una forma *renovada* de humanismo, como humanismo reformado. De acuerdo con esto, resultan significativas las palabras de Steck: “Modernidad, liberalidad e individualidad marcan tales directrices de la praxis vital protestante. (...) El protestantismo se concibe desde un principio y se concibe hasta hoy no como una filosofía edificante, sino como una fuerza crítica reformadora de la civilización [*Kultur*] y la sociedad” (Steck, 1991: 111).

Por otro lado, desde la perspectiva de los críticos más feroces de Lutero, se han apreciado otras intenciones en la Reforma más allá del ámbito religioso:

“El hecho grande de aquella época [el inicio de la modernidad] es la rebelión de Lutero, ó, como suele decirse, LA EMANCIPACIÓN DE LA RAZÓN (...) aquel terrible suceso cambió el espíritu de toda la sociedad europea (...) No hay nadie que crea ya que el luteranismo se funda en negar las indulgencias y la Misa privada: todo el que discurre sensatamente acerca de la reforma, sabe muy bien que aquel grande hecho tiene su germen en la independencia de una razón que protesta: protesta contra la Iglesia en religión, contra la antigüedad en filosofía, contra la autoridad en el Estado, contra las tradiciones en la familia, contra todo vínculo social en la humanidad” (Taparelli, 1866: 9-11)¹.

Si suele afirmarse que Maquiavelo y los humanistas buscaron emancipar a la política de la teología, se ha afirmado que Lutero y los primeros reformadores protestantes quisieron emancipar a la teología de la política, despolitizando la religión

1. Las mayúsculas y cursivas son del original.

(Wolin 2004: 128). Pero lo cierto es que aunque fuera así, por el simple hecho de proponerse un objetivo como este, Lutero queda convertido forzosa y paradójicamente en un pensador político. Surge así la influencia de la Reforma en el ámbito sociopolítico, la cual aportará una serie de importantes ideas con relación a la autoridad, la obediencia y el orden (o Estado y Derecho, si se prefiere).

Desde los primeros acontecimientos que vincularon a la Iglesia con el poder secular, la conexión desarrollada entre religión y política ha sido realmente compleja y rica en matices. Para empezar, se trata de la relación entre dos entidades que ya no son las de entonces. Tanto la autoridad religiosa como la secular han quedado completamente transformadas. No obstante, y pese a las dificultades que entraña, el estudio del vínculo entre las creencias religiosas de una comunidad y el modelo político que ésta adopte no es en absoluto novedoso. Si ya Platón (1999: 338) señaló que “las constituciones de los Estados proceden (...) del carácter de los miembros que los componen” (“no creerás (...) que procedan de la encinas o de las piedras”, añadía con marcada ironía), se debe a Hegel la construcción de toda una teoría en torno a la relación entre la forma del Estado y lo que él llamó el “espíritu del pueblo” (*Volkgeist*), dentro del cual la religión ocupa un lugar central (Hegel, 1997a: 65). Así, para Hegel “el Estado se basa en la religión, tiene sus raíces en la religión (...) Según, pues, sea la religión, así será el Estado y su constitución” (Hegel, 1997a: 113). Es en este sentido en el que, si bien no cabe confundir mundo occidental con cristianismo, sí es posible hablar de que Occidente vive hoy un momento que, de algún modo, podría decirse postcristiano; “la moderni-

dad es postcristiana, en el sentido de que es una secularización del cristianismo” (Mate, 2009: XXXVIII). La influencia del cristianismo en Occidente es tal que no cabe ignorarla ni negarla. Sin embargo, tampoco puede ignorarse que hoy Occidente ya no es más cristiano que laico. Es lo que mucho antes expresara Wendland al afirmar que “la Iglesia ya no es el medio integrador de esta sociedad” (1970: 47).

Es a partir de esta significativa presencia histórica de lo religioso en la vida cultural y política que este trabajo revisará la relación que en la bibliografía se ha querido establecer entre el protestantismo y los dos regímenes cartesianos que bien polarizan o sirven de marco de referencia para la caracterización de multitud de regímenes políticos, a saber, totalitarismo² y democracia. No obstante, resulta interesante señalar, a modo de observación previa, que no pocos autores han advertido de los riesgos de ese tipo de estudios que pretenden encontrar un vínculo directo entre religión y régimen político y cuyas conclusiones son a menudo cuestionables. En este sentido, un ejemplo sería Kraynak (2001), quien plantea que no tiene sentido pretender reconocer cierta afinidad natural entre cristianismo y democracia liberal. Para él se trata más bien de una cuestión de adaptación a las circunstancias históricas, las cuales dependen de otros factores, no sólo del religioso. Resulta por ello muy oportuno recordar aquí las palabras de Eliot al respecto:

2. Este trabajo se centra exclusivamente en los fundamentos ideológicos que el protestantismo haya podido transferir al régimen político, no siendo de excesiva importancia distinguir entre absolutismo, autoritarismo y totalitarismo. Dependiendo del autor, se optará aquí por uno u otro término según el contexto histórico: monarquía absoluta, nacionalsocialismo, etc. Así, la esencia de la idea a transmitir no cambia en exceso.

“Identificar alguna forma de gobierno determinada con el cristianismo constituye un peligroso error: dado que confunde lo permanente con lo transitorio, lo absoluto con lo contingente. Las formas de gobierno y de organización social están en constante proceso de cambio y su funcionamiento puede ser muy distinto de la teoría que se supone que ejemplifica (...) Aquellos que consideran que un debate acerca de la naturaleza de una sociedad cristiana debiera concluir con el apoyo a una forma de organización política concreta, debieran preguntarse a sí mismos si no crearán realmente que nuestra forma de gobierno es más importante que nuestro cristianismo” (Eliot, 1940: 57-58).

2. El caso protestante como contexto de la relación Iglesia-Estado

Afirmaba Rousseau que “el cristianismo es una religión totalmente espiritual, preocupada únicamente por las cosas del cielo; la patria del cristiano no está en este mundo” (2004: 216). Lo cierto es que, si bien la substancia de la religión, también de la cristiana, es cierta “transcendencia” –aún en la forma de paradoja o asombro, como la entendiera Kierkegaard (2009: 88-89, 102-104, 122)–, tampoco debe olvidarse que de toda religión deriva una cierta ética que se asienta firme e indefectiblemente sobre “este mundo”. Por ello, si ya en el caso del catolicismo resulta cuestionable semejante afirmación, cuando se piensa en el cristianismo reformado no puede sino concluirse que el entusiasmo le jugó aquí una mala pasada al ginebrino. Y es que en el protestantismo esto difícilmente pueda entenderse así; se percibe más bien que, tal y como ha dicho Wolin (2004), “el vocabulario empleado [por la Reforma] estaba fuertemente salpicado

de frases e imágenes ricas en connotaciones políticas” (130), de modo que los enunciados iniciales de Lutero que “proporcionaron un poderoso estímulo a las corrientes que culminaron en el congregacionalismo (...) poseían implicaciones de amplio alcance para el pensamiento político” (139). Así, en la actualidad suele aceptarse que la singularidad protestante no concierne exclusivamente a la teología (y en especial a la eclesiología) sino que se manifiesta también en el ámbito de lo político. En este sentido, resulta muy significativo que el primer escrito de Lutero (1986a) estuviera dirigido a las autoridades seculares, dejando entrever ya una de las características que posteriormente se le atribuirán al protestantismo: su peculiar interés por la vida política, así como la singular relación entre Iglesia protestante y Estado.

Un problema fundamental en el análisis del vínculo que pueda existir entre una determinada religión y un determinado sistema político es que resulta difícil, sino imposible, aislar la religión del resto de factores intervinientes. No obstante, parece razonable admitir que la implantación de cualquier sistema político concreto requiere la existencia de una serie de condiciones sociales concretas, algo así como un substrato antropológico o social, de modo que un cambio en dichas condiciones, como el causado por la Reforma, debiera implicar un cambio en las características del modelo político adoptado. De este modo, tal y como afirma Ginzo, “la fuerza de la religión es tan grande que no puede quedarse replegada a sí misma sino que ha de influir en todos los aspectos de la vida humana, de modo que, reformada la religión, han de reformarse también las leyes y costumbres de la Ciudad” (2000: 163). Tanto es así que

esta diferencia en las características de fondo de un sistema político es algo que se ha querido percibir incluso al analizar los modelos derivados de las distintas corrientes del protestantismo, llevando a Weber a proponer, por ejemplo, que “las diferencias más importantes entre el luteranismo y calvinismo están causadas sobre todo políticamente” (2009: 225).

Si resulta difícil caracterizar la relación que pueda existir entre la esfera religiosa y la secular, una serie de cuestiones complican todavía más su análisis en el caso del protestantismo. Para empezar, a lo largo de su historia, han sido distintas las formas en que el protestantismo ha abordado su propia doctrina. Pese a ello, parece claro que desde el surgimiento y posterior evolución del protestantismo liberal, tal y como ha señalado Steck, para el protestante “el mundo no puede ser indiferente para la religión, sino que el mundo ha de quedar atravesado por la idea religiosa. Al signo del protestantismo moderno y liberal pertenece esta comprensión de que la actitud frente a la fe del protestantismo no debe ponerse en práctica sólo en el ámbito de la vida privada sino que debe ponerse en práctica precisamente en la vida pública” (Steck, 1991: 118). Quizás suceda como argumentaba Troeltsch, que se trate de conceptos tan íntimamente entrelazados que no tenga sentido buscar pautas de conexión entre ellos: “Él [el protestantismo] no ve en ellos [Iglesia y Estado] (...) dos organizaciones diferenciadas, sólo ve en ellos dos funciones distintas dentro de un mismo e inseparable cuerpo social, el *Corpus Christianum*” (Troeltsch, 2001: 236). El auténtico cristiano vive su cristianismo en cada uno de sus actos, pues su religión –como cualquier otra religión– lo permea todo. En la Ciudad es tan cristiano como ciu-

dadano en el Templo. La fuerza de la religión es “transpolítica” (Wendland, 1970: 77), de modo que “lo moral, lo social, lo económico, lo religioso no funcionan de manera aislada” (Crouzet, 2000: 191). Es por ello que no extraña que no hayan faltado teólogos protestantes que han querido relativizar las palabras de Lutero en lo relativo a la separación de Iglesia y Estado alegando que dichas palabras tenían un sentido más kerigmático³ que dogmático o doctrinal (Diem, 1938).

No obstante, en general se acepta que el protestantismo supuso una reformulación de la autoridad secular en la que la clave podría residir en que ésta no se inmiscuya en los dominios del alma –“al alma no debe ni puede mandarla nadie” (Luther, 1986b: 45)–, del mismo modo en que la autoridad religiosa no debe inmiscuirse en las leyes civiles –las del “cuerpo y los bienes” (47)–. De lo contrario, “todo estará patas arriba (...) de modo que los príncipes seculares gobiernen espiritualmente y los príncipes eclesiásticos gobiernen secularmente” (53). Esta fue de hecho una cuestión central en la crítica de Lutero al papa y los obispos y que se sitúa en el origen de la Reforma. En cualquier caso, y distinguiendo al Estado de la política, Lutero es claro al afirmar que “un predicador no debe inmiscuirse en los asuntos del Estado. Cristo era el único señor y dijo a Pilato: Tú eres mi señor” (Luther y Aland, 1959: 183). En definitiva, el protestantismo viene a sancionar aquella concepción cristiana basada en el conocido pasaje de Mateo de separación de lo temporal y lo espiritual: “dad, pues, a César lo que es de César, y a

3. Kerigmático según el sentido específicamente dado por Bultmann de “una proclama dirigida no a la razón teórica, sino al oyente como persona o individuo [*as a self*]” (Bultmann, 1958: 36).

Dios lo que es de Dios” (Mt 22, 21). De hecho, es a partir de este planteamiento que suele aceptarse que los juristas protestantes vinieron a desarrollar su propia doctrina del Derecho. Una doctrina que, partiendo de Oldendorp y Melanchthon, desembocaría en la visión de Grocio de un Derecho como “el dictado de la recta razón” (1625: 150) y que abriría la puerta al laicismo y el *iuspositivismo*. Un laicismo que llegaría al punto de que pensadores protestantes como el mismo Kant plantearan, ya en el siglo XVIII, que deberían ser los propios fieles los que corrieran con los gastos de mantenimiento de la Iglesia: “los costes de mantenimiento de la iglesia, no pueden correr a cargo del Estado (...) sino que ha de encargarse de ellos la parte del pueblo que se declara partidaria de una u otra fe, es decir, únicamente la comunidad” (Kant, 1993: 161-162).

Entrando ya en la cuestión del vínculo entre la reforma protestante y el inicio de la modernidad, resulta significativo lo defendido por Hegel (1997b: 661): “Este es el contenido esencial de la Reforma; el hombre se halla determinado por sí mismo a ser libre”. Una actitud de la cual surgiría “la plena conciencia del Estado moderno” (Ginzo, 1996: 145). Este carácter “moderno” de la Reforma es el que se manifestaría en una comprensión específica de la individualidad y su relación con la autoridad secular y en la cual un papel central lo desempeña el ya mencionado ascetismo secular. En este sentido, Bauer llegaría a afirmar que:

“en el protestantismo la ilusión es total y omnipotente porque se adueña del ser humano completo y lo domina no desde fuera, mediante el poder sacerdotal, jerárquico o eclesiástico, sino desde su propio interior (...) El protestantismo (...) se ha disuelto [aufgelöst] a sí mismo, y al mismo tiempo a

la religión, se ha sacrificado por la libertad de la humanidad (...) Cuando el protestantismo (y en él el cristianismo) se disuelve, su lugar lo ocupa el ser humano pleno y libre, la humanidad creativa y ya no obstaculizada para sus creaciones supremas” (2009: 118).

De acuerdo con este planteamiento, se ha propuesto que existiría una especialmente acentuada transversalidad del hecho religioso en el protestantismo mientras el catolicismo, con una excesiva centralidad de los ritos y lo “exterior” –tan alejada del ascetismo secular y la austeridad protestantes– habría establecido una artificiosa separación entre lo que podría llamarse tiempo profano y tiempo sagrado. En definitiva, se comprende que muy diversos autores hayan reflexionado en torno a las posibles consecuencias que ciertos rasgos del protestantismo puedan tener sobre el tipo de modelo político adoptado.

3. Protestantismo y autoridad. ¿Un Estado absoluto protestante?

La transformación que introdujo la Reforma en lo relativo a la responsabilidad del individuo y que se ha enunciado en el anterior apartado, ha sido interpretada por algunos autores como la concesión de un poder especialmente sólido al Estado. Una concesión tras la cual se han apreciado intereses ocultos o espurios, en el sentido de entender que el protestantismo vino a liberar la conciencia de los hombres de la tutela de la Iglesia “sólo para entregarlos al Estado” (Rocker, 1937: 105). Un poder derivado, según algunos, de la exigencia a los ciudadanos de un excepcional (y muy luterano) énfasis por el cumplimiento del deber, algo que Marx expresaría diciendo:

“Lutero ha vencido la servidumbre de la devoción, porque ha puesto en su lugar la servidumbre por convicción. Ha quebrantado la fe en la autoridad, porque ha restaurado la autoridad de la fe. Ha transformado a los párrocos en laicos, porque ha transformado a los laicos en párrocos. Ha liberado a los hombres de la religiosidad exterior, porque ha llevado la religiosidad a su interior. Ha emancipado el cuerpo de las cadenas, porque ha encadenado el corazón” (Marx, 1976: 386).

Surge así un lugar común en torno a una supuesta querencia dentro del protestantismo por la configuración de una autoridad particularmente fuerte. No obstante, la cuestión de la relación que deba existir entre la religión y el Estado es anterior a la Reforma (téngase por caso el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua), si bien sucede que Lutero le vino a dedicar gran atención en su escrito *Sobre la autoridad secular, hasta dónde se le debe obediencia*. En este escrito, Lutero comienza citando a Pablo para proponer que “no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas. De modo que quien se opone a la autoridad, a lo establecido por Dios resiste” (Rm 13, 1-2). A continuación plantea un interesante dilema y es que, “aunque todos hayan sido bautizados y se digan cristianos”, el mundo jamás será cristiano (exclusivamente, se entiende) pues, de hecho, “hay muchos más malos que buenos” (Luther, 1986b: 31). Por ello, para Lutero toda autoridad secular viene a ser “un gran beneficio imprescindible [*nodlicher Nutz*] para todo el mundo, que mantenga la paz” (Luther, 1900: 253)⁴. En cierto modo, da la impresión de que Lutero ve

en la ley el ambiente propicio para que, como un efecto secundario más, pueda triunfar el mensaje del cristianismo. No obstante, Lutero deja clara la imposibilidad de un gobierno que se diga cristiano, esto es, concebido para servir *entre* creyentes. Aquí Lutero casi parece compartir aquella frase de Marx según la cual “el Estado cristiano es la negación cristiana del Estado”, del mismo modo en que –añadía– “de ningún modo” un Estado cristiano podía ser “la realización estatal del cristianismo” (Marx, 2009: 140).

En consecuencia, Lutero subraya la importancia –la utilidad– de la autoridad civil y, en concreto, de una autoridad civil severa: “Nadie piense que el mundo puede ser gobernado sin sangre; la espada del gobernante debiera estar roja y ensangrentada, pues el mundo será y debe ser perverso; por eso la espada es la vara y la venganza de Dios sobre él” (Luther y Bredow, 1905: 165). Una comprensión severa de la justicia que se aprecia en su llamamiento a los príncipes alemanes para aplastar las revueltas de campesinos de 1525 (Luther, 1986c: 95-101). Es ésta una concepción de la autoridad que prelude la que más tarde defendería Kant al afirmar que “contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico” (Kant 1993: 151). Una actitud que vendría a destacar Troeltsch cuando afirmó que, incluso admitiendo que el luteranismo pudiera resultar “políticamente favorable al absolutismo (...) por lo demás, es conservador y políticamente neutral [*apathisch*]; destruye los derechos estamentales hacia arriba pero los conserva hacia abajo” (Troeltsch, 2001: 260). Una interpretación que Bloch ma-

4. Se ha optado aquí por acudir al texto original con la intención, con esta traducción, de reflejar de modo más fiel el sentido del texto original.

tizaría alegando que “el aplastamiento [*Ekstrasierung*] de la Iglesia por Lutero no es ninguna revolución desde abajo, sino un golpe de Estado desde arriba, un estallido de despotismo divino que acaba con cualquier participación, cualquier sinergia de la humanidad en las tareas de gobierno”. En su opinión, “Lutero se hizo antipapista por razones de lo menos evangélicas que pensarse pueda” al percibir que la Iglesia corría el peligro de convertirse en una “mera cooperativa parlamentario-religiosa”; un “parlamentarismo en contra de Dios” puesto que “no es el yo sino Dios el que no necesita clérigos” (Bloch, 1921: 202-204). En resumen, “cualquiera podría eliminar a un rebelde; a un tirano, nadie” (Wolin, 2004: 145), algo que evoca a aquello que dijera Rousseau acerca de que “todo poder emana de Dios, debo reconocerlo; pero toda enfermedad proviene de Dios también. ¿Estará por ello prohibido recurrir al médico?” (Rousseau, 2004: 51).

Por otro lado, otro rasgo político de la Reforma es el hecho de que, tal y como plantea Tanner, “la Reforma condujo a una pérdida de poder del Imperio y a una enorme revalorización de la trascendencia política de los príncipes territoriales y de los centros de poder regionales, como son las ciudades imperiales libres” (1991: 89). Cada competencia que perdiera el papado recaería de forma natural sobre el correspondiente gobernante secular; una idea que el propio Lutero transmitiría de manera inequívoca al príncipe elector Juan de Sajonia en toda su correspondencia, especialmente a lo largo del año 1529 (Luther, 1934). Así, desde el momento en que se instituye o, mejor dicho, se *restituye* (Mt 22, 21) la separación entre los poderes secular y eclesial, toda injerencia del poder papal sobre el poder temporal

constituye una usurpación. Es en este sentido en el que algunos autores perciben la reforma luterana como una primera reforma política “desde arriba”, tan acorde para algunos con la idiosincrasia germana y debatida, por ejemplo, a través de la denominada teoría del *Sonderweg*. Algunos autores, de hecho, han criticado directamente a Lutero por promover la causa del absolutismo político. Así, Shanahan sostuvo que “el protestantismo (...) tuvo los especiales atributos necesarios para la coexistencia con un Estado omnipotente” (1954: 20), mientras que Bigler ha afirmado:

“El papel histórico de la Iglesia protestante en los siglos XIX y XX demostró la vitalidad de la tradición autoritaria dentro del protestantismo alemán. En las crisis políticas de 1819, 1848, 1862, 1871, 1881 y 1918, la Iglesia protestante estatal de Prusia se identificó a sí misma con la defensa del sistema de gobierno autoritario basado en privilegios heredados” (1972: ix-x).

Tales planteamientos no son el resultado de una tendencia más o menos reciente, como demuestra el hecho de que, casi un siglo antes, pudiera leerse que “es en los países que han adoptado la Reforma donde la evolución política es la menos avanzada” (Pariset, 1897: 836)⁵. Más tarde, Kuehnelt-Leddihn (1952) llegaría a alegar que “la paternidad *teológica* católica de la democracia es de un carácter mucho más directo [que la protestante]” (184); “El hecho [es] que las naciones católicas pueden, en un sentido social, ser más «democráticas», más *demofilas* que los países protestantes” (204).

Se aprecia que son enunciados cuya intención es la de transmitir una idea simi-

5. La palabra “avanzada” tiene aquí un claro sentido como sinónimo de “democrática”.

lar a la sintetizada más recientemente por Küng: “No: la Reforma luterana no preparó el terreno (...) a la modernidad, a la libertad de religión y a la Revolución francesa (...) sino, por lo pronto, al absolutismo y despotismo de los príncipes” (Küng, 1994: 182). Lo cierto es que semejante tesis se revela demasiado simplista si se tiene en cuenta a ése hombre francamente popular que se aprecia en los escritos de Lutero. Pese a las feroces críticas de Müntzer a este respecto, no puede afirmarse que Lutero fuera uno de esos jefes eclesiásticos dispuestos a adular al poder (*adulator Principum*⁶). Para Lutero se trata de que, igual que abundan los malos súbditos, “un príncipe sensato es un pájaro raro”, por lo que su consigna es la de no resistir al mal pero, cuando se le pida a un súbdito ir en contra de sus creencias o renegar de ellas, “no hay que aprobarlo ni servirlo, no secundarlo ni dar un paso o mover un dedo para obedecerlo” (Luther, 1986b: 50) ya que “es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres” (Hch 5, 29).

Sea como fuere, se ha querido ver en el protestantismo una cierta “devoción por el Estado” (*Staatsfrömmigkeit*) que no han faltado autores que han entendido como característica en Alemania. Así, Grunberger afirmaría que “las actitudes alemanas hacia el gobierno casi podrían ser descritas mediante términos provenientes de la teología. Uno de tales términos es «*Staatsfrömmigkeit*» (una reve-

6. El calificativo *adulator principum* o *Fürstenschmeichler* es atribuido con frecuencia a Müntzer, si bien fue el propio Lutero el que lo empleó para resumir los ataques recibidos por parte aquél (“Dr. Mendaz [*Lügner*]”, “nuevo Papa”, “pícaro adulator de Wittenberg”, etc.), fundamentalmente en su *Carta a los príncipes de Sajonia sobre el espíritu levantisco*, de julio 1524 (Luther, 1899: 205).

rencia quasi-religiosa hacia el Estado)” (Grunberger, 1971: 169). Es también el caso de Adam quien, citando las palabras de Clemente María Hofbauer acerca de los orígenes de la Reforma, ya había defendido que “la rebelión contra la Iglesia comenzó porque el pueblo alemán no podía ni puede ser sino devoto” (Adam, 1928: 174). Con relación a esta cuestión, se ha destacado el papel del ascetismo secular en la promoción, en el plano individual, de una profunda trabazón entre lo religioso y lo secular, algo que sin embargo no tendría por qué entrañar ningún conflicto con la definición de una marcada separación entre ambas esferas, en el plano “institucional”. Al fin y al cabo, son las actitudes cotidianas del individuo las que han de encuadrar el tipo de régimen político que la comunidad, compuesta a la postre por individuos, defina para sí. De este modo, esta mayor implicación que, no sólo en el plano religioso sino también en el político, el protestantismo le exige al individuo, sería la que explicaría cierta centralidad de la idea de comunidad que en unas ocasiones se ha percibido como una tendencia totalitaria y, en otras, como un talante democrático. En resumen, en todo caso podría decirse que se trata de una devoción por la comunidad antes que de una devoción por el Estado. Así se ha expresado de algún modo Tanner al referirse a las nuevas obligaciones que hubo de asumir el poder secular tras la Reforma (creación de universidades y reformas sociales en general), al afirmar que:

“En cierto modo, el Estado mismo adoptó más bien las tendencias [Züge] de la Iglesia (...) El enorme éxito de esta «política social» de la autoridad explica en parte la alta disposición en el protestantismo, que amplió a rango religioso la autoridad de los grandes príncipes. Sin embargo esta mentalidad

queda poco definida si se la entiende como devoción por el Estado” (Tanner, 1991: 90).

Por otro lado, resulta importante señalar que la mayoría de teorías en torno a una hipotética conexión del protestantismo con el autoritarismo tienen su origen en el periodo de la Restauración, lo que habría supuesto que la búsqueda de una participación en los problemas reales del mundo por parte de la Iglesia protestante la hubiera vinculado con posturas, en aquél momento, conservadoras. Así, en su análisis de la Restauración, Droz propone la siguiente explicación:

“A los beneficiarios de la Restauración les parece necesario que el catolicismo despliegue sobre la vida de los pueblos, como sobre la de los individuos, su inmensa red de relaciones y obligaciones, sin la cual la autoridad no podría revestirse de ese carácter absoluto, sacerdotal, que le garantiza la obediencia y el amor de los súbditos. El protestantismo, minado por el espíritu del libre examen y contra el cual se han encarnizado los teócratas, no proporciona evidentemente las mismas garantías que el catolicismo romano. *Pero* el movimiento del «despertar» lo orienta, no obstante, hacia formas de pensamiento ortodoxas (...) que se adecuan a las exigencias de un pensamiento conservador” (1967: 7-8)⁷.

En definitiva, Droz reconoce ciertamente un carácter crítico o liberal como propio del protestantismo, aunque argumenta su giro acomodaticio con el hecho de que “el pensamiento conservador protestante, debido a sus orígenes ideológicos y sociales, era excesivamente respetuoso con la autoridad estatal y con las jerarquías establecidas, como para influir notablemente sobre la opinión; a este respecto mostraba un gran retraso en relación con

7. La cursiva ha sido añadida.

los católicos” (1967: 234). Una interpretación para la cual ya Goyau había sugerido una alternativa, a saber, la de que “el Estado, en la historia de la Reforma, ha jugado un perpetuo papel de unificador. Cuando las divergencias llevaban a cuestionar los propios dogmas (...) la mediación conciliadora del Estado sustituyó al buen entendimiento en los coloquios [*entente des colloques*]” (Goyau, 1898: xiv)⁸. Una comprensión que posiblemente se viera reforzada por la situación de la Iglesia católica durante el proceso de unificación alemana, cuando llegó a ser vista como injerente y hostil a dicho proceso (*Reichfeindlich*), dando lugar a la llamada *Kulturkampf* de Bismarck. Se consideró entonces que la infalibilidad pontificia, definida como dogma en 1870 por el Concilio Vaticano I, excedía claramente el ámbito religioso al posibilitar el choque con cuestiones reguladas por los Estados. En idéntica confrontación se situaba el *Syllabus Errorum* de 1864 al acrecentar la fricción entre fe y razón y condenar diversos conceptos modernos como el racionalismo y la libertad de pensamiento (error 22). Por otro lado, al establecer la necesidad de que la religión católica fuera la “única religión del Estado” (error 77), el *Syllabus* censuraba la libertad de culto (error 78), imposibilitando *de facto* la separación entre Iglesia y Estado al subrayar la libertad de la Iglesia y la subordinación del Estado a la moral católica⁹.

8. Goyau se refería aquí a la unificación de las Iglesias luteranas en Prusia por parte del rey Federico Guillermo III.

9. Se considera como error número 20 el que “la potestad eclesiástica no debe ejercer su autoridad sin la venia y consentimiento del gobierno civil” y como error 42 el que “en caso de conflicto entre las leyes de ambos poderes [político y eclesiástico], prevalece el derecho del poder político”.

En el extremo de estos planteamientos que vienen a establecer un vínculo significativo, casi de complicidad, entre el protestantismo y la autoridad secular se encuentran una serie de autores para quienes el protestantismo ha constituido, de hecho, el substrato ideal del totalitarismo. Así, sucedería que “el Estado ha sido siempre el «aliado natural» del protestantismo debido a sus históricas dependencias desde la Reforma y debido a que el protestantismo careció del centro de autoridad que representa el papado” (Burleigh, 2005: 218), existiendo una mayor predisposición en los cristianos protestantes, en razón de la propia naturaleza de su teología, a alinearse con el nazismo –aquél “momento alemán de la Iglesia” del que habló Althaus (1934). Según Burleigh, “muchas de las Iglesias protestantes se acomodaron lánguidamente [*feebly*] a las últimas ideologías seculares tales como el nacionalismo y el cientifismo” (Burleigh, 2006: vii), de modo que, con la llegada de la República de Weimar, “observaron con inquietud el ascenso del católico Partido de Centro” (34), algo que llevaría a que, más tarde, “los nazis hicieron por los protestantes lo que el democrático Partido de Centro había hecho por los católicos romanos” (109). Se aprecia, pues, una determinación por encontrar en Lutero el origen *protestante* del nacionalsocialismo, lo que recuerda al “árbol genealógico del nacionalsocialismo” que propusiera el ya mencionado Kuehnelt-Leddihn (1952: 210) y en el cual Lutero desempeñaba un papel central. No obstante, sobre esta cuestión en concreto, otros autores se posicionan en el extremo opuesto, destacando el hecho de que la Iglesia protestante resistiera como una fortaleza inexpugnable la conocida política nacionalsocialista de “coordinación” (*Gleichschaltung*), algo que “produjo (...) una especie de espacio

libre, un lugar en el que se podían decir las cosas que no se podían pronunciar en ninguna otra parte del Tercer Reich” (Scholder 1977: 566).

Se aprecia en definitiva cómo se trata de una controversia que goza de tanta presencia en la literatura como nebulosidad. Una nebulosidad que se manifiesta en las conclusiones del propio Kuehnelt-Leddihn al presentar los primeros mapas a partir de los cuales resultaba posible “demostrar a primera vista que existe la más obvia conexión entre” voto al partido nazi y mayoría protestante (1952: 217). Más recientemente, y en un intento de abordar el problema de manera más objetiva, diversos estudios han propuesto el tratamiento estadístico de toda clase de datos con el objeto de llegar a conclusiones significativas e irrefutables. En este sentido, O’Loughlin ha aplicado una amplia batería de herramientas geoestadísticas (por regiones) para la prospección de una hipotética correlación entre los datos de población protestante y de apoyo al partido nazi. Así, frente a las afirmaciones tan tajantes como aventuradas de Burleigh, al estilo de “los protestantes votaron a los nazis en mayor número que los católicos” (2006: 171), O’Loughlin propone una prudente aproximación en la que lo único que se puede concluir es que, a pesar de que “un predictor clave del voto al NSDAP en la Alemania de Weimar es la proporción de población protestante” (2002: 223), la distribución del apoyo al partido nazi es “de gran complejidad” (217) debido a que “un complejo mosaico histórico-cultural subyace al mapa electoral” (240), de modo que “no hay una explicación sencilla [como por ejemplo, la filiación religiosa] del voto” (218). Lo cierto es que, tal y como han señalado diversos autores, si hubiese existido una conexión tan mar-

cada entre el protestantismo y el ascenso al poder de los nazis, la llamada lucha entre Iglesias (*Kirchenkampf*) que enfrentó al movimiento de los Cristianos Alemanes (*Deutsche Christen*) con la Iglesia Confesante (*Bekennende Kirche*) no habría alcanzado tal notoriedad. Tampoco hay que olvidar que varias iglesias regionales (*Landeskirche*) se mantuvieron al margen de la oficial, convocando el Sínodo de Barmen, que daría lugar a la citada Iglesia Confesante y cuya declaración (redactada en gran medida por el destacado teólogo Karl Barth) rechazó de manera específica la subordinación de la Iglesia al Estado. En resumen, a este respecto pudiera decirse que, tal y como afirmara Arendt, “el nazismo no debe nada a ninguna parte de la tradición occidental, sea germana o no lo sea, sea católica o protestante, sea cristiana, griega o romana (...) En términos ideológicos, el nazismo empieza sin ninguna base en la tradición en absoluto” (Arendt, 2005: 137); “El nazismo es en realidad el desplome de todas las tradiciones alemanas y europeas, de las buenas tanto como de las malas” (139).

4. Protestantismo, liberalismo y democracia

Se ha abordado ya la cuestión de cómo determinados rasgos de la doctrina protestante han podido condicionar la comprensión y forma de actuar del protestante en el ámbito civil y más concretamente cómo, para algunos autores, tales rasgos podrían haber actuado como estímulo para el surgimiento de determinados regímenes totalitarios. En este apartado se revisará cómo, según otros autores, sucede más bien lo contrario, que el protestantismo resultó crucial en el establecimiento

de las modernas democracias occidentales.

Para comprender este vínculo, es preciso señalar que uno de los rasgos esenciales del protestantismo es su capacidad de, llegado el caso, poner en suspenso prácticamente cualquier doctrina. Esta sería la esencia del protestantismo, pues con este talante se inició. Un rasgo de crítica que Tillich llamaría el “principio protestante” y que, en su opinión, pertenece a la propia estructura de la fe. De este modo, “las afirmaciones del credo de interés último [*ultimate concern*] para la comunidad deben incluir su propia crítica (...) ambos [duda y fe] deben ser siempre posibles dentro del círculo de fe (...) éste es el carácter de la fe dinámica y la consecuencia del principio protestante” (Tillich, 1957: 29)¹⁰. Se trata con ello de evitar esa idea de “infalibilidad” (sea de un concilio, obispo o escrito) que “excluye la duda como un elemento de la fe” (1957: 29), con el objeto de apartarse de cualquier forma de absolutismo arrogante. Este principio que, pese a su nombre, Tillich no pretendió algo exclusivo del protestantismo, es el que a través de la protesta y la crítica se habría convertido en un principio rector del protestantismo en la historia y, por tanto, también en la política. Ello explicaría cómo “en Alemania, debido al carácter religioso de la nación, la emancipación de la religión habría precedido a la de la filosofía” (Ginzo, 2000: 210).

Se comprende así que diversos autores hayan propuesto que, dado que para el mejor funcionamiento de una democracia

10. Se mantiene esta traducción, “interés último”, por ser la más habitual en la bibliografía pese a que Tillich parece pensar más en una “preocupación última”, confiriéndole un sentido más existencial, en línea con el *Sorge* de Heidegger o el *Angfægtelse* de Kierkegaard.

resulta imprescindible garantizar el derecho a discrepar y la libertad de expresión, resultaría admisible afirmar que el protestantismo supuso un paso, y no pequeño, en la instauración de las democracias occidentales. Se han apreciado en definitiva distintos aspectos de la doctrina protestante que marcarían un acercamiento hacia una determinada forma de entender la política, hacia cuestiones relacionadas con cómo haya de ser la participación del individuo en la toma de decisiones. Por poner un ejemplo en este sentido, el protestantismo se ha inclinado desde sus orígenes por que fueran las propias comunidades locales las que escogieran a sus ministros (“ya que todos nosotros somos igualmente sacerdotes, nadie debe darse importancia y atreverse a desempeñar ese cargo sin nuestro consentimiento y nuestra elección” (Luther, 1986a: 10). Parece innegable el alcance de este tipo de planteamientos a la hora de analizar la relación entre protestantismo y régimen político. En esta línea, Bruce sostiene que “las naciones protestantes estaban por lo general en la vanguardia del ascenso de la democracia parlamentaria. Y hay mucho en la historia del siglo XX en Europa que sugiere algún vínculo no fortuito entre religión y democracia” (Bruce, 2004: 5)¹¹. No ha de olvidarse que “la Reforma surge de la crítica de las instituciones” (Tanner, 1991:87), apreciándose “las consecuencias políticas de la Reforma como vasto movimiento de rebelión dirigido contra un orden establecido; una rebelión cuyo éxito dependía de radicalizar a las masas que estaban descontentas con las autoridades e instituciones vigentes” (Wolin, 2004: 173). En definitiva, quizás resulte exce-

11. Ha de hacerse notar que aunque Bruce hable de “religión”, lo hace en el contexto específico del protestantismo.

sivo alegar que el protestantismo lleve en su seno la semilla de una revolución, pero no lo es tanto afirmar que lo que sí lleva es la semilla del cambio (también político) y, con ello, de la modernidad como categoría política tradicionalmente vinculada con la democracia: “el filósofo y el sabio moderno es inevitablemente un protestante” (Fichte, 1971: 609). La reforma de Lutero se basó, tal y como Hegel sintetizó, precisamente en el hecho –extrarreligioso– de la libertad (libre examen, sacerdocio universal, etc.), así como, tampoco se olvide, el de la responsabilidad y el compromiso que ésta implica.

De hecho, este carácter “dialéctico” protestante ha sido criticado (y por tanto reconocido) por algunos autores, como Droz, quien hace responsable del peligro percibido por Comte en los ideales revolucionarios de los siglos XVIII y XIX “en primer lugar al protestantismo” (Droz, 1967: 59); “una sobreexcitación continua del orgullo y de la vanidad (...) una tendencia eminentemente contagiosa hacia la infalibilidad personal” (Comte, 1886: 56) que desencadenaría “la insurrección mental del individuo contra la especie” como “enfermedad occidental (...) consistente en no reconocer más autoridad espiritual que la razón individual” (Comte, 1854: 368). Una relación entre actitud religiosa y política que quedaría explicada por “el persistente intento [protestante] de simplificar las ideas religiosas hasta sus elementos básicos; el énfasis en la fe o la creencia, más que en el conocimiento racional; la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas, todo esto tiene las características de haber sido ideado para la acción de masas” (Wolin, 2004: 173).

Tampoco debiera subestimarse la relativa naturalidad con la que se pasó de las exigencias reformistas dirigidas contra

la Iglesia de Roma a las aspiraciones de carácter revolucionario dirigidas contra la desigualdad social y los privilegios de los nobles y que dieron origen a la Guerra de los Campesinos. Es en este contexto en el que no sorprende que haya llegado a hablarse de una Reforma “de izquierdas” y una “de derechas” (Küng, 2002: 83). Así, casi podría hablarse de una izquierda y una derecha “luterana” al estilo de aquella izquierda y derecha hegeliana. Si a la primera quedarían adscritos los seguidores de Thomas Müntzer, anabaptistas y otros “exaltados” (*Schwärmer*), en la segunda quedarían comprendidas todas aquellas tendencias en armonía con la autoridad secular y que predominaron hasta el final de la Primera Guerra Mundial, momento en el que, tras el paréntesis que supuso el llamado protestantismo cultural (*Kulturprotestantismus*) y la teología liberal protestante, terminó por prevalecer la teología dialéctica de Barth. Como ejemplo de una tendencia conservadora o “de derechas”, podría citarse la figura de Reinhold Seeberg, a quien Brakelmann (1974) calificaría como “teólogo del imperialismo alemán” en contraposición al Müntzer de Bloch (1921), “teólogo de la revolución”.

En este contexto, recientemente se ha hablado en Francia de un supuesto “giro a la derecha” por parte del colectivo protestante, lo que representaría “una ruptura en su sensibilidad política” dado que, históricamente (“tal y como fue el caso en los siglos XIX y XX”, se dice), éste se ha caracterizado por “una simpatía preferente hacia la izquierda” (Willaime, 2012). Sin embargo, lo cierto es que el protestantismo constituye una cosmovisión extraordinariamente rica en matices y con origen en una personalidad verdaderamente contradictoria como es la de Lute-

ro, lo que ha dado lugar a interpretaciones extrarreligiosas de su teología de lo más variopinto (y que, de hecho, se refleja en la gran cantidad de confesiones a que ha dado lugar). Al margen de datos estadísticos que a menudo resultan difíciles de interpretar sin sesgo, no sorprende que haya autores que entiendan que históricamente el protestantismo “ha sido vinculado con la generación de una cultura política que promueve el individualismo, la tolerancia, el pluralismo de ideas y el asociacionismo cívico y, por tanto, resulta más probable que los países protestantes sean democráticos en comparación con estados mayoritariamente islámicos o católicos” (Tusalem, 2009: 883). Este empleo, en ocasiones poco escrupuloso, de terminología estadística con la que dar respaldo científico, mediante alguna circunstancia indiciaria empírica (datos de la Encuesta Mundial de Valores o el Estudio Europeo de Valores, por ejemplo), a hipótesis que la terminología de Popper denominaría “audaces”, es un fenómeno que se ha apreciado todavía con más detalle en el caso del vínculo del protestantismo con el régimen nazi, pero que también se manifiesta a la hora de evaluar una hipótesis “predisposición” del protestantismo hacia la democracia. Se pretende correlacionar protestantismo con democracia o autoritarismo olvidando que la determinación fiable de dicha correlación pasa por la medición fiable de las variables intervinientes, existiendo problemas evidentes a la hora de “medir” protestantismo, de una parte, y democracia o autoritarismo, de otra. Así pues, antes de aceptar o rechazar tales teorías, sería interesante considerar una cierta variante “débil”, como que no sea la democracia en sí, sino su funcionamiento o vertebración (la calidad de la vida democrática) lo que pueda quedar condicionado de algún modo por la

existencia de una tradición protestante. Algo que podría ser consecuencia de esa interpretación de Wendland según la cual:

“La democracia es la forma de Estado más peligrosa y difícil que existe. Pues hace objeto a los ciudadanos particulares y a los grupos sociales, que forman parte de la unidad política del Estado, de las más altas exigencias éticas (...) [La democracia] no puede consistir en una simple constitución política, establecida en una ley fundamental, ni en una metodología política para formar gobiernos (...) La democracia está más bien vinculada a presupuestos ético-sociales y a convenciones sociales que tienen validez y aplicación en todas partes, incluso en la esfera «privada»” (1970: 65).

De este modo, existiría una conexión entre tales presupuestos de la vida democrática y la actitud vivencial promovida por el protestantismo –el ya citado ascetismo secular–; un compromiso espiritual que se traduce inevitablemente en un compromiso de carácter político. Por ello, Wendland consideró indudable que “el puritanismo, el metodismo, y otras formas semejantes de la cristiandad protestante han ejercido un influjo muy fuerte en el nacimiento de la democracia” (1970: 74). Sin embargo, esta no deja de ser una hipótesis que goza de tanto predicamento como de dificultad de ser demostrada. Entre los múltiples estudios llevados a cabo en este sentido, pueden citarse los de Vlas y Gherghina (2012), Woodberry (2012) y Woodberry y Shah (2004), quienes citan específicamente una supuesta “reducción de la corrupción” como uno de los “mecanismos” que intervienen en la “asociación causal entre protestantismo y democracia” (Shah, 2004: 48). De hecho, no han sido pocos los autores que han llamado la atención sobre el especial desarrollo del nepotismo en los países católicos, mien-

tras –y siempre según esta hipótesis– los países de tradición protestante habrían dado muestras de una clara preferencia por la *meritocracia*. Esto es algo que se ha querido apreciar incluso en la mera confrontación de los mapas de corrupción con los de religión predominante¹². Una explicación para este hipotético fenómeno podría venir de aquella artificiosa separación entre tiempo profano y tiempo sagrado que se ha atribuido al catolicismo, la cual habría derivado en una predisposición del catolicismo hacia el cinismo y, en consecuencia, hacia la corrupción.

Junto con el ascetismo secular, otro rasgo que se ha entendido como auspiciador del talante democrático es un sacerdocio universal fuertemente enfatizado, frente a la doctrina católica de “el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico (...) diferentes esencialmente y no sólo en grado” (Concilio Vaticano II, 1968: 56-57). Lo cierto es que este sacerdocio universal protestante, pleno y efectivo, supone un cambio de mentalidad de tal magnitud que no sorprende que tradicionalmente se haya entendido que sus consecuencias rebasan el ámbito de lo religioso. Para empezar, introdujo unas mayores cuotas de responsabilidad a ser asumidas por parte del individuo en el ámbito religioso, algo que pudo traducirse en un mayor compromiso también en lo secular. Así, con un sacerdocio universal estimulado, quedaría reforzada la importancia del individuo frente al poder (religioso y secular). Los derechos que

12. Es el caso de los datos recopilados por la organización Transparencia Internacional y a partir de los cuales se calcula el llamado índice de percepción de corrupción (mapa disponible en línea en: <https://www.transparency.org/cpi2014/results>). Véase a este respecto: Marián (2014) y West (2012).

el pueblo reclamó primero en el ámbito religioso, serían exigidos dos siglos más tarde en el ámbito político. Quizás sea por ello que diversos autores han destacado el vínculo entre espíritu liberal y reforma protestante, citando por ejemplo Droz (1967: 224) el hecho de que el primer festival de Wartburg, convocado por las fraternidades estudiantiles alemanas, se celebrara en 1817, “con un espíritu religioso y romántico, patriota y liberal al mismo tiempo, el aniversario de las tesis de Lutero y de la batalla de Leipzig” (156). Un maridaje que, en España, Unamuno pondría en boca de uno de sus personajes de *Paz en la guerra*, quien –indignado– exclamaba: “Los liberales (...) se devoran..., son como los protestantes, el libre examen pulveriza; la discusión divide y la fe une (...) el liberalismo es revolucionario y extranjero, la libertad católica y española” (Unamuno, 1976: 54).

5. Síntesis conclusiva

Se ha visto cómo la influencia de la doctrina protestante sobre los planteamientos políticos ha sido interpretada según criterios tan variados como para llegar a vincular al protestantismo tanto con la implantación de regímenes democráticos como totalitarios o absolutistas. Una primera circunstancia a tener presente a este respecto es el hecho de que el protestantismo supuso una reformulación de las relaciones entre Iglesia y Estado, cuyas consecuencias se admite que no han podido quedar restringidas exclusivamente al ámbito religioso, sino que supusieron un cambio radical en lo relativo al alcance de la propia autoridad terrenal. Donde surgen discrepancias es al precisar la forma en que tal cambio se produjo y en si ello autoriza a hablar de una determinada ten-

dencia más o menos definida en términos de regímenes políticos. A este respecto se han revisado aquí algunos aspectos propios del protestantismo que, dependiendo de las circunstancias históricas, han dado lugar a una lectura en clave de apoyo a la democracia o al autoritarismo. No obstante, se ha querido resaltar también la influencia de tales circunstancias que a menudo ha sido ignorada o subestimada. Así, por ejemplo, el peso de los sucesos acontecidos en Alemania, como cuna y escuela de la Reforma, ha marcado la configuración del protestantismo y, sobre todo, la percepción que de él se tiene.

De entre los rasgos del protestantismo con una posible transferencia al contexto político –la mayoría de ellos con un origen común en cierta actitud crítica–, se han destacado el libre examen, el sacerdocio universal y el ascetismo secular, así como un marcado pesimismo antropológico, del que derivaría una comprensión particularmente severa de la justicia. Alguno de estos rasgos ha sido a su vez germen de una cierta tendencia secularizadora, decisiva en el paso hacia la modernidad y los cambios en el pensamiento político asociados a ella –en especial en lo relativo a las relaciones Iglesia-Estado–. Por otro lado, y junto a los rasgos ya enumerados, con frecuencia entendidos como un enaltecimiento del individuo, se ha destacado el papel desarrollado por la centralidad de la idea de comunidad, algo que permitiría sugerir que lo que tradicionalmente se ha entendido como una “devoción por el Estado” se trataría, en todo caso, de una devoción por la comunidad.

En cualquier caso, por lo general no se ha intentado vincular determinadas formas de pensamiento político con el protestantismo en sí, sino, todo lo más, con ciertos rasgos asociados a éste. Por ejemplo,

más que la religión del protestante, sería su *religiosidad* la que habría mostrado una singular capacidad para gestionar las inevitables tensiones entre el interés colectivo (esto es, estatal) y el individual (el de la fe). Esta distensión o “engrasado” de la máquina social sería la que habría redundado en esas naciones protestantes “aventajadas” de las que tanto y de tan variadas maneras se habla. Esta podría ser la –quizás única y seguro indemostrable– idea o tesis que se esconda tras la compleja relación entre protestantismo y régimen sociopolítico.

En resumen, con relación a la Reforma existe desde su mismo origen una dinámica que, pese a los esfuerzos de carácter ecuménico, todavía permite una lectura en clave de Reforma *versus* Contrarreforma o como un debate en torno a cuál sea el “verdadero” cristianismo, lo que se ha traducido en un sesgo en la interpretación de sus consecuencias políticas. En la actualidad, no parece oportuno hablar de religiones asociadas a modelos políticos pero quizás si lo sea el diálogo en torno a ciertos rasgos o dinámicas culturales –en este caso, protestantes– que han podido favorecer la configuración de determinados modelos políticos. En todo caso, se tratará de un debate estéril mientras no se abandone el marco ideológico propio (algo que no implica en absoluto el abandono las propias creencias) y se admita, recordando a Lutero, que el mundo “es y permanecerá no cristiano” (Luther, 1986b: 31).

Bibliografía

Adam, Karl (1928). *The Spirit of Catholicism*. New York: Macmillan.

Althaus, Paul (1934). *Die deutsche Stunde der Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Arendt, Hannah (2005). “Aproximaciones al «problema alemán»”. En: *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparrós editores.

Bauer, Bruno (2009). “La capacidad de ser libre de los judíos y los cristianos de hoy”. En: Bauer, Bruno y Karl Marx, *La cuestión judía*. Barcelona: Anthropos.

Bigler, Robert M. (1972). *The Politics of German Protestantism: The Rise of the Protestant Church Elite in Prussia, 1815-1848*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Bloch, Ernst (1921). *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. München: Kurt Wolff.

Brakelmann, Günther (1974). *Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus*. Bielefeld: Luther-Verlag.

Bruce, Steve (2004). “Did Protestantism Create Democracy?”. *Democratization*, 11 (4): 3-20.

Bultmann, Rudolf (1958). *Jesus Christ and Mythology*. New York: Charles Scribner's Sons.

Burleigh, Michael (2005). *Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics in Europe, from the French Revolution to the Great War*. New York: Harper Perennial.

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

Comte, Auguste (1854). *Système de Politique Positive, ou traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité, vol. 4*. París: Librairie des Corps des Ponts et Chaussées et des Mines.

Comte, Auguste (1886). “Sexta circular del 15 de enero de 1855” en *Circulaires annuelles d'Auguste Comte*. Rio de Janeiro: Eglises brésilienne et chilienne.

Concilio Vaticano II (1968): “Constitución dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Igle-

- sia". En: *Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Crouzet, Denis (2000). *Calvino*. Barcelona: Ariel.
- Diem, Harald (1938). *Luthers Lehre von den zwei Reichen untersucht von seinen Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem "Gesetz und Evangelium"*. München: Christian Kaiser Verlag.
- Droz, Jacques (1967). *Europa: Restauración y revolución. 1815-1848*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Eliot, Thomas Stearns (1940). *The Idea of a Christian Society*. Rahway: Quinn & Boden.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971). "Politische Fragmente aus den Jahren 1807 und 1813. Alte und neue Welt". En: *Fichtes Werke, Bd. 7: Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte* (ed.) Immanuel Hermann Fichte. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Ginzo Fernández, Arsenio (1996). "Política, religión y filosofía en G.W.F. Hegel". *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, 94: 111-145.
- Ginzo Fernández, Arsenio (2000). *Protestantismo y Filosofía*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Goyau, Georges (1898). *L'Allemagne religieuse. Le protestantisme*. Paris: Perrin et Cie.
- Grocio, Hugo (1625). *De iure Belli ac Pacis, Libro I*. Indianápolis: Liberty Fund.
- Grunberger, Richard (1971). *A Social History of the Third Reich*. Harmondsworth: Penguin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1997a). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (I)*. Barcelona: Altaya.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1997b). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (II)*. Barcelona: Altaya.
- Kant, Immanuel (1993). *La metafísica de las costumbres*. Barcelona: Altaya.
- Kierkegaard, Søren (2009). *Temor y Temblor*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kraynak, Robert P. (2001). *Christian Faith and Modern Democracy. God and Politics in the Fallen World*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik M. R. von (1952). *Liberty or Equality. The Challenge of Our Time*. Caldwell: The Caxton Printers.
- Küng, Hans (1994). *Große christliche Denker*. München: Piper.
- Küng, Hans (2002). *La iglesia católica*. Barcelona: Mondadori.
- Luther, Martin [1520] (1986a). "A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana". En: *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos.
- Luther, Martin [1523] (1986b). "Sobre la autoridad secular, hasta dónde se le debe obediencia". En: *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos.
- Luther, Martin [1525] (1986c). "Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos". En: *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos.
- Luther, Martin (1899). *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe. Abteilung 1: Schriften, Bd. 15: Predigten und Schriften 1524)*. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Luther, Martin (1900). *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe. Abteilung 1: Schriften, Bd. 11: Predigten und Schriften 1523)*. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Luther, Martin (1934). *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe. Abteilung 4: Briefwechsel, Bd. 5: Briefe 1529-1530)*. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger.

- Luther, Martin y Fritz Bredow (1905). *Martin Luther. Denn der Herr ist dein Trotz. Auszüge aus seinen werken*. Dusseldorf/Leipzig: Karl Robert Langewiesche.
- Luther, Martin y Kurt Aland (ed.). (1959). *Luther Deutsch: Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Bd. 9: Tischreden. Der Christ in der Welt*. Stuttgart: Ehrenfried Klotz Verlag.
- Marián, Luis (2014). “¿Por qué los países protestantes son menos corruptos?”. *Protestante Digital*, 28 de octubre de 2014 (en línea). http://protestantedigital.com/blogs/34306/Por_que_los_paises_protestantes_son_menos_corruptos, último acceso 1 de junio de 2016.
- Marx, Karl (1976). “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”. En: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Karl Marx/Friedrich Engels Werke. Bd. 1*. Berlín/DDR: Dietz Verlag.
- Marx, Karl (2009). “Sobre la cuestión judía”. En: Bauer, Bruno y Karl Marx, *La cuestión judía*. Barcelona: Anthropos.
- Mate Rupérez, Manuel Reyes (2009). “Estudio introductorio a *La cuestión judía* de Bruno Bauer y Karl Marx”. En: Bauer, Bruno y Karl Marx, *La cuestión judía*. Barcelona: Anthropos.
- Negro Pavón, Dalmacio (2000). “En torno a la teología política”. *Colección*, Año VI, nº 10: 319-360.
- O’Loughlin, John (2002). “The Electoral Geography of Weimar Germany: Exploratory Spatial Data Analyses (ESDA) of Protestant Support for the Nazi Party”. *Political Analysis*, 10 (3): 217-243.
- Pariset, Georges Auguste (1897). *L’Etat et les Eglises en Prusse sous Frédéric-Guillaume Ier. (1713-1740)*. Paris: Armand Colin et Cie.
- Platón 1999. *La república o el estado*. Madrid: Espasa Calpe.
- Rocker, Rudolf (1937). *Nationalism and Culture*. Los Angeles: Rocker Publications Committee.
- Rousseau, Jean Jacques (2004). *El contrato social*. Madrid: EDAF.
- Scholder, Klaus (1977). *The Churches and the Third Reich. Volume One: Preliminary History and the Time of Illusions 1918-1934*. London: SCM Press.
- Shanahan, William Oswald (1954). *German Protestants Face the Social Question, vol. I: The Conservative Phase, 1815-1871*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Steck, Wolfgang (1991). “Protestantische Attribute: Individualität - Modernität - Liberalität. Eine Meditation”. En: Ziegert, Richard *Protestantismus als Kultur*. Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag KG.
- Tanner, Klaus (1991). “Protestantische Religiosität zwischen Subjektivismus und Staatsfrömmigkeit”. En: Ziegert, Richard *Protestantismus als Kultur*. Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag KG.
- Taparelli D’Azeglio, Luigi (1866). *Examen crítico del gobierno representativo en la sociedad moderna. Tomo I*. Madrid: El Pensamiento Español.
- Tillich, Paul (1957). *Dynamics of Faith*. New York: Harper.
- Troeltsch, Ernst (2001). “Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt”. En: Troeltsch Ernst y Trutz Rendtorff (ed.) *Ernst Troeltsch Kritische gesamttausgabe 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913)*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Tusalem, Rollin F. (2009). “The role of Protestantism in democratic consolidation among transitional states”. *Comparative Political Studies* 42 (7): 882-915.
- Unamuno y Jugo, Miguel de (1976). *Paz en la guerra*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Villey, Michel (1975). *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: Les Édition Montchretien.

- Vlas, Natalia y Sergiu Gherghina (2012). "Where does religion meet democracy? A comparative analysis of attitudes in Europe". *International Political Science Review*, 33 (3): 336-351.
- Weber, Max (2009). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wendland, Heinz Dietrich (1970). *Introducción a la ética social*. Barcelona: Labor.
- West, Ed (2012). "Is Europe's fault line religious or linguistic?". *The Telegraph*, 20 de julio de 2012 (en línea) <http://blogs.telegraph.co.uk/news/edwest/100171786/is-europes-fault-line-religious-or-linguistic/>, último acceso 15 de marzo de 2016.
- Willaime, Jean Paul (2012). "Les protestants sont-ils de droite?". *Réforme*, 28 de marzo de 2012 (en línea) <http://www.reforme.net/une/societe/protestants-sont-droite>, último acceso 1 de junio de 2016.
- Wolin, Sheldon S. [1960] (2004). *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Expanded Edition). Princeton: Princeton University Press.
- Woodberry, Robert D. (2012). "The Missionary Roots of Liberal Democracy". *American Political Science Review*, 106 (2): 244-274.
- Woodberry, Robert D. y Timothy S. Shah (2004). "Christianity and democracy: The pioneering Protestants". *Journal of Democracy*, 15 (2): 47-61.