

1ª edición, febrero 2000  
2ª edición, septiembre 2000  
3ª edición, octubre 2005  
4ª edición revisada y ampliada, septiembre 2011

HISTORIA DE LA IGLESIA  
II. LA IGLESIA EN LA ÉPOCA MODERNA

EDICIONES PALABRA  
Madrid

Colección: Pelicano  
Director de la colección: Juan Manuel Burgos

© Francisco Martín Hernández - José Carlos Martín de la Hoz, 2011  
© Ediciones Palabra, S.A., 2011  
Paseo de la Castellana, 210 - 28046 MADRID (España)  
Telf.: (34) 91 350 77 20 - (34) 91 350 77 39  
[www.palabra.es](http://www.palabra.es)  
[epalsa@edicionespalabra.es](mailto:epalsa@edicionespalabra.es)

ISBN: 978-84-9840-506-4  
Depósito Legal: 1.131-2011  
Impresión: Gráficas Rogar, S. A.  
Printed in Spain - Impreso en España

Todos los derechos reservados.  
No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor.

F. MARTÍN HERNÁNDEZ  
J. C. MARTÍN DE LA HOZ

# HISTORIA DE LA IGLESIA

II. LA IGLESIA EN LA ÉPOCA MODERNA

CUARTA EDICIÓN REVISADA Y AMPLIADA



Pelícano

## PRÓLOGO

Seguimos hablando de la presencia de la Iglesia en el mundo, ahora en el período que desde el Renacimiento, el Humanismo y la Reforma llega hasta los principios de la Revolución Francesa; es decir, en lo que va desde el siglo xv a finales del xviii.

«Tiempos recios», que diría santa Teresa de Jesús: de apertura y de intransigencia, de absolutismos y abuso de libertades. Un largo caminar de siglos, donde a la crítica de los primeros tiempos pronto se une la indiferencia para terminar después en la incredulidad. Tiempos en los que el hombre empieza a encontrarse a sí mismo, se abre a horizontes hasta entonces desconocidos y pretende llegar a la esencia de las cosas por medio de los más sorprendentes inventos.

Y, junto a él, la Iglesia: con sus duelos y quebrantos, sombras y alegrías. La Iglesia de los hombres que «esperan la venida del Señor»; fieles, a su modo, al mensaje que recibieron con la fe. Por eso acertaron algunas veces y otras se desviaron del camino, como lo ha reconocido el mismo Concilio Vaticano II:

«Aunque la Iglesia, por la virtud del Espíritu Santo, se ha mantenido como fiel esposa de su Señor y nunca ha cesado de ser signo de salvación en el mundo, sabe, sin embargo, muy bien que no siempre, a lo largo de su prologada historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al espíritu de Dios. Sabe también la Iglesia que aún hoy día es mucha la distancia que se da entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio... De igual manera comprende la Iglesia cuánto le queda aún por madurar; por su experiencia de siglos, en la relación que debe tener con el mundo» (*Gaudium et spes*, n° 43).

Relación de mundo e Iglesia: he aquí la clave para entender la labor que esta ha venido desarrollando en tan largo período de la historia. Los juicios no le han sido siempre favorables, pues no le han faltado intrigas ni excesos de poder; tampoco intransigencias, que le han ocasionado a veces el rechazo de una sociedad que desde los tiempos «nuevos» se abre paso hacia sendas de libertad, de respeto y comprensión. Es la gran lec-

ción de la historia que ella misma, con no pocos esfuerzos, ha llegado también a comprender. Lo dice también el Concilio:

«La Iglesia reconoce los muchos beneficios que ha recibido de la evolución histórica del género humano. La experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia... La Iglesia reconoce que le han sido de mucho provecho y le pueden ser todavía de provecho la oposición y aun la persecución de sus contrarios» (ibíd., n. 44).

Tiene que seguir siendo fiel a su misión. «Hoy –como decía Juan XXIII– y diríamos que como ayer, en el terrible deber de llevar un acento humano y cristiano a la civilización moderna..., que la misma civilización pide y casi invoca» (*Mater et magistra*: AAS 53 (1961) p. 460), no pocas veces a base de sacrificios y renunciaciones, como le ocurre en el espacio de tiempo que historiamos.

Cuando empieza la Edad Moderna todavía se hablaba en Europa un lenguaje religioso y los hombres se combatían, desgraciadamente, en guerras que llamaban de «religión». Como consecuencia del Iluminismo, de la Ilustración y de la Revolución Francesa, se fue creando un modelo distinto de sociedad, laicista, liberal y naturalista, más o menos alejada de la Iglesia y en ocasiones opuesta rotundamente a ella. Venció la razón y aumentó la increencia. Vino después el mundo de la técnica, de la máquina y de la razón, y el hombre empieza a sentirse dueño y señor de su propio destino, desvinculándose de la idea de un Dios inmanente y eterno, sin que ya le importara tanto su primera y tradicional idea religiosa.

De la prueba saldría victoriosa otra vez la Iglesia; con nuevos aires de juventud, aunque aparentemente cargada de años. A mediados del siglo II se hablaba de ella en el *Pastor* de Hermas como de una anciana, pero joven, hermosa y alegre, cuyo talle irradiaba belleza y solo los cabellos los tenía encanecidos. La Iglesia de ayer y de siempre, aun en medio de los avatares que le tocará vivir en este período de la historia, que conocemos con el nombre de Edad Nueva, y va desde el siglo XV, en que termina la Edad Media, hasta finales del XVIII, cuando empieza la Moderna o Contemporánea.

«En la historia de la Iglesia –escribe Juan Pablo II en la carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, de 1994–, lo “viejo” y lo “nuevo” están profundamente relacionados entre sí...; y (ella) aparece como un único río, al que muchos afluentes vierten sus aguas. El año 2000 nos invita a encontrarnos con renovada fidelidad y profunda comunión en las orillas de este gran río: el río de la revelación, del cristianismo y de la Iglesia, que corre a través de la historia de la humanidad a partir de lo ocurrido en Nazaret y después en Belén hace dos mil años» (nn. 18 y 25).

Finalmente, señalar que esta nueva edición contiene algunos capítulos nuevos respecto a la anterior, así como la ampliación de algunos epígrafes. Se deben a la conjunción de dos historiadores de distintas generaciones a quienes une una gran amistad desde hace muchos años.

Madrid 10-VI-2010  
Francisco Martín Hernández  
José Carlos Martín de la Hoz

## I. LA EDAD NUEVA

Durante la Edad Media se produjeron en Europa dos fenómenos de gran interés para la historia. Por una parte cristalizó el imperio unitario con los emperadores alemanes. Por otro lado asistió al renacer del prestigio del papado de los grandes pontífices medievales, como Gregorio VII o Inocencio III.

Una ojeada superficial solo nos revela guerras y arbitrariedades, pero, en el fondo, lo que se observa en la Edad Media, como constante bien definida, es una fuerza de unión mucho más poderosa que las que pudieran presentarse como disolventes. En la magistral exposición de santo Tomás, por ejemplo, el mundo de los sentidos y el de las ideas, los conocimientos concretos y la metafísica, la ciencia y la fe, la filosofía y la teología se hallan siempre en contacto y nunca contrapuestos. A pesar de la rivalidad que pudiera existir a veces entre ellos, la Iglesia y el Estado se respetan mutuamente y se consideran como los dos únicos poderes establecidos por Dios para el gobierno de su reino terreno. Es la época de las dos espadas y de la supremacía que la espiritual ejerce –o pretende ejercer– sobre la temporal.

Todo empezó a ser diferente desde el comienzo mismo de la Edad Moderna.

### *1. Tensiones y diferencias*

Fue en el campo del pensamiento donde se dieron los primeros cambios. Los agentes de síntesis fueron reemplazados por elementos disgregantes, pues, mientras unos consideraban que el conocimiento se adquiere únicamente por la fe, otros comenzaron a atribuir este efecto a la razón. Un abismo infranqueable empezó a separar entonces a la teología de la filosofía y la asociación entre la Iglesia y el Estado no se vio perturbada solo por conflictos pasajeros (como en tiempos de Enrique IV, el emperador Barbarroja o Federico II), sino que fue destruida en sus mismos principios por los ataques de teorizantes como Ockam y Wicléf, o,

simplemente, imposibilitada por el dominio que algunos Estados ejercieron sobre la misma Iglesia, debido al absolutismo regio que ya en estos años empieza a levantar cabeza.

El siglo XIII había estado dominado por la idea de la doble naturaleza del hombre, quien, al mismo tiempo, pertenece a este mundo, material y visible, y a otro invisible, siempre más importante. Esta convicción influenciaba entonces todas las manifestaciones de la existencia humana: idea de Estado, sociedad, conocimiento, filosofía, teología y arte. El afán del pan cotidiano y la constante preocupación por la salvación del alma daban a los espíritus un feliz equilibrio, que se rompe cuando las preocupaciones terrenales empiezan a tener más peso. Es el mundo de los sentidos el que llama ahora la atención; la naturaleza se convierte en objeto de interés y, mientras la idea de «hombre» queda difuminada, va tomando más relieve la que se tiene del «individuo».

Numerosas fueron las manifestaciones que con este cambio se produjeron. En el campo de las ciencias naturales se desarrolla una intensa actividad, que condujo a valiosas verificaciones. La cultura profana se afianzó y enriqueció. Mejoró la administración de todos los Estados. La vida económica salió de su fase primitiva y se intensificó. El espíritu de empresa, aplicado al comercio y a la industria, desembocó en el régimen capitalista y preparó los grandes descubrimientos iniciados a finales del siglo XV.

La característica principal de la cultura de la Baja Edad Media es que no será exclusivamente obra del clero, sino que participaron miembros de la sociedad civil. Es la burguesía la que da la pauta, liberada de la opresión del feudalismo. Antes eran los clérigos los únicos dispensadores del saber; ahora abundan ya los laicos instruidos. Al principio, se trataba de juristas, quienes, amparándose en el derecho romano, se opusieron a ciertas pretensiones de la Iglesia e introdujeron en la vida estatal el predominio del espíritu laico; más adelante vinieron los filósofos y humanistas, quienes, a pesar de que muchos de ellos eran clérigos, fueron oponiendo un humanismo de nuevo cuño, que condenaba y dejaba arrinconada a la tradición cristiana.

La Iglesia, por otra parte, ofrece en este tiempo un panorama poco o nada halagüeño. Gravemente debilitada en su organización, pierde bastante de su autoridad política, administrativa y económica y llega a verse comprometida por la inmoralidad misma de sus servidores. Se inicia la vida mundana del papado en Aviñón, y a ello se une la deplorable actitud de la curia en la época renacentista.

Pero la inmoralidad no era privativa tan solo de las clases superiores y de la aristocracia, sino también de la burguesía rica, que, en cierto punto, iba adoptando las costumbres cortesanas. Aun cuando seguían

manteniéndose las formas, estas se hallaban faltas de contenido, y quienes las defendían no eran sinceros. Se buscaba una vida de goce y de belleza, pero nadie osaba confesarlo abiertamente. La moral cristiana se había hecho demasiado onerosa y se aspiraba a una conducta más libre y menos responsable. El Renacimiento haría que estas tendencias se afirmaran en amplios sectores de la sociedad.

El mismo arte adquiere un maravilloso desarrollo y da una imagen del mundo totalmente nueva, ideal y realista al mismo tiempo, y acomodada a la vida de bienestar y de lujo de las clases elevadas. Si en el Medioevo había estado de ordinario al servicio del culto (románico y gótico), ahora se consagra al embellecimiento de la vida humana y acaba por encontrar en sí mismo su propia razón de ser.

Pero la nueva ideología no impera del todo sola; aún encontramos tardíos representantes de la mentalidad medieval, y por largo tiempo vemos que persiste el contacto entre lo antiguo y lo nuevo. En Florencia, por ejemplo, fueron contemporáneos el renacentista Lorenzo de Médicis y el dominico, cortado a la vieja usanza, Savonarola; Dante sostiene todavía la idea de un imperio universal romano, mientras que Petrarca es un decidido defensor de la idea nacionalista italiana. Como resultado de una oposición a la cultura profana, se renueva entre los místicos una concepción medieval que queda lejos de la teología escolástica y pretende llegar al conocimiento de Dios mediante una experiencia íntima y personal. Es lo que hicieron los partidarios de la *Devoción Moderna* y, entre otros muchos, el mismo Lutero.

A pesar de este espíritu de innovación, y brotando a veces de su mismo seno subsistieron fuertes tendencias religiosas, que se hacen más patentes ante el grito de reforma que se levantará por toda la Iglesia y que no tendrá una respuesta adecuada hasta la celebración del Concilio de Trento.

## 2. El hombre «moderno»

Como consecuencia de la obra de Burckhardt (*La cultura del Renacimiento en Italia*, publicada en 1860) y del sugestivo estudio de Huizinga (*El otoño de la Edad Media*, aparecido en 1919), quedó anticuada la teoría de colocar el fin del Medioevo y el comienzo de la nueva era tanto a mediados como a finales del siglo xv. De estos estudios se desprende que los siglos xiv y xv no pertenecen propiamente a la Edad Media, aunque todavía conserven algunos rasgos característicos de la misma, sino que, al contrario, se presentan —en frase del mismo Huizinga— «como un árbol totalmente desarrollado y grávido de frutos maduros».

A estos dos siglos, no del todo diferenciados, les cabe bien el nombre que les aplica el autor de *El otoño de la Edad Media*. Un otoño, que es a la vez la primavera de una nueva edad. Porque, si es cierto que el estallido de Wittenberg por el que Lutero empieza a separarse de Roma (1517), la caída de Constantinopla (1453) o el mismo descubrimiento de América (1492) —que algunos señalan como nacimiento de la Edad Moderna— tuvieron una gran significación histórica, no es menos evidente que tales hechos venían encuadrados en el marco de unas ideas y de una cultura que se venían desarrollando en años anteriores y que quedaban lejos del ambiente y de las características del mundo medieval.

Sabemos del significado histórico que tuvo el enfrentamiento entre Felipe IV el Hermoso, rey de Francia, y el papa Bonifacio VIII, que culminó en la denominada *bofetada de Anagni*. Al año siguiente, en 1304, nace Francisco Petrarca, considerado en su tiempo como el «primer hombre moderno».

Con Petrarca se abre una era de humanistas, los cuales tienen conciencia de que con ellos empieza una nueva época de la historia: la *nostra modernitas*, de la que hablara el canciller florentino Coluccio Salutati, nacido en 1331. También los seguidores del nominalismo, que protagoniza Guillermo de Ockam († 1347), pertenecen, como ellos decían, a la *Schola modernorum*; y, en el campo de la espiritualidad, los discípulos de Gerardo Groote (nace en 1340) se apartan de las escuelas medievales para entrar en la corriente de la *Devoción Moderna*, de la que participarán más tarde tanto el Kempis como Erasmo de Rotterdam, Lutero y san Ignacio de Loyola.

El hombre «gótico o medieval» deja paso al hombre-individuo del Humanismo y de la Reforma que tiende al subjetivismo; a constituirse, como en la época clásica, en «medida de todas las cosas»; a su independencia y al libre examen. Sin embargo, esta nueva época, que tanto se separa del Medievo, no es todavía el mundo que aparece ante nuestros ojos desde la paz de Westfalia de 1648, que suele ponerse como límite de la Edad Nueva y principio de la Contemporánea. Si en la tendencia izquierdista del Renacimiento hay gérmenes de racionalismo en hombres como Lorenzo Valla, Maquiavelo, Montaigne, el mismo Erasmo, hay todavía en el Renacimiento muchas cosas que no son modernas y saben muchísimo a Medievo, como la guerra de los Cien Años y los libros de caballerías. Ni el Carlos V, caballeresco, es moderno ni lo es la política de Felipe II, para quienes el concepto de Cristiandad sigue teniendo un valor tan inmenso. El renacimiento de la escolástica, al entroncarse con el movimiento humanístico y cristianizarlo, es una nueva floración espléndida del saber medieval. El mismo protestantismo es, en cierto modo, una vuelta a la Edad Media. En el propio Lutero ha encontrado Harnack no pocos res-

bios medievales. Es una época confesional, donde la religión vuelve a ocupar el primer plano. Por reacción, los católicos se agrupan más apretadamente que nunca junto al papa, bajo cuya dirección se completa la reforma. Vienen las luchas religiosas —la guerra de los Treinta Años—, que nos recuerdan, hasta cierto punto, el ímpetu religioso de las Cruzadas.

Cuando se firma la paz de Westfalia, es ya otra la fisonomía con la que se presenta Europa. La escisión de la cristiandad occidental se estabiliza y se reconocen como legítimas las dos confesiones, la católica y la protestante. A la lucha encarnizada y a la intolerancia, que no fue patrimonio exclusivo de los católicos (Inquisición romana, Inquisición española), sino que existía también entre los protestantes (*ius gladii*, en Ginebra y Londres), sigue una época de tolerancia religiosa, cada vez más amplia, que encontrará su formulación en tiempo de la Ilustración y terminará en el indiferentismo religioso y en el ateísmo materialista de nuestros días. La religión se fue considerando como algo privado de la conciencia de cada cual, que no cae bajo la jurisdicción del Estado y ni siquiera de la Iglesia.

Aquí radica el cambio entre el medievo y la modernidad: ha desaparecido, en muchos países, la unión que había entre la Iglesia y el Estado. Estamos en otra edad diversa; entramos en la edad moderna, en la que decae el prestigio de la Iglesia, a la que ahora se intenta subordinar a los intereses del Estado. Tampoco el emperador significa ya gran cosa en el campo de la vida pública europea; quedará como un título honorífico en el concierto de las nuevas potencias, que se disputarán no solo el dominio de Europa, sino de todo el mundo de entonces.

### 3. Evolución económico-social

Examinémoslo, si quiera sea sucintamente.

Desde tiempos de las Cruzadas, la vida económica de los europeos había alcanzado un inesperado desarrollo, que se manifestaba en la rigurosa organización de la economía urbana, el establecimiento de un tráfico internacional, la aparición del crédito y del régimen bancario y la aplicación de los nuevos métodos de la industria y del comercio. El Mediterráneo y, en menor escala, el Mar del Norte se habían convertido en las principales arterias de un intercambio comercial, y en los países de su entorno había surgido una gran actividad. Al frente de este movimiento, que a través de Borgoña se propagaba a Flandes, Inglaterra y Escandinavia, se hallaba Italia.

Este desarrollo económico vino a favorecer, sobre todo, a la pequeña burguesía, a la vez que ayudaba a la creación de capas sociales interme-

días, que fueron de gran importancia para la vida cultural y económica. Todavía subsisten los gremios, pero cada vez más se va acentuando el comercio al por mayor.

Todo ello contribuye necesariamente para sentar las bases materiales de una vida cultural más rica. Al hombre de la Edad Media, inculto, afeerrado a sus tierras, hombre de la gleba, le suceden el mercader y el viajante. Oriente les atrae con el embrujo de sus misterios y riquezas; navegan por el Mar del Norte y por el Báltico. Apenas hay ya una ciudad importante que no cuente con uno o más vecinos que no hayan estado en el extranjero, bien en piadosa peregrinación a Tierra Santa, a Italia, a Santiago de Compostela, o por asuntos comerciales. Además, en la Baja Edad Media, muchos oficiales artesanos, estudiantes y artistas recorrían los caminos de ciudad en ciudad y de país en país; más de un artesano alemán se establecía permanentemente en Italia, Francia o España.

Por este tiempo, también empiezan a ejercer una gran influencia sobre la vida económica los príncipes de pequeños Estados y ciudades. Los italianos, por ejemplo, llegaron a acumular, gracias a las Cruzadas y al comercio con Oriente, una riqueza de capitales mayor que la riqueza de las demás naciones. Esto explica por qué, en lo tocante al comercio al por mayor, los comerciantes italianos dominan en esta época a los demás. A ello se debe el que los comerciantes de París fuesen italianos y que el rey de Inglaterra, país que solamente en un año —el de 1341— exportó 30.000 sacos de lana, concediese una serie de privilegios a los comerciantes italianos primero y luego a los alemanes.

Más tarde, la Liga Hanseática desplazará a los italianos del comercio inglés, dominando en los territorios bañados por el Mar del Norte y el Báltico, a la vez que concierta tratados con todos los países y guerrea con ellos, si es necesario.

Las necesidades y los gastos de los gobiernos y las cortes aumentan en enormes proporciones, comparados con los de antes. Con la dinastía de los Habsburgo, a partir de Maximiliano I; entre los franceses, desde la terminación de la guerra de los Cien Años; en Inglaterra, en la corte de Alfonso V de Aragón, en Nápoles, etc., empiezan a darse ya las condiciones de verdaderas grandes potencias, que llevaban aparejadas la presencia del gran capital. La misma política financiera de los papas llega a todos los reinos cristianos y es otro de los factores de esta nueva dirección económica.

Como consecuencia, surge una inestabilidad social en el campo, caracterizada por el empobrecimiento de la nobleza de segunda clase y el agravamiento de la condición social y económica de los campesinos. Esto repercute en el estamento que compartía con la alta nobleza la propiedad y el usufructo de los patrimonios agrícolas más considerables: el

eclesiástico. La Iglesia, o sea, los cabildos catedralicios, abadiazgos y prioratos, salía de la Edad Media inmensamente rica, como consecuencia de las donaciones ininterrumpidas de reyes, municipios, corporaciones y particulares. En gran parte, esta riqueza la disfrutaba la misma nobleza, cuyos hijos segundones hallaban en los cargos y prebendas eclesiásticas una compensación adecuada a la merma que habían experimentado en sus derechos sucesorios. Aparte de la decadencia espiritual determinada por este hecho, no cabe duda de que la codicia despertada en nobles y caballeros por tan cuantiosos bienes fue uno de los estimulantes más enérgicos que convirtieron a muchos de ellos en defensores acérrimos de la reforma protestante. Estas riquezas se hallaban repartidas en muy pocas manos, lo que dio lugar también a un «proletariado eclesiástico», como lo llama Lortz, de tan graves consecuencias para la disciplina del clero.

Algo hicieron retrasar este desarrollo los conflictos y calamidades en las que se vio envuelta Europa en el siglo XIV. En Francia, por ejemplo, la economía se vio profundamente perjudicada por las devastaciones, miseria e inseguridad, provocadas por la guerra de los Cien Años. Por otra parte, Europa conoció hambres y otras calamidades, como la Peste Negra que entre 1348 y 1350 acabó con un tercio de la población, y tal eferescencia de ánimos que por sí sola fue causa de numerosas guerras civiles en todos los países. La sublevación de campesinos y burgueses contra la nobleza y el sistema feudal agitaron la zona costera de Flandes; en Francia, la Jacquerie y los levantamientos de la burguesía urbana durante la guerra de los Cien Años fueron tanto una lucha contra el poder inglés como una guerra civil. Agitaciones hubo en España con D. Pedro el Cruel, en Inglaterra a partir de 1381, en Italia... Los mismos gremios se empeñaron en mantener las posiciones conquistadas: a menudo, los ataques dirigidos contra sus privilegios hubieron de ser ahogados en sangre.

Con el resquebrajamiento del sistema feudal se presenta un curioso fenómeno de retorno. El feudalismo se había volcado en el campo; ahora se hace al revés. Los señores feudales, impotentes para conservar su preponderancia y su independencia, dejan el campo por la ciudad para formar parte del «aula regia» y esto concede a la corona un máximo prestigio. El pueblo hace lo mismo y viene a establecerse en las ciudades donde empieza a florecer la industria y el comercio. En consecuencia aumenta en ellas la población, con el pauperismo y las revoluciones de las gentes necesitadas, cuya base estaba en el capitalismo de las grandes familias y en los mercaderes, que son los que salen ganando con el cambio.

Otro de los factores que influyen en este desarrollo económico y tal vez el principal, al comienzo de nuestra época, es sin duda la abertura del horizonte geográfico a que asiste Europa. Hasta entonces, el mundo co-

nocido había sido en esencia el mismo que conocieron los antiguos romanos: por el sur no pasaba del Sáhara y por el oeste, de Islandia. El límite del territorio europeo, que cerraba en sí la vida cultural y comercial del Medioevo, se rompe ante los viajes marítimos, el descubrimiento y la exploración de nuevas tierras, lo que llevaba consigo una amplia apertura al comercio de ultramar, la afluencia de grandes riquezas y el incremento decisivo de la civilización capitalista. Hasta finales del siglo XVI, las tierras recién descubiertas se tratan como patrimonio exclusivo de españoles y portugueses, mientras que al resto de Europa solo le interesan en pequeña escala. El eje de atención, tanto política como comercial, siguen siendo Milán, Florencia, Nápoles, etc., donde están los grandes capitales y los grandes centros bancarios. Los mercaderes y comerciantes más renombrados son italianos; a los cambistas se les da el nombre general de «lombardos», y hasta el dinero toma su nombre de las señorías locales: el florín, de Florencia; el ducado, de Venecia.

#### *4. Mirando a la Iglesia*

La economía y los nuevos cambios que se producen en la sociedad influyen necesariamente en la vida de la Iglesia.

La mentalidad moderna, que ya empieza a aflorar en el siglo XIII, tiende a afirmar la autonomía de los valores humanos y terrenales y a desprenderse, en lo posible, de toda autoridad.

Esta dirección se expresa claramente en el nominalismo que se va extendiendo y determina aquel estado de ánimo general que de inmediato antecede al Humanismo y que se vuelve hacia el mundo de la antigüedad clásica, al que se siente profundamente vinculado.

Entramos en un período de secularización, de autocrítica, donde se somete a examen lo que hasta entonces se había tenido como algo invulnerable. A ello se une la decadencia del prestigio papal y de la autoridad eclesiástica, a raíz de la lucha entre Bonifacio VIII y Felipe IV el Hermoso y más todavía durante el papado de Aviñón y el Cisma que entristeció a la Cristiandad durante tantos años. La mundanidad de la corte pontificia, la doctrina conciliarista que se hace general en el campo mismo de la teología, los nuevos herejes, la vida floreciente de las ciudades, la acumulación de riquezas..., todo contribuye a crear un ambiente enrarecido en la vida religiosa, que da lugar a escándalos y desenvolturas.

Por el horizonte aparecen los primeros librepensadores; se abre el culto a la razón que hace su entrada en las universidades por medio del averroísmo y de las ideas panteístas; la literatura paganizante de Bo-

caccio, del Aretino, del Arcipreste de Hita o de las *Coplas de Mingo Revulgo*, sirven de solaz a damas y caballeros. El tema del ridículo, aplicado a las cosas y a las personas eclesiásticas (sillería de la catedral de Ciudad Rodrigo, gárgolas de Santes Creus, el Zorro Renard), se agudiza cada vez más, dando materia inflamable a los primeros reformadores.

Todas estas tendencias influyen fuertemente en la Iglesia y tratan de penetrar en su misma vida. Pero el cambio de mentalidad es todavía lento. La escolástica, por ejemplo, y con ella la antigua idea cristiana, conserva por largo tiempo sus posiciones y llega a conocer un verdadero renacimiento en España, Italia y Francia hasta los tiempos de Suárez. La Iglesia se da cuenta de que ya no le sirven los moldes antiguos y trata de salvar todo lo posible. En el mismo Renacimiento, que al principio se presenta con una doble faceta, vence al fin el sentido cristiano-católico de los papas, y los humanistas, Marsilio Ficino y Pico de la Mirandola intentan hacer nuevas síntesis intelectuales; en Alcalá y en Salamanca la teología se hace humanista; Francisco de Vitoria, Menchaca y Suárez fundan el derecho nuevo y ponen las bases del derecho internacional, que en adelante regirá las relaciones públicas de las naciones en el siglo XVII; contra el absolutismo de Jacobo I de Inglaterra, Suárez y también Belarmino enseñan la democracia, influyendo de esta manera no solo en las universidades protestantes de Alemania, sino incluso, más adelante, en la Constitución misma de los Estados Unidos.

También el protestantismo, que en los aspectos que tiene de subjetivismo, libre examen e interpretación de la Escritura es hijo del nuevo espíritu y del Humanismo, se presenta como una reacción contra el espíritu paganizante cuando proclama una teología antihumanística, centrada en un agustinismo exagerado. Si al principio da pie a una tolerancia religiosa con la pluralidad de muchas confesiones, se aferra pronto al sistema contrario, a la intolerancia (del mismo Lutero y de Calvino), que nos recuerda el espíritu de cruzada y la lucha medieval contra la herejía. Solo después del cansancio de las guerras de religión, se llegará a aquel indiferentismo que caracteriza al Siglo de las Luces. Aun en el campo filosófico y científico, solamente en el siglo XVII, con Descartes y los sensistas ingleses, con Galileo y Newton se aplicarán en gran escala las premisas que había dejado ya puestas el nominalismo de nuestra primera época.

También contamos con la reacción del misticismo.

Místicos, a la par que pensadores, los artifices de la escolástica, san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino y san Buenaventura, habían realizado una íntima síntesis entre la teología y la mística. A fines de la Edad Media, sin embargo, se rompe esta unidad y el pensamiento tuvo que elegir entre dos tendencias divergentes.

Por una parte, la teología se dejó influir por una corriente racionalista y crítica, mientras que, por la otra, la mística adoptaba una actitud desdeñosa respecto de la ciencia teológica y filosófica.

Las almas piadosas, que no hallaban satisfacción alguna en las especulaciones intelectuales, despechadas, en parte, ante la secularización que iba adoptando la misma Iglesia, buscaron refugio en el misticismo. De este modo, el misticismo alcanzó, durante el siglo XIV, una difusión jamás conocida hasta entonces, sobre todo en Alemania y en los Países Bajos. El misticismo se refugió en lo supraracional, lejos de las discusiones de escuela: dudando de la eficacia de la razón, iban al contacto directo con Dios y a la propia experiencia espiritual.

Gran místico fue el maestro Eckart, O.P. († 1327) y lo mismo sus discípulos Juan Taulero, O.P. († 1361) y Enrique Seuse o Susón, O.P. († 1366). Este último escribe *El librito de la eterna sabiduría*, lleno de dulzura y de intimidad con Dios, clásico hoy en las letras alemanas. Suya es aquella frase, que resume el sentir de estos hombres de vida espiritual frente a las ideas disolventes de la época: «El mundo de nuestro tiempo está ya envejecido; en el corazón de muchos, el amor de Dios ha ido enfriándose hasta el punto de hallarse casi extinguido».

Al movimiento alemán se une el no menos eficiente de los Países Bajos, cuyos representantes son el venerable Juan van Ruysbroek († 1381) y Gerardo Groote (1340-1384), propugnadores de la *Devoción Común* o *Devoción Moderna*, de donde había de salir la *Imitación de Cristo*, que tanta resonancia iba a tener en los medios espirituales a través del mismo san Ignacio y de los *Ejercicios Espirituales*.

Pero mayores dificultades que la eliminación del individualismo místico planteó a la Iglesia la batalla contra los *fraticelos* o espirituales franciscanos, quienes, con la misma abnegación de san Francisco de Asís, pero sin su sumisión a la autoridad eclesiástica de que este había dado tantas pruebas, predicaban e intentaban realizar el ideal evangélico de la pobreza. El movimiento surge ya entre los discípulos del mismo fundador, que se dividen en rigoristas y mitigados por el modo de llevar a la práctica los ideales del Poverello. Al frente de los mitigados se pone el dinámico y autoritario fray Elías, general de la Orden de 1232 a 1239, cuando es destituido en el Capítulo General de Roma. La exagerada represión que ejerció contra los rigoristas provocó en estos una reacción, en la que se agruparon los que por el 1274 empezaron a llamarse «espirituales» en oposición a la «comunidad» o «conventuales». Abogaban por la más estricta pobreza, sin admitir propiedad de nada, ni aun de las cosas que se decían *primo usu consumptibiles*.

El problema, que en un principio fue meramente claustral, se extiende pronto a otros sectores de la Iglesia. Quienes lo formaban estaban

disconformes con la dirección que, para ellos, habían tomado los papas y los altos eclesiásticos, preocupados excesivamente de los negocios temporales y políticos y dando más importancia a los valores humanos con perjuicio de los sobrenaturales, por lo que recomendaban a todo trance una vida de más estricto Evangelio.

Si hasta ahora las cosas habían quedado en un cierto límite de prudencia, el problema se acentúa cuando algunos de los extremistas franciscanos adoptan fanáticamente ciertas ideas joaquinistas o que se atribúan a Joaquín de Fiore, visionario calabrés que, entre otras cosas, abogaba por la necesidad de mantener y de practicar la pobreza absoluta como condición indispensable para salvarse.

Los *fraticelos* exageraron sus doctrinas hasta el último grado. Un general de los franciscanos, Juan de Parma (1247-1257), las acepta abiertamente y es depuesto. Otros siguieron su ruta, especialmente Juan Olivi, el cual hace del joaquinismo lo que llamaríamos «franciscanismo espiritual», pues coloca a san Francisco como al prototipo de la nueva edad anunciada por el de Fiore: edad de solo monjes y espirituales, a la que todos habían de aspirar. Este pasa al ataque directo contra la Iglesia, con frases que se repetirán largamente en los años álgidos de la Reforma: «La Iglesia carnal, la gran meretriz del Apocalipsis»; «la Babilonia» que, «apegada como está a este mundo, ha de perecer para que en los años siguientes sea exaltada la cruz de Cristo». Todavía le gana, a finales de siglo, su discípulo Ubertino de Casale, quien se dejaba decir estas palabras: «Cayó, cayó la gran Babilonia y es ahora habitación de los demonios y cárcel del espíritu inmundo»; «mala bestia y no papa, Anticristo»; «la prostituta de Babilonia, que quiere ser esposa del Cordero y ha contraído unión adúltera con el Anticristo místico».

Lo dicho es suficiente para que, de alguna manera, nos expliquemos las perturbaciones que van a originarse en los primeros pontificados de este período y la influencia que tales ideas van a tener en los años posteriores.

### 5. Necesidad de la Reforma

Al correr de los años, la decadencia del pontificado se precisa con caracteres cada vez más alarmantes. Aviñón queda en la historia como el símbolo del fiscalismo y del centralismo más exagerado, donde se ofrecen a pública subasta los cargos y beneficios eclesiásticos. El lujo de los papas se acentúa y la sumisión a los príncipes seculares se hace cada vez más endémica. Marsilio de Padua, en su *Defensor pacis*, que aparece en París antes de 1324, defiende que la autoridad de la Iglesia más que en el

papa está en el pueblo cristiano, quien la ejerce por medio del concilio universal. Concibe a la Iglesia como una entidad invisible, en la que los clérigos no se distinguen de los simples laicos. Lo mismo viene a decir el franciscano y filósofo nominalista Guillermo de Ockam († 1350).

El *Cisma de Occidente* crea de nuevo una situación angustiosa dentro de la Iglesia. Se origina en tiempos de Urbano VI (1378-1389) y no termina hasta la elección de Martín V en el Concilio de Constanza, en 1417. Hubo un tiempo, de 1409 a 1415, en el que llegó a contarse con tres papas en la Iglesia: uno en Roma, otro en Aviñón y el último en Pisa. No es que el pueblo cristiano dudara del papa y del papado, pero no acabó nunca de saber cuál de ellos era el auténtico y verdadero Vicario de Cristo.

Ante el desprestigio del Papado y la relajación de costumbres que conllevó el cisma, había que encontrar una solución. La Universidad de París señaló tres vías de solución: la *via cessionis*, la *via transactionis* y la *via concilii*. Se intentó las dos primeras que fracasaron al poco tiempo.

Los conciliaristas moderados organizaron un conciliábulo en Pisa. Gregorio XIII era el papa romano y Benedicto XIII, el de Avignon. El primer intento serio tuvo lugar en 1409, pero desquició todavía más la situación. Un grupo de Cardenales de ambas obediencias se reunió en Pisa y, después de declarar depuestos a los dos papas, eligió un tercero: el arzobispo de Milán, que tomó el nombre de Alejandro V. Pero, como ninguno de los papas quiso abdicar, la cristiandad quedó dividida en tres obediencias.

Para solucionar el problema las grandes Universidades europeas, unidas a los monarcas, llegan al acuerdo de convocar un Concilio General que depusiera a los tres papas, instaurara uno nuevo y dirimiera las cuestiones que afligían a la Iglesia. El problema de fondo estaba en la pregunta acerca de si el Concilio General está o no por encima del papa. Evidentemente esta solución pervertía la naturaleza jerárquica de la Iglesia, convirtiéndola en asamblea.

Finalmente se reúnen en Constanza y los Romanos Pontífices dejan paso al nuevo papa Martín V. Este firmó todos los acuerdos del Concilio excepto los Decretos Conciliaristas: como la obligación de convocar el Concilio periódicamente, rendir cuentas, etc. Por eso algunos obispos y sacerdotes eligieron al último antipapa de la Historia: Félix V, pero gracias a Dios el grupo se desintegró. También Benedicto XIII, el Papa Luna, al perder la obediencia del Rey de Aragón, falleció en Peñíscola solo y abandonado, pero convencido de ser el legítimo pontífice.

Las consecuencias que se derivaron del Cisma fueron realmente catastróficas. Gregorovius, en su *Historia de Roma*, llama a los papas de Aviñón «siervos de los reyes», y, de hecho, cada uno de ellos estaba supe-

de la Cristiandad, lo que hizo que se empezara a dudar de ella como sede del universalismo cristiano. Esto produjo, primero desorientación y más tarde reproches y censuras. Pocas veces como entonces se han oído en la Iglesia tantas protestas y lamentaciones, de las que están llenas las literaturas nacionales de aquel tiempo. Recordemos el de *Planctus Ecclesiae* del alemán Conrado de Megenberg, el *Liber sine nomine* de Petrarca, las invectivas de santa Brígida y de santa Catalina de Siena; el *Vademecum in tribulatione* del franciscano Juan de Rupescissa o el *De statu et planctu Ecclesiae* y el *Collyrium fidei adversus haereses* del también franciscano y obispo de Silves en Portugal, Álvaro Pelayo, de quien son estas palabras: «¡Desdicha, desdicha! De ella está llena la santa Iglesia en sus miembros gangrenados. En la casa del Señor no se eligen los más distinguidos por sus letras o sus costumbres puras, que mejor pueden apacentar a la Iglesia de Dios, sino los que tienen sus bolsas más llenas de dinero. No hay hoy día, por así decirlo, ningún clérigo que ejerza un ministerio cualquiera por la gloria de Dios».

Estos lamentos generales, que pudieran parecer esporádicos, se confirman con el examen minucioso que se ha hecho de los registros de los papas Ursmer-Berlière, que publicó las *Súplicas* de Inocencio IV, escribió de esta manera sus impresiones: «A Aviñón es donde hay que dirigirse para hallar los orígenes de la Reforma protestante: nada más triste que estudiar allí en detalle la descomposición de la Iglesia, del clero y del pueblo; constatar los abusos y las influencias malsanas de las dispensas de todo género; hasta dónde se podía extender la fiscalización de todo el organismo eclesiástico».

Todos estos abusos estaban pidiendo a gritos reforma. Pero una reforma no como la pudieran entender en tiempos de san Bernardo o de san Gregorio VII, sino una reforma que había de empezar primero en la cabeza y después en los miembros. Así, el primero en pedir que la reforma empezase *in capite* fue el obispo francés Durand en el Concilio de Vienne de 1311. Crece este deseo en tiempos del Cisma y al Concilio de Constanza llegan hasta veinte memoriales, en los que se repite el principio formulado por Dietrich von Nieheim: «No hemos de admirarnos de que el mundo esté manchado y conturbado, cuando vemos a la Iglesia romana envuelta ella misma en cismas e impurezas. Los miembros a ella sometidos se debilitan por la enfermedad que padece, pues cuando la cabeza enferma los demás miembros se duelen». En uno de los memoriales de la «Nación Germánica», presentado al mismo concilio, leemos también lo siguiente: «Desde hace casi 150 años, algunos de los pontífices, sus asesores y la Curia romana viven embriagados en delicias e inclinados a lo peor...; dejan las cosas celestes, dedicados solamente al lucro y a los beneficios temporales».

Otra consecuencia de los abusos fue el conciliarismo que pudiéramos llamar teológico. Tanto la corriente anticlerical como el anticurialismo reinante no es que atacaran directamente al dogma del primado pontificio, pero no dejaron de preparar el terreno. Ya en la lucha de Felipe IV el Hermoso contra Bonifacio VIII, tanto Juan de París como otros autores quisieron fundarse en cánones antiguos para defender que los concilios ecuménicos podían estar por encima del papa, especialmente cuando este, como persona privada, pudiera caer en herejía. Lo defiende también Marsilio de Padua, derivando su teoría de los principios generales de la organización democrática del Estado.

Pero estos dos casos fueron meros episodios. En cambio, en tiempo del Cisma el pensamiento conciliarista se fue generalizando y llegó a constituir una parte integrante del movimiento de reforma. En los Concilios de Pisa, Constanza y Basilea, el conciliarismo triunfa, prolongando su existencia hasta el mismo Concilio de Trento. Al principio lo favorece la primera difusión del protestantismo; pero poco después los mismos protestantes se fueron desentendiendo de cualquier idea conciliar.

Este recio antijerarquismo lo encontramos igualmente en las doctrinas de Wiclef y de Hus. Uno y otro añoran la reforma y desean que se establezcan iglesias nacionales en Inglaterra y Bohemia. Se unen en el odio que tienen contra los mendicantes, en las invectivas que lanzan contra la Iglesia rica y en la lucha que mantienen contra la jerarquía. Solo los predestinados forman, para ellos, la verdadera y única Iglesia, por lo que no son necesarios ni el papa ni los obispos. Basta con que haya presbíteros y diáconos; que la *Biblia* sea la única fuente de revelación, y que todo cristiano pueda tener acceso a ella por el libre examen, sin necesidad del magisterio eclesiástico, de los teólogos ni de la escolástica. Como el hombre está ya predeterminado, innecesaria es también la penitencia. No existe el sacramento del orden y la Eucaristía no deja de ser, para ellos, sino mera presencia moral de Cristo en la comunidad.

A pesar de estos puntos negros, la reforma, entendida según el estilo de la época, no es todavía el protestantismo del siglo XVI. Exceptuando a unos pocos, la mayoría sigue defendiendo al papado, y tanto este dogma como el de la justificación y el de los sacramentos son aceptados sin discusión. Los errores de Marsilio de Padua, de Wiclef o de Hus son excepción dentro del movimiento reformista de los siglos XIV y XV y de ninguna manera representan el más auténtico movimiento de reforma. Sin embargo, preparan con su tendencia secularizante el protestantismo y el anglicanismo. De su espíritu nace que los príncipes alemanes o los reyes ingleses consideren a la religión como cosa propia (de donde nacerá el famoso principio de que «la religión del rey es la religión de los súbditos»).

tos») y preparen el camino del regalismo y de otras desviaciones eclesásticas que seguirán más tarde.

La *causa reformationis* del Concilio de Constanza se concretó en los Concilios celebrados desde Martín V. Veámoslo brevemente.

Martín V había convocado el Concilio de Basilea y nombrado Legado al Cardenal Casarini, pero falleció en febrero de 1431. Así pues, Eugenio IV (1431-1447), al ser elegido confirma el delegado y la convocatoria del Concilio.

Los fines que se propusieron para el nuevo Concilio eran continuar con la reforma de las costumbres, poner fin a la herejía husita en Bohemia, consolidar la paz entre los príncipes cristianos y trabajar por la unión con los orientales.

Algunas informaciones inexactas recibidas por Eugenio IV y el temor del crecimiento de las ideas conciliaristas indujeron al Papa a suspender el Concilio el 18 de diciembre de 1431, y a convocar otro que se celebraría en Bolonia en 1433 para tratar de la unión con la Iglesia ortodoxa.

La reacción de los padres conciliares fue mayor de la que esperaba: mientras se leía la Bula de suspensión del Concilio, abandonaron el aula y el 21 de enero de 1432 enviaron una circular a toda la cristiandad afirmando su propósito de proseguir el Concilio sin el Papa.

En la sesión del 14 de febrero se declararon «Concilio Ecuménico» y renovaron los *Decretos Conciliaristas* de Constanza, conminando al mismo tiempo al Papa y a los cardenales para que se presentaran en Basilea en el plazo de tres meses. Al mismo tiempo, el Emperador Segismundo se declaró defensor del Concilio.

A principios de 1433 se habían presentado en el Concilio quince delegados del partido moderado husita dirigidos por el teólogo Juan Rokycana. Sus pretensiones se reducían a los cuatro puntos siguientes: libertad de predicación; comunión bajo las dos especies; abolición del poder temporal y de la propiedad del clero; castigo de todos los pecados mortales públicos. Después de haber moderado un poco el primero y el tercero de estos puntos se firmó en Praga un acuerdo en noviembre de 1433. Los *utraquistas* bohemos aceptaron este acuerdo y, unidos desde entonces católicos y *utraquistas*, acabaron en pocos años con los husitas extremistas (batalla de Lipany, 1434).

Por medio del Emperador, que había sido coronado en Roma en 1433, se llegó a un acuerdo entre el Concilio y el Papa: el 15 de diciembre de 1434, Eugenio IV, por la Bula *Dudum sacrum*, dio su aprobación al Concilio de Basilea. Entonces el Concilio aprobó una serie de Decretos de reforma: contra el nicolaísmo del clero; contra el abuso del entredicho y demás penas canónicas; contra los espectáculos inmorales; sobre la reforma de la Iglesia *in capite et in membris*.

Cuando el Concilio empezó a legislar sobre la reforma de la curia pontificia, se manifestó con toda virulencia el conciliarismo hasta entonces latente. Aprovechando una disensión entre los Padres conciliares sobre el lugar de las conversaciones de unión con los orientales, el Papa se declaró por el partido de la minoría, que pedía una ciudad italiana, y suspendió definitivamente el Concilio de Basilea y convocó otro para Ferrara: 18 de septiembre de 1437.

En Basilea, un cardenal y 15 obispos se opusieron a la decisión del Papa. Se intentó un proceso contra Eugenio IV, que llegó a ser «excomulgado» en 1438 por el conciliábulo de Basilea. Este «cisma» encontró un eco desfavorable en toda la cristiandad, que aún no se había olvidado de las tristes consecuencias del cisma de Occidente. Los reyes de Inglaterra y Castilla se opusieron directamente al conciliábulo. En cambio Carlos VII de Francia procuró sacar el mayor partido posible. En 1438 convocó al clero a una asamblea en Bourges, donde fue aprobada una *Pragmática Sanción* en la que se prescribían los 23 artículos de reforma de Basilea de tendencia conciliarista y antipapal.

En Alemania, después de la muerte del Emperador Segismundo (1437) fue elegido Emperador Alberto II (1438-1439). Con esta ocasión, los príncipes electores del Imperio se declararon neutrales en el conflicto entre el Papa y el Concilio: pero aprovecharon la ocasión para promulgar en Maguncia (1439) algunas restricciones a las injerencias papales en Alemania (*Instrumentum acceptationis*).

Los griegos hacía tiempo que por razones políticas, es decir, el cerco de Constantinopla por los turcos, pretendían la unión con la Iglesia latina. Ya en el Concilio de Constanza había estado presente un embajador del Emperador bizantino. La caída de Tesalónica en poder de los turcos (1430) puso en grave peligro a la misma Constantinopla. Juan VIII Paleólogo pidió al Papa la unión de las Iglesias y la convocatoria de un Concilio para llegar a un acuerdo. Esperaba así que los occidentales le ayudarían a deshacerse del peligro turco.

Eugenio IV eligió la ciudad de Ferrara y el Concilio se inauguró en enero de 1438 bajo la presidencia del cardenal Albergati, con muy escasa participación de Padres conciliares. Las sesiones fueron presididas por el Papa. Asistían, además del Papa, 150 obispos occidentales, el Emperador bizantino, el Patriarca José de Constantinopla, con algunos obispos más entre los que sobresalieron Bessarión de Nicea (más tarde, cardenal) y Marcos de Éfeso: en representación de la Iglesia ortodoxa rusa asistió Isidoro de Kiev. Las conversaciones de paz fueron muy difíciles y en más de una ocasión se estuvo a punto de disolver el Concilio. La aversión de Marcos de Éfeso por los latinos hacía imposible la unión, pero obligados por el Emperador Juan VIII Paleólogo se sometieron.

A principios de 1439 el Concilio se trasladó a Florencia porque esta ciudad se comprometió a sufragar los gastos de los orientales, que corrían a cargo del Papa. En 25 sesiones se fueron abordando las dificultades dogmáticas a pesar de la oposición de los griegos, que querían evitar toda discusión doctrinal. Ante la presión de su Emperador, los griegos aceptaron la procesión del Padre y del Hijo, como de un único principio; la conveniencia de añadir el *Filioque* al Credo; el derecho de los latinos a emplear pan ácimo para la Consagración; la doctrina latina sobre el purgatorio; el primado de jurisdicción del Papa sobre toda la Iglesia. Estas doctrinas fueron aceptadas por todos los orientales a excepción de Marcos de Éfeso.

En las conversaciones se distinguieron Ambrosio Traversari, general de los camaldulenses, el cardenal Cesarini, Juan de Torquemada y Juan de Ragusa, entre los latinos, y Bessarión de Nicea e Isidoro de Kiev, entre los orientales.

El 6 de julio de 1439 se publicó solemnemente el Decreto de unión, Bula *Laetentur Coeli*, firmado por todos los Padres Conciliares latinos y griegos, a excepción de Marcos de Éfeso.

Después de la partida de los griegos, el Concilio permaneció abierto para tratar de la unión con los Armenios y con los jacobitas de Egipto y Etiopía. Los monofisitas de Armenia se unieron el 22 de noviembre de 1439 (Bula *Exultate Deo*, o Decreto *Pro Armeniis*) y los jacobitas en febrero de 1442 (Bula *Cantate Domino*, o Decreto *Pro Jacobitis*).

A fines de 1442, Eugenio IV trasladó el Concilio a Roma, donde acudió el mismo Papa. Aquí se completó la labor unionista del Concilio con los Decretos de unión de los jacobitas de Mesopotamia (1444), de los Caldeos (Nestorianos) y de los monotelitas de Chipre (ambos en 1445). La última sesión del Concilio tuvo lugar en Roma en agosto de 1445.

Por desgracia, la unión con los orientales, debida más a motivos políticos que religiosos, y unida a la inveterada desconfianza respecto a los latinos, representada en la actitud de Marcos de Éfeso, fracasó estrepitosamente. Algunos de sus protagonistas, como Bessarión e Isidoro, permanecieron unidos y hubieron de exiliarse de sus países. Se trasladaron a Roma y fueron creados cardenales.

Como vemos, solo una intervención divina salvó a la Iglesia del conciliarismo, pues la unión de los orientales captó todo el interés y redujo al conciliábulo de Basilea a la nada.

Así llegamos al Concilio V de Letrán. A comienzos del siglo xvi, ocupa la Sede Romana Julio II, que se propuso, entre otras cosas, la expulsión de los franceses de Italia. El enfrentamiento con Luis XII incitó a este Rey a organizar un Concilio en Pisa. Con ayuda de varios cardenales cismáticos, presididos por el español Bernardino de Carvajal y apoyados

por el Emperador Maximiliano, convocó ese Concilio para el 1 de septiembre de 1511. Careció de todo éxito.

Es este concilio cismático de Pisa el origen del V Concilio Ecuménico de Letrán. Julio II comprendió que la mejor arma que podía oponer a los cismáticos era la de asumir y realizar él mismo la tarea que ellos se habían propuesto: la celebración de un Concilio Ecuménico para la Reforma de la Iglesia.

El 3 de mayo de 1512 tuvo lugar la apertura del Concilio en presencia de Julio II. El episcopado universal estaba ampliamente representado, así como los príncipes cristianos. El discurso de apertura lo pronunció Gil de Viterbo, general de los agustinos. El 10 de mayo se celebró la primera sesión, que tomó los siguientes acuerdos, en presencia de Julio II: represión del Sínodo de Pisa; atención del peligro turco; condena del conciliarismo; adhesión a la Santa Sede de los diferentes reinos europeos; medidas contra el galicanismo francés en orden a lograr la derogación de la Pragmática Sanción de Bourges.

Con estas medidas se logró acabar con la reunión cismática de Pisa y con el conciliarismo, y se obtuvo del emperador Maximiliano la vuelta a unas relaciones de amistad con la Santa Sede. Pero, en el terreno de la lucha contra los turcos y el galicanismo, apenas se logró nada en esta primera parte del Concilio.

En cuanto fue elegido papa, León X manifestó su propósito de continuar el Concilio y, bajo su pontificado, se celebraron las sesiones 6ª a 12ª, que fue la última (16 de marzo de 1517). En esta segunda parte, los resultados fueron mucho más tangibles que en la etapa anterior: se trabajó más despacio, constituyéndose comisiones que estudiaban los temas en los períodos intermedios entre las sesiones, de modo que estas, en cuanto reuniones plenarias, discutían y decidían sobre la base de un material ya elaborado y analizado por especialistas. Este modo de trabajar se usó, a partir de entonces, en los tres sucesivos concilios ecuménicos siguientes (Trento, Vaticano I y II).

Entre los resultados de esta segunda parte pueden señalarse: las medidas contra los husitas; el arreglo con Francia (Francisco I), que abandonó finalmente su postura galicana y firmó con León X un Concordato al tiempo que aceptaba la Bula *Pastor aeternus gregem*, por la cual se derogaba la *Pragmática Sanción de Bourges* y se condenaba de nuevo el conciliarismo, regulando las relaciones entre el Papa y el Concilio Ecuménico (solo al Romano Pontífice corresponde la jurisdicción plenaria sobre todo Concilio, sobre su convocatoria, sobre su traslado y sobre su disolución); la precisión de la doctrina del alma humana contra los neoaristotélicos (inmortalidad del alma, existencia de un alma distinta para cada hombre); la condena de la teoría averroísta de la doble verdad; la

formación teológica del clero, a la que se dirigió una reforma de los planes de estudios eclesiásticos; la consecución de la paz interior de la cristiandad; y la invitación a los príncipes cristianos a emprender una cruzada contra los turcos.

En cuanto a la reforma de la Iglesia, pronto se agitó el viejo contraste de intereses. No obstante, se aprobó una Bula que trataba de limitar los abusos de la jerarquía en múltiples terrenos; otra para el control de la vida de las órdenes religiosas por parte de los Ordinarios; se estableció la obligación de que los obispos celebrasen frecuentes sínodos diocesanos; se crearon los Montes de Piedad como medida para evitar la usura y amparar así a los necesitados; se reguló la censura eclesiástica de libros, en un momento en que la invención de la imprenta multiplicaba su difusión; se adelantó notablemente en la reforma del Calendario, preparando así el terreno a Gregorio XIII; se reguló el ejercicio del ministerio parroquial; se intentaron, en fin, nuevos contactos con los orientales.

Todo ello constituyó una aportación, si no decisiva, sí importante a la reforma de la Iglesia al iniciarse la Edad Moderna. Lástima que muchas de esas medidas tardaran años en aplicarse. Con el ambiente así preparado, no tardaría en llegar para la Iglesia de Cristo la terrible escisión de principios del siglo XVI.

## II. RAÍCES DE LA REFORMA

Con la *bofetada de Anagni* no solo se debilita el poder temporal de los papas, sino también su prestigio moral. El hecho de que se pudiera cometer tal ultraje y de que este quedara impune demuestra que la conducta de los gobernantes respecto a la religión estaba cambiando profundamente. Mientras la religión era antes para ellos un deber como para cualquier otro creyente, ahora se convierte en uno de los acontecimientos temporales que entraban también en sus cálculos políticos. En este sentido, el suceso de Anagni se considera en la historia de la Iglesia como uno de los hechos más significativos que señala el final de la Edad Media.

Al ser humillado el papa, quedaba rota definitivamente la unidad cristiana medieval y la vida pública entraba por la senda de la laicización y de la secularización. También se afirmaba el poder absoluto de los monarcas, que tantas veces habrían de enfrentarse en adelante con el poder de los pontífices.

Fueron tiempos de crisis que acumularon sobre la Iglesia no pocas dificultades y peligros. En ocasiones se quiso poner remedio con la llamada «Reformación de la Iglesia», que para ella casi vino a convertirse, durante los siglos XIV y XV, en la *Delenda est Carthago* de los antiguos.

Era necesaria una reforma todavía más profunda, *in capite et in membris*, que habría de llegar a las instituciones y a las formas de vida, pues tanto la sociedad como la Iglesia estaban convulsionadas, aquejadas de cismas, herejías, conciliarismos y regalismos, con la degradación progresiva de las costumbres. Como hemos visto, el llamado *Cisma de Occidente*, durante el que unos tenían por papa al de Roma, otros al de Aviñón y otros al de Pisa, había dejado huellas profundas en toda la Cristiandad.

### 1. Abusos que habría que remediar

La reforma –como fenómeno social de este momento– supone la preocupación que entonces existía por encontrar remedio a los abusos que

había que eliminar, y en ocasiones se presentaba con visos de anticlericalismo, anticurialismo y conciliarismo.

Uno de los abusos era el aumento de beneficios. En no pocos sectores se llegó a perder el concepto de *oficio* o la preocupación genuinamente pastoral, pues la idoneidad o cualidades del candidato no se medían según la dignidad sacerdotal, por ejemplo, o por el ministerio que tenían que realizar, sino por los frutos que pudieran recibir del beneficio. En buena parte los beneficios se conseguían por simonía o por procedimientos poco limpios; unos se añadían a los otros (abuso de acumulación), se favorecía el absentismo y aun la cesión hereditaria, a veces de padres a hijos, de cargos eclesiásticos. Todo ello lo propiciaba la ignorancia de los clérigos y su falta absoluta de preparación. De los españoles escribe el sedito canciller-López de Ayala en su *Rimado de palacio*:

*«Palabras del bautismo e cuáles deben ser,  
uno entre ciento no las quieren saber»*

*«Non saben las palabras de la consagración,  
nin curan de saberlas ni lo han a coraçón»*

*«Cuando van a ordenarse, tanto que lieven plata,  
luego pasan el examen sin ninguna barata,  
ca nunca el obispo por tales cosas cata...,  
luego les da sus letras con su sello e data».*

Otro abuso era la inmoralidad pública en materia de hijos ilegítimos. Empieza esta plaga en el xiv y se prolonga y acentúa en el xv, llamado la época de los bastardos. El abuso ha existido en todos los tiempos, pero lo que ahora sorprende es la nota que adquiere de publicidad, la extensión del mismo y el estado de pasividad o de permisón jurídica que le conceden los mismos encargados de salvaguardar la moralidad.

En este tiempo los bastardos son legitimados facilísimamente por los príncipes y por los papas, de suerte que no solo viven según el rango de su padre, sino que incluso son admitidos a la sucesión de títulos y reinos. Es clásico el ejemplo castellano de D. Pedro el Cruel y Enrique de Trastámara, y, en materia de obispados y prelacías, las facilidades que se dan a los hijos naturales de la nobleza.

Otra lacra era la crueldad social. Es la época de las luchas sangrientas en el seno de las familias y entre las naciones, como fue durante la guerra de los Cien Años. Aun la misma justicia, cuya ejecución es durísima en la Edad Media, en este tiempo tiene la característica de la publicidad, con sus secuelas de crueldad y de sadismo. El pueblo gustaba del espectáculo

del fuego y los tormentos. Y no es raro el caso de que se niegue al condenado la confesión para que así arda eternamente en el infierno. Nunca aprobó esta práctica la Iglesia, pero a veces permitió que se negara el viático a los condenados a la pena capital.

Se unía el que la instrucción religiosa era entonces deficientísima. Se desconoce el catecismo y se procede con enorme ignorancia en el uso de los sacramentos, muy escaso en esta época. A ello se juntaba la inclinación a ciertas formas supersticiosas de piedad; por ejemplo, decae la frecuencia de la Eucaristía y aumenta la devoción de mirar la sagrada hostia. Muchos creen que en la misa basta con mirarla, y después de la elevación se salen de la iglesia. Cuenta P. López de Ayala en su obra *Las muertes del Rey don Pedro*, que en 1353, estando sitiado en su villa don Alfonso Fernández Coronel, «armóse de un gambax y una lóriga y una capellina y así fue a oír Misa»; y que, estando en la iglesia, llegó a él un escudero suyo y díjole: «¿Qué hacéis, don Alfonso Fernández, que la villa se entra por el portillo del muro que cayó y don Pedro Estébanez Carpintero, Comendador Mayor de Calatrava, es ya entrado en la villa con mucha gente?». A lo que don Alfonso respondió: «Como quiera que sea, primero veré a Dios. Y estuvo quedo hasta que alzaron el cuerpo de Dios y después salió de la iglesia y vio que las gentes del rey eran ya entradas en la villa y púsose en una torre de la villa armado como estaba». Por otros testimonios de la época, vemos cómo tenían por igual oír misa que «ver a Dios» en el momento de la elevación, con lo que pensaban que ya habían cumplido.

¿De dónde procedían tales abusos? La disolución de la sociedad medieval, de tipo feudal, se extiende cada vez más, con todo el cortejo de luchas y conflictos que la acompaña. Europa entera está en guerra por estos años: naciones contra naciones, señores entre sí y contra sus propios monarcas; aventureros, condottieri, güelfos y gibelinos... Así afirma Hui-zinga que en este ambiente se comprende perfectamente el Cisma de Occidente. Esta continua perturbación social arruinaba la disciplina eclesiástica y las costumbres de la nobleza y el pueblo. Lo notaba ya en 1381 Enrique de Langestein, el primero que unió el problema del cisma con el de la reforma, y que decía: «Aun en el caso de que no hubiera llegado el cisma, se hizo necesario un concilio general para la reformación general de la Iglesia».

Otra causa hemos de buscarla en la Peste Negra, a la que ya hemos hecho referencia. Como decía el estribillo popular: *En l'an mil trois cent quarante-neuf, de cent ne demeurait que neuf*. Fue la gran mortandad que desde Italia se extendió pronto por toda Europa. Escribe Boccaccio: «En los años de la fructífera Encarnación del Hijo de Dios, habiendo llegado el número 1344, en la egregia ciudad de Florencia, la más bella de Italia,

apareció la peste». Esta ocasionó unos 40 millones de muertes, es decir, la mitad de la población de Europa. Recordemos que en el siglo XVI hay en España de ocho a nueve millones de habitantes, en Francia dieciséis millones y tres o cuatro millones en Inglaterra. En París, durante año y medio, venían a morir unas 800 personas diarias. En la provincia dominicana provenzal murieron 348; solo quedaron siete frailes dominicos en Montpellier; en Marsella murieron todos los dominicos y franciscanos. Aquel año no se recogió la cosecha ni en Francia ni en Inglaterra y se descuidaron los ganados. Las pérdidas materiales fueron inmensas; y los efectos de la peste fueron terribles tanto en el orden social como en el eclesiástico. Algunos creían «ser la más segura medicina beber, recrearse y dar solaz al cuerpo».

Además se añaden los abusos de la Curia romana, sobre todo por lo que se refiere a la reserva de beneficios y a la centralización fiscal; el Cisma de Occidente, con lo que supuso de división e indisciplina; el abuso de excomuniones, el negocio de indulgencias y reliquias, etc. Gersón llama a esta situación de la Iglesia de su tiempo «brutal y monstruosa».

Urgía, pues, la reforma; y para lograrla se proponen algunos medios, que discrepan bastante de los empleados en la Edad Media y en la antigüedad cristiana, pues en ellos se advierte una corriente seglar que va contra la jerarquía de la Iglesia, aunque no para negarla, sino para corregirla; una tendencia anticurial en la misma jerarquía episcopal (y presbiteral) de la Iglesia y el error dogmático del conciliarismo teológico.

Se acentúa el protagonismo de los laicos (príncipes y comunidades) para lograr la deseada reforma. Este movimiento democrático coincide con los albores del Renacimiento y con los movimientos de reforma. No son movimientos arreligiosos; al contrario, hunden sus raíces de la sana fe popular que anhela una renovación reaccionando contra el clero rico y poco ejemplar. Avivó, es cierto, la tendencia absolutista de los reyes y príncipes y los derechos que se arrogaron para intervenir, con excusas de reforma, en los asuntos de la Iglesia. De esta suerte se prepara el camino para el protestantismo en sus diversas formas. La línea absolutista influirá en el anglicanismo y en el luteranismo; la línea democrática, de municipios y ciudades libres, en Zwinglio y Calvino.

También había otros que pedían que la reforma fuera patrocinada por la jerarquía, como san Vicente Ferrer, san Bernardino de Siena, Tomás de Kempis, etc.; ni tampoco todos iban contra el papado, el dogma de la justificación o los sacramentos. Los errores de Marsilio de Padua, de Wiclef y de Hus son excepción dentro del movimiento reformista de los siglos XIV y XV y de ninguna manera representan el más auténtico movimiento de reforma, aunque no dejaran de tener influencia en algunos sectores.

## 2. Renacimiento y Humanismo

No siempre se ha entendido el Renacimiento en el mismo sentido. Para unos es un período de la historia, que marca la linde entre la Edad Media y la Edad Moderna. Este período llevaría consigo la acumulación de los cambios ocurridos en la vida de Occidente, especialmente en el siglo xv, como el crecimiento de la población, la economía, el aumento de riquezas, las nuevas formas políticas, el avance de la ciencia y de la técnica (descubrimientos humanos y geográficos, la imprenta), la vuelta a la antigüedad clásica de Grecia y de Roma, etc. Es una mera acepción, demasiado vaga y general, de la palabra Renacimiento.

Otros lo confunden con el Humanismo, y así se hizo común a lo largo del siglo xix en autores como Pastor, el autor de la *Historia de los papas*, o G. Voigt, historiador de Eneas Silvio Piccolomini, Papa con el nombre de Pío II. Para ellos el Humanismo es un movimiento que tiende a fundar sobre bases nuevas la cultura humana; o, de otra manera, el Humanismo designa el tipo de formación humana según el ideal clásico, basándose en el estudio directo de la literatura y la civilización clásicas de la antigüedad. El historiador alemán Juan Janssens y su discípulo Ludovico Pastor quieren distinguir dos Humanismos: uno, el «falso Humanismo pagano» y otro, el «Humanismo cristiano». Representantes del Humanismo pagano, que llevó al mayor naturalismo y a la paganización de la vida humana, y que en lo religioso fue escéptico, en lo filosófico, racionalista y, en lo moral, epicúreo o maquiavélico, fueron hombres como Lorenzo Valla, Antonio Beccadelli, Poggio Bracciolini, etc. Al lado de este falso Humanismo existía, según Pastor, otro Humanismo verdadero y cristiano, que reconocía también en los clásicos uno de los medios principales de formación, pero que no sacrificaba el cristianismo a la gentilidad. Entre ellos deben contarse a Petrarca, a Vittorino da Feltre, Rodolfo Agrícola y Tomás Parentucelli, que fue más tarde Nicolás V y con el que se ha dicho que el Renacimiento mismo subió al solio pontificio; él fue el fundador de la biblioteca vaticana y gran amigo de fray Angélico.

Si es erróneo confundir el Renacimiento con el Humanismo, más lo será todavía confundirlo con el Humanismo pagano. Hace bastantes años, en 1927, un erudito alemán, Kemplerer, en un artículo que titulaba «¿Se dio un Renacimiento español?», contestaba negativamente: en España no hubo un verdadero Renacimiento o Humanismo, porque no hubo una paganización completa. Con él hemos de decir que, si en verdad esto es Humanismo, en España no hubo Humanismo ni Renacimiento literario.

Hoy se tiende más bien a considerar al Humanismo no como una doble corriente, sino como un único movimiento cultural, que establece

contacto con el mundo antiguo y en unos llega hasta a expulsar de ellos el concepto de la vida cristiana, mientras que en otros su fe neutraliza estos efectos.

Hay otra manera de ver el Renacimiento mucho más amplia, como una renovación literaria y artística dentro de la historia del arte y de la cultura. Para esta tercera manera de ver el Renacimiento es más propia la palabra Renovación que el término Renacimiento. Renacimiento parece partir del falso supuesto de que las artes, muertas desde la antigüedad, acababan de resucitar en los siglos XV y XVI. Las artes no tenían necesidad de renacer, puesto que desde el siglo XII no habían cesado de producir obras bellas, llenas de originalidad, sin que digamos nada de la música, muy superior a la de los antiguos griegos y romanos. Por otra parte, los hombres de la Edad Media no habían dejado de sentir admiración por las grandes obras de los antiguos. Lo que el Renacimiento aporta de nuevo es una técnica más hábil en las artes plásticas y una manera nueva de conocer a los autores de la antigüedad, tomándolos como modelos de arte y procurando imitar la forma. Los renacentistas se distinguen, por tanto, por el estudio de la antigüedad clásica, por el dominio del arte propiamente dicho y por el espíritu crítico del que rodean su labor de búsqueda e investigación, origen del movimiento intelectual moderno.

Un concepto del Renacimiento más amplio y por lo mismo más indefinible es el de Jacobo Burckhardt en su libro, tantas veces reeditado, *La cultura del Renacimiento en Italia* (Basilea 1860), que abarca todas las manifestaciones culturales de la vida del pueblo, aunque dentro de la tendencia laica que él mismo quiere imponerle. Es la línea que sigue también el historiador francés Michelet (*Renaissance*, 1855), para quien el Renacimiento es la idea de progreso, como rechazo a todo lo que de eclesiástico y feudal suponía la Edad Media. Dos fueron las grandes hazañas del hombre de este tiempo: el descubrimiento del mundo y el descubrimiento del hombre, y esto le lleva a la refutación de lo divino en nombre de lo humano, a la reacción al misticismo medieval, al retorno a un cierto paganismo, a la búsqueda de un ideal de perfección en la humanidad. No es una mera vuelta a la antigüedad clásica; es mucho más hondo todavía. «A semejanza de Dios —escribía ya Marsilio Ficino, que muere en 1499—, el hombre quiere estar en todas partes; mide la tierra y el cielo y escruta las oscuras profundidades del Tártaro. No le parece ni demasiado alto el cielo ni demasiado profundo el centro de la tierra...; no le es suficiente ningún confín».

Es la teoría de la ruptura, que hace del Renacimiento una especie de contrapunto de todo lo que de religioso y cristiano había en la Edad Media. Los liberales del siglo XIX aceptan como dogma esta concepción del Renacimiento, de la que apenas toman más que aquella imagen del

«hombre del Renacimiento» como personalidad libre y genial, colocada por encima de toda moralidad y de toda doctrina.

Otros autores no han pensado lo mismo, como Burdach (*Reforma, Renacimiento, Humanismo*, Berlín 1926), Thode, Toffanin, etc., para quienes, siguiendo la teoría de la continuidad, Renacimiento, Reforma y Humanismo vienen a ser en el fondo la misma cosa: un sentimiento de renovación espiritual y el descubrimiento de los valores humanos y nacionales a la luz del cristianismo, que se venían ya sintiendo desde la misma Edad Media.

Actualmente se tiende a buscar un equilibrio: el de la diversidad en la continuidad. «Tanto literaria como moralmente, el Renacimiento vino a dar a ciertas tendencias profundas del Medievo su pleno desarrollo, aun con el riesgo a veces de distorsionarlo o desfigurarlo» (Gilson).

Ahora nos interesa señalar lo que el Humanismo y el Renacimiento supusieron para la Iglesia.

### 3. La Iglesia en el Renacimiento

Buena parte de los primeros humanistas, como Dante, Petrarca, Victorino de Feltre, Bessarion o Bracciolini en Italia, españoles, franceses, ingleses y alemanes, se movieron de ordinario en un sano y cristiano humanismo. Otros hubo, como Boccaccio, Becadelli, Aretino o Lorenzo Valla, que se distinguieron por sus tendencias epicúreas y satírico-licenciosas, aunque nunca llegaron a salirse del ámbito de la Iglesia. No eliminan la religión, aunque la someten a crítica; no son anticlesiales, pero sí antieclesiásticos, no niegan la autoridad de la Iglesia, aunque el acento que ponen en su crítica cree desconfianza respecto a ella.

En la Iglesia no faltaron a veces algunas oposiciones al Humanismo y al Renacimiento, pero no puede decirse que fuera esta la tónica general. Si la Iglesia acogía al nuevo movimiento, no dejaba de tener su riesgo; es decir, contemporizar con sus ideas y con alguna de sus prácticas demasiado naturalistas. Por eso, la época del Renacimiento, en su primera etapa del siglo xv, es una de las más discutidas –y en ocasiones condenadas– de toda la historia del pontificado, pues al esplendor cultural y de relaciones externas se contraponen la falta de un auténtico espíritu religioso en el vértice de la jerarquía eclesiástica.

El Renacimiento puede decirse que entra de modo decisivo en la historia de la Iglesia con el Papa Nicolás V, que había sucedido en 1447 a Eugenio IV, después de los difíciles días del Concilio de Florencia.

Amigo de la «cultura florentina», como entonces se llamaba al nuevo movimiento artístico y literario, funda la biblioteca vaticana, hace copiar

numerosos manuscritos y confía a grandes arquitectos la renovación artística de Roma. Esta había de ser la digna sede del Vicario de Cristo, la capital esplendorosa del mundo cristiano, en cuyo centro había de surgir la nueva basílica de San Pedro que él mismo decidiera construir. En 1450 celebra el año jubilar, que atrae de nuevo a Roma a una gran masa de peregrinos y reportó ricas ofrendas. Dos años más tarde, el 19 de marzo, confirió solemnemente la corona imperial a Federico III de Habsburgo, la última coronación imperial que se celebraría en Roma.

Se ha acusado a este papa –a él y a los príncipes cristianos– de no haber acudido en socorro de Constantinopla, asediada estrechamente por los turcos. El 29 de mayo de 1453 caía al fin en manos de Mahomet II, muriendo como un héroe su último emperador Constantino XI Paleólogo. Con la caída de la capital se desvanecieron las últimas esperanzas que quedaban de unión de los cristianos. También en sus últimos años, el Papa se vio turbado por la conspiración de Esteban Porcaro, un noble fanático, y de otros catilinarlos, que pretendían levantarse contra el dominio y aun contra la vida misma del pontífice. Se descubrió la conjura y sus cómplices fueron condenados a muerte.

Un intento de cruzada lo promovió el Papa español Calixto III (1455-58), pero poco caso le hicieron los príncipes cristianos; solo el legado pontificio Juan de Carvajal, el predicador san Juan Capistrano, OFM., y el héroe polaco Hunyadi pudieron reunir alguna hueste, que logró vencer a Mahomet II ante los muros de Belgrado. Respecto a su empeño frustrado por convocar una cruzada, resalta Sorní: «El pontífice no comprendía que la configuración política de Europa había cambiado, esta ya no era la antigua Cristiandad, y los tiempos de las cruzadas habían pasado inexorablemente».

Como Papa del Renacimiento, Calixto III se ocupó de la conservación de algunos monumentos y basílicas romanas y protegió a humanistas como Gabriel de Volterra, Lorenzo Valla o Giovanni Andrea Bussi. Son por tanto falsas las acusaciones de haber vendido los fondos griegos y latinos de la Biblioteca Vaticana.

Calixto se preocupó más de favorecer a sus parientes. Sobrino suyo era Rodrigo de Borja, futuro Alejandro VI, a quien elevó al cardenalato cuando era todavía muy joven.

Finalmente, en 1458, durante la peste que asoló Roma, le sorprendió la muerte el día 6 de agosto. Murió religiosamente, asistido por el cardenal Antonio Cerdá, que estuvo a la cabecera de su lecho, impartiendo los últimos sacramentos y consuelos espirituales.

Le sucede el mejor de los papas del Renacimiento, el humanista Eneas Silvio Piccolomini (1458), brillante orador y escritor, que tomó el nombre de Pío II. Antes de subir al pontificado, no había estado libre de

graves culpas (un hijo natural, del que en un primer momento se vanagloriaba con ligereza); luego se fue corrigiendo en serio, aunque gradualmente. Llevó a cabo y con éxito varias legaciones y de joven sostuvo la teoría conciliarista. La condenó después siendo papa, lo mismo que escribió una bula de retractación, en la que recomendaba que «rechazaran a Eneas y aceptaran a Pío». Se preocupó de la cruzada y murió en Ancona cuando él mismo se preparaba para embarcarse (1464).

A Pío II le sucede Paulo II, poco afecto a los humanistas, por el aspecto pagano con el que, según él, se presentaban. Los que le siguen, desde Sixto IV a León X, representan desde el punto de vista religioso-eclesiástico la época menos feliz del pontificado, después de la época oscura de la Edad de Hierro. Si merecieron como mecenas del arte renacentista, dejaron que desear por lo que se refiere a su propia conducta, al desinterés que mostraron en promover enérgicamente la reforma de la Iglesia, por sus aspiraciones mundanas y políticas que les hacían parecer como uno de tantos príncipes seculares de Italia, y por lo que favorecieron a sus familiares, aumentando y dando carta de naturaleza a la lacra del nepotismo.

Porque así ocurrió, por desgracia. Si Calixto III nombra cardenales a sobrinos todavía jóvenes, Sixto IV hace lo mismo con sus parientes más próximos, entre ellos, a sus sobrinos: a Pedro Riario, franciscano «caprichoso y desaprensivo», que murió de vicios a los veintiocho años; a Juliano della Rovere, más tarde Julio II, no inmune de graves manchas morales, y a Jerónimo, al que le dio en feudo la ciudad de Ímola. El papa se dejó llevar por este último a intrigas y conjuras, como la de los Pazzi en Florencia, y a guerras con Nápoles, Florencia y Venecia, siempre por intereses familiares. Inocencio VIII tuvo hijos antes de ser papa; uno de ellos, Francisco Cibo, lo casó con Magdalena, hija de Lorenzo de Médici, y en recompensa, el hijo de Lorenzo, Juan, fue creado cardenal a los trece años: más tarde llegaría a ser Papa con el nombre de León X. De Alejandro VI y de Julio II hablaremos más adelante.

El nepotismo no solo envileció el prestigio religioso del pontificado, sino que también dañó políticamente su autoridad, al conceder oficios de gran importancia a hombres ineficaces y unir el interés del Estado a los intereses familiares. Esto aumentaba, además, el lujo y la ostentación de la Curia: cada cardenal tenía una corte suntuosa, con palacios y villas dentro y fuera de Roma, y ello suponía gastos enormes. Para sufragarlos se aprovechan de la acumulación de beneficios (regían en ocasiones varias diócesis que nunca visitaban), de la venta de oficios (que llega a su culmen durante el pontificado de Inocencio VIII), del aumento de tasas y la concesión de indulgencias por el solo lucro. Solía decirse con sarcasmo en Roma: «El Señor no quiere la muerte del pecador, sino que viva

y pague». Reformadores y predicadores no dejaban de hablar contra tales abusos. Egidio de Viterbo, general de los franciscanos y cardenal de la Iglesia, quien, refiriéndose a Inocencio VIII, había dicho ya de él que «fue el primero de los papas que mostró públicamente a sus hijos e hijas; el primero que celebró solemnemente las nupcias de éstos; el primero que celebró himeneos domésticos», y añadía: «¡Ojalá que quien no ha tenido semejantes predecesores no tenga tampoco imitadores!», este mismo clamará fuertemente contra los vicios de la alta clerecía en el Concilio V de Letrán: «¿Cuándo la vida ha sido nunca más muelle? ¿Cuándo más petulante la ambición? ¿Cuándo la avaricia más inflamada? ¿Cuándo más impúdica la licencia de pecar?».

Pocos ganaban a la suntuosidad renacentista de los papas. El mismo Paulo II, el que critica a los humanistas, hace construir el palacio de Venecia en Roma. A Sixto IV le debemos la famosa Capilla Sixtina. Julio II pide a Bramante que haga el primer proyecto para la nueva basílica de San Pedro, llama después a Miguel Ángel y piensa en construirse un gigantesco sepulcro, del que formaría parte, entre otras maravillas, la estatua de Moisés. Durante años afluyen a Roma y trabajan en las estancias vaticanas y en la Sixtina los mejores pintores italianos, desde Ghirlandajo y el Perugino a Melozzo de Forlì; Miguel Ángel pinta los frescos de la famosa capilla.

Ni duda tiene que uno de los papas más discutidos de esta época es el español Alejandro VI, de la familia de los Borja, de Valencia. Mientras unos tratan de defenderlo atenuando en lo posible sus excesos y veleidades, otros siguen lanzando contra él graves acusaciones. Su trayectoria no se diferencia, sin embargo, de la que siguieron otros papas de su tiempo. Su antecesor Inocencio VIII no fue que digamos un modelo de moralidad, tampoco lo sería quien iba a seguirle en el pontificado, Julio II. A uno y a otro les supera Alejandro VI en la atención que puso en los problemas de la Iglesia y en el interés misionero que demostró, apenas descubiertas las primeras tierras de América.

Nació en Játiva en 1430, hijo de Isabel de Borja, hermana del Papa Calixto III, y de Juan de Borja. Fue enviado a Roma con pocos años y en 1455 se trasladó a Bolonia para comenzar sus estudios jurídicos en su famosa Universidad y se doctoró. Fue nombrado cardenal por su tío en 1456, con el desagrado de la Curia, y Arzobispo de Valencia. En 1457 es elevado a Vicecanciller. Desde entonces, hasta su elección como Pontífice, se dedicó al gobierno de la Curia pontificia. En aquellos años, desarrolló humildes servicios y recibió reprimendas papales por su vida licenciosa, de la que constantemente se arrepentía.

En su época de Vicecanciller (1457-1492), con su tío Calixto III y con otros pontífices, tuvo un conocimiento directo del funcionamiento de la

Curia, y aprendió a sacar rendimiento económico de la burocracia vaticana. Por el puesto que ocupaba, su poder real estaba bastante limitado, ni tenía tanta influencia real en las decisiones de gobierno.

Su elección en agosto de 1492 ha sido investigada durante muchos años. La acusación de simonía ha planeado y ha dado paso a versiones más realistas de la situación. Que recayera la elección de un Papa apoyado por el partido aragonés, que era mal visto por los italianos, se compensa por sus 35 años de Vicecanciller, su carácter fuerte y sus dotes como jurista experimentado. Evidentemente contrapesó su falta de santidad de vida y su escaso peso en las filas de los que ansiaban la reforma de la Iglesia.

Como es bien conocido, el Papa Alejandro VI desarrolló, durante su Pontificado (1492-1503), una extensa labor de gobierno, siendo esta la faceta más favorable, y que palia, en cierto modo, los efectos negativos de su conducta privada. Nuestro insigne canonista especialista en la Curia pontificia puso gran atención en los problemas de la Iglesia y en los intereses misionales de la Iglesia. La donación de las Indias recién descubiertas a los Reyes Católicos a cambio de la conversión de los naturales está en consonancia con otras decisiones anteriores. Por ejemplo, cuando Sixto IV suscribió el tratado de Alcoveças en 1479 entre los Reyes Católicos y Alfonso V de Portugal, con el que se dividieron las rutas marítimas. Y con otras posteriores como el Tratado de Tordesillas en 1494, confirmado por el Papa Julio II en 1506, fijando la división a 370 leguas de Cabo Verde.

Es bien conocido que su vida personal dejaba que desear, pues tuvo varios hijos después de ordenarse sacerdote. La corte pontificia se adecuaba a las otras cortes europeas, y rivalizaba con ellas en esplendor y magnificencia del Renacimiento; música, artistas, bailes, etc. Es verdad que a sus cuatro hijos les favoreció: a César Borgia lo hizo cardenal con dieciséis años, le concedió el arzobispado de Valencia. Después fue sobrepasado por los acontecimientos y tuvo que contemporizar con sus desafueros. A Juan lo hizo Duque de Benevento y le cedió posesiones de los Estados Pontificios. A Jofré le otorgó el principado de Squillace en Calabria, dentro de Nápoles. Lucrecia fue moneda de cambio para diversas alianzas matrimoniales. De sus relaciones con Giulia Farnese durante el Pontificado, poco cierto se puede afirmar, más que veleidades, calificadas por Tarsicio de Azcona como «un episodio quimérico y desbordado sin hondura y de corta duración». Sí consta su ánimo dolorido y contrito, con vehementes conversiones, especialmente en los años finales de su vida.

El Papa Alejandro VI destacó también por su impulso de Reforma de las órdenes religiosas en España, puesta en marcha por el Cardenal Cisneros y, en Francia, por el Cardenal Jorge d'Amboise. También bajo su

Pontificado se produjeron los primeros pasos de la Reforma de la Teología; renovación del colegio Monteagudo de París, de la Universidad de Salamanca. Suya es la Bula de erección de la Universidad Complutense de Alcalá.

Llegado el año 1500 impulsó el gran jubileo, para la conversión de la cristiandad, como él mismo buscaba su conversión con frecuencia. Fruto de ello es su decidido impulso de la devoción a la Virgen y del rezo del Santo Rosario.

Como hombre del Renacimiento contribuyó al embellecimiento de Roma, del Palacio Vaticano y del Castillo de Sant'Angelo. Tras la expulsión de los judíos de España decretada por los Reyes Católicos en 1492, Alejandro VI usó de gran magnanimidad para aceptarlos en los Estados Pontificios, último reducto de Europa.

El enojoso conflicto que tuvo que sostener con el inquieto dominico de Florencia, Jerónimo Savonarola, ha dado también lugar a las más encontradas opiniones. Savonarola fue desde 1491 prior del convento dominico de San Marcos de Florencia. Considerado como uno de los más insignes predicadores de su tiempo, redujo el convento a la severa disciplina de la regla e invocó con vigor profético la reforma de toda la Iglesia, especialmente del clero. Sus profecías sobre un próximo juicio punitivo que habría de caer sobre Italia y sobre la Iglesia, parecía que iban a tener lugar en 1494 con la caída de la Señoría de los Médici y la llegada de Carlos VIII de Francia, que se disponía a reconquistar Nápoles. Por cierto tiempo, Savonarola dominó casi completamente con su influjo a Florencia y de hecho consiguió que en ella se mejoraran las costumbres: Cristo debía ser el rey de la nueva república democrática.

Pero su alianza con el monarca francés estorbaba entonces los planes políticos y los intereses de Alejandro VI, el cual trató de hacer callar al incómodo reformador. Le cita primero a Roma y le prohíbe después predicar. Savonarola no obedece y es al fin excomulgado (1497); declara injusta e inválida la excomunión y desde el púlpito se declara abiertamente contra el papa «simoníaco y hereje» y pide que sea depuesto por un concilio general. Cambia entretanto la situación en Florencia y el pueblo se revuelve contra el reformador, que no dudaba en presentarse ya con aires mesiánicos. La turba llega a asaltar el convento de San Marcos y Savonarola, con alguno de sus seguidores, es llevado ante un tribunal, que le condenó a muerte. El 23 de mayo de 1498, con otros dos dominicos, Savonarola fue degradado, ahorcado y quemado por «hereje, cismático y menosprecio de la Santa Sede».

Efectivamente hemos de admitir la buena voluntad, la ortodoxia y los deseos de reforma de Savonarola. Pero le perdió su talante, entre mesiánico, religioso y político; la intransigencia, la exaltación y el fanatismo que

dio a sus predicaciones e intervenciones. Injusticias se cometieron contra él en el proceso, pero su excomunión, por desobediencia, sigue siendo válida, y esta fue la única intervención directa que tuvo el papa en el asunto.

Alejandro VI murió en 1503. Le sucedió Pío III, pero solo por unos días. A este le sigue el belicoso cardenal Juliano della Rovere, que toma el nombre de Julio II por la admiración que sentía por Julio César, creador del Imperio Romano. De *cuore e animo terribile*, Julio II es considerado como una de las figuras más típicas del Renacimiento y uno de los mayores *condottieri* y príncipes italianos. De su conducta moral –al menos durante sus años de pontificado– nada puede aducirse de censurable, pero tenía un carácter mundano, violento y dominante, más de emperador o general que de sumo sacerdote de la Cristiandad.

Luchó contra los franceses y contra los príncipes italianos para restaurar y consolidar el Estado Pontificio, en el que veía la base indispensable para la independencia y actividades del papado. El rey francés, Luis XII, respondió con las mismas armas que antaño respondiera Felipe IV el Hermoso a Bonifacio VIII: además de privarle de subsidios, reunió un concilio nacional en Tours y apoyó otro «ecuménico» en Pisa (1511), de corte galicano el primero y conciliarista el segundo. El papa respondió convocando un nuevo concilio ecuménico, el V de Letrán, que se abre el 23 de mayo de 1512 y dura hasta los primeros años del pontificado de León X, hasta 1517. Mucho se habló de la reforma en este concilio, pero sus resultados no tuvieron la importancia proporcionada a su larga duración.

Más le preocupaba a Julio II echar fuera de Italia a los que llamaba despectivamente «bárbaros», los extranjeros que se oponían a sus planes expansionistas, y en proteger a artistas y literatos. Siguiendo sus órdenes y orientaciones, los más grandes artistas de Italia dieron forma entonces a sus grandes obras maestras: Bramante al gigantesco proyecto de la nueva basílica de San Pedro (la primera piedra se puso en 1506), Miguel Ángel a los frescos de la Capilla Sixtina y a la célebre estatua de Moisés, Rafael a los frescos de las *stanze* del Vaticano. Bajo su pontificado se llega al apogeo del arte renacentista.

A Julio II le sucede el blando e indulgente León X, el «papa alegre y confiado», como le llamaron sus mismos contemporáneos. Hijo de Lorenzo el Magnífico, durante su pontificado se consuma la ruptura de Lutero y se clausura, sin pena ni gloria, el Concilio V de Letrán.

Era amigo de la paz (firma un concordato con Francia y se atrae con buena política a los señores italianos) y también del «buen vivir» («gozemos del papado pues que Dios nos lo ha dado»), evitando mortificaciones, fatigas e incomodidades. En su pontificado, la mundanidad de la Curia alcanza cotas desproporcionadas. El mismo papa, príncipe rena-

centista bajo las vestiduras pontificales, se dedicaba a alegres diversiones, aunque sin traspasar los límites de la moralidad; amaba la caza, las fiestas profanas, la música y el teatro. Fue gran amigo de los humanistas, artistas y literatos, a los que colmó de favores. El áureo esplendor del Renacimiento envuelve su pontificado. Con todo, su mecenazgo no fue tan fecundo en obras de arte como el de su antecesor Julio II.

No se podía pensar en aquellos años en una reforma seria de la Iglesia. En 1517 se tramó contra él una conjura en la misma Roma. Los culpables fueron condenados a muerte. En otoño de este mismo año estallaba la gran ruptura de la unidad cristiana de Occidente, la revolución protestante. León X parece que no se dio cuenta, al principio, de lo que aquello representaba.

#### 4. Corrientes intelectuales y espirituales

A pesar del incremento de las universidades, asistimos en este tiempo a la decadencia de la escolástica. Falta de originalidad, esta se limitó a transmitir y a defender tenazmente las opiniones de los grandes maestros. Se dejó el estudio de los Padres y de la Escritura; prevaleció la lógica y la dialéctica; los escolásticos se perdieron en cuestiones sutiles y en disquisiciones infructuosas; la misma forma literaria se fue haciendo cada vez más decadente.

El nominalismo produjo en la ciencia teológica una grave crisis, que luego se constatará en el protestantismo. El mismo Humanismo sometió a los viejos sistemas a una crítica severa, no exenta de acritud, y orientó al mundo intelectual de Europa hacia nuevos senderos, sustrayéndolo cada vez más del influjo de la Iglesia.

Guillermo de Ockam, impulsor del nuevo nominalismo, no reconoce, sino en límites restringidos, la capacidad de nuestra mente para conocer la realidad, niega o reduce al mínimo la necesidad metafísica y propende a un voluntarismo de la omnipotencia divina ciego y absoluto. Para él, los posibles no se fundan en la esencia, sino en la voluntad de Dios, por lo que la moralidad de las acciones humanas no depende de la propia persona, sino de la mera aceptación de la voluntad o de la gracia divina, que puede santificar a un pecador, aunque este no se encuentre arrepentido. Tales ideas entusiasmarán después a Lutero, el cual se enorgulleció de tener a Ockam por maestro.

Más grave era el defecto, entonces común, de la precisión teológica: esa incertidumbre sobre algunos puntos fundamentales de la teología, que ha definido Lortz como la *die theologische Unklarheit*. Cada quién opinaba entonces a su manera, se forman escuelas y partidos y llega a

tanto la exageración que, como constatará el mismo Lutero, entre los escolásticos «se daban tantas sentencias como cabezas»; tan confusas eran las opiniones «que no quedaba casi ninguna certeza».

En medio de esta aridez de la escolástica y como reacción contra toda especulación intelectual, la mística, sea práctica que teórica, producía flores escogidas y adquiere una posición más autónoma y una importancia más vasta que en el pasado. Así encontramos en Italia a las tres grandes santas: Catalina de Siena, Catalina de Bolonia y Catalina de Génova; en Suecia, a santa Brígida, en Inglaterra, a la penitente Juliana de Norwick.

Pero en ningún otro lugar la mística echó raíces tan profundas y ejerció tal atractivo sobre el clero, los religiosos y aun los mismos laicos, como en la Alemania de la primera mitad del siglo XIV. Es verdad que no siempre logra mantenerse en los límites de la ortodoxia y que llega a caer en manifestaciones exageraciones. En ella se juega con la experiencia íntima de Dios del individuo, se menosprecian las prácticas externas y el magisterio de la Iglesia, como hacen los begardos y beguinas o los hermanos del Libre Espíritu.

Aun en el maestro Eckart encontramos afirmaciones que saben a panteísmo y a quietismo, como cuando habla de la unión del alma con Dios o de la poca o ninguna eficacia de nuestras buenas obras. Juan Tauler, a quien tanto estimaba Lutero, enfatiza en términos altisonantes la confianza en la misericordia divina, nuestra propia nada y el desprecio de las propias acciones. Lutero abusa de él cuando copia o interpreta alguno de sus textos; pero estos no dejaron de servirle de incentivo. Enrique Suso (Seuse o Susón), discípulo de Eckart, es el «poeta del amor», el cual escribió en prosa composiciones de puro contenido espiritual y tuvo en su tiempo considerable influjo.

En todos estos escritos se habla mucho de la justificación, aun de la justificación extrínseca, que se debe solamente a la misericordia de Dios. En este sentido, el campo quedaría abonado para Lutero. No es extraño que el mismo Lutero hiciera estampar en Wittenberg, en 1516 o 1518, un librito que llevaba por título *Teología alemana* (*Theologia Deutsch*), compuesto por un sacerdote anónimo de Frankfurt a principios del siglo XV, que abundaba en estas ideas.

Junto al misticismo germano, corre por Francia, España e Italia, a principios del siglo XVI, una oleada de evangelismo o paulinismo, que buscaba igualmente una religión más interior, tenía en menos las obras exteriores e intentaba transformar la teología y el derecho en vida verdaderamente cristiana. Los que iban por ese camino hablaban mucho de reforma, de renovación espiritual, de conocimiento y de experiencia de Cristo al estilo de san Pablo, de la lectura directa de la *Biblia* y de la vuelta a las fuentes primitivas del cristianismo. A ellos se debe la creación de un clima religioso que traspasará a veces las fronteras del catolicismo.

Esta búsqueda llevaba consigo una especie de nuevo cristianismo, simple y genuino, sin las adherencias que la tradición y la rutina le habían venido añadiendo. El *Enchiridion* o *Manual del caballero cristiano* de Erasmo será, como veremos, uno de sus escritos más significativos. También otro opúsculo, *Del beneficio de Jesú Cristo crucifisso verso i cristiani*, que apareció en Venecia en 1543 y se le ha atribuido al benedictino Benedetto di Mantova, el cual roza algunas veces con la ortodoxia. Uno de sus títulos reza de la siguiente manera: «Que la ley fue dada por Dios para que nosotros, conociendo el pecado y desesperando de poder justificarnos con las obras, recurriéramos a la misericordia de Dios y a la justicia de la fe». El libro es contemporáneo de Lutero, pero muestra bien a las claras cómo ideas parecidas a las suyas se manejaban en los medios espirituales de su tiempo.

Contemporáneos fueron también Alfonso y Juan de Valdés en España. Son los años en que el evangelismo y el erasmismo se viven en el grupo reformista de Alcalá, de los que en un primer momento participa también el apóstol de Andalucía, san Juan de Ávila. Juan de Valdés no enseña entonces doctrinas propiamente luteranas, pero cree interpretar fielmente a san Pablo cuando niega al hombre el mérito de sus buenas obras. A Erasmo se le consideraba entonces como al restaurador del Evangelio, heraldo de la auténtica reforma por la que clamaban desde hacía tiempo todos los buenos, y dotado, para colmo de atractivos, de un caudal nunca visto de erudición clásica, con un estilo maravillosamente moderno, al que no faltaba la crítica del rutinarismo religioso.

Vinieron después los alumbrados e iluminados, que se creían inspirados y guiados directamente por el Espíritu Santo, y pensaban que, una vez que se había llegado a la unión con Dios, quedaba anulada la libertad y asegurada, por otra parte, la impecabilidad.

En Francia, como veremos, un espíritu más moderado se extiende alrededor del humanista Lefèvre d'Étaples y de los «cenáculos de Meaux» del obispo Guillermo Briçonet. En ellos se leía la *Biblia*, se propagaban libros de devoción y se procuraba vivir un «cristianismo integral», vivo y palpitante, sin rutinas ni formulismos. Pero, si es verdad que se respetaba el dogma y la jerarquía, no se contaba con esta a la hora de la reforma.

### 5. Condiciones sociales y económicas

Son también años de inquietudes y de fuertes tensiones sociales, provocadas por la peste, el hambre y las calamidades de todo género que se presentan.

El horror que produce la epidemia engendra miedos y supersticiones. El demonio y la brujería se hacen presentes en los bajos fondos del devocionismo exagerado y de la superchería. Solo en un año fueron quemadas unas doscientas brujas en el cantón suizo de Valaise. Los inquisidores dominicos alemanes Enrique Kramer y Jacobo Sprengen consiguen de Inocencio VIII una bula especial contra las brujas (1484), y la represión de estas, lo mismo que de la magia, se considera como parte integrante de la lucha contra la *maldad herética*. Tres años después, los dos inquisidores publican el *Malleus maleficarum*, un tratado sistemático sobre lo que habría de hacerse contra las brujas, que es aprobado por la facultad teológica de Lovaina y que en dos siglos conoce treinta ediciones.

Se unen los flagelantes, que recorren los caminos y las calles en procesión. La muerte, las tentaciones y lo demoníaco son temas preferidos de los artistas: el *Triunfo de la muerte* de Brueghel, *El caballero, la muerte y el diablo* de Durero, las pinturas de Cranach. La literatura apocalíptica del tiempo insiste en la próxima llegada del fin del mundo, la ruina de la Iglesia y la venida del anticristo. Un opúsculo, *Onus Ecclesiae*, aparecido en 1524, recoge las profecías atribuidas a Joaquín de Fiore, Ubertino de Casale, santa Brígida de Suecia, san Vicente Ferrer y otros. De ello se hablaba también en España, cuando llega Carlos V y estalla la guerra de las Comunidades de Castilla.

Es un estado de ánimo turbio y exaltado, que engendra angustia y desesperación. No se sabe dónde mirar, ni tampoco en la Iglesia se acaba de encontrar remedio. El alto clero lleva una vida mundanizada, tratando de acumular en sus manos varios beneficios, diciendo misa raramente, pasando el tiempo entre la caza y la diversión: del obispo de Colonia, Hermann von Wied, se dice que en toda su vida había dicho misa tres veces. Aumenta el proletariado clerical: se puede o no aceptar la cifra dada por un historiador luterano del siglo XVI, Agrícola, de 1.400.000 eclesiásticos (incluidas las religiosas) sobre 15 millones de habitantes; otros cómputos confirman la alta proporción del clero, que a veces llegaba al cinco o al 10 por 100 de la población. Pobres, poco instruidos, no observaban en gran mayoría el celibato. Lo mismo pasaba en aquellas órdenes religiosas que no habían abrazado aún la reforma. Sobre todo, en los conventos femeninos, donde las familias nobles metían a sus hijas casi a la fuerza.

Tampoco favorece la situación político-económica. Alemania se veía envuelta, desde los tiempos de Hus, en luchas nacionalistas, que se acrecientan cuando se implanta la centralización y el absolutismo de los Hagsburgo. En los demás países, al resquebrajarse el feudalismo, hay una dura guerra entre los nobles y los monarcas que tienden al absolutismo. Quienes llevan las de perder y sufren las consecuencias son los

campesinos y la pequeña nobleza, que pierde su antigua potencia, sea por la desvalorización de las pequeñas tierras ante el impulso del comercio, sea por la transformación de la técnica militar –la infantería pesada frente a la caballería–, sea por el engrandecimiento de los príncipes y de los grandes señores, y buscan una revancha contra la alta nobleza y contra la misma Iglesia.

Los campesinos viven todavía en algunos países, como Alemania, en condición de siervos de la gleba, en dependencia casi absoluta de sus feudatarios. Aspiran a la libertad y esto hace que se revuelvan contra las clases poderosas de nobles y eclesiásticos.

De todos estos males, es siempre la Iglesia la que sale perjudicada, pues a ella dirigen, principalmente, sus críticas y acusaciones. Se pide a gritos reforma y crece la reacción antirromana y anticurialista. El 9 de noviembre de 1520 escribía Erasmo: «La aversión contra el nombre romano ha penetrado en el ánimo de la gente, por lo que se cuenta de las costumbres de aquel pueblo»; y Lutero en 1541: «De todas partes surgía un clamor popular, pues a todos les eran antipáticas aquellas artes y aquellos modos de obrar que tenían los romanos, de los que habían llenado y habían cansado a la vez al mundo».

Urgía, por tanto, poner remedio. Y se quiso hacer con las primeras reformas que se dieron en la Iglesia, bastantes años antes de aparecer Lutero.

### III. PRINCIPIOS DE LA REFORMA CATÓLICA

El hecho de la reforma, por lo que se refiere a la Iglesia de los siglos xv y xvi, ha suscitado diversas opiniones entre católicos y protestantes. Fueron estos los que empezaron a designar el período que comprende casi todo este siglo como tiempo de «Reforma» y «Contrarreforma», y aquí les siguieron algunos católicos, sobre todo por la autoridad de Ranke, que había consagrado el uso de una palabra que ya existía antes.

A mediados de aquel siglo se llamó Iglesias reformadas a las Iglesias calvinistas de Francia, Inglaterra y Flandes, y se llamó «reformadores» a quienes las fundaron. Poco después, von Reigen, con su obra *Historia Germaniae in tempore reformationis*, extendió el uso de la palabra para designar el período íntegro de la renovación de la Iglesia en el mismo tiempo. Durante el siglo xix y a principios del xx, es frecuentísimo escribir sobre la reforma, entendiendo por tal el movimiento luterano y protestante.

Pero el vocablo no es apto para significar lo que intenta y para los católicos es de todo punto inaceptable, ya que el protestantismo más que reforma fue una verdadera revolución en materia dogmática, moral y disciplinar. Para reformar a la Iglesia no debiera haber sido nunca necesario separarse de ella; desde dentro, como se vino haciendo mucho antes de Lutero, hubiera sido más eficaz y beneficiosa.

De la reforma en general se vino hablando desde principios del siglo xiv; y no fueron pocas las realizaciones y los logros que entonces se consiguieron. De ellos hablamos a continuación.

#### 1. La «Devoción moderna»

Dos grandes escuelas de espiritualidad —las de los franciscanos y dominicos— dominan los siglos xiii y xiv. La espiritualidad de san Francisco de Asís se caracteriza por su amor apasionado al Cristo evangélico, con un matiz de serenidad y dulzura. Esta devoción tierna a la humanidad de Cristo y en particular a su pasión, que había comenzado con san Ber-

nardo, san Francisco y sus frailes la generalizan entre la gente sencilla, y puede decirse que viene a constituir una norma común de la espiritualidad de la baja Edad Media. El amor a Cristo hombre, pobre y humilde, lleva a Francisco a la humildad y pobreza, a veces hasta el extremo.

San Francisco amaba poco la ciencia teórica; su espiritualidad era afectiva y práctica. Al principio, él y su Orden se resistieron a la tendencia especulativa (escolástica del siglo XIII), pero pudo más esta y llegó a meterse entre los frailes del Poverello. La necesidad de cultivo de la ciencia sin abandonar el espíritu de Francisco dio por resultado una maravillosa unión de la teología especulativa y la afectiva, de la *theologia mentis et cordis*. Esta espiritualidad, en la que se hermanan la ciencia y el ardor seráfico, tiene su máximo exponente en la figura de san Buenaventura; y tiene sus fuentes de inspiración en san Agustín, el Pseudo-Dionisio, los Victorinos. Siguen esta línea: santa Ángela de Foligno († 1309), el beato Raimundo Llull († 1316), el beato Duns Scoto († 1308), san Antonio de Padua, san Bernardino de Siena († 1444), san Juan de Capistrano († 1456) y santa Catalina de Bolonia († 1463).

Santo Domingo quería que sus frailes fueran sabios, que conocieran la Sagrada Escritura y la teología, para defenderla contra los herejes. Esteban de Salagnac († h. 1290) definía al dominico como «un canónigo por profesión, un monje por la austeridad de su vida, un apóstol por el ministerio de la predicación». Como el canónigo regular, el dominico sigue la regla de san Agustín y tiene su oración litúrgica, que no impide su estudio, sino que lo fecunda. La teología termina en plegaria y la plegaria conduce al apostolado. De esta suerte el conocimiento de Dios que se ha obtenido con el estudio no es puramente abstracto, sino amoroso, es una ciencia que se trasvasa a otros: *contemplata aliis tradere*.

La espiritualidad dominicana es altamente especulativa. Sus santos, apasionados de Cristo, no hacen resaltar tanto la imitación de Cristo cuanto el conocimiento de la Divinidad y sus perfecciones. No en vano se lee en el escudo de la Orden su divisa: *Veritas*. Es una espiritualidad sabia, construida sobre la teología de la Escuela, reducida a sistema por santo Tomás. Es una sistematización que exageran los alemanes Eckart († 1327) y Taulero († 1361). Suso († 1366), en cambio, es afectivo. En santa Catalina de Siena († 1380) hay menos especulación.

Hacia finales del siglo XIV se advierte una reacción contra esta espiritualidad especulativa; hay una vuelta hacia una espiritualidad más afectiva, empírica, sin sistematizaciones complicadas. Es una espiritualidad que se propone de una manera popular, con máximas, consejos, sentencias sueltas, que, más que a escrutar la unión con Dios, tiende a vivirla. Huye de profundizar la transformación del alma en Dios, no quiere saber nada de los «hondos» de Taulero. Como dice la *Imitación de Cristo*, tan

maravillosamente traducida después al castellano por san Juan de Ávila: «¿Qué te aprovecha disputar altas cosas de la Trinidad, si careces de humildad por donde desagrades a la misma Trinidad? Por cierto, las palabras subidas no hacen santo ni justo; mas la virtuosa vida hace al hombre amable a Dios. Más deseo sentir la compunción que saber su definición»; y en otra parte: «¡Oh, si tanta diligencia pusiesen en extirpar los vicios y sembrar virtudes como en mover cuestiones, no se harían tantos males y escándalos en el pueblo, ni habría tanta disolución en los monasterios!» (Lib. I, caps. I y III).

La espiritualidad de la «devotio moderna» es eminentemente tradicional. No introduce ideas ni prácticas nuevas; utiliza la literatura ascética y mística de la Edad Media, destacando algunos principios y perfeccionando métodos ya empleados. La «devotio moderna», como toda la espiritualidad que la precede, pone a Cristo en el centro de su vida; tiende a la *Imitación de Cristo*. Continúa meditando la pasión de Cristo. Pero insiste en que toda la vida de Cristo, aun en sus más mínimos detalles, es digna de consideración e imitación. Así pues, pone delante de los ojos no solo al Cristo de Belén y del Calvario, sino también al de Nazaret y de la vida pública, al Cristo modelo de las virtudes ordinarias, de la santificación de las obras de cada día. Esto no era del todo nuevo. Las *Meditaciones* del Pseudo-Buenaventura habían abierto ya camino. Se siguen con cariño todos los pasos de Cristo en el Evangelio para enamorarse de Él, para compadecer con Él, sobre todo para imitarle.

En esto y en la meditación metódica, la Devoción Moderna es un preludio de la espiritualidad ignaciana; y, en alguna manera y más remotamente, de la espiritualidad de Bérulle y de la escuela francesa del XVII. Pero no es propiamente una escuela de espiritualidad; es un movimiento más amplio, que enlaza con algunas instituciones sociales de la época, particularmente con los «Hermanos de la vida común». De aquí su carácter pedagógico y el matiz humanista que da a las artes y a la literatura.

Este movimiento empieza no propiamente en el ducado de Flandes, sino en la región a la derecha del Escalda, en dos valles, entre el Escalda y el Mosa y entre el Mosa y el Rin. La lengua de estas regiones era la misma, la neerlandesa: circunstancia esta digna de notarse, pues las dos primeras grandes figuras (Ruysbroeck, Gerardo Groot) escribieron en esta lengua.

Acaso se ha exagerado últimamente la originalidad del movimiento. Muchos de sus elementos se encuentran ya en la escuela de los victorinos y entre los franciscanos. Como ya hemos dicho, sus fuentes son eminentemente tradicionales. Sin embargo, es un movimiento de tal importancia que sin él no se puede tener una verdadera idea de la época que historiamos.

Vamos a fijarnos en sus fundadores: Ruysbroek, el precursor; Groot, el inspirador o promotor; y Radewijns, el organizador; y en las principales fundaciones que integran el movimiento: 1) las «Sorores vitae communis»; 2) la Asociación de los Hermanos de la vida común con sus colegios; 3) la Congregación de canónigos regulares de Windesheim.

De entrada, podemos preguntarnos: si realmente no supone nuevas teorías en materia de espiritualidad, ¿a qué viene el nombre de «Devoción moderna»? Indudablemente, la novedad está en el espíritu. Es moderna como reacción, como uno de los principales y más eficaces movimientos de reforma, de una verdadera reforma interna y espiritual: en el clero, en las órdenes religiosas y en el mismo pueblo. Después de la muerte de Gerardo Groot, el movimiento se designa ya con el nombre de «Devoción Moderna». Acaso es este nombre un reflejo de la terminología usada en las universidades, en las que se oponía a la «via antiqua» de santo Tomás y Escoto, la «via moderna» de los nominales ocamistas.

Ruysbroeck nació junto a Bruselas. Ordenado sacerdote a los 24 años, se dedicó durante otros 20 a la cura de almas y a escribir obras espirituales. En 1343 se retiró, junto con otros amigos, al Valleverde O Groenendael (= Grunendal), sin adoptar regla alguna determinada y con el único objeto de consagrarse al «hombre interior» y poder así ayudar mejor a las almas. En 1350, después de una larga deliberación, toman la regla de san Agustín, con preferencia a la de los cartujos y del Cister, ya que estos desligaban demasiado a los religiosos del trato directo con las almas.

Esta conexión agustiniana hace revivir en Groenendael muchos aspectos que nos recuerdan a los victorinos. Pero, por otra parte, hay también un contacto frecuente con los místicos alemanes. No solo conocen las obras de Eckart, sino que incluso recibió como huésped a Taulero.

De este primer monasterio de Groenendael dependen otros seis monasterios que se fundan durante la vida de Ruysbroeck y que vienen a constituir una pequeña Congregación, que luego es absorbida por la de Windesheim. Sus relaciones con el franciscanismo las atestiguan su libro *De septem custodibus*, que dedica a una religiosa clarisa. Siempre cultivó especial amistad, lo mismo que Gerardo Groot, con los cartujos.

Escribió varios tratados espirituales. Entre ellos es muy de notar el *Tractatus de ornatu spiritualium nuptiarum*. Las bodas de que se habla en este tratado no es precisamente el cielo, sino, como él mismo dice, la «vita contemplativa essentialis». En el tratado se habla del ornato del alma para ir hasta ella; de aquí que se mezclen mística y ascética.

Su movimiento fue divulgado tanto por los libros que escribió como por los numerosos discípulos que acudían a él. No fue solamente místico, sino que tiene también una tendencia ascético-reformista; por esta ten-

dencia precisamente es por lo que se le considera padre de la «Devoción moderna».

Cuatro son los puntos principales que se advierten en su obra: 1) el hombre interior o devoto; 2) la vida común; 3) las obras de celo que deben acompañar la devoción interna; 4) los ejercicios espirituales. Todas estas ideas y prácticas parecieron entonces nuevas, y como tales fueron aceptadas después por sus discípulos.

Ruysbroeck muere en 1381 y tres años más tarde muere también Gerardo Groot, el auténtico fundador de la «devotio moderna». Este había nacido en Deventer (Holanda) en 1340 y, después de estudiar en Praga y en París, pasa por una especie de conversión que le impulsa –aun permaneciendo siempre diácono– a predicar por los pueblos, flagelando los vicios de los frailes mendicantes, los clérigos y los seglares. En sus predicaciones insiste en la consideración de Cristo como esposo y amigo, presente entre nosotros; en la reforma interior de las almas y en la abnegación y mortificación. Amante de la lengua latina, es asiduo lector de la Escritura y de los Padres. Escribe obras espirituales, en las que, por medio de la devoción y de la vida interior, lleva a la realización práctica y al apostolado. Su amor a los libros, su pasión por los manuscritos y el arte de la pedagogía a la que se entrega con todo ahínco, hacen de él un hombre del Renacimiento y explica que salga de su escuela un Erasmo. No busca la ciencia por la ciencia, pero sí gusta de la recta transcripción de los manuscritos, de la buena caligrafía y de la escogida formación de los escritores.

Funda los Hermanos de la Vida Común y las Hermanas del mismo nombre; y de su movimiento espiritual participarán igualmente los Canónigos Regulares de Windesheim. A nadie le pide votos, sino santidad en medio del mundo; han de guardar castidad y prestar obediencia, y procurar su sustento, no pidiendo limosna, sino con el propio trabajo, sobre todo, con el de la transcripción de libros.

En sus sermones, como en todos los de la época, no es difícil encontrar resabios de conciliarismo. A veces falta la prudencia. De aquí le nacen adversarios y émulos. Presionado por muchos clérigos, el obispo, para impedir su predicación, prohíbe en 1383 la predicación a los diáconos. Triste y desanimado se retira a Deventer, donde se consagra a sus amigos, a los estudiantes, a sus «devoti» y a los libros. Sus amigos acuden al papa y obtienen licencia de predicar para su maestro; pero, antes de que llegase a sus manos, Gerardo Groot había muerto santamente y víctima de la peste el 20 de agosto de 1384. Tenía 44 años de edad.

Prosigue su obra Florencio Radewijns, el cual da a los hermanos los primeros estatutos y les orienta, además de al trabajo y al apostolado, a la educación de la juventud en los colegios. Pronto se distinguieron estos

por el trato más suave y humano que daban a los alumnos: más bien exhortaciones amistosas que severidad y castigos. Fueron estos colegios muchos y en regiones muy diversas: Holanda, Rin, Sajonia, Polonia, Rusia, y grande el número de alumnos que tenían. De sus aulas salieron grandes humanistas. Recordemos, entre los discípulos de la vida común, a Rodolfo Agrícola, Adriano VI, Eck, Juan Sturm, Erasmo, Nicolás de Cusa, Gabriel Biel, Copérnico y el mismo Lutero. No había vinculación jurídica entre estos colegios ni formaban ninguna congregación. Existía una unión espiritual, que abarcaba no solo estas casas y colegios, sino también el monasterio de Windesheim, cuya idea se la sugirió Gerardo Groot a Radewijns y este la realizó.

El nuevo monasterio, que habría de regirse por la regla de san Agustín, fue pensado para recoger a los alumnos más fervorosos y capaces que pudieran servir de ejemplo a los demás. Llevaban una vida austera, de clausura rigurosa, vigiliias y coro; pero su sentido humano se refleja en las tres preguntas que hacía el prior al novicio cuando entraba: «¿Sabes obedecer? ¿Duermes bien? ¿Comes con apetito?». Es un dato significativo.

Lo nuevo de esta espiritualidad no estriba ni en la sola devoción a Jesucristo, ni en la práctica de la contemplación, ni en un mayor culto –por así decirlo– del individuo, sino en todo esto junto, unido a la sistematización de los ejercicios espirituales (oración, meditación, examen diario, lecturas) y a una piedad tierna y afectiva, que resplandece en un Ruysbroeck y Groot, y en el autor de la *Imitación de Cristo*.

Si quisiéramos resumir en pocos rasgos las características principales de la Devoción moderna, señalaríamos las siguientes: 1. Desprecio de la ciencia humana, de la escolástica y amor al estudio de la Sagrada Escritura. 2. Tendencia moralizadora y práctica, apostólica. 3. Tendencia afectiva y fomento de la santidad en la vida ordinaria. 4. Vida espiritual metodizada, más individual que litúrgica.

Por alguna de estas notas algunos protestantes han querido ver en la «devotio moderna» un movimiento precursor del protestantismo. Pero hemos de decir que esta espiritualidad es conforme a la tradición eclesial. El individualismo, que puede aparecer un poco ajerárquico, se explica por las circunstancias históricas en que nace el movimiento (época de cisma); el biblismo no niega la tradición. Su ascética de abnegación, mortificación, humildad y obediencia es contraria a Lutero. Su ascética es una ascética que, supuesta la gracia, hace trabajar a la voluntad para vencer los malos hábitos.

Sin duda alguna fue notabilísima su influencia a fines del siglo xv y principio del xvi. Influencia no solo en el Norte, sino también en Italia y en España (Congregación de santa Justina de Padua; Valladolid, Montse-

rrat, san Juan de Ávila, san Ignacio, que lo habría respirado aquí y sobre todo en el Colegio de Monteagudo de París). Pero pasemos a examinar un personaje en el cual es notabilísimo el influjo directo de la «devoción moderna». Nos referimos a Erasmo. No deja de extrañar que de la humilde espiritualidad de Tomás de Kempis se pueda pasar a la espiritualidad humanística y reformatoria de Erasmo. ¿Es posible que salga un Erasmo de los «*fratres vitae communis*», que pretendían, sobre todo, la reforma del hombre y se preocupaban poco, al menos al principio, de las humanidades?

## 2. Erasmo o el «*humanismo cristiano*»

Bajo estos maestros empieza Erasmo los estudios literarios. Erasmo nace en la «*devotio moderna*» y fuera de este ambiente no se puede explicar su Humanismo. Con todo, tampoco puede decirse que sea un fruto natural y genuino de la misma. Conserva, ciertamente, su tendencia: afán de reforma, desprecio de la escolástica y amor a la Escritura; pero añade un espíritu nuevo: la tendencia humanística y el amor a la antigüedad greco-romana. Ya no mira el Cristianismo bajo el aspecto medieval, sino greco-romano. Es un nuevo género de Humanismo. Erasmo lo expresa de esta manera: «He enseñado a hablar de Cristo a las letras griegas y latinas».

Es fácil establecer comparación entre los *Dictamina* de los de la «*devoción moderna*» y los *Dictamina de Erasmo*. Hay semejanza de ideas entre el Kempis y Erasmo. Dice aquel: «*Hoc est: nescire sine Christo, plura scire*»; dice Erasmo: «*Si Christum bene scies, multa scis*». Pero hay un abismo entre la devoción del Kempis y la doctrina soberbia pero elegantísima de Erasmo. En lo espiritual queda el alma fría con la lectura de Erasmo. Es muy intelectual. En cambio, el alma se inflama con la lectura del Kempis.

Erasmo nace en Rotterdam en 1469 (1466?); es hijo natural de un clérigo y recibe su primera educación con los hermanos de Gouda, Deventer y Bois-le-Duc. Sin vocación, entra en el monasterio de canónigos regulares de Steyn, de la congregación de Windesheim, donde profesa en 1488. Más que a la piedad se dedica al estudio y, a pesar de las minucias de la regla, puede darse a la lectura de escritores antiguos y de humanistas italianos. En las cartas que en este tiempo dirige a su amigo Servacio muestra un afecto tierno, una sensibilidad más que femenina, un apasionado anhelo de amistad sentimental. Se ordena sacerdote y en el verano de 1495 se traslada a París, al colegio de Monteagudo, reformado por Juan Standonck en el espíritu más rígoroso de la «*devotio moderna*». Del colegio hablará después en sus escritos con acerada crítica y desenfado.

Cada vez se le va haciendo más intolerable la vida monástica. El claustro le parece una cárcel. Con todo, no se atreve a dejar su vida religiosa. Mientras tanto, el 25 de abril de 1492 se había ordenado sacerdote. Nos dice Erasmo que raramente dijo misa, lo que entonces no era tan extraño. Los maestros que enseñan en la Universidad eran escolásticos medievales, sin cultura humanística y literaria. Las disputas que entablan entre ellos y los alumnos le hacen bostezar y dormir a Erasmo. No estuvo mucho tiempo en el colegio. En sus *Colloquia* recuerda con horror el sistema formativo del colegio, las celdas sombrías, los huevos y pescado podridos.

Otra vez vuelve a París y poco después pasa a Inglaterra, donde se hace amigo de Tomás Moro y de Juan Colet; deja el hábito monacal y se dedica a las letras. Pero de Colet, hombre culto y profundamente cristiano, aprende, al fin, a desear la reforma, basada en un humanismo cristiano, en la teología bíblica y paulina y en la religiosidad afectiva, íntima e individual que había aprendido de los hermanos de la vida común.

Desde entonces se precia de teólogo (contra los escolásticos, a quienes trata de ignorantes, de pedantes y dogmatistas), pero a veces su teología es incierta y vacilante (respecto a algunas verdades de la fe), poco eficaz ante la herejía, sin definiciones claras, con demasiada interpretación personal de los textos sagrados y exagerada, a veces, su libertad de pensamiento. Quiere una teología antiescolástica, con pocas definiciones y en la que haya más libertad de pensamiento.

Para lograr esa vuelta a las fuentes, que preparen la renovación teológica, edita textos y comentarios a la sagrada Escritura (el del Nuevo Testamento, por ejemplo), ediciones de los padres y otros escritos, como los *Adagia* y el *Enquiridion del caballero cristiano* (1504), donde expone su concepto de la teología y del cristianismo. Aquí aparece su nuevo Humanismo, un ideal de vida cristiana, una espiritualidad que impregna las obras que luego escribirá. «El *Enchiridion* lo he escrito –dirá a Colet– para extirpar el error del vulgo que pone la religión en prácticas y detalles, sin atender a lo principal, a la caridad. Este libro lo he escrito con gusto. En adelante me dedicaré a las Escrituras». Su humanismo tiene aquí algo de Devoción moderna, amalgamado con la filosofía platónica y con la sabiduría oriental. Aunque desprecia la doctrina «que no sabe a Cristo» y todo intelectualismo, sin embargo, en la sabiduría helénica busca los destellos cristianos, al estilo florentino. Él mismo nos dice que, al leer a ciertos autores antiguos, le vienen tentaciones de decir: *Sancte Socrates, ora pro nobis*.

Características suyas son también un acusado antijudaísmo y un acerrado antimonaquismo. Antijudaísmo, no racial, sino por el ansia de un cristianismo más interior y espiritual, que no consista en ceremonias exteriores ni apegado a las prescripciones de la Ley. Su antimonaquismo ha

quedado esculpido en aquella fórmula famosa: *Monachatus non est pietas*. Los monjes y frailes no son modelo ejemplar de cristianos. La vida activa puede ser mejor en los casados; mejor que muchas leyes, constituciones, preceptos y reglas, es la caridad de Cristo. La idea es digna de encomio, pero a veces se sobrepasa en la ironía y hasta en el desprecio de prácticas veneradas en la Iglesia. Aun cuando habla de Cristo, lo hace fríamente, en nada semejante a las contemplaciones de san Francisco o de san Ignacio de Loyola; es un Cristo puramente moral, frío como una abstracción, personificación de la virtud en sí y símbolo de todas ellas.

Tiene expresiones que adolecen de ambigüedad, pero ese es el cristianismo de Erasmo: un cristianismo espiritual y moral que quiere instaurar en todo el mundo y mediante él reformar la Iglesia.

¿Qué significa Erasmo en la reforma católica? Es un conato frustrado. Da un programa de reforma de la vida cristiana y teológica demasiado abstracto y erudito, demasiado crítico y negativo: ineficaz. Para haberse convertido en «líder» de la resistencia católica, al estilo de Ignacio, Caraffa o Borromeo, hubiera necesitado del entusiasmo religioso propio de los reformadores, de haberse acercado más a la masa del pueblo, a la plebe, como los grandes predicadores y el mismo Lutero; de haber empezado la reforma en sí mismo, pues Erasmo no se reforma en sentido católico: es honrado, pero no ferviente, más bien es tibio; habla de caridad fraterna y no duda en calumniar a los monjes y a sus adversarios.

Se ha dicho que Erasmo fue precursor de Lutero. De Ambrosio Catarino es esta frase tan conocida: «Erasmus plantavit, Lutherus regavit, diabolus incrementum dedit»; y en su mismo tiempo se solía decir que «o Lutero erasmiza o Erasmo luteraniza». A Zwinglio le escribía en 1523: «Veo que he enseñado todo lo de Lutero, pero no tan ferozmente».

Al principio se carteó con Lutero, pero no tardó en darse cuenta del peligro y escribió contra él su libro *De libero arbitrio* (1524). Lutero le replicó con el *De servo arbitrio* y le contestó Erasmo con el *Hypersaspistes contra libellum Lutheri*, en el que le da a conocer su postura: «Yo no he sido nunca un apóstata de la Iglesia católica. Yo sé que en esa Iglesia, a la que vos llamáis Iglesia papista, hay algunos que me desagradan, pero también los veo en vuestra Iglesia. Uno soporta más fácilmente los males a que está acostumbrado. Por lo tanto, yo me conformo con esta Iglesia hasta que vea otra mejor, y ella también se ve obligada a soportarme, hasta que yo mismo sea mejor».

Se le ha llamado el Voltaire del siglo xvi. Se le parece en lo casto y elegante y en el daño que hizo. Pero Voltaire atacó el dogma y la Iglesia, mientras que Erasmo fue siempre un hombre de fe. Fue un descontento dentro de la Iglesia, pero no un rebelde. Era más bien amigo de la paz, de las medias tintas, de la tolerancia, y enemigo de las afirmaciones rotun-

das, de las precisiones. Hombre más erudito que genial, trabajador, talento crítico, cáustico y con cierta timidez. En el fondo era un hombre bueno, que tuvo más admiradores que amigos. Para esto le faltaba afectividad y entusiasmo.

Esta fue la figura de Erasmo, sin la que difícilmente podemos entender este siglo XVI que llamamos de la Reforma.

### 3. *La Reforma en Francia*

En *Les origines de la Réforme*, obra de P. Imbart de la Tour que se ha hecho clásica (París, 1905-1935), vemos a los obispos franceses de este tiempo, que más tienen de caballeros que de pastores de almas, metidos en negocios seculares, amigos de la caza y aficionados a juntas y torneos. De todos ellos, algo más de un centenar, apenas se encontrarán tres o cuatro que cumplan su oficio y no vivan separados de sus diócesis.

No es mejor la condición de los canónigos, con multitud de beneficios acumulados y que, como los de Rouen, en 1514, representan comedias y salen disfrazados por las calles. Tampoco los párrocos guardaban residencia y el clero bajo se ordenaba sin una formación adecuada.

Entre el clero regular los de vida más relajada eran los mendicantes. También los monasterios benedictinos habían venido a menos, por haber caído bajo el régimen de encomiendas, en virtud del cual, en lugar de un abad propio tenían un patrono extraño, ajeno al monasterio, cuyos bienes administraba en provecho propio.

Pero no faltaron varones celosos, que se propusieron reformar la Iglesia de Francia. El cardenal Jorge d'Amboisse, ministro del rey, pudo ser lo que Cisneros en España, pero no llegó a completar su obra. Obtuvo del Papa Alejandro VI facultades amplias para reformar abadías, conventos, iglesias, universidades, etc. El rey también le apoyaba, aunque todos se opusieran. Pero tropezó con muchísimas dificultades y la muerte le impidió conseguir la reforma antes del Concilio de Trento.

Entre los que intentaron la reforma del clero regular hay que contar al franciscano Oliver Maillard, al dominico Juan Clerée y a Juan Raulin, primero sacerdote secular y después monje de San Benito.

El primero, Oliver Maillard, era un orador popular; que con lengua mordaz y estilo satírico tronaba contra la corrupción moral de clérigos y laicos. Sus sermones recuerdan la predicación de Geiger de Kaisenberg, predicador de Estrasburgo. Trabajó mucho, pero en vano, por la reforma de los minoritas de París, que le resistieron violentamente.

La reforma de los dominicos fue obra de Juan Clerée, teólogo y predicador; que había pasado a la congregación de Holanda dentro de la Or-

den. Al querer agregar al convento de París a esta congregación se originó tan gran tumulto, en especial entre los jóvenes (unos 400), que le fue de todo punto imposible conseguirlo. El cardenal D'Ambroise, para apoyarle, envió fuerzas armadas al convento. Los frailes jóvenes, con quienes hacían causa común los estudiantes de la Universidad, se hicieron fuertes. Pero pudieron más los soldados, quienes penetraron en el convento y los expulsaron de la ciudad. En 1500, millar y medio de estudiantes intentaron adueñarse del convento, mas no lo consiguieron. En 1502 estaba hecha la reforma de los dominicos.

Otro predicador de París, sacerdote secular y maestro de la Universidad, es Juan Raulin, célebre por su ciencia filosófica (es comentador de la *Lógica* de Aristóteles, nominalista), por su predicación elocuente y no menos por su austeridad de vida. En 1497 entra en la Orden de San Benito en Cluny. No se olvida de la reforma y trabaja por implantarla en los monasterios de San Benito, de San Martín des Champs y San Germain des Prais de París.

Amigo de ellos y destacando por encima de todos está la figura de Juan Standonck, hombre de santidad de vida, de quien los historiadores apenas sabían nada hasta que Renaudet publicó un interesante artículo sobre el mismo en el *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français* (1908): «Jean Standonck. Un réformateur catholique avant la Réforme». Después de él le investigó M. Godet (1912), en un libro sobre la Congregación de Monteagudo.

Standonck, que había nacido en Malinas de una familia humilde y pobre, estudia en Gouda con los Hermanos de la Vida Común: allí bebe el espíritu de la devoción moderna. En Lovaina empieza el curso de filosofía escolástica, que termina en la Universidad de París. Tenemos, pues, a un Standonck, pobre y devoto: dos cualidades que le acompañarán siempre, junto con su celo por la reforma. Sufrió mucho en un principio por su pobreza en París, hasta que fue recibido por caridad en la abadía de santa Génova de los canónigos regulares (victorinos), donde en el siglo XII había enseñado Abelardo. Sirve a los monjes y, a la vez, estudia. Se hace maestro de Monteagudo, un colegio humilde de París, y llega a ser rector de la Universidad. Enseñó teología en la Sorbona. Después, de sacerdote se dedica a la predicación evangélica con gran fervor y se le considera como uno de los grandes predicadores.

Es singular la santidad de su vida. Desprendido, viste cilicio y nunca come carne. En 1491 hace una visita a san Francisco de Paula, que había ido a Francia llamado por el rey Luis XII. Su fama de santidad era grande en toda su época. Habría podido reformar la Curia romana si hubiera tenido talento para ello; pero era más bien un anacoreta. De sus conversaciones con san Francisco saca Standonck el propósito de dedi-

carse a la reforma y procurar que la Orden de San Francisco de Paula, los mínimos, se propague por Francia.

Desde 1493 había tomado Standonck la dirección del colegio de Monteaugudo, en el que instauró una disciplina austera y un tipo de formación escolástica y medieval. En este colegio vivió Erasmo, como ya hemos dicho, la primera vez que vino a París. En sus *Coloquios* lo criticó duramente; lo mismo hizo después Rabelais.

Standonck, no satisfecho, emprende otra obra. Compra dos casas junto al colegio para recibir en ellas a los jóvenes piadosos con vocación al sacerdocio. Es el «Collegium pauperum», verdadero seminario pre-tridentino. En él son mantenidos gratis y reciben educación intelectual, moral y religiosa, según la mente de Standonck. Les edifica oratorio, biblioteca y dormitorio. Instauro dos capellanes que representen a Cristo y María y admite a 12 teólogos, en memoria de los Apóstoles, y a 72 artistas, en atención a los 72 discípulos del Señor. Les pone unos estatutos rígidos como para monjes observantes. No comían carne ni bebían vino, a no ser que lo prescribieran los médicos. Llevaban un vestido humilde con capucha –capette–. Se levantaban a media noche, servían a la mesa, pues no tenían fámulos. Oían misa todos los días y tenían media hora de oración mental. Les prepara, más que para los estudios, para la vida humilde y mortificada. Van de dos en dos por las calles de la ciudad y en silencio, «*pie aliquid meditando*»: son escolares ejemplares.

No constituyen ninguna congregación religiosa, pero sí una especie de hermandad aprobada por Alejandro VI, al estilo de los Hermanos de la Vida Común. El fin se indica en los estatutos: «*ad erigendam gentem novam*»; «*simul doceantur vitae mortificationem cum scientiam*».

Este colegio fue fecundo: de él salieron muchos y fervientes sacerdotes. Y no solo sacerdotes seculares, también monjes y frailes. Muchos de los reformadores de los conventos de dominicos y franciscanos fueron discípulos de Standonck. En 1503 eran unos 300 los que habían pasado del colegio al claustro.

Standonck muere en 1504 y su colegio florece algo después de su muerte, pero no mucho. La influencia de Standonck, sin embargo, no dejará de sentirse, después, en los renovados centros de formación sacerdotal.

A este conato de reforma sigue otro distinto, que se confunde con Erasmo y a veces con Lutero, aunque el propósito fuera católico; se debe a Santiago Lefèvre d'Étaples. Lefèvre propugna un evangelismo, caracterizado por su reformismo y la tendencia a simplificar la religión, que funda no en la teología, sino en el Evangelio, y que quiere que sea no tanto un sistema doctrinal abstracto, sino vida espiritual y cristiana. Este evangelismo prescinde demasiado –como el de Lutero o Calvino– de la

autoridad eclesiástica y se asocia amigablemente con el Humanismo. Sin que pueda dudarse de su mente católica, Lefèvre no parece tener a veces ideas teológicas bien definidas y claras, en especial, sobre el magisterio y la tradición de la Iglesia. Pretende reformar el estudio de la teología; dedica largas horas al comentario y divulgación de la Escritura y se distingue como fiel humanista, estudiando y haciendo ediciones lo mismo de las obras de Aristóteles que de los autores espirituales clásicos. Quiere dar a los cristianos comida sólida y teología vivificante, en lugar de la escolástica. En esto se parece a Erasmo.

Para activar la reforma se pone en contacto con el «cenáculo de Meaux», que se mueve en torno al obispo de esta ciudad, Guillermo Briçonnet, interesado, como Lefèvre, en la lectura de la *Biblia*, en la enseñanza del pueblo y en promover la reforma a base del Evangelio. Para que todos se familiaricen con su lectura, hace que Lefèvre traduzca al francés el Nuevo Testamento y después toda la *Biblia*. La *Saint Bible* fue la primera versión al francés que se hizo en esta lengua.

¿Cuál fue el efecto de este movimiento reformista? Contrario al que ellos esperaban, pues, mientras sembraban estas ideas, los protestantes también esparcían las de Lutero, Zwinglio y Ecolampadio. Consta que en el palacio episcopal se leían libros protestantes. La facultad teológica de París condenó algunas proposiciones del comentario de Lefèvre al Evangelio e impuso a alguno de sus compañeros la retractación de varios conceptos expuestos en sus sermones.

Francisco I, rey de Francia, y su hermana Margarita se muestran benignos y conciliadores con los protestantes. Por eso la Universidad no puede actuar como quisiera contra los protestantes y contra ciertos católicos. En 1525, preso Francisco I por el ejército español en Pavía, viene una reacción de los teólogos. La Universidad se atreve ya y jueces inquisitoriales van a Meaux con todas las facultades del Parlamento y del Papa. Lefèvre y sus compañeros huyen y buscan refugio en Estrasburgo, ciudad protestante, donde son recibidos por el poderoso caballero Capitón, amigo de Lutero. Este paso fue una gran imprudencia. Sus traducciones de la Escritura son prohibidas por la Universidad de París.

Al año siguiente es liberado el rey y con su vuelta vuelve su política. Llama a Lefèvre y este va enseguida a la residencia del rey; pero ni aquí está seguro, y se va al lugar de residencia de Margarita de Navarra, la hermana del monarca, que es aficionada a la espiritualidad de Lefèvre. Aquí vive tranquilo los últimos años de su vida. Un día le visitó Calvino, joven, pero no le reconoció. Murió en 1536, el mismo año que Erasmo.

Si queremos dar un juicio, diremos que Lefèvre d'Étaples, lo mismo que Briçonnet, son demasiado cándidos, simples y optimistas. No veían los errores que de sus dichos y hechos podían derivarse. Hay en sus escri-

tos ideas útiles para los doctos que pueden entenderse mal por la gente del pueblo, sobre todo en aquel momento tan delicado, cuando los protestantes estaban sembrando sus errores. En lo negativo y crítico, sin duda alguna es más moderado que Erasmo: insinúa que la actual Iglesia católica dista mucho del cristianismo primitivo, pero no dice si se trata de una diferencia esencial. El modo de hacer la reforma es individual y particular, no se dice nada de la intervención de la autoridad eclesiástica. Parece como si la jerarquía no debiera hacer nada. Su parte positiva es el evangelismo, muy bueno para tiempos tranquilos, pero que en aquellas circunstancias era temerario e imprudente.

#### *4. La Reforma en Italia*

Los pioneros de la reforma en Italia son distintos de los de las demás naciones. Los primeros reformadores italianos no se quieren llamar así, pero lo son de verdad; no predicán, sino que hacen; no reprenden a los demás porque están ocupados en enmendarse a sí mismos; no llevan el Evangelio continuamente en la mano porque lo llevan en la vida; no hablan de caridad y de Cuerpo Místico, y se dan a las obras de beneficencia. Buscan en la misma Iglesia la raíz de las reformas; no atacan a la Iglesia, pero se introducen en la Curia y en los lugares influyentes y desde allí hacen la reforma: una reforma práctica, tradicional, reverente con la Iglesia. La reforma italiana intenta dos cosas principalmente: a) fomentar el ejercicio de la virtud y, de modo especial, de la beneficencia; b) conseguir una frecuencia mayor de los sacramentos, en particular de la Eucaristía.

La necesidad de la reforma en Italia, y, particularmente, en Roma en los siglos XIV y XV, era también evidente. Y no solo por efectos del Renacimiento y del Humanismo; ya antes necesitaba reforma. El estado de la Curia era lamentable; crecía la inmoralidad y la corrupción; Roma se había convertido en una potencia política, donde no se prestaba mucha atención a los intereses espirituales.

En este ambiente nace el Oratorio del Divino Amor, cuyo primer intento es renovar la propia alma por medio de la oración, la predicación, la práctica de los sacramentos y la caridad cristiana. No es una simple reacción al protestantismo, como afirma Ranke, pues existió antes que este; ni, por ello mismo, puede presentarse como imitación suya.

El movimiento trae su origen de algunas sociedades piadosas que nacen en el siglo XV, casi todas bajo la advocación de san Jerónimo (tal vez por ser un santo versado en las Escrituras). Se suelen llamar «Compañías de San Jerónimo» y tienen relación con Santiago de la Marca, discípulo de san Bernardino de Siena y continuador de las misiones de san Juan

Capistrano; y con san Bernardino de Feltre. Se implantan en Bolonia, Florencia, Vincenza, Orvieto y en otras ciudades.

Estas cofradías, que siempre tienen en sus estatutos el precepto de la limosna y el de ayudar en obras de beneficencia: pobres vergonzantes, enfermos, presos, hospitales. También desarrollan la devoción a la Eucaristía, con el Oratorio del Divino Amor, que pronto se hace célebre por los varones eximios, especialmente del Renacimiento, relacionados con él. Su primer origen está en Génova, y se debe también a la actividad de san Bernardino de Feltre, que predicó allí con gran fruto en los años de 1490 a 1492. Residía entonces en la ciudad santa Catalina de Génova, «la buona signora Catherinetta», una viuda que llevaba vida austerísima, favorecida con muchas gracias místicas. Entre las obras que practicaba estaba el ir a consolar a los enfermos a los hospitales, de manera particular a los enfermos desahuciados. El centro de su caridad era el Gran Hospital, cuya dirección llevaba ella misma.

En su círculo espiritual figura Ettore Vernazza, que la ayuda en el apostolado y que funda el primer Oratorio del Divino Amor en la ciudad en 1497, compuesto mayoritariamente por laicos. La obra se extiende a otras ciudades y llega a establecerse en Roma por el 1513.

A Vernazza se le unen pronto otras personas animadas por el mismo celo, tales como el protonotario apostólico Cayetano de Thiene, Juan Pedro Caraffa (futuro Papa Pablo IV), el santo obispo de Verona Mateo Giberti, Sadoletto y Contarini, miembros más tarde del colegio cardenalicio, que le ayudaron a levantar el Hospital de Incurables en Roma, un monasterio para mujeres recogidas y en otras obras de caridad y de reforma. Hubiera llegado su acción hasta la misma Curia, donde tenía poderosos valedores, de no haber mediado el lamentable *sacco di Roma* (1527), con el que quedaron frustradas algunas esperanzas.

Pero el *sacco* tuvo también su eficacia, porque ayudó a esparcir el movimiento por otras ciudades. También, porque no faltó quien tomara el famoso saqueo de la Ciudad Santa como un aviso del cielo, castigo de Dios por la corrupción de Roma en aquel tiempo del Renacimiento. Se empieza a pensar que ha llegado el momento de la reforma y, lo mismo que cuando la caída del Imperio Romano, muchos se retiran a hacer penitencia.

Una de las ciudades donde más arraigó el Oratorio fue Venecia, entonces una ciudad floreciente no solo por su mucho comercio y por ser uno de los principales puertos de Europa, sino también porque era uno de los pocos lugares que no habían sufrido por las guerras, el hambre o la peste. Preclaros venecianos eran Contarini y san Jerónimo Emiliano. Como siempre, la reforma fue obra de santos. Presagiaba la que iba a llevarse a cabo a raíz del Concilio de Trento, que estaba a punto de empezar.

### 5. La Reforma en las órdenes religiosas en España

En vísperas de la apertura de este Concilio nos encontramos en España con una triple corriente reformadora: una de tipo erasmiano, que roza a veces la herejía y de la que es uno de sus máximos exponentes Juan de Valdés; otra decididamente católica y de matiz más nacional, en la que entran numerosos teólogos, obispos, cardenales, diplomáticos, etc.; y otra tercera, también católica, pero de tendencia curialista, en la que se encuentra san Ignacio de Loyola.

Esta triple corriente tiene sus fuentes en la reforma católica realizada por los reyes Isabel y Fernando de 1475 a 1504, por lo tanto, mucho antes del luteranismo. Sin embargo, al llegar a mediados del *xvi* nos encontramos con que han intervenido diversos hechos que han modificado la primera corriente. Nadie ignora que, durante los primeros años de dominio de los Habsburgo en España, pasa la nación por una aguda crisis. Los años que corren de 1506 a 1530 señalan un período sumamente agitado en todo orden político, religioso y social. Es en este tiempo cuando aquella triple corriente adquiere sus características peculiares dentro de la nación; triple corriente que se desborda también por Europa, Roma, Alemania y Flandes en el período que va desde 1530 hasta principios del Concilio de Trento.

Desde luego, sería falso creer que la reforma de Fernando e Isabel fue algo impuesto por la voluntad absoluta de los reyes al pueblo, a la Iglesia y a las órdenes religiosas. No son los reyes los que crean el movimiento, aunque sí son ellos los que unifican y encauzan las distintas fuerzas dispersas. Estos conatos parciales se perciben con claridad desde el *siglo xv*, particularmente entre los religiosos, que en este momento están mejor que el clero secular y los seglares. Además, de justicia es afirmar que en el movimiento de reforma la primacía le corresponde a Castilla; Fernando llevará a Aragón reformadores castellanos. Cuando se habla de un movimiento de reforma demasiado nacional, no se debe olvidar que es Papa desde 1492 a 1503 el también español Alejandro VI.

Las órdenes religiosas durante el cisma decayeron en España no menos que en el resto de Europa. Sin embargo, casi en aquellos mismos años de la crisis para la Cristiandad, comenzaba la restauración de las órdenes antiguas y nacía una poderosa Orden española: los jerónimos.

Entre los dominicos hay que destacar la figura de san Vicente Ferrer, aunque su actividad más que en organizar la reforma consistió en la predicación y en la vida austera. La reforma propiamente dicha viene de fray Álvaro de Zamora († 1430), que fundó en Córdoba el convento de observancia de *Scala Dei*, a donde atrajo religiosos de toda Castilla. De aquí provienen las reformas anteriores a los Reyes Católicos, como se ve en el

convento de san Esteban de Salamanca y en el de san Gregorio de Valladolid. La reforma de Aragón participó de la reforma de Salamanca. Cuando Cisneros trabaja por la instauración de la reforma, no encuentra en la Orden de Santo Domingo especial dificultad. En las vidas de fray Francisco de Vitoria, de Domingo de Soto, Melchor Cano, Pedro de Soto, de Loaisa, etc., aparece la observancia como algo totalmente ordinario entre ellos. Toda esta constelación de hombres ilustres, y tras ellos fray Luis de Granada y san Luis Beltrán, nos hablan del empuje renovador que desde 1416 se mantiene con extraordinario prestigio en la cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca y que goza de un influjo extraordinaria en toda España. Esto explica la magnífica labor de los dominicos como confesores de reyes, como teólogos y como misioneros en las Indias.

Los franciscanos, en cambio, habían decaído bastante. Pero ya desde principios del siglo xv apuntaba la reforma. Empieza en 1397 con Pedro de Villacreces y su discípulo san Pedro Regalado, en La Aguilera, junto a Silos. Hubo también otros movimientos aislados. En 1430, el beato Pedro de Santoyo unía estos movimientos a la Observancia general italiana. Del movimiento de La Aguilera proceden fray Francisco Jiménez de Cisneros y fray Antonio de Marchena, el protector de Colón. Otros movimientos más rígidos están representados por Juan de la Puebla († 1495) y su discípulo fray Juan de Zumárraga, primer obispo-arzobispo de México, y más tarde por san Pedro de Alcántara, que deja atrás a los anteriores en pobreza y penitencia.

A san Juan de Sahagún (1419-1479) se deben los principios de la reforma de los ermitaños de San Agustín. Sabido es que había sido primero sacerdote secular, luego renunció a sus beneficios y vivía pobremente en Salamanca. Hacia 1459 entró en los agustinos de la ciudad y logró su reforma. Fruto de su espíritu es santo Tomás de Villanueva.

Los benedictinos habían comenzado ya su reforma por el año de 1419, al oponerse bajo Juan II al régimen de las encomiendas. Pero su orientación definitiva la consiguen con la introducción de la Devoción Moderna y de la estricta pobreza, al estilo de la Congregación de Santa Justina de Italia. Las figuras más destacadas son Juan de San Juan y García de Cisneros, quienes llevan a Montserrat el espíritu de la Congregación de Valladolid. De aquí partieron después otras reformas.

Los jerónimos son una Orden nueva, con un espíritu que tiene sus reminiscencias renacentistas y ha nacido del amor a la soledad, característico de la época. Los fundadores fueron el canónigo Fernando Yáñez de Cáceres y los dos hermanos Pedro y Alonso Fernández Pecha (el primero de la Cámara del rey, el segundo obispo de Jaén). En 1373 Pedro consiguió la aprobación pontificia y en 1415 se reunían en el monasterio de Guadalupe, y de aquí se extendieron a otros lugares: a los monasterios de

la Cisla, Fredesval, el Parral, San Jerónimo el Real..., y a Yuste, donde acabaría sus días el emperador Carlos V. En estos monasterios se caracterizan por su fama de limosneros, por su atención a los peregrinos, su retiro y austeridad, por el esplendor del oficio divino, al que dedican hasta siete horas diarias. En tiempo de Enrique IV destacan los dos jerónimos fray Gonzalo de Illescas y fray Alonso de Oropesa. La reina católica escoge por confesor a fray Hernando de Talavera († 1507), el cual inicia la dinastía de arzobispos reformadores de Granada, que es seguida por otro jerónimo, fray Pedro de Alba.

### *6. Colegios Universitarios y Reforma del clero*

Para reforma de clérigos se dieron disposiciones en los concilios de Aranda y Sevilla, de 1473 y 1478. Preside este último el belicoso y no muy edificante don Alonso Carrillo, quien, sin embargo, tuvo la sinceridad de decir que el reino de Castilla, porque era más favorecido por Dios en gracias y riquezas, estaba más obligado a reformarse y a dar ejemplo a las demás naciones.

Por este tiempo ya existían colegios universitarios en España, que se presentan como uno de los mejores puntales de reforma y de vida de organización tanto nacional como religiosa. Así lo entendía el arzobispo Anaya y Maldonado, cuando, al pasar por Bolonia de vuelta del Concilio de Constanza y después de admirar el Colegio de los Españoles, que había sido fundado en esta ciudad por el cardenal español D. Gil Álvarez de Albornoz en 1365, llega a España dispuesto a formar una clase directora, bien disciplinada y capaz de regir los destinos públicos, creando para ello el Colegio de San Bartolomé de Salamanca.

Hasta entonces no era mucho lo que en este sentido se había hecho en España. La Universidad no había llegado a su plena madurez y la vida colegial era casi nula, si la comparamos con el florecimiento de los colegios parisienses, ingleses o italianos de la época. Pero a principios del siglo xv los escolares van dejando los claustros catedralicios y se acercan más a la Universidad. Esta, con el estudio de la teología, atrae a un gran número de clérigos, que dejan arrinconadas las viejas escuelas medievales y con su nuevo instinto de corporación dan principio a la vida colegial, que tanto iba a ayudar a la reforma de la clerecía.

Se funda el primero en Lérida (1371), y a él le siguen el de Pan y Carbón (1386) y el de San Bartolomé de Salamanca (1417), el cual servirá de modelo a los que en adelante se vayan estableciendo en España. Vienen después los de San Antonio de Portacoeli de Sigüenza (1476), Santa Cruz de Valladolid (1484), Santa Catalina de Toledo (1485) y San Cecilio de

Granada (1492), todos ellos en el siglo xv. En 1500 se funda el Mayor de Cuenca de Salamanca y hasta 1563, en que se decreta la fundación de seminarios en todas las diócesis de la Iglesia, se crean en España otros 31 colegios más, en los que, al menos en un principio, se procura la reforma y digna preparación de los aspirantes al sacerdocio<sup>1</sup>.

Fue la razón por la que de entrada el establecimiento de los colegios «no fue otra cosa que la aplicación del monacato católico a los estudios universitarios. El traje humilde, la vida retirada y aun austera, las prácticas religiosas, la comunidad de mesa, la clausura, la elección de los superiores, todo ello estaba tomado en su mayor parte de las antiguas canónicas. Y, cuando los canónigos regulares se dispersaban huyendo de la vida común, se llamaba en las universidades a los estudiantes a imitar su regla»<sup>2</sup>.

En orden a establecer esta pedagogía clerical, iban dirigidas aquellas palabras del arzobispo Anaya, cuando en 1418 imponía a los suyos y se imponía a sí mismo la beca y el manto del colegio de San Bartolomé: «Extrañarán algunos –les decía– el hábito que os he dado; extrañarán las constituciones, pareciéndoles que son cosas pueriles y de muchachos y que se gastará el tiempo en cosas vanas, sin atender a la sustancia de las cosas. Menospreciad estos reparos, como de gente que se paga de lo que se ve y se toca, sin profundizar en las razones que me han movido a establecerlas. Ninguno sabe mandar bien, que antes no haya sabido obedecer.. Son la modestia y el silencio las columnas de toda educación y las más de las leyes que os he dado, así para el hábito como para las costumbres, se encaminan a que guardéis en todas ocasiones silencio y modestia».

Las constituciones, tanto estas de San Bartolomé como las demás de otros colegios, llegaron a formar un apretado armazón en el que, junto a la valorización de la propia personalidad, de la camaradería y de la democracia acompañada del sentido de autoridad, iban unidas la seriedad de vida y la sobriedad de costumbres. No es de extrañar que desde siempre fueran consideradas estas constituciones, teniendo en cuenta los tiempos en que se redactaron, como un modelo de legislación escolar y educativo. A ello se une el espíritu religioso que a todas ellas embarga. En esto siguen los colegios la línea de la Universidad tradicional española, que ya era considerada como centro de cultura y de educación religiosa.

Además, se añade una estructura eminentemente eclesiástica y casi monacal. Al estudiante se le considera en este tiempo como fundamento de una sociedad cristiana y, así como el soldado y el caballero han de la-

<sup>1</sup> F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *La formación clerical en los colegios universitarios españoles (1371-1563)*, Vitoria 1981.

<sup>2</sup> V. LA FUENTE, *Historia eclesiástica de España*, Madrid 1973, Vol. II, p. 444.

brar el reino de Cristo en tierra de infieles, así el hombre de ciencia, sea sacerdote o seglar, ha de buscar ese mismo reino tanto en la escuela como en el púlpito, en la administración de la justicia y en los cargos públicos. El estudio de la teología se abre a todas las mentalidades y la teología es como la reina que da sentido a todas las ciencias, y da prestigio y florecimiento a la Universidad. En este tiempo del Renacimiento, y más propiamente del Renacimiento español, el estudio de la teología, junto con el del derecho canónico, y el estricto sentido religioso de la vida servirán de primera piedra para la fundación de los colegios universitarios. Todavía en el siglo XVII, en plena decadencia del estamento colegial, se decía de ellos lo siguiente: «No hay que olvidar que la necesidad más urgente (en la fundación de estos colegios) era la de formar buenos teólogos, con el fin de que la Iglesia dispusiera de un estado mayor de teólogos, que la defendiera de los ataques de los herejes».

El de San Bartolomé se establece, como también decía su fundador, «para la defensa de la fe católica y como antemural de la religión cristiana». Para Cisneros, lo que más importaba en su reciente Colegio-Universidad de Alcalá era la preferencia que en ellos se iba a dar a los estudios teológicos. Escribe M. Bataillon que la creación de la Universidad de Alcalá no fue otra cosa que la creación de un organismo completo de enseñanza eclesiástica: elemental, media y superior; y que su existencia no fue un mero triunfo del Humanismo, sino que estuvo unida a una restauración eclesiástica y a una renovación de la enseñanza teológica española<sup>3</sup>.

Para formación de clérigos se fundan estrictamente los colegios de Sigüenza, Toledo, Granada y Sevilla en el siglo XV. Otros seguirán el mismo camino, como las fundaciones de San Juan de Ávila en Andalucía o el colegio de Santo Tomás de Villanueva en Valencia ya en el siglo XVI.

## *7. La Reforma en tiempo de los Reyes Católicos*

El clima que acabamos de describir era lo que existía cuando empezó la reforma de los Reyes Católicos. Había espíritu de devoción, austeridad de vida, celo, afán de escribir y de enseñar. Aunque estaba limitado a círculos estrechos dentro de la Península y sin coordinación entre sí. El gran mérito de la reina Isabel está en haberse dado cuenta del partido que se podía sacar de todas estas reformas para la restauración de la Iglesia y aun para la obra de unificación política de España. Ciertamente, no hay solamente un afán religioso, sino también una política centralizadora.

<sup>3</sup> M. BATAILLON, *Erasmus y España*, México 1950, p. 12.

Los reyes se dan cuenta de que si elevan a estos religiosos a las sillas episcopales y alientan sus movimientos de reforma y sus ímpetus misionales, no será difícil conseguir la reforma de las costumbres, el florecimiento de la teología y de las letras humanas, y con ellos se evitará que los obispos sean nobles poderosos que se opongan a la centralización regia.

Buena parte del mérito de esta visión y de esta política eclesiástica le cabe al predecesor de Cisneros, el cardenal Pedro Hurtado González de Mendoza, el cual, aunque de familia principal y no demasiado moral y pacífico en su vida, entró por este camino, que a tan felices resultados había de conducir. Desde 1481, en que se obtiene por los reyes el derecho de presentación de obispos, empieza la renovación de la Iglesia española. Este movimiento reformador, inspirado por los Reyes Católicos, se caracteriza por las siguientes notas:

1) Su aspecto humanístico-teológico. Esto aparece en la fundación de los dos colegios de Valladolid, el de Santa Cruz (1488) y el de San Gregorio (1496), en la fundación de la Universidad de Alcalá por Cisneros (1508), en la fundación del colegio de San Francisco de Sevilla (1502), junto con la Universidad de Maese Rodrigo, antiguo colegial de Bolonia. Fruto de esta competencia es la reorganización de la Universidad de Salamanca, que consigue conservar la supremacía y se distingue de la de Alcalá por su carácter más tradicional. Además del tomismo y el escotismo hay en ambas universidades nominalistas (en Salamanca apenas se cultivan las letras humanas y divinas y se llega en Alcalá a la edición de la Políglota, anterior a la edición de Erasmo). De ambas universidades salen los grandes teólogos tridentinos. Una cosa es de notar: que los grandes maestros todavía acuden a París para completar su formación: Vitoria, Silíceo, Domingo Soto, Laínez, Salmerón...

2) Otra nota característica del movimiento de reforma es la edición de numerosas obras espirituales, que fomentan no menos los reyes que los obispos. Son abundantes las traducciones de autores medievales; se traducen el *Flos sanctorum*, la *Vita Christi...*, el *Kempis*. Se editan libros nuevos espirituales, letrillas y canciones, y se multiplican los catecismos, cartillas, confesionarios, etc.

3) Típica también de este tiempo es la nueva Inquisición, que sustituye a la antigua medieval, que había caído en desuso en Aragón y nunca había existido en Castilla. La nueva Inquisición española, como veremos más adelante, se instituye para investigar el delito de herejía de algunos conversos del judaísmo que habían regresado ocultamente a sus anteriores creencias; se funda por bulas de Sixto IV (1-XI-1478), por lo que vemos sigue siendo eclesiástica y no meramente civil, como quieren algunos. En lo fundamental viene a ser del mismo estilo de la medieval, pero el nombramiento del Supremo Inquisidor es hecho por los reyes inde-

pendientemente de los superiores dominicos. El Papa debía aprobar el nombramiento de los reyes, aunque en la práctica daba por bueno lo que estos habían hecho. Hablaremos despacio de esto más adelante.

Una vez conquistada Granada en 1492, los Reyes Católicos quieren asegurar la unidad nacional buscando primero la unidad religiosa de los españoles. Establecen la Inquisición, en 1492 deciden expulsar de España a los judíos que no quisieran convertirse; y en 1502 hacen lo mismo con los moriscos granadinos, tolerados al principio y por cuya conversión pacífica tanto trabajara el primer arzobispo de la ciudad fray Hernando de Talavera. Muchos se convirtieron a la fuerza y nunca llegaron a hacerse cristianos. A mediados del siglo XVI dieron lugar a la rebelión de las Alpujarras; batidos al fin, fueron expulsados de España con los demás moriscos en el reinado de Felipe III. Las consecuencias que tuvieron estas medidas, además de los abusos con que en ocasiones se llevaron a cabo, no fueron beneficiosas ni para la economía ni para la convivencia nacional, como veremos después.

Esta misma unidad, siempre en beneficio de la nación y de la Iglesia como pensaban aquellos monarcas, quieren buscarla también en la reforma de vida y en las costumbres del clero. Se preocupan, como hemos visto, de que las sedes episcopales y los cargos eclesiásticos sean ocupados por hombres de doctrina, de probada virtud y de plena confianza suya. Y de esto sacaban buena ventaja, porque, si de los obispos dependía la reforma del clero y del pueblo, con su nombramiento —origen primero del Patronato Regio— los monarcas ganaban también una importante baza política.

4) Igualmente se preocupan por la reforma de los religiosos, para la que se ayudan de los buenos oficios del cardenal Cisneros, el cual se traza un amplio cuadro de reformas. Introduce la Observancia en los conventos de religiosos (mientras que la reina se ocupa a veces de las religiosas) y procura después reformar las costumbres del clero de su diócesis, dignificar la liturgia y hacer que se editen libros para edificación y devoción del pueblo. Él mismo dirige la publicación de la *Biblia Políglota* en hebreo, caldeo, griego y latín, en la que colaboran eminentes científicos y humanistas; obra suya es la fundación de la Universidad de Alcalá y de su famoso Colegio de San Ildefonso, que se convierten en centro de Humanismo cristiano y de reforma y formación del clero. Con la Universidad de Alcalá corre pareja la de Salamanca, que aporta la tradición y la madurez de la nueva escolástica. De Salamanca saldrán después las grandes ideas de humanismo y de evangelización para América.

5) Es también una nota de este movimiento de reforma el que se haga por impulso de los reyes. Es algo muy típico de la época dentro y fuera de España.

Algunas veces se ha exagerado el alcance de la reforma de los Reyes Católicos. No puede negarse que siguieron los abusos y escándalos. La reforma de Isabel no fue completa ni suficientemente larga. Pero, en conjunto, hemos de reconocer que su labor fue magnífica, provechosa y providencial.

#### *8. Congregaciones de la observancia*

Hemos aludido a ellas como el sistema que casi todos los reformadores de las órdenes religiosas adoptaron en el siglo xv, para volver a la antigua disciplina.

En Italia se crea a principios de este siglo la Congregación de Santa Justina, en la que se agruparon los benedictinos que venían siendo reformados por el veneciano Luis Barbo desde 1409. Se imita el ejemplo en Alemania (Congregación de Bursfeld), en España (Observancia de Valladolid) y en Francia (Congregación de Chezal-Benoit).

También se reformaron los dominicos. El beato Raimundo de Capua promueve su reforma en Italia y aquí se crea la Congregación de la Observancia de Lombardía. En los países del Norte, la Congregación de Holanda, que llega a extenderse hasta las orillas del Báltico, a Irlanda y Escocia; en España, la reforma del beato Álvaro de Córdoba, como dejamos dicho.

Asimismo se crearon las Congregaciones carmelitanas de Mantua y de Albi, en tiempos de su vicario general y eximio humanista, el beato Bautista Spagnolo. San Bernardino de Siena, san Juan Capistrano, Santiago de la Marca y otros promovieron la reforma de los franciscanos en Italia. Los agustinos conocieron varias reformas en Italia, España y Alemania; en una de ellas, concretamente en la de Sajonia, iba a intervenir Lutero cuando todavía estaba en unión con Roma.

## IV. LA INQUISICIÓN ESPAÑOLA

Como hemos indicado, la Inquisición española entra plenamente en el esquema de unificación nacional, política y religiosa, que se proponen llevar a cabo los Reyes Católicos. Al ser un tema complejo y periódicamente debatido merece la pena que nos detengamos con un poco de calma para resumir las principales aportaciones de la historiografía actual.

Podemos rastrear sus orígenes en aquella clase de conversos y judaizantes que tanto influye en el comportamiento de la sociedad española a lo largo del siglo xv. Sin este grupo humano, la Inquisición española no hubiera existido o, por lo menos, no hubiera conocido el desarrollo que tuvo a partir de la época de los Reyes Católicos.

### 1. *Los falsos conversos*

El gran número de conversos, unos de verdadero corazón y otros de dudosa motivación –por las continuas represiones y algunos episodios sangrientos que tuvieron lugar en años anteriores–, representaba un claro desafío a los que se consideraban cristianos viejos, de raza o de «limpia sangre», como entonces se decía. Algunos ocupaban altos cargos en la sociedad o movían los hilos de las grandes finanzas; de otros corría la voz que practicaban a escondidas sus antiguos ritos y «*marraban*» en la fe, por lo que se les llamaba «*marranos*» o judaizantes.

Al principio, las revueltas fueron dirigidas contra los judíos que seguían siendo fieles a su religión; pronto alcanzaron también a los conversos que continuaban viviendo en las aljamas, y eran considerados traidores por los demás judíos y farsantes por los cristianos.

Además estaba el problema de los moriscos, que, si al principio se sometieron, seguían al acecho y a la espera de un posible desquite. Los Reyes Católicos se dan cuenta del peligro que suponía para la nueva España aquella «*quinta columna*», que en cualquier momento podía ponerse a disposición de los musulmanes de África. Por consejo del Cardenal Cisneros, Isabel dio orden de quemar los manuscritos árabes y de acosar de

tal manera a los campesinos y comerciantes moros, que solo les quedara el recurso de convertirse o emigrar a otras tierras. Aquella medida supuso el fin del proyecto de Hernando de Talavera que había dado frutos valiosos de verdaderas conversiones del Islam al cristianismo. Muchos optaron por bautizarse, pero los más fieles a su religión eligieron la rebelión. Es la dolorosa y cruenta rebelión de las Alpujarras, que vino acompañada por la consiguiente represión.

El hecho fue que las autoridades locales, los estamentos religiosos y el pueblo piden que se tomen serias medidas ante la apostasía de algunos de los cristianos nuevos que practicarían a escondidas o abiertamente su antigua fe. En una sociedad en donde se ha renovado la práctica religiosa y alcanzada la unidad de la fe, la herejía era un mal personal, pues llevaba a la eterna condenación, y un mal social, pues rompía la unidad y el fundamento de la sociedad, que se basaba en el juramento de fidelidad a la corona. Y, dentro de las herejías, la peor era la apostasía. Actualmente el valor más importante es la libertad, pero en aquella época era la fe, por eso para poder entender aquellos acontecimientos hay que hacer un esfuerzo de comprensión. Para aquellos cristianos, el defenderse de la herejía y de la apostasía se veía como una función capital.

Seguridad nacional, pues, y revanchismo de clase, purificación de raza y sentimiento religioso, todo contribuye a que se instaure una nueva Inquisición, que tanto tiene de medida religiosa como de instrumento político, pues es, a la vez, autoridad de la Iglesia y poder o policía del Estado.

## *2. El Tribunal de la Inquisición*

El Tribunal del Santo Oficio se puso en marcha en el siglo XIII para contrarrestar el avance de la herejía albigense en el mediodía francés, que amenazaba a Europa entera. El Tribunal aprobado por la Santa Sede siguió su curso hasta que en el final del siglo XV los Reyes Católicos, recogiendo un sentir popular sobre los cristianos nuevos que judaizaban en secreto, pidieron al Papa la puesta en marcha de ese Tribunal en Castilla, donde no había existido nunca, y actualizarlo en Aragón donde tenía escasa actividad.

Este Tribunal contiene notables diferencias respecto a la Inquisición medieval; esta depende ahora de los monarcas españoles y a ellos y a sus ministros corresponde su primera organización. Uno de ellos fue el primer inquisidor general, el dominico Tomás de Torquemada, quien, a la vez de escribir para ella unas famosas Instrucciones, organiza tribunales en Sevilla, Toledo, Valencia, Zaragoza, Barcelona y otras ciudades, y manda que se apliquen con el mayor rigor las leyes existentes hasta entonces contra la herejía.

Nace así en 1478 la moderna inquisición española que, en su método y objetivos, corre paralela a la inquisición medieval, recogiendo de ella sustancialmente su perfil jurídico. La novedad estriba en que será asumida por la Corona e impuesta a la totalidad de los dominios de la España, primero de los Reyes Católicos, y posteriormente del Imperio español.

En 1483 el nuevo Tribunal contaría con un Inquisidor General, que nombraría los inquisidores de los tribunales. Y desde el Breve de Inocencio VIII del 3-II-1485 presidirá el Consejo de la Suprema Inquisición, o sencillamente «La Suprema», del que dependían los tribunales sufragáneos, que fueron fluctuando su número según las necesidades; así, en 1570 había 13: Sevilla, Granada, Córdoba, Llerena, Murcia, Toledo, Cuenca, Valencia, Barcelona, Zaragoza, Logroño, Valladolid y Santiago. El Papa, a propuesta de los Reyes, nombraba al Inquisidor General, y este regía con su Consejo los trabajos del Tribunal.

El objetivo de este Tribunal era investigar (*inquisitio*) y juzgar el delito de herejía, que como tal delito en la mentalidad de la época era muy grave, tanto para la Iglesia como para la sociedad civil, y por tanto requería un juicio honesto y una justicia recta. Es importante mantener la idea de *inquisitio* o investigación, pues eso repercutirá en la dinamicidad del Tribunal y en su búsqueda del hereje.

Las materias de investigación variarán a lo largo del tiempo, así como la intensidad de sus trabajos. Por eso, en una primera fase se perseguirá fundamentalmente el delito de herejía cometido por algunos cristianos viejos que practicaban ocultamente el judaísmo, conocido con el término «*judaizar*». Este delito corresponde al origen y punto álgido de los trabajos de este Tribunal que desde mediados del siglo XVI, al disminuir el problema de los falsos conversos, se centrará en otras herejías: protestantismo, alumbrados, etc. Fuera del rebrote judaizante propiciado por la anexión de Portugal a la Corona española a finales del XVI, el Tribunal cayó en una profunda decadencia acabando por investigar pocas causas y de temáticas menores, como tendremos ocasión de ver más adelante. El objetivo de la Inquisición española, como se deriva de su origen y actuación, solo se extenderá a los cristianos bautizados, pues solo ellos pueden ser herejes.

En 1525 la Corona obtuvo del Papa dos Breves por los que los religiosos también quedaban sometidos a la inquisición, e incluso la instrucción del sumario contra un obispo. Por tanto la extensión fue total.

### 3. Funcionamiento del Tribunal

En primer lugar debemos asentar que se trata de un tribunal eclesiástico: las Bulas de nombramiento del Inquisidor General, las normas ca-

nónicas por las que se regía y la esfera de jurisdicción requerían la aprobación previa de la Santa Sede, que en último término detentaba la responsabilidad. Así desde el principio hubo un tribunal de apelación en Roma, y el Papa nombraba al Inquisidor General mediante «*motu proprio*» y no por «*Rescripto*». Pero por otra parte la Suprema era un Consejo del Reino, como el de Indias o el de Hacienda, y por tanto era seguido de cerca por la Corona.

Como ya hemos dicho, el tribunal actuaba a lo largo de la geografía española a través de tribunales que surgieron, en su división territorial, según las necesidades de la investigación, y fruto de su dinámica interna.

Sus relaciones con la jurisdicción civil quedaron pronto subsanadas, y a partir de 1535, en Cédula promulgada por la Emperatriz, se ordena que en caso de conflicto de jurisdicciones se solucione el asunto con un tribunal formado por el Presidente y los jueces del Tribunal Real con el Consejo de la Suprema.

La institución inquisitorial contó con una mente de gran capacidad organizativa como fray Juan de Torquemada, su primer Inquisidor General desde 1483, que –a partir de las normas que regían la inquisición medieval– dictó unas instrucciones básicas de funcionamiento. Posteriormente ajustaban su funcionamiento mediante cartas circulares, denominadas «*Acordadas*», que son de gran interés para ver la evolución del tribunal a lo largo del tiempo. En tiempos del inquisidor Fernando Valdés, se dictaron normas por las que los tribunales de distrito llegaron a tener su asentamiento definitivo, se trata de las Instrucciones de 1561.

El Consejo de la Suprema y General Inquisición de 1483 estaba formado por tres miembros eclesiásticos y un Presidente o Inquisidor General; a principios del XVII serán seis miembros, y acudirán dos más, uno por Castilla y otro por Aragón, nombrados por el Rey.

Los miembros de los tribunales de distrito debían girar diversas visitas a su territorio, al menos anualmente, pero esto nunca se logró, a pesar de recordarlo periódicamente la Suprema.

La Suprema buscaba despertar las conciencias cristianas para buscar los herejes ocultos, esto se realizaba mediante los «*edictos de gracia*» leídos en las parroquias: mediante esos edictos, quienes se presentaban para autodenunciarse dentro del período establecido –30 o 40 días– podían ser reconciliados con la Iglesia sin castigos de importancia. Al edicto le acompañaban sermones y exhortaciones públicas que estimulaban la obligación de autodenunciarse o denunciar a otra persona.

Naturalmente en el alma de aquellos cristianos de buena fe, aunque de escasa formación religiosa, se producía un auténtico peso de conciencia y un miedo a ser delatados por sus vecinos. De ahí que en los primeros años se produjeran abundantes autodenuncias. Pero también pro-

dujo un sentimiento colectivo de repulsa contra quienes vivían su fe con doblez. Puesto que la herejía se consideraba un mal social altamente peligroso para todo el tejido, tanto religioso como social, la denuncia se extendía a los cómplices. La reacción en cadena fue tremendamente efectiva y aceptada por la inmensa mayoría del pueblo.

Uno de los aspectos fundamentales de la Inquisición fue el secreto del denunciante; este paso se fundamentó en el peligro de la vida que podría sufrir el testigo de saberse su nombre. Este secreto se mantuvo prácticamente hasta el final con pocas excepciones. La práctica del tribunal y el rigor de sus actuaciones atestiguan que fueron pocos los casos de perjurio.

Los edictos de Gracia o edictos de fe venían acompañados por un inventario minucioso de prácticas y afirmaciones que podían ser heréticas y que servían al pueblo para hacer memoria de delitos y estimular la delación. Lógicamente la mejor época para la predicación y promulgación de los edictos de fe era el tiempo litúrgico de la cuaresma, un momento propicio para la conversión y el arrepentimiento.

A partir de la denuncia o de la autodenuncia comenzaban las diligencias. En caso de confirmarse que había sospechas fundadas de delito, se procedía a la detención del sujeto y confiscación de sus bienes. Seguidamente se ponía en marcha un minucioso mecanismo jurídico destinado a esclarecer los hechos: primera Audiencia y posterior denuncia del fiscal; segunda Audiencia y nombramiento de Letrados y de testigos, para desembocar en la Sentencia definitiva.

El proceso, por tanto, se componía de una serie de Audiencias, en las cuales tanto la acusación como la defensa presentaban sus argumentos delante del Tribunal, y en presencia de un notario, todo ello llevado con el máximo rigor; así antes de que el fiscal leyera su acusación, debían preceder tres amonestaciones.

Cuando el preso era finalmente acusado en firme se le entregaba una copia del estado de la cuestión –borrando el nombre de los testigos– para que pudiera preparar su defensa, nombrar un abogado, recusar testigos –por evidentes animadversiones–, señalar nuevos testigos de su confianza e incluso recusar a sus jueces.

Como un medio más, y buscando la penitencia y las delaciones de cómplices, se utilizaba el tormento. Este –al contrario de la justicia civil<sup>1</sup>– se efectuaba con el mínimo de rigor necesario, en presencia de un representante del obispo, secretario, médico y de un verdugo profesional. La regla básica, repetidamente advertida por la Suprema, era que la víctima no sufriera peligro en su vida o en sus miembros. El poco uso y la

<sup>1</sup> Cfr. F. TOMAS Y VALIENTE, *La tortura judicial en España*, Barcelona 2000, pp. 55-59.

piedad con que se aplicó son prueba del escaso interés en lograr sufrimiento, más bien incentivar el miedo que conduzca a la delación y al arrepentimiento. Se usaron el garrucho, la toca o el potro, con un máximo de tres sesiones. A las 24 horas se le muestra lo declarado en tormento para su suscripción o negación. Hay que resaltar que la Iglesia suprimió el tormento antes que la mayoría de las legislaciones civiles.

La obsesión por la pureza del proceso hace que se conservaran los procesos minuciosamente archivados, y –aunque se perdieran muchos en el XIX– todavía contienen una gran abundancia de información. Estos expedientes han de estudiarse con rigor histórico y conocimiento de la causa que se trata, pues extraer datos de la sociedad de la época, sin contrastar con otros archivos, deformaría la realidad. Por otra parte el que haya más expedientes que de las inquisiciones europeas y protestantes solo expresa el rigor de la española frente a la arbitrariedad y número mayor de las otras que no dejaron rastro. Así concluye Kamen, uno de los más prestigiosos autores sobre esta materia: «La única tarea de la inquisición era obtener de sus prisioneros un reconocimiento de su culpabilidad y una sumisión penitente. La tarea principal del tribunal era la de actuar, no como un tribunal de justicia, sino como una corporación disciplinaria que debía su existencia a la necesidad de enfrentarse a un caso de emergencia nacional. En estas circunstancias, y considerando la clase de justicia de la época, los tribunales de la inquisición eran bastante adecuados para su tarea»<sup>2</sup>.

El objetivo del proceso inquisitorial era la conversión del hereje y no solo la confesión del delito. Por tanto, una vez confirmado que verdaderamente erraba en la fe y que era pertinaz en la herejía, el esfuerzo del tribunal se centraba en alcanzar su conversión, pues era el alma del reo la que estaba en peligro de eterna condenación.

Las confiscaciones de bienes fueron –en su comienzo– la fuente de financiación de la Inquisición, lo que «probablemente jamás podrá ponerse en claro, sin embargo, es qué proporción del dinero fue a la Corona y cuál al tribunal»<sup>3</sup>. Ya en las Instrucciones de 1561 se asentó que los que dependían de los encausados pudieran sostenerse de los bienes secuestrados.

Está demostrado que las confiscaciones como fuente de financiación fueron pronto insuficientes y, junto con el estricto control de la Corona y la restricción de personal, era necesario buscar una fuente segura. Esta fueron los beneficios eclesiásticos, a modo de canonjías de la inquisición. Con esta solución se le dio una salida a un problema real, que hubiera podido influir en su correcto funcionamiento.

<sup>2</sup> H. KAMEN, *La Inquisición española*, Barcelona 1985, p. 235.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 199.

Volviendo al proceso, hemos visto cómo se llegaba a la sentencia definitiva. Esta sentencia podía ser la absolución, lo que ocurría con mucha frecuencia, por ej., en Galicia (1540-1700) llegó a ser del 81,2 %. Otros eran reconciliados con penitencias, que se dividían de «levi» o de «vehementi», dependiendo de la intensidad de la pena impuesta, lo que sucedía también en una alta proporción.

Y, finalmente, si no se alcanzaba la conversión y el reo se mantenía pertinaz en su herejía, podía ser la sentencia de «relajación», bien en persona o en efígie, cuando el reo se había fugado o había fallecido. Las cifras de relajados por la inquisición en sus tres siglos y medio de historia han dado lugar a muchas polémicas y a una gran leyenda negra abultándolas enormemente. Actualmente, mediante un mejor conocimiento de una gran parte de los procesos que se conservan, se estima que desde 1530 a 1700 tuvieron lugar unos 100.000 procesos, de los que un 1,8 % fueron condenados a muerte y entregados al brazo secular para su ejecución<sup>4</sup>.

Verdaderamente nadie puede ser juzgado por sus ideas y menos se puede forzar la conversión. Pero, en la mentalidad de la época, en la que la herejía se definía como un delito de *lesa majestad*, la pena para el hereje impenitente era la muerte, por su alta peligrosidad social. En el Evangelio se escribe: «Si pecare tu hermano contra ti, ve y repréndele a solas. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma contigo a uno o dos, para que por la palabra de dos o tres testigos sea fallado todo el negocio. Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia, y si a la Iglesia desoye, sea para ti como gentil o publicano. En verdad os digo, cuanto atareis en la tierra será atado en el cielo, y cuanto desatareis en la tierra será desatado en el cielo» (Mt 18, 15-18). Es decir: corrección fraterna, amonestación eclesiástica y excomunión. Así fue interpretado por la Iglesia. Y los obispos, en el transcurso del tiempo, asumieron con normalidad el *munus regendi* que habían recibido de los Apóstoles para gobernar la Iglesia. Dentro del cual, como algo muy preciado, estaba el de defender la doctrina revelada por Jesucristo y entregada a la Iglesia como depósito. Con la excomunión, alejado de la comunión de los fieles, se dejaba al hereje en las manos de Dios.

La pena de excomunión, ejercida desde los primeros siglos (Cfr. *1 Co* 5, 2-6), significaba teológicamente, la afirmación tanto del principio de la

<sup>4</sup> Sabemos que desde 1530 las cifras de relajados respecto al total de procesos se sitúa en un 2 %, y estos prácticamente judaizantes. Cfr. G. HENNINGSSEN, *La elocuencia de los números*, en A. ALCALÁ, *Inquisición y mentalidad inquisitorial*, Barcelona 1984, p. 222. Por contraste se deben citar las cifras más abultadas que proceden de los cálculos. J. A. LLORENTE, *Historia crítica de la Inquisición española*, Madrid 1981, Vol. IV, p. 202. Este autor da un total de más de 300.000 procesos, con un 10 % de relajados en persona.

libertad como el de la confianza. Es decir, se confiaba en Dios que puede convertir al pecador, y en que el hereje, separado de la comunidad eclesial, puede reconsiderar su posición y volver, mediante el arrepentimiento, al seno de la Iglesia. Por otra parte los cristianos conocían la excomunión de aquel fiel, por lo que los más débiles de la comunidad sabían que evitando su trato se salvaban del contagio de la enfermedad del alma que padecía.

En ese marco se movió la Iglesia durante cuatro siglos, hasta que hizo su aparición la herejía arriana, la primera que llegó a alcanzar proporciones tan alarmantes que hizo peligrar el mismo ser de la Iglesia.

El castigo del hereje a la muerte empezó a ser considerado como un paso más para erradicar la herejía. Así san Agustín comentará: «Ninguno de nosotros quiere que perezca el hereje. Sin embargo, la casa de David no mereció la paz hasta que su hijo Absalón fue muerto en la guerra que declaró a su padre. De igual forma, la Iglesia católica, si con la pérdida de unos recobra a los otros, restablece el dolor de su corazón maternal con la liberación de tantos pueblos». La herejía arriana fue un sobresalto de tales características que el propio santo Tomás de Aquino, en el siglo XIII, todavía sigue temeroso ante la herejía, por el miedo a la aparición de un nuevo Arrio. Por tanto fue el paso de una sociedad de confianza a una de desconfianza. Ahí radica el error de la Inquisición.

Hay que decir que las 3/4 partes de los procesos y por tanto de las sentencias tuvieron lugar de 1478 a 1540. El resto (1/4), en los tres siglos restantes. Como dice Benassar: «Toda la gente de mediados del siglo XVI en adelante sabía que la Inquisición mataba poco y que los peores castigos se reservaban a los judaizantes y en algunos tribunales a los moriscos, pues la mayor parte de los 'luteranos' eran extranjeros». De todas formas, al haber desaparecido gran parte de la documentación, nunca sabremos con certeza las cifras.

Respecto a las cárceles en las que eran confinados los presos preventivos y los condenados a penas penitenciarias, eran edificios en relativas buenas condiciones y en mejor estado que las cárceles seculares, así como en la alimentación. Pues, «como observó en 1517 el inquisidor general, Cardenal Adriano, las prisiones estaban pensadas solo para la detención y no para el castigo». Así se recogen casos en la documentación existente de presos que piden ser trasladados a la jurisdicción de la inquisición, o fingen herejía para ser encarcelados en mejores condiciones. En cualquier caso esta es una preocupación constante de la Suprema, lo que se manifestó en visitas de inspección periódicas, etc. Lo más duro era la falta de contacto con el exterior y la privación de la comunión sacramental.

Las cárceles perpetuas, así como las galeras, se cumplen con arrestos domiciliarios, por falta de establecimientos penitenciarios adecuados y

de sustento económico. Al ser un tribunal ejemplificante y al tener una clara conciencia de la maldad del delito de herejía, la pena y el castigo debía ser público, de ahí el complejo sistema de «sambenitos», y la exclusión e inhabilitación para cargos públicos.

El castigo máximo era la hoguera, como dice Kamen: «La ejecución de herejes era tan constante en la cristiandad durante el siglo xv, que la inquisición no puede ser acusada en este punto». Hay que tener en cuenta que solo eran condenados los herejes no arrepentidos y los relapsos. En cualquier caso en las fases 1478-1512 (persecución de judaizantes) y alrededor de mitad del siglo xvi (persecución de la herejía protestante), las condenas fueron tan abundantes como para crear honda preocupación en el pueblo, y en el caso segundo entre los intelectuales.

Los Autos de fe eran el momento cumbre del tribunal local. Desde mediados del siglo xvi se requerirá licencia de la Suprema y el envío de los procesos para que sean revisados; el pueblo entero y los principales de la zona eran convocados para una solemne celebración ejemplificante, en la que durante la celebración de la Santa Misa y, ante la cruz verde de la inquisición, eran leídas las sentencias. Las sentencias se leían gradualmente de menor a mayor severidad, las últimas las de los relajados. La imagen de un auto de fe con hogueras forma parte de la leyenda negra: las penas de relajación se cumplían en otro lugar sin más aparato que la tropa, sus parientes y unos religiosos que buscaban afanosamente la conversión del reo hasta el final.

Desde el punto de vista judicial, aunque su organización fuese extremadamente cuidadosa, se dieron abusos, perseguidos y castigados por la Suprema, con irregular fortuna. Lo que está claro es que el aparato judicial preservaba de los juicios rápidos, populares y sumarios que se dieron en la Europa de las guerras de religión, donde el número de víctimas fue mucho más elevado y la indefensión total. Como, por ejemplo, la célebre matanza de la noche de San Bartolomé que tuvo lugar el 24 de agosto de 1572, el complot de asesinato político degeneró en matanza de hugonotes en París, seguido de otros tantos en provincias. Las cifras son difíciles de establecer pero oscilan entre 8.000 y 20.000 víctimas.

Los miembros del tribunal procedían de lo más escogido entre los canonistas del país; por ser un tribunal, los juristas tuvieron preeminencia sobre los teólogos, a los que se buscaba como consultores y calificadores antes de proceder administrativamente. Así un análisis del Tribunal de Toledo revela que, excepto dos, el resto de los miembros del Tribunal eran licenciados o doctores en leyes, y que la mitad procedían de los colegios mayores universitarios. Entre los teólogos fueron preferidos los dominicos, aunque ello dependerá del lugar y de la época.

Así pues, los tribunales estaban integrados por el Inquisidor, Secretario, Notario, Fiscal, Alcaide de la prisión, etc. El número de funcionarios dependerá de la solvencia económica del tribunal, número de causas que vean, etc., siempre controlado por la Suprema. Junto a ellos están los Familiares; personajes de buena reputación, escogidos de las mejores familias de la nobleza, y que eran intermediarios entre el Tribunal y el reo. Se unieron en la Hermandad de la Congregación de San Pedro Mártir.

#### 4. Los delitos perseguidos

El problema de los judaizantes dejó paso contemporáneamente al de los moriscos. Ante los musulmanes convertidos la actitud de la Inquisición fue más benevolente, influyeron sin duda las Bulas de Paulo III (1540, 1541 y 1546) en donde se abroga por la absolución: *«atendiendo a que son conversos recientes y no están perfectamente instruidos en la fe»*.

Así por ejemplo, los términos de la rendición del Reino de Granada en 1492 fueron de gran generosidad con los vencidos, y se planteó su conversión de modo paulatino. Influyó en ese tratado el talante de fray Hernando de Talavera, confesor de la Reina y primer arzobispo de Granada, que respetó la cultura mudéjar e incluso el árabe como lengua litúrgica. Posteriormente el Cardenal Cisneros impuso su criterio y se aceleró la evangelización, de hecho desde 1500, según Domínguez Ortiz, *«el estatuto de mudéjar, que era entonces el de todos los musulmanes residentes en suelo español, se había convertido en anacrónico»*.

Muchos de los musulmanes convertidos se acogieron a la ley musulmana denominada «taquiya» o simulación, por medio de la cual fingían ser católicos y al mismo tiempo practicar su propia fe. La inquisición actuó de modo poco uniforme, reflejando los acontecimientos internos del país y en ocasiones la política exterior. Así se recrudece la actividad inquisitorial en momentos como 1525-1529 cuando se produce en el Reino Valenciano una ola antimorisca, con la victoria de los Turcos en la costa argelina de 1558 (celebrada por los moriscos españoles), con la salida de los moriscos de Granada (1570), etc. Los resultados de los procesos entre 1526 y 1580 demuestran pautas parecidas a los judaizantes en la misma época.

El hecho fue que no llegaron a asimilarse, por lo que finalmente la expulsión fue decretada el 4-IV-1609 y salieron cerca de 300.000 moriscos que no quisieron abandonar sus costumbres o su religión.

La Inquisición debería haber desaparecido alrededor de 1511, cuando ya el problema de los judaizantes estaba en gran parte solucio-

nado o, al menos, suficientemente ejemplarizado. Pero un nuevo evento hizo reverdecer el Tribunal, y fue la grave amenaza del protestantismo. Si Cisneros había escrito al Emperador Carlos V, que el Tribunal de la Inquisición «jamás parece tendrán necesidad de reformación y será pecado mudarlos», verdaderamente tuvo su nueva pujanza con motivo del peligro que se extendía por toda Europa.

Realmente las actuaciones sobre españoles fueron muy pequeñas en número comparado con los extranjeros denunciados, así como el número de relajados por la herejía protestante. En realidad la intervención contra las herejías protestantes no fue una novedad respecto a Europa, sí lo fue el escaso número de víctimas y la seriedad de los procesos. El miedo era grande en España pues los ecos que llegaban de Europa y en especial de los territorios de Alemania así lo mostraban. Carlos V, que pensó acabar pronto, terminó en la Dieta de Ausburgo de 1555 por admitir la división. De ahí que el Inquisidor Valdés, secundado por Felipe II, procurara detener el avance en España mediante férreos procesos.

Conocida es la poderosa influencia que ejercieron en España las doctrinas de Erasmo de Róterdam, haciendo que universitarios, eclesiásticos y literatos hicieran suyo el programa que este llevaba de renovación religiosa, basado en un cristianismo más puro y evangélico. Los máximos representantes del erasmismo español fueron Luis Vives y los hermanos Alfonso Valdés, secretario del Emperador, y Juan Valdés, autor de los *Diálogos*: de la *lengua* y de la *doctrina cristiana*; tuvieron gran predicamento en la Universidad de Alcalá, aunque focos erasmistas se dieron también en Valencia, Zaragoza y Barcelona.

La aparición en España del *Enchiridion* o *Manual del caballero cristiano*, de Erasmo (Alcalá 1525) —retocado por el traductor— y la conferencia de teólogos que se reúne en Valladolid en 1527, ayudaron a extender las ideas erasmistas, aunque sus seguidores no tardaron en ser perseguidos pronto por la Inquisición. Entre 1556 y 1563, al tiempo que se celebra la última etapa del Concilio de Trento, fue condenado el erasmismo; pero esto no impidió que su influencia se siguiera sintiendo todavía en el campo de las letras y de la religiosidad, sea en el biblismo de Arias Montano o de san Juan de Ávila, en el clasicismo que protagoniza fray Luis de León, en el mismo Cervantes, en Quevedo, etc.

Al principio parece que anduvieron mezclados erasmistas con alumbrados, aunque sus movimientos eran bastante distintos. La palabra «*alumbrado*» tiene, hasta bien entrado el siglo XVI, un sentido aceptable. Sirve con frecuencia para designar a grupos selectos que aspiraban a la santidad, practicaban los consejos evangélicos y la oración mental y se dedicaban al estudio de la Escritura. Los protege en un principio Cisneros, pero se hicieron sospechosos a la Inquisición cuando aparecieron

entre ellos grupos de visionarios o iluminados que acudían a revelaciones y profecías particulares y dejaban de lado los sacramentos y la jerarquía eclesiástica.

De entre ellos, unos eran conocidos como «*recogidos*» y otros, como «*dejados*». A estos últimos parece aludir un edicto que contra los alumbrados dio la Inquisición de Toledo en 1525, en el que se les acusa de mantener proposiciones «*locas*», «*disparatadas*» y «*con sabor de herejía*». Lo que parece cierto es que predicaban la doctrina de la «*relajación*», por la que, una vez que alcanzaban el estado de «*quietud*» espiritual, poco les importaba ya ni los méritos propios, ni las tentaciones, ni el mismo pecado.

Focos de alumbrados se dieron, sobre todo, en Toledo, Llerena y Sevilla. Lo más característico de su actitud era su afán desmesurado y enfermizo de experiencias religiosas extraordinarias —cosa que les condujo a numerosos excesos— y una orientación intimista de la vida cristiana. Por esta causa no es raro que se tuviera a veces por alumbrados a quienes trataban de reformar la Iglesia a base de una intensificación de la vida interior, de la oración mental y de la lectura meditada de las Sagradas Escrituras. Algunos fueron acusados a la Inquisición como sospechosos de herejía: san Juan de Ávila, fray Luis de León, la misma santa Teresa de Jesús, pero sus escritos quedaron al fin libres de toda sospecha.

Otro de los movimientos fue el protagonizado por el presbítero aragonés Miguel de Molinos, y tuvo más repercusión fuera que dentro de España. Se le conoce con el nombre de *quietismo*, y en él se propugnaba, como camino más perfecto para llegar a Dios, la pasividad absoluta, es decir, la aniquilación de todo lo que el hombre puede poner de sí mismo en orden a la justificación: potencias, pensamientos y deseos, que puedan estorbar a la obra de la gracia. El Papa Inocencio XI condenó la doctrina en 1685, y Molinos se sometió, confesando humildemente sus errores.

De todas formas, conviene resaltar que el peso fundamental de la persecución lo soportaron los extranjeros que pasaban por España, como comerciantes, marineros, etc. Así de los doscientos procesos realizados por luteranismo, fueron relajados 12, de los que la gran mayoría no fueron españoles.

Junto con estos delitos mayores, aparecen en el XVI otras causas de tipo moral, que algunos autores han interpretado en clave de dominio ideológico postridentino. En realidad el tribunal fue fiel a la intervención en caso de herejía; si persiguen la sodomía, la bigamia, la fornicación, el delito de solicitación, la blasfemia, etc., lo hace en base a la extensión del error de que no eran pecados contra la moral.

La escasa instrucción religiosa en muchas zonas del país es un hecho constatado por los Sínodos que se realizaron después del Concilio de

Trento. Esta situación es especialmente aguda en las zonas rurales. También sirvió, y quizá aquí está la confusión, para extender el Decreto *Tametsi*, de dicho Concilio, por el que se atajó los matrimonios clandestinos y en consecuencia la bigamia.

Cuando la Inquisición persigue a los que afirman que la fornicación entre solteros, realizada por común acuerdo, no es pecado, lo hace por estar muy extendido ese error respecto a la moral católica. En ese orden se persiguen también los delitos de solicitación, blasfemia, laicos que actúan como clérigos sin tener las órdenes, bigamia, etc. Normalmente acaban siendo absueltos o penitenciados de «levi», pues bastaba la afirmación doctrinal de la autoridad para recabar el arrepentimiento.

Hubo dos cuestiones de fuero mixto: la sodomía y la brujería. Respecto a la sodomía, perseguida civilmente y condenada normalmente con la muerte, la Inquisición prefirió no entrar, a no ser que se tratase de un hereje contumaz respecto a ese punto.

Por lo que se refiere a la brujería, la Inquisición mostró poco interés, en primer lugar, por ser un tema al que la jurisdicción civil mostraba contundencia, y, en segundo lugar, por no encontrar en ella elementos heréticos y sí muchos de alucinación o enfermedad mental. Se admitía el satanismo como posibilidad inmoral, pero solía rechazarse sus manifestaciones. En cualquier caso, hay constancia de la benevolencia del tribunal respecto a la brujería. Hasta que en 1614 se suprimieron las causas por brujería en la Inquisición española.

### 5. Inquisición y cultura

Cuando en 1559 Felipe II promulgaba una orden del 22 de noviembre por la que todos los españoles que estudiaban o enseñaban en el extranjero debían volver en un plazo de cuatro meses, excepto los Colegiales de Bolonia, Nápoles, Roma y Coimbra, estaba señalando hasta qué punto consideraba de gravedad la situación cultural europea de la época. Naturalmente una medida de este tipo tuvo poca aceptación y seguimiento.

El hecho incuestionable es que desde años atrás España gozaba de una salud intelectual grande: la renovación teológica operada en Salamanca a través de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez, etc., se estaba dejando sentir en Alcalá y otras universidades europeas y desde ahí a América. Que en España se estaba dando la mejor Teología se prueba en la aportación española al Concilio de Trento y la propia renovación teológica de las Universidades españolas.

Lógicamente las obras de los españoles pasaban a Europa y desde Europa entraban otras; la expansión de la imprenta era una realidad, que

provocó la intervención de la censura de libros por las autoridades tanto religiosas como civiles. Este hecho no era nuevo, y desde León X en 1515 era universal la necesidad de contar con aprobación eclesiástica los libros teológicos. Junto con el «*imprimatur*» se estableció el índice de libros. En los edictos de fe se recordaba la obligación de entregar los libros prohibidos o de denunciar los sospechosos.

Así, al hilo de Roma, la Suprema promulgó en 1540 la primera lista de libros prohibidos, y el primer índice importante data de 1559, y es una copia de un Índice elaborado por la Universidad de Lovaina. El debate sobre si ese índice produjo un daño a la cultura española sigue en la actualidad.

La realidad es que el índice romano era exclusivamente prohibitorio, mientras que el español distinguía entre prohibitorio y expurgatorio, por lo que a la postre sería más benigno.

Con frecuencia se ha considerado ese índice como represivo para la cultura castellana. La verdad es que fue el primero y el último hasta 1700, por tanto, todo el siglo de oro de la literatura castellana pasó indemne. De los condenados, 2/3 son en latín, 1/5 en lenguas romances y solo 1/12 en castellano. En este índice se recogen libros que nunca entraron en España.

Los criterios respecto a los libros de literatura eran eliminar los de poca calidad, los oscenos y los libros contrarios a la fe, para forzar a leer libros de provecho. En realidad el índice fue más disuasorio que efectivo. Por ejemplo, en la Biblioteca de Joseph Antonio de Salas, Caballero de la Orden de Calatrava, en su Biblioteca en 1651, de 2.424 libros había 250 prohibidos, y eso que teóricamente había pena de muerte.

Las librerías eran visitadas y también las bibliotecas públicas y privadas. Pero, como dice Kamen, «sería erróneo pensar que los españoles se sentían oprimidos por estos sistemas, pues la censura sobre material impreso existía en todos los países europeos y había sido siempre aceptado en España».

Respecto a las materias teológicas y libros de espiritualidad la Inquisición estuvo lógicamente más activa debido al problema protestante. Esto repercutió en la preocupación por afinar en los modos de expresión, sobre todo al traducir textos de la Escuela Renano-Flamenca de espiritualidad del siglo xv; esto ocasionó más de un disgusto a autores como san Juan de la Cruz, santa Teresa, san Juan de Ávila y otros. Pocos libros de teología de los escritos en España fueron prohibidos. Las prohibiciones de traducciones de la Biblia fueron constantes por estimar el Magisterio de la Iglesia que algunos párrafos podrían malinterpretarse, si el lector no poseía cierta cultura, esto se solucionó, a finales del siglo xviii, con las notas a pie de página, distintivo desde entonces de las Biblias Católicas respecto a las protestantes.

No se ha podido probar que se persiguiese a los cristianos nuevos, por el hecho de serlo, en sus obras, como el caso de santa Teresa, cuyo origen judío no se utilizó en el proceso por el que pasó.

La realidad es que el Siglo de Oro de las letras castellanas es la mejor demostración de lo poco que influyó la censura en la cultura, pues, como dice Kamen, «cualquier argumento, sin embargo, que trate de probar que la Inquisición influyó en los fracasos o éxitos de la cultura yerra, pues parte de la premisa de que el tribunal controlaba todos los aspectos de la vida y del pensamiento del país». Un dato que corrobora esto es que la Inquisición no entró ni a las novelas de caballería ni a las crónicas de indias, como tampoco a los tratados de matemática, botánica, etc.

Respecto al origen de la decadencia de las Universidades que tuvo lugar en España desde el siglo XVII, poco tuvo que ver la Inquisición con ella, y sí mucho la falta de autores de categoría capaces de mantener el nivel alcanzado en el siglo XVI tanto en docencia como en investigación; la causa fue que cayeron en la mera repetición.

Resumiendo: fuera de algunos años críticos a mediados del XVI, muy pocos intelectuales se sintieron amenazados por la Inquisición. Pero evidentemente les influyó en su trabajo. En ese sentido fue paradigmático el enfrentamiento entre Valdés y Carranza.

En ese ambiente, surge a mitad de siglo el enfrentamiento entre el Inquisidor General y Arzobispo de Sevilla, Fernando Valdés, y el recién nombrado Arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza, Confesor del Rey, teólogo Imperial en el Concilio de Trento. Estamos en el ocaso de la vida de Carlos V y en el comienzo del reinado de Felipe II. Gobernaba la Iglesia Paulo IV, y pronto se celebraría el último período del Concilio de Trento.

Dos grandes cabezas del momento se enfrentaron por motivos doctrinales que ocultaban las pasiones humanas del rencor y la animadversión. El motivo fue un catecismo, excesivamente prolijo, en opinión de Domingo de Soto, que había publicado Carranza en los Países Bajos en lengua vernácula.

Valdés en este proceso usó de su habitual lentitud y de sus modos de hacer jurídicos, administrando los tiempos como en una sinfonía. Primero obtuvo del Papa un Breve del 5-I-1559, para que fueran revocadas las licencias de leer libros prohibidos. Seguidamente incluyó el catecismo de Carranza en el índice de libros prohibidos. Finalmente alcanzó del Papa Paulo IV un Breve en ese año con el que poder encausar a personas de la nobleza y del alto clero.

Detrás del conflicto subyacía el enfrentamiento entre Roma y Felipe II, que llegó a su punto álgido cuando Valdés encarceló preventivamente al Arzobispo de Toledo en 1559. El escándalo fue mayúsculo y, después

de momentos de gran tensión, la causa fue asumida por el Santo Padre (1566). La causa se resolvió con la supresión de algunos párrafos del catecismo y con la libertad del encausado.

Carranza no era un hereje, ni nunca lo fue. Entre otras cosas porque él mismo había sometido su obra al magisterio de la Iglesia. Pero su enfrentamiento personal marcó, desde entonces, a una institución como la Inquisición que se había erigido en plenipotenciaria. El Inquisidor General Valdés fue cesado en 1567 y falleció al año siguiente.

### 6. La Inquisición protestante

Con respecto a la Inquisición protestante resulta paradigmático el proceso llevado a cabo contra Miguel Servet en Ginebra. Nos referiremos a él brevemente. Los hechos a los que nos referimos comienzan el 13 de agosto de 1553, cuando, en la ciudad suiza de Ginebra, es detenido y entregado al tribunal que le habrá de juzgar de un presunto delito de herejía el médico, filósofo y teólogo español Miguel Servet (1511-1553). El proceso inquisitorial llevado a cabo por la Iglesia reformada de Ginebra comenzará al día siguiente de su captura, se desarrollará en poco más de dos meses, y tuvo su desenlace con la muerte en la hoguera del reo, producida el 23 de octubre de 1553<sup>5</sup>.

Constituye una muestra de comparación con la práctica procesal de la Inquisición católica, a la vez que arroja luz sobre la conceptualización que de sí mismo tenía el calvinismo, y sobre el sentido de la defensa de la fe frente a la herejía que existe en la concepción calvinista de la vida. En opinión de Bethencourt: «La diferencia se encuentra, por un lado, en que los protestantes no podían crear un cuerpo de agentes religiosos especializados con el fin de purgar sus propias herejías, pues sería contrario a todos los presupuestos de su pensamiento religioso; por otro lado, las persecuciones no se organizaban con el objeto de recuperar el alma de los pecadores, sino únicamente para reparar la gloria de Dios»<sup>6</sup>.

Como es sabido, el reformador francés Calvino (1509-1564), autor de la *Institutio religionis christianae*, y gobernador de la ciudad de Ginebra, fue el instigador de este proceso, en el que, además, se implicó estrechamente hasta el final. La realidad es que las relaciones entre Servet y Calvino se habían enrarecido desde que Calvino leyera la *Restitutio* de Servet, obra que conocía Calvino porque el propio Servet, en la esperanza de

<sup>5</sup> Cfr. M. SERVET, *Obras Completas, Vol. I, vida, muerte y obra. La lucha por la libertad de conciencia. Documentos*. Edición de Ángel Alcalá, Zaragoza 2003.

<sup>6</sup> F. BETHENCOURT, *La Inquisición en la época moderna*, Barcelona 1997, p. 441.

hallar aval en el reformador, se la había remitido para que emitiese una opinión favorable, lo que no se produjo.

Calvino, que tenía conciencia de ser un reformador y, por tanto, defensor de la genuina fe, no tiene inconveniente en impulsar al tribunal protestante de Ginebra a que envíe una petición, el 22 de agosto, al tribunal católico de Viena, en la que se solicitaba información del proceso inquisitorial llevado allí contra Servet, y del que escapó fugándose de la cárcel inquisitorial: «Nos enviéis copias de los indicios, informaciones y diligencias que tenéis contra él para ayudarnos a seguir nuestro proceso». La respuesta de Viena llegó el 26 de agosto. En ella se reclamaba la devolución del reo, y se enviaba copia de la sentencia de muerte que el tribunal había emitido y ejecutado en efigie.

Con todos los datos en la mano, el Tribunal efectúa la acusación formal de herejía a Servet. Las pruebas se toman de afirmaciones literales tomadas de la obra del médico aragonés, titulada *De Trinitate erroribus; Dialogos*, y de un trabajo inédito denominado *Restitutio*. A partir de ahí, el Tribunal centró su interrogatorio en los conceptos trinitarios.

En el transcurso de las sesiones, el acusado no solo insistió en sus proposiciones, sino que dio un paso más y negó la legitimidad del proceso mismo, al afirmar que nadie puede ser juzgado por sus ideas. Efectivamente, en las cuatro primeras sesiones de interrogatorios, el Tribunal fue constatando los errores y la pertinacia de Servet en la herejía: su concepto de la Trinidad y la negación de la distinción real de personas eran contrarios al dogma cristiano. Así lo recogen las Actas: «sobre la segunda, responde haber confesado ya que en ese tiempo hizo un libro (*Diálogos* 22-XI-1532) y que no pudo haber errado. ¿Y qué error? En cuanto a él y según él, su conciencia, entiende haber obrado bien».

Según avanzaban los interrogatorios, Servet fue siendo más consciente de su delicada situación. Pero, junto a manifestaciones de estar dispuesto a rectificar sus errores, se mostraba inflexible en la cuestión de fondo. Por eso, el día 22 de agosto de 1553 dirigió una carta al Tribunal, en la que le recordaba la primitiva disciplina de la Iglesia acerca de la herejía, subrayando que sus opiniones solo las ha mantenido delante de personas formadas y que como máximo puede ser excomulgado. Hablando en tercera persona, decía: «concluye así que por haber destacado ciertos puntos de los antiguos doctores de la Iglesia, sin ningún ánimo de sedición, no debe en modo alguno estar detenido y sometido a una acusación criminal». Finalmente pidió un abogado defensor.

El tribunal recibió el mensaje y, días después, el fiscal general afirmaba: «Servet figura entre los herejes más audaces, temerarios y perniciosos que han existido, teniendo en cuenta que no se contenta con el mal que ha hecho, sino que aún quiere alterar todo orden de justicia y

quitarles a los magistrados la espada y el derecho de castigar, derecho que han recibido de Dios. Pero no hay que dejarse engañar. Su propia conciencia le condena y dice que es digno de muerte. Para evitársela pone delante la falsa doctrina de que no se debe condenar a muerte a los criminales».

También en esa acusación se comprueba cómo el Tribunal buscaba la confesión de su delito contra la fe: «En algunas de sus respuestas dice que se ofrece a ser corregido y pide merced, y después en varias otras asegura y mantiene audazmente que no ha dicho ni hecho nada malo». No deja de ser sorprendente que no se le permitiera tener procurador, o abogado defensor, como era habitual en el proceso inquisitorial católico. Las Actas recogen este comentario del Tribunal: «No presenta un solo gramo de apariencia de inocencia que exija un procurador. Por ello debe inmediatamente ser rechazada esa petición, tan inepta como impertinente».

Por otra parte, es claro que Servet no aceptaba ninguna de las pruebas que le daban. Así lo expresa al Tribunal: «Responde que no puede adivinar si su doctrina será aceptada o no, pero que la considera cierta hasta que se le demuestre lo contrario y que al principio estas cosas son reprobadas y más tarde son admitidas».

El 21 de septiembre, el tribunal de Ginebra envió los escritos de Servet a las iglesias reformadas de Zúrich, Berna, Basilea y Schaffhausen para corresponsabilizarlas en el proceso.

Así pues, la defensa de Servet primero fue teológica, acerca de sus argumentos sobre la doctrina trinitaria, y después se centró en la negación del derecho de un Tribunal a condenar a muerte a un hereje. Así dirá de Calvino: «Las cuestiones doctrinales no deben ser objeto de acusación criminal por parte de los doctores de la Iglesia. Pero él ha abusado grandemente de la criminalidad, contra su condición de ministro del Evangelio».

El 27 de octubre se le leyó la sentencia de muerte por hereje impenitente y se le condenó a morir en la hoguera y a ser también quemados sus escritos.

Los luteranos, con la Confesión de Ausburgo (1555), habían puesto las bases del Estado confesional moderno, a partir del principio de *cuius regio, eius religio*, que todos aceptarían más adelante, en la Paz de Westfalia, como único modo práctico de acabar con las guerras de religión. Calvino terminó por unir los dos poderes, el civil y el religioso. En Ginebra se incorporó la razón de Estado a la Reforma religiosa. Si el reformador ginebrino los llevó hasta sus últimas consecuencias (Estado absoluto), fue la predicación de Lutero la que lo puso en marcha, precisamente en la medida en que, pretendiendo defender la libertad del hombre ante el Magisterio de la Iglesia, entendió mal lo que la libertad suponía y dejó al hombre en manos del Estado y más en concreto del Príncipe.

La alteración de la fe provocó la desunión social, pues las comunes creencias eran el sustrato de la entera sociedad. En ese sentido se entiende la contundente afirmación de Calvino: «Este delito de herejía detestable merece un grave castigo corporal». De hecho, la ejecución de Servet produjo un gran revuelo en el mundo protestante, como nos dice Dufour: «La hoguera de Servet fascinó los espíritus. Suscitó las elocuentes protestas de Castiello contra el castigo de los herejes por el brazo secular, pero también sirvió a los descontentos de Calvino para estigmatizarle y dar origen al nacimiento del contra mito de Ginebra»<sup>7</sup>.

La afirmación de Calvino es contundente: «Sea obligación del magistrado reprimir a los herejes con la espada y castigos, pues siendo apóstatas de la fe verdadera se complacen en embaucar a los demás». Pero, por otra parte, como dice Cottret, en esas palabras había una contradicción: «El sentimiento calvinista de la elección, la experiencia íntima de la conversión, es decir, la predestinación que constituye la vertiente dogmática, son el absoluto contrario de una pastoral del miedo»<sup>8</sup>.

Por eso, como recuerda Zweig, el resultado final fue el intento de asentamiento de su liderazgo: «La idea de expiación falta por completo en la fría justicia de Calvino. Para él, no se trata de salvar el alma de Servet. La hoguera en la plaza de Champel fue encendida única y exclusivamente para corroborar el carácter sagrado de la interpretación calvinista de Dios»<sup>9</sup>.

Calvino tuvo que enfrentarse contra la herejía que surgió de la propia reforma, y como recuerda Stefan Zweig hablando de las disputas entre Castiello y Calvino: «Ningún pueblo, ninguna época, ningún hombre de pensamiento se libra de tener que delimitar una y otra vez libertad y autoridad, pues la primera no es posible sin la segunda, ya que, en tal caso, se convierte en caos, ni la segunda sin la primera, pues entonces se convierte en tiranía»<sup>10</sup>.

## 7. La leyenda negra

Mucho se ha escrito en contra de la Inquisición –fundamentalmente desde fuera de España– y mucho a favor, pero realmente lo que llama la atención, como en el caso de América, son las voces críticas que se levantan

<sup>7</sup> A. DUFOUR, *Humanismo et Réformation. Le mythe de Genève aux temps de Calvin*, Ginebra 1966, p. 98.

<sup>8</sup> B. COTTRET, *Calvino. La fuerza y la fragilidad*, Madrid 1998, p. 67.

<sup>9</sup> S. ZWEIF, *Castiello contra Calvino. Conciencia contra violencia*, Barcelona 2005, p. 154.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 14.

taron dentro de nuestras fronteras desde el comienzo. Es una muestra más de la libertad de espíritu que han ejercido nuestros intelectuales. Las disputas duraron hasta bien entrado el siglo XIX.

Es también llamativo que en nuestros días siga vigente la leyenda negra sobre la Inquisición española. Esa leyenda comenzó en los territorios protestantes y en los Países Bajos, como ataque al predominio español. Verdaderamente después de los avances en el conocimiento de la masa documental de los archivos, parece una comodidad achacar a la Inquisición todos los males de España, como desafortunado sería seguir manteniendo las Tesis edulcoradas de Menéndez Pelayo. Como dice García Cárcel: «Asumir nuestra historia en toda su integridad no implica la pasiva normalización de la Inquisición, sino una beligerante conciencia crítica», quizá así aprenderíamos de nuestros errores.

Así lo ha hecho recientemente Juan Pablo II, cuando pidió perdón públicamente por los errores de la Inquisición. Al historiador le compete entrar en el pasado y situarse en las coordenadas del pensamiento, para juzgar los hechos con ecuanimidad sin dejarse llevar por anacronismos. Como se expresa el prof. Martí Gilabert: «La mentalidad actual es muy diferente. Por una parte ha disminuido la fe colectiva y por otra parte se insiste en la no injerencia en el fuero interno del hombre, que tiene derecho a la libertad religiosa y, por tanto, no debe ser forzado a obrar contra su conciencia, aun errónea, sino que puede profesar privada y públicamente su religión. Los documentos del reciente Concilio Vaticano II –y en especial la declaración sobre la libertad religiosa '*Dignitatis humanae*'– están ahí como muestra del perenne sentir: 'La Iglesia, fiel a la verdad evangélica, sigue el camino de Cristo y de los Apóstoles cuando reconoce y favorece la libertad religiosa en cuanto que es conforme con la dignidad humana y con la revelación de Dios. A través del tiempo conservó y transmitió la doctrina recibida del Maestro y de los Apóstoles. Aunque en la vida del Pueblo de Dios, que peregrinó a través de las vicisitudes de la historia humana, haya habido a veces un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico, e incluso contrario a él, siempre se mantuvo la doctrina de la Iglesia de que nadie sea coaccionado a abrazar la fe'<sup>11</sup>.

Los trabajos de archivo están colocando la Inquisición en su justo sentido. De todas formas, como dice Kamen: «La Inquisición no significó la imposición de una siniestra tiranía sobre un pueblo que no la deseaba». La población católica imbuída por el pensamiento del mal social de la herejía reaccionó contra ella con la fuerza de la fe que se quiere defender.

<sup>11</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis humanae*, Madrid 1968, pp. 591-592. F. MARTÍ GILABERT, *La abolición de la Inquisición en España*, Pamplona 1981, pp. 350-351.

El hecho es que el pueblo cristiano de España del xv y xvi amaba su fe –aunque no la practicaran adecuadamente– y denostaba la herejía. En ese ambiente de fe personal y defensa colectiva de la fe se entiende la afirmación de B. Llorca: «Lo que no se puede dudar es que en los siglos xv y xvi la inmensa mayoría del pueblo español, con sus reyes, magistrados y obispos a la cabeza, apoyaba decididamente el proceder de la Inquisición».

## V. EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

Se ha dicho a veces que tanto el descubrimiento como la evangelización y colonización de América no fueron sino la continuación de esa «*guerra divinal*» o de cruzada que durante ocho siglos habían venido manteniendo los españoles.

Cuando Cristóbal Colón arriba con las tres carabelas a la isla de Guahananí (San Salvador) y toma posesión de ella en nombre de los reyes de España, planta una cruz en la orilla, mientras sus compañeros entonan emocionados un solemne *Te Deum*. Luego se siguen descubriendo nuevas tierras de lo que pronto se llamaría América, y en ellas irá dejando España, junto a los beneficios de la conquista, su gran obra de evangelización.

Nadie niega hoy que tanto a España como a Portugal se debe, en primer término, la obra misional que realiza la Iglesia a lo largo del siglo XVI. Y es por la sencilla razón de que «En España y Portugal, la Iglesia y el Estado, más que en otras partes, eran en esta época una sola cosa; y estos pueblos vivían realmente su religión, mezclando íntimamente su fe con la vida de cada día. Por esto la mezclan en todas las grandes empresas en las que intervienen, aunque tengan un carácter puramente material»<sup>1</sup>.

La misma Reina Católica, en los primeros momentos, pide al Papa Alejandro VI la concesión de las islas y tierra firme del mar océano descubiertas y por descubrir, le manifiesta que su primera intención es convertir a los pobladores de ellas y educarlos en las buenas costumbres. En el codicilo que otorga el 23 de noviembre de 1504, suplica a su esposo D. Fernando y a su hija D<sup>a</sup> Juana que pongan gran diligencia en ello «y no consientan ni den lugar a que los indios vecinos y moradores de las dichas islas y tierra firme, ganadas y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas, ni bienes, mas manden que sean bien y justamente tratados, y, si algún agravio han recibido, lo remedien».

<sup>1</sup> BARÓN DESCAMPS, *Historie comparée des Missions*, París-Bruselas 1932, p. 307.

El papa concede la gracia; y su sucesor Julio II, el que puedan los reyes extender a América el mismo derecho de patronato y el de presentación de prelados y dignidades eclesiásticas para las nuevas diócesis, beneficios y monasterios y lugares píos que del Papa Inocencio VIII habían conseguido estos en 1486 para el reino de Granada y las islas Canarias. Así nace el *Patronato español* o *Vicariato regio*, conjunto de privilegios que los papas concedieron a la Corona española a cambio de los servicios que esta prestaba a la Iglesia. En su origen vemos también otras intervenciones pontificias, decisivas para el progreso de la conquista y de la colonización. Conviene que las tengamos en cuenta.

Cuando Cristóbal Colón vuelve de su primer viaje, los portugueses reclaman a los españoles las tierras recién descubiertas a causa de unas bulas que habían conseguido de Roma y por el tratado de Alcaçovas, de 1479, por el que los Reyes Católicos habían cedido a Portugal «todas las islas que agora tiene descubiertas e cualesquier otras islas que se fallaren e conquistaren de las islas de Canarias para baxo contra Guinea». Para evitar disensiones, nuestros reyes acuden al Papa Alejandro VI, no como a árbitro internacional, sino como a vicario de Cristo y cabeza de la cristiandad, pidiéndole les conceda la exploración y adquisición de las tierras descubiertas y por descubrir, con la mira puesta en su evangelización y cristianización.

Todavía se discuten las razones jurídicas que pudieron haber llevado al pontífice a mediar en caso tan espinoso. Puede que solo se limitara a sancionar o ratificar unos derechos que creía justos, en este caso, de los reyes de España; o también que, siguiendo la tradición medieval, se creyera en el deber de atribuir unas tierras en exclusiva, para que, a través de su evangelización, fueran incorporadas lo más pronto posible a la cristiandad. El hecho es que por medio de una primera bula, *Inter coetera*, de 3 de mayo de 1493, el papa dona las tierras descubiertas a la corona «de Castilla y León», con la condición de que los reyes mandaran allá misioneros para instruir a sus habitantes y convertirlos a la fe cristiana. Poco después expide otra del mismo nombre, llamada bula de demarcación (se publica en junio, pero con fecha anticipada de 4 de mayo), en la que traza una línea ideal, siguiendo el meridiano que pasa cien leguas más allá de las Azores: las tierras a occidente de esa línea serían para Castilla y las que quedaban a oriente, para Portugal. Por el tratado de Tordesillas, del año siguiente, logran los portugueses ampliar las millas a 370, y esto hace que queden bajo su influencia los territorios del futuro Brasil.

No eran miras políticas, pues, ni simples anexiones territoriales las que llevaron al papa a esta determinación, sino el reiterado propósito de extender la religión cristiana a los habitantes que se acababan de descubrir. Él mismo se lo recuerda otra vez a los reyes: «Os exhortamos, pues,

insistentemente en el Señor, por el sacro bautismo en que os obligasteis a los mandatos apostólicos, y os pedimos, por las entrañas de misericordia de nuestro Señor Jesucristo, que, al emprender y proseguir esta expedición con recta intención y celo de la fe ortodoxa, tengáis la voluntad y el deber de procurar que los pobladores de tales islas y tierras abracen la religión cristiana».

Los reyes aceptaron el compromiso, y desde entonces corrieron con los gastos que supuso el envío de misioneros, la erección de diócesis, dotación de cabildos, construcción de iglesias y catedrales, el mantenimiento de parroquias, seminarios, escuelas y conventos y todo el complejo de la obra misional.

### *1. Sentido misional de la conquista*

No en vano fueron cristianos los que fueron protagonistas de esos hechos históricos; por tanto la acción de la Iglesia se manifestó de modo directo construyendo una sociedad cristiana de nueva planta o de modo indirecto influyendo en el sentido cristiano de las leyes, del Gobierno de los naturales, etc. Dejaron una fe que ha subsistido, pese al vacío pastoral creado en el período de las independencias en el siglo XIX, al hostigamiento liberal, a las persecuciones y a las permanentes crisis sociopolíticas.

La obra realizada por la Iglesia en estos siglos es fundamentalmente interior, y como tal ha perdurado y sigue fecundando aquella historia. Llevar la fe cristiana a millones de personas; una fe que ahí está. Un ingente trabajo evangelizador, que causa vértigo al cabo de cinco siglos por la extensión y la intensidad del trabajo llevado a cabo.

Pero, junto a la tarea interior, está su reflejo externo: hospitales, asilos, centros de formación profesional, educativos a todos los niveles desde las primeras letras hasta las universidades, el arte, el culto público, la cultura cristiana, una visión de la vida trascendente, etc.

La Iglesia actuó a través de los clérigos, regulares y seculares, escogidos entre lo más preparado de la Iglesia renovada del siglo XVI en España, pero también en la propia mentalidad de los gobernantes y de los mismos soldados; que aunque, en algunos casos, fueran hombres de «*fe fuerte y vida rota*», al fin y al cabo procuraron en muchos casos vivir esa fe. Así se expresa el soldado cronista Bernal Díaz del Castillo: «Más si bien se quiere notar, después de Dios, a nosotros, los verdaderos conquistadores que les descubrimos y conquistamos, y desde el principio les quitamos sus ídolos y les dimos a entender la santa doctrina, se nos debe el premio y galardón de todo ello, primero que a otras personas, aunque sean religiosos».

Para entender la mentalidad de los descubridores es importante resaltar claramente el fondo jurídico de toda la colonización, manifestado a cada paso, desde el descubrimiento de un territorio hasta la vida cotidiana de los virreinos. La fuerte estructura jurídica hace posible la permanencia en unidad de Corona de aquellos territorios a la España peninsular y su desarrollo habitual como si de Castilla se tratase.

Al estudiar las Ordenanzas y leyes de Indias dictadas por la Corona desde 1492 hasta la Recopilación de 1573, se descubre un fondo cristiano basado en la defensa de la persona humana del indio.

La acción de la Iglesia es decisiva en ese trasfondo, lo que se comprueba en las indicaciones de los Prelados, las lecciones de Francisco de Vitoria en su cátedra salmantina y en la acción de los misioneros americanos. Así desde el sermón de fray Antón Montesinos, el último domingo de Adviento de 1511 en la Isla de la Española, hasta las Leyes Nuevas dictadas en 1542, hay un largo camino de defensa de los derechos humanos amenazados por las irregularidades del régimen de encomienda instaurado en el Gobierno de Nicolás de Ovando al comienzo del XVI en las Antillas.

Bartolomé de Las Casas y tantos otros dedicaron muchas energías a fustigar la «Real conciencia», trayendo una y otra vez a la memoria y juicio de gobierno de los reyes los abusos cometidos en la conquista americana. Todo ello impulsó, sin duda, el mayor esfuerzo legislador que se ha dado en la historia de las colonizaciones: Las sucesivas *Ordenanzas* de Burgos, Valladolid, etc., hasta las Leyes Nuevas de 1542 son el mayor pago de sus esfuerzos. Todo ello desembocará en la *Recopilación de las Leyes de Indias* e incluso en la desaparición del término «conquista» en tiempos de Felipe II. Un esfuerzo jurídico y humano que consolidó el deseo de la reina Isabel para que los indios fueran verdaderos vasallos de Castilla.

La constante petición de rendición de cuentas sobre el estado de la evangelización por parte de la Corona y de los organismos del Consejo de Indias hacen constatable que el deseo de evangelizar aquellos territorios no quedó en mera teoría.

Valga como resumen del denominado Patronato de Indias las palabras del prof. Sánchez Bella: «En la década de los treinta (siglo XVI), el papado confirmaba los extensos privilegios concedidos a los Reyes de España. Los Concilios Provinciales de Lima de 1583 y el III Mexicano de 1586, aprobados por el Pontífice, reconocían el Patronato universal de los Reyes en las Indias. Y Benedicto XIV, en el Concordato de 1753, indica expresamente que nunca se había controvertido el derecho de los Reyes en las presentaciones para los beneficios de las Indias. Así pues, la base jurídica para el ejercicio de lo que, sintéticamente, se denominará

'Real Patronato' era firme como punto de partida para el 'gobierno espiritual' de las Indias. El Monarca y sus ministros irán en la práctica mucho más lejos dando lugar a abusos de jurisdicción –nunca dogmáticos– que privaban a la Iglesia en América de su legítima libertad»<sup>2</sup>.

Las manifestaciones fundamentales del regalismo que se deducen del Patronato Regio y la sucesiva cadencia de las concesiones pontificias, y que se desarrollarán posteriormente, serían la retención de las Bulas, los esfuerzos para impedir la comunicación directa de los obispos con la Santa Sede (prohibición de hacer la visita *ad limina* personalmente y el envío directo de los *Memoriales*), exclusión del Nuncio en Madrid en asuntos eclesiásticos de Indias, la restricción de la jurisdicción eclesiástica en la segunda mitad del siglo XVIII, las exacciones económicas, etc. La Recopilación de Indias de 1680 recogió los principios y las prácticas del que podemos denominar regalismo de los Austrias, lo que llevó a denunciarla al Papa. Por eso, hay que afirmar, ante todo, la clara continuidad en el regalismo de Austrias y Borbones. Después, reconocer también que, en el siglo XVIII, se dieron nuevos pasos en el avance del regalismo indiano, sobre todo, con Carlos III y Carlos IV.

El sentido misional de la conquista se observa no solo en la Corona, sino también en sus funcionarios. Un ejemplo de esto lo tenemos en la vida y en los escritos de López Medel.

Tomás López Medel, jurista, político y teólogo, estudió en la Universidad de Alcalá, Bolonia y París, en el esplendor de la teología y del derecho hispano del siglo XVI. Hombre de carácter fuerte y de gran fe y honradez. Sus trabajos en la Casa de Contratación de Sevilla, en aquel bullir del comercio de Indias, le dieron la práctica necesaria para sus embajadas y trabajos reales en América, donde fue Visitador y Oidor de las Audiencias de Guatemala y Nueva Granada en la segunda mitad del siglo XVI. En la lectura de sus Informes y Cartas resalta el atrevimiento con el que se expresa el autor, que no teme –como Las Casas– fustigar la Real Conciencia, expresando con claridad los desórdenes de los gobernantes americanos a cualquier nivel, tanto civiles como eclesiásticos: busca reclamar un mayor interés de la Corona por los asuntos de las Indias. Así dirá en una carta al Consejo de Indias fechada en 1557, reclamando reformas en Guatemala, Yucatán y Nueva Granada: «Acerca desto el remedio sería enviar santísimos Prelados, santísimos Jueces y Magistrados y celosísimos ministros del Evangelio para que se corrijan las malas costumbres y se castigue con rigor y se enmienden y mejoren para adelante con su buen ejemplo».

<sup>2</sup> I. SÁNCHEZ BELLA, *Iglesia y Estado en la América Española*, Pamplona 1990, pp. 26-27.

Esta mentalidad está presente también en los colonizadores, comenzando por Cristóbal Colón. Así lo expresa con claridad la Prof. Díaz Trechuelo: «En Colón se dan curiosas contradicciones, pues se le ve siempre con espíritu de mercader, busca con afán el oro y si no lo hay procura hallar otras fuentes de riquezas, pero a la vez se extasía pensando en la conversión de los indios y en la exaltación de la santa fe católica».

Verdaderamente al hablar, como nos corresponde ahora, de los colonizadores en general, civiles y militares, podemos caer en el error de juzgarles tomando las actuaciones de los encomenderos que trataron a los indios con desprecio como la pauta global. Efectivamente en muchos de ellos predomina el afán de enriquecerse, buscando un nombre y una posición económica de la que carecían en España, un ejemplo sería la respuesta que dio Francisco Pizarro a un fraile de su séquito que le recriminaba por el trato inhumano a ciertos indios del Perú y le recordaba el propósito evangelizador de la conquista: «Yo he venido a quitarles oro». Pero también es cierto que hubo otros muchos casos de personas que actuaron cuerdamente, como Vasco de Quiroga que, primero como magistrado, visitador y oidor y después como obispo, puso en marcha toda una civilización de nueva planta sobre la base de sus «pueblos-hospital», centros de verdadera promoción humana y cristiana del indio<sup>3</sup>. En el fondo de todos ellos latía un sentido cristiano de la vida que afloraba en muchos momentos, y no solo a la hora de la muerte para pedir siempre un confesor.

La mentalidad cristiana se descubre en muchas cosas. Por ejemplo, en la repugnancia con la que observan la idolatría, el pecado nefando y otros desórdenes, que atribuyen a la acción del demonio. Así nos narra López de Gomara: «Hablaban el demonio con los sacerdotes, con los señores y con otros, pero no a todos. Ofrecían cuanto tenían al que se les aparecía; se les aparecía de mil maneras y, finalmente, conversaba con todos ellos muy a menudo y muy familiar, y los bobos tenían a mucho que los dioses conversasen con los hombres; y como no sabían que fuesen demonios y oían de su boca muchas cosas antes de que aconteciesen, creían cuanto les decían; y, como él se lo mandaba, le sacrificaban tantos hombres, y le llevaban pintado consigo de tal figura cual se les mostró la primera vez».

Pedro Cieza de León narra con dolor lo que descubrió en la provincia de Picara: «Cuando los hombres principales mueren los meten en sus sepulturas, grandes, y muy hondas, bien acompañados de mujeres vivas y adornados (...). Tampoco les sabe mal a estos indios la carne humana», o

<sup>3</sup> Cfr. F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *Don Vasco de Quiroga, Protector de los Indios*, Salamanca 1993, p. 70.

al hablar de Antioquia: «y desta manera tenían mujeres para solamente engendrar hijos en ellas, para después comer; pecado mayor que todos los que ellos hacen».

En la Religión de Acuzamil, les llamó la atención los sacrificios de niños, los engaños de los sacerdotes que hablaban desde el interior del ídolo y así respondían a las consultas de los indígenas, y «Al pie de aquella torre había un cercado de piedra y cal, muy bien lucido y almenado, en medio del cual había una cruz de cal de diez palmos de alta, a la cual tenían y adoraban por dios de la lluvia, porque, cuando no llovía y había falta de agua, iban a ella en procesión y muy devotos le ofrecían codornices sacrificadas (...). Tras esto tenían por cierto que llovía. Tal era la religión de estos acuzamilanos, y no se pudo saber dónde ni cómo tomaron devoción a aquel dios de cruz, porque no hay rastro ni señal en aquella isla, ni aun en otra parte ninguna de las Indias, de que se haya predicado en ella el Evangelio».

La fe que se manifiesta en las Misas de campaña, con la confesión sacramental previa para poder comulgar, o en la imposibilidad para tener la Misa o en tantas costumbres cristianas, por ejemplo, narra el inca Garcilaso de la Vega: «La cual pérdida no solamente fue en la falta de los caballos que les mataron y en los compañeros que perdieron, sino en otras cosas que ellos estimaban en más respeto de aquello para que las tenían dedicadas, que fue una poca de harina de trigo, en cantidad de tres hane-gas, y cuatro arrobas de vino, que ya no tenían más cuando llegaron a Mauvila. La cual harina y vino de muchos días atrás lo traían muy guardado y reservado para las misas que les decían, y, porque anduviese a mejor recaudo y más en cobro, lo traía el mismo gobernador con su recámara. Todo lo cual se quemó con los cálices, aras y ornamentos que para el culto divino llevaban, y, de allí en adelante, quedaron imposibilitados por no tener materia de pan y vino para la consagración de la Eucaristía (...) pasaron a celebrar la Misa sin la consagración, y llamábanla estos castellanos *misa seca*». En otro momento de dificultad comenta López de Gómara: «No os podría contar cuántas lágrimas de placer echaron nuestros españoles con tan buena nueva, abrazándose unos a otros; dieron muchas gracias a Dios nuestro Señor, que los socorría en tal angustia, y cantaron el 'Te Deum Laudamus' y 'Letanía'; y, como era Semana Santa, todos se confesaron».

La influencia de esos cristianos fue decisiva para la consolidación de la fe de aquellos pueblos. Desde el buen ejemplo a los naturales, que a veces escaseaba, hasta la misma predicación que en ocasiones improvisaban, así en una arenga de Cortés a sus tropas después de la noche triste, mientras preparan el asalto final les recuerda: «La causa principal por la que vinimos a estos lugares es por ensalzar y predicar la fe de Cristo,

aunque juntamente con ella nos viene honra y provecho, que pocas veces caben en un saco (...). Pues ¿qué mayor ni mejor premio desearía nadie aquí en el suelo que arrancar estos males e implantar entre estos crueles hombres la fe, predicando el Santo Evangelio?». Las Leyes de Indias así lo requerían pues el sentido misional de la conquista estaba muy presente.

El conquistador desarrolla su labor evangelizadora en una doble vertiente: por una parte, siendo el apoyo de los misioneros tanto desde la cobertura militar como desde la perspectiva del cristiano viejo; de otra, directamente buscando la conversión del indio, aunque tendía a ejercer esa función de modo suplente en ausencia del misionero.

Muchos de esos cristianos, aun con sus limitaciones y contradicciones, tenían conciencia de su pertenencia cristiana y contribuyeron a trasplantar en el Nuevo Mundo muchas de las formas de religiosidad popular española que los indios conservan hasta hoy. Los Cronistas americanos, civiles y eclesiásticos, expresan esos rasgos con la pureza del testigo asombrado. Destaca entre todos fray Toribio de Benavente (Motolinía), quien en su *Historia de los Indios de Nueva España*, refleja la devoción a la Eucaristía de modo muy expresivo: «Los naturales, es de ver con cuánta quietud gozan de sus haciendas, y con cuánta solemnidad y alegría se trata al Santísimo Sacramento, y las solemnes fiestas que para esto se hacen, ayuntando los más sacerdotes que se pueden haber y los mejores ornamentos. El pueblo a donde de nuevo se pone Sacramento, convida y hace mucha fiesta a los otros pueblos sus vecinos y amigos, y unos y otros se animan y despiertan para el servicio del verdadero Dios nuestro».

El ornato se hace al estilo europeo, con todo esplendor como prueba de la dignidad del Sacramento y de la veneración: «Ponerse el Santísimo Sacramento reverente y devotamente en sus custodias bien hechas de plata, y demás de esto los sagrarios atavían de dentro y de fuera muy graciosamente con labores muy lucidas de oro y plata tanto que en España y en Italia los tendrían por muy primos, y los estarían mirando la boca abierta, como lo hacen los que nuevamente acá vienen». Añade a continuación: «Las iglesias atavían muy bien, y cada día se van más esmerando; y los templos que primero hicieron pequeños y no bien hechos, se van enmendando y haciendo grandes. Y sobre todo el relicario del Santísimo Sacramento hacen tan pulido y rico, que sobrepuja a los de España, y, aunque los indios casi todos son pobres, los señores dan liberalmente de lo que tienen para ataviar a donde se tiene de poner el Corpus Christi, y los que no tienen entre todos lo reparten y lo buscan de su trabajo».

Los grandes teóricos de la evangelización como Bartolomé de Las Casas, José de Acosta, Focher, etc., así como los cronistas tanto civiles como

eclesiásticos, resaltan la santidad personal como punto de partida. Así lo decía José de Acosta: «Tienen los que viven entre los indios pocas ayudas humanas para la virtud y muchos impedimentos. Por lo cual tanto menos conviene que sean descuidados en el negocio de su alma, antes al contrario, que hayan echado profundas raíces en la virtud, y sepan luchar contra la tempestad y los vientos contrarios, renovando en sí de día en día el hombre interior (...). Quien no tenga de sí propio cuidado, cuando esté de párroco en los pueblos de indios, no ha de tener otro que le ayude y excite».

Finalmente en este fundamento espiritual de la Evangelización no podía faltar la referencia a la Virgen. En la *Crónica* de López de Gómara, narra el fruto de las palabras del intérprete de Cortés: «Jerónimo de Aguilar les predicó aconsejándoles su salvación; y con lo que les dijo, o porque ya ellos habían comenzado, se alegraron de que les acabase de derribar sus ídolos y dioses, y hasta ellos mismos ayudaron a ello, quebrando y desmenuzando lo que poco antes adoraban. Y rápidamente no dejaron ídolo sano ni en pie nuestros españoles, y en cada capilla y altar ponían una cruz o la imagen de nuestra Señora, a quien todos aquellos isleños adoraban con gran devoción y oraciones, y ponían incienso, y ofrecían codornices, maíz y frutas, y las demás cosas que solían llevar al templo por ofrenda. Y tanta devoción tomaron con la imagen de Nuestra Señora Santa María, que salían después con ella a los navíos españoles que tocaban en la isla, diciendo: 'Cortés, Cortés', y cantando: 'María, María', como hicieron a Alonso de Parada, a Pánfilo Narváez y a Cristóbal de Olid cuando pasaron por allí. Y hasta después de esto, rogaron a Cortés que les dejase quien les enseñase cómo habían de creer y servir al Dios de los cristianos. Mas él no se atrevió de miedo a que los matasen, y porque llevaba pocos clérigos y frailes; en lo cual no acertó, pues de tan buena gana lo querían y pedían».

## *2. Implantación de la Iglesia*

Puede que no faltaran abusos, como sabemos que los hubo en el largo proceso de la conquista y colonización. Pero creemos que sigue siendo todavía válido el juicio que hace unos años daba sobre este punto el historiador belga Van der Essen: «Se puede afirmar, hablando generalmente, que los españoles y portugueses cumplieron en gran parte el deber que les impuso el romano pontífice. En las leyes, decretos e instrucciones referentes al Nuevo Mundo ponen en primer término los intereses de la conversión... 'Los conquistadores' iban decididos a combatir con el hierro y el fuego a los que no aceptaban la fe que les predica-

ban, ante todo, los misioneros. Tal vez nos parezca bárbaro hoy el mé-todo, pero es necesario situarlo en el ambiente del siglo XVI, si no quere-mos condenarnos a no entender nada de los acontecimientos... Es justo, pues, constatar que españoles y portugueses, en virtud de sus leyes de Pa-tronato, promovieron sin descanso la conversión e instrucción de los in-dios, establecieron una jerarquía eclesiástica, crearon parroquias, prote-gieron a los misioneros». Aun en el terreno de las *encomiendas* y abusos de encomenderos y conquistadores, eran los misioneros quienes «levan-taban la voz para defender la vida o los derechos de las poblaciones indí-genas»<sup>4</sup>.

Recordemos que, ya en 1511, el dominico Antonio de Montesinos cla-maba en la catedral de Santo Domingo en la homilía del primer domingo de Adviento contra los abusos de los colonos, con expresivas palabras, que recogió Las Casas en su *Historia de las Indias*: «Estos indios ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servi-dumbre a apuestos indios?».

Las confrontaciones entre la comunidad dominicana y las autorida-des de La Española se trasladaron a la Metrópoli y dieron origen a la Junta de 1512 convocada por el rey-regente Fernando el Católico. Des-pués de escuchar directamente a fray Montesinos, que había venido a justificar la postura de los dominicos que trabajaban en la isla, llamó a los más importantes consejeros: el Presidente del Consejo del Reino, cua-tro juristas, entre los que se encontraba el doctor Palacios Rubios, y tres religiosos, entre los que destaca Matías de Paz.

La Junta envió un informe al Rey donde se subrayaba la libertad de los indios y su condición de súbditos de la corona, la obligación de ins-truirles en la religión católica como había señalado el Papa Alejandro VI en su Bula de donación, la licitud de pedirles que trabajaran, siempre que ese esfuerzo no estorbara a la instrucción religiosa y fuera útil para ellos y la sociedad, que debía proporcionárseles el necesario descanso, el derecho a poseer sus casas y tierras personales y tiempo para cultivarlas, a mantener contacto con los encomenderos y a recibir el salario corres-pondiente en ropas y cosas necesarias.

Las leyes de Burgos emanadas en enero de 1513 recogen en esencia el memorial de la Junta y por tanto se consolida «la encomienda de servicio personal». Es decir, que los indios eran enseñados y dirigidos en el tra-bajo por el encomendero y que este debía procurar la formación cris-

<sup>4</sup> BARÓN DESCAMPS, *Historie comparée des Missions*, op. cit., pp. 308 y ss.

tiana de los indios y enseñarles a vivir «en policía». Pero los sucesivos memoriales del doctor Palacios Rubios, Matías de Paz, fray Pedro de Córdoba, Bernardo de Mesa, etc., hicieron necesarias nuevas reformas.

Avanzado el 1513, se publican las leyes de Valladolid, en ellas se protegían especialmente a los más débiles: mujeres, niños, ancianos. Se ponía coto al trabajo de las minas, a la edad y tiempo del trabajo. Medidas que se adelantaron a los modernos derechos de los trabajadores. Pero la encomienda, aunque fuera vivida adecuadamente por muchos, otros se aprovechaban de ella y eso derivaba en servidumbre y esclavitud encubierta.

No se producen nuevas leyes hasta 1542, pero sí un intenso trabajo tanto de los gobernantes americanos, obispos, religiosos tanto de América como de la Península. Vasco de Quiroga construye sus ciudades-hospital, lo mismo hace Francisco de Vitoria desde su cátedra de Salamanca; y Bartolomé de Las Casas tanto con su doctrina como con la famosa y tan discutida *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, y la *Apolo-gía*.

En 1542, Carlos V reúne de nuevo una amplia Junta para estudiar el régimen de Encomienda. Asisten los miembros de los diversos Consejos y Bartolomé de Las Casas lee detenidamente dos de sus más violentos tratados: «*La Brevísima Relación de la destrucción de las Indias*» y el «*Memorial de Remedios*». Duros alegatos que tienen como objetivo hacer desaparecer el régimen de encomienda y dar mayoría de edad a los indios.

Efectivamente el 20 de noviembre de 1542 se promulgaron las Leyes Nuevas que suprimían las encomiendas en adelante, aunque se mantenían hasta el fallecimiento de sus titulares.

La decisión fue aceptada con muchos interrogantes, pero con sosiego en México, y con una auténtica revolución en Perú, donde se produjo una situación de casi guerra civil.

En 1550 todavía es convocada otra gran Junta para dilucidar el modo de llevar a cabo los nuevos descubrimientos en América. Para lo cual fueron convocados el obispo dimisionario de Chiapas Bartolomé de Las Casas y el Cronista Real Ginés de Sepúlveda. El resumen de las sesiones de la primera parte corrió a cargo del teólogo más prestigioso del momento: el catedrático de Prima de la Universidad de Salamanca, el dominico Domingo de Soto, teólogo imperial en Trento y discípulo de Francisco de Vitoria. Así se expresaba Soto: «no han tratado esta cosa así, en general y en forma de consulta; mas, en particular, han tratado y disputado esta cuestión: a saber, si es lícito a Su Majestad hacer guerra a aquellos indios antes que se les predique la fe, para subjectallos a su imperio y que, después de subjectados, puedan más fácil y cómodamente ser señalados y alumbrados por la doctrina evangélica, del conocimiento de sus errores y de la verdad cristiana. El Doctor Sepúlveda sustenta la parte afirmativa, afir-

mando que tal guerra no solamente es lícita, más expediente. El Señor obispo defiende la negativa, diciendo que no tan solo no es expediente, mas no es lícita, sino inicua y contraria a nuestra cristiana religión».

Respecto a las ideas de Bartolomé de Las Casas, vale la pena detenerse, aunque sea muy brevemente, en su tratado *De Unico vocationis modo*, considerado como el de mayor contenido teológico, y que debió de terminarlo alrededor de 1528. La síntesis de este extenso tratado la resume el Profesor Castañeda, editor de la obra, con estas palabras: «La tesis central de este libro es la siguiente: el único modo de llevar a todos los pueblos a la verdadera religión es la evangelización pacífica. Como podemos observar, la tesis tiene dos partes perfectamente definidas: 1) no hay más que un camino establecido por Dios para que los hombres reciban la religión verdadera: 'la persuasión del entendimiento por medio de razones, y la invitación y suave moción de la voluntad'; 2) es este un modo de predicación que, indudablemente, ha de ser común a todos los hombres, sin distinción alguna. Y a probar esta tesis, en sus dos partes, se ordenan los tres capítulos conservados y que presentamos aquí. Pero las pruebas aportadas por Las Casas son muchas y evidentemente rebasan esa finalidad».

Bartolomé de Las Casas da una particular importancia: la *captatio benevolentiae*. Es decir, la captación del interés de los oyentes en la predicación o, dicho más propiamente, alcanzar la apertura del corazón a la Palabra de Dios. En el conjunto de su producción literaria, el objetivo final de Las Casas era la erradicación de toda violencia, para que el proceso evangelizador pudiera desarrollarse según la evangelización pacífica y los modos del mismo Jesucristo. En esta ocasión, al tratarse de un escrito teológico, se centrará en la cuestión de la evangelización en sí. De ahí la importancia del tema, para conocer la hondura del pensamiento del padre Las Casas.

Vale la pena recoger el relato del jesuita padre José de Acosta, para conocer el ambiente misionológico que tiene presente Las Casas. La cita de Acosta procede de su tratado *«De procuranda Indorum Salute»* y es un relato de la evangelización de América del Sur, en el siglo XVI: «Recuerdo que viajando una vez por la provincia de Callao entré en discusión con un sacerdote que había en ella. Se quejaba amargamente de que llevaba muchos años en aquel pueblo de indios (Laxa se llamaba) y no había logrado nada; antes bien, continuaban tan infieles como siempre y, en sus costumbres, mucho peores. Veía en ellos tanta contumacia y malicia que tenía la seguridad de que no quedaba esperanza posible de salvación para ellos, aunque varones apostólicos dedicasen su vida a predicarles. Yo, por el contrario, sostenía que esta situación había que atribuirle no a culpa de los indios, sino del párroco mismo. Se quedó

sorprendido, y casi indignado me preguntó por qué. Delante de los presentes, que escuchaban con gran atención, le rogué me dijera cuántas veces había suplicado al Señor con lágrimas que iluminara sus ojos. Respondió que jamás se acordaba de eso. Que cuántas veces se había disciplinado y ofrecido el sacrificio de su cuerpo a Dios por la salvación de sus feligreses. Eso mucho menos. Seguí preguntando si los indios habían recibido de sus mayores los misterios de nuestra religión, si estos eran de fácil captación, si admitían una prueba racional, si los bárbaros estaban bien dotados para su comprensión (...). ¿Cuántos sermones has tenido en la lengua de los indios? ¿Ha sido esmerada tu exposición? ¿Con qué fervor de espíritu has anunciado el camino de salvación? Se reconoció, también como era verdad, ignorante en la lengua de los indios, que no había podido tener un solo sermón ante ellos, que lo único que solía hacer era repetir las oraciones del catecismo, y, además, en lengua española, que entienden tanto como un español la lengua de los indios». Así pues, queda claro el clima de oración y penitencia que debía preceder y acompañar la predicación.

Del mismo modo, comenta Bartolomé de las Casas que para él el milagro más grande le parecía el hecho de que los indios llegaran a creer y a aceptar al Dios de sus opresores. Esto prueba que el testimonio de los buenos cristianos fue importante, pero mucho más el de los primeros indios conversos, que arrastraron a su familia y a otros muchos. Una aportación fundamental de los laicos en América consistió en enseñar a los indios los diversos oficios, posibilitando el desarrollo económico de aquellos territorios y de los propios indígenas; así después de unos años se puede afirmar que había indios expertos en todos los oficios.

Pero Bartolomé de Las Casas y tantos otros no solo hicieron un gran esfuerzo de aprendizaje de las lenguas indígenas, de sus costumbres, etc., para acercar el evangelio de modo comprensible. También, parte de su coherencia cristiana fue esforzarse por rectificar la legislación y hacerla adecuada a las nuevas situaciones. Es decir, dedicaron muchas energías a fustigar la «Real conciencia», trayendo una y otra vez a la memoria y juicio de gobierno de los reyes los abusos cometidos en la conquista americana.

En la Evangelización de América fue interés de la corona y de la misma Iglesia que los misioneros fueran personas de probada virtud y de claras condiciones de idoneidad para esa tarea; se impusieron exámenes previos y se tomaron muchas medidas al respecto, no en vano estaba en juego la misma raíz de la presencia en América.

Pero una cosa es convertirse y otra cambiar de vida. Debía pasar tiempo, hasta que cuajara una sociedad cristiana de nueva planta. De ahí la importancia del buen ejemplo y de la constancia en la ejemplaridad.

Aquí está la cuestión: como la fe es un cambio de vida, una llamada a la conversión, al abandono del pecado y sus consecuencias y deleites, debe mostrarse en la vida la felicidad que da el trato con Dios. Viene al caso la recomendación de Bartolomé de Carranza a los Padres Conciliares del Concilio de Trento: El duro mensaje cristiano ha de ser convertido en realidad por los llamados «sal de la tierra». «Vosotros habéis de dar sabor a estas cosas que a la carne son tan desabridas, y guisarlas con el espíritu de tal arte que las coma el mundo de buena gana». En este sentido, la recomendación de Bartolomé de Las Casas es clara: «Mostrando la bondad y el honor de Dios y cuál sea su premio».

Otro de los puntos que señala Las Casas es la atención sosegada a las almas. Indudablemente en la evangelización de América existió prisa, mucha prisa, y eso es siempre un enemigo de la evangelización, pues se trata de una tarea en la que confluye la gracia de Dios y la libertad humana. Hay prisa en la evangelización de América, tanta que se han aducido raíces milenaristas, erasmistas y aplicaciones de las utopías, etc. Nos parece que basta con enmarcar ese impulso misionero en la Renovación de la Teología y de la espiritualidad misionera de la época.

Finalmente, todos esos esfuerzos hicieron posible las *Ordenaciones de nuevos descubrimientos y poblaciones*, promulgadas por Felipe II en 1573, donde se establece que «los descubrimientos no se den con título y nombre de conquistas, pues, habiéndose de hacer con tanta paz y caridad como deseamos, no queremos que el nombre dé ocasión ni color para que se pueda hacer fuerza ni agravio a los indios». Algo parecido venía a decir más adelante una nueva Recopilación de leyes de Indias: «No se puede hacer guerra a los indios... para que reciban la santa fe católica o nos den obediencia, ni por otro efecto».

Tan clara fue en este campo la postura de la Iglesia como decidida la obra de evangelización que lleva en aquellas tierras desde el primer momento. En 1504 y 1511 establece la primera jerarquía eclesiástica en las islas de Santo Domingo y Puerto Rico. En Cuba se crea la diócesis de Baracoa en 1515 y la de Santiago en 1522. Lo mismo ocurre en México en los primeros años de la conquista; y en Venezuela, Colombia, Perú, Ecuador, Chile y Argentina, de tal manera que ya en 1555 se puede celebrar el primer concilio provincial de México, que tanta importancia iba a tener para la primera evangelización.

La Española fue la primera isla donde habitaron los misioneros que llegaron en 1493 para evangelizar el Nuevo Mundo. Desde entonces, solo de España han partido para toda América unos 200.000 misioneros. Hoy día son 17.000 los sacerdotes, religiosos y religiosas españoles que trabajan en ese continente.

En los primeros años, Santo Domingo fue el centro de inculturación y evangelización por excelencia y por consiguiente las Antillas su área de expansión. Con la conquista de México y el Perú, se crearon los virreinos y con ellos la rápida expansión por todo el continente.

Ya en 1492, con Colón, viajó un sacerdote mercedario. Pero desde los siguientes viajes, estaban en América franciscanos y mercedarios. En 1510 llegaron los dominicos; después en 1532, los agustinos y, finalmente a partir de 1566, los jesuitas. A estas órdenes se les denomina Órdenes misioneras americanas, pues sobre ellas cargó el peso fundamental de la evangelización. Los sacerdotes seculares fueron pasando a América en número creciente desde el comienzo. El envío de misioneros a América cargó sobre la Corona, que realizó una tarea de selección y autorización a través del Consejo de Indias. En 1570 y solo en México había establecidos 74 conventos de franciscanos, 39 de dominicos y 40 de agustinos.

A lo largo del primer siglo de la Evangelización llegaron a existir 32 diócesis en toda América. El ritmo de crecimiento va acorde con la evangelización y pacificación de los territorios: En el período entre 1511-1520, se crean 5 obispados en las Antillas. En el siguiente, entre 1530-1548, se erigen los obispados de los grandes territorios conquistados, como México y Perú. Y, en los años siguientes, 1552-1577, se añaden 7 sedes y se dividen otras.

Las diócesis creadas en el XVI por tanto fueron: 4 en la Audiencia de Santo Domingo, 2 en la de Guadalajara, 5 en la de México, 1 en la de Panamá, 3 en la de Santa Fe, 2 en la de Quito, 5 en la de Lima, 3 en la de Charcas y 2 en la de Chile.

Hasta 1546 el obispo metropolitano de todas las diócesis americanas fue el arzobispo de Sevilla. El 11 de febrero de 1546 se crearon los arzobispados de Santo Domingo (albergaban las Antillas, la costa Caribe de Venezuela y Colombia), de México (sobre los territorios del norte desde Guatemala hasta el río Misisipi) y de Lima (desde Nicaragua y Panamá en el istmo hasta Tierra de fuego), a los que se sumó en 1564 el de Santa Fe.

Como ha publicado Paulino Castañeda, los datos acerca de los obispos son muy significativos: entre los años 1500 a 1800 ocuparon las diócesis 681 obispos. Para el período de 1500-1620, el número de Prelados era de 161, es decir, el 23,6 % del total.

El origen de esos obispos es de un 88,1 % peninsulares y un 11,9 % americanos; de todas formas muchos de los nombrados como peninsulares llevaban muchos años trabajando en América cuando fueron ordenados obispos. El 70 % de los mismos procedían del clero regular (48 % Dominicos, 25 % franciscanos y 13 % agustinos) y el 30 % del secular.

Finalmente, destacaremos su buena preparación intelectual: el 50 % eran doctores (el 71,7 % en Teología y el 8 % en Derecho Canónico), 32 %

Maestros, 17 % licenciados y 1 % bachiller; los lugares de estudio son significativos: el 37,7 % lo hizo en la más importante Universidad europea de la época, Salamanca; el 7,2 % en Sevilla, 5,2 % en Alcalá, el 3,9 % en Sigüenza, el 13 % en México y el 13 % en Lima.

Gobernaron una media de 14 años la diócesis, realizando un trabajo enorme de visitas pastorales, convocatoria de Sínodos de los que se tienen datos de medio centenar desde el Concilio de Trento hasta el siglo XVIII, aparte de los 10 Concilios interdiocesanos habidos en el siglo XVI; los más importantes fueron los de México (1555, 1565 y 1585) y los de Lima (1551, 1567, 1582 y 1601), etc.

Las diócesis estaban integradas por parroquias o doctrinas, según el desarrollo de la evangelización. Cuando la zona estaba suficientemente desarrollada normalmente iban pasando las doctrinas a parroquias y del clero regular al clero secular. Estaban bajo la jurisdicción del obispo. Eran los territorios indios aún no cristianizados. Estaban en manos de los religiosos. Una vez cristianizado el territorio, se convertía en doctrina.

Numerosos son los misioneros, del clero secular y regular, que se embarcan entonces para América. Recordemos al primer obispo de México, el franciscano Juan de Zumárraga, y a los también franciscanos Domingo de Betanzos, Martín de Valencia y Toribio de Benavente, considerados como padres de la Iglesia mexicana; al incomparable Vasco de Quiroga, el «*Tata Vasco*» de los indios, primer obispo de Michoacán; al infatigable padre Las Casas; a san Luis Beltrán, apóstol de las selvas de Colombia; a san Pedro Claver, que se entrega al servicio de los negros en Cartagena de Indias; a santo Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima e inteligente organizador de la Iglesia americana a través de su obra evangelizadora y de los diez concilios diocesanos y tres provinciales que celebró durante su pontificado; al mercedario Antonio Correa y al P. Valdivia, primeros evangelizadores de Chile; a san Francisco Solano y a fray Luis de Bolaños, apóstoles del Chaco y del Paraguay; al agustino Andrés de Urdaneta, en Filipinas, y a tantos y tantos otros.

Gracias al esfuerzo catequético se fijaron por escrito 51 lenguas indígenas con 60 dialectos, clasificados en 11 familias idiomáticas. Lo cual quiere decir gramáticas, diccionarios, etc., que se imprimieron y estudiaron en el siglo XVI. Fruto de ello es la creación en las Universidades de las cátedras de lenguas; la asistencia a las mismas llegó a ser condición imprescindible para poder ejercer el ministerio pastoral. La inculturación necesaria para la predicación llevó a los misioneros a realizar extensos trabajos etnográficos, muchos de los cuales han llegado hasta nosotros. Destacan fundamentalmente los de fray Bernardino de Sahagún en Nueva España. Como consecuencia de todo lo anterior se conservan cientos de catecismos, doctrinas, cartillas, sermonarios, confesonarios,

etcétera, que constituyeron los elementos auxiliares para la predicación del Evangelio.

Finalmente el número de obras asistenciales, que sería interminable de resumir. Actualmente, por ejemplo, en las Antillas existen 70 Hospitales, 288 Dispensarios, 2 leproserías, 36 Orfanatos, 30 Jardines de Infancia y 47 Centros asistenciales diversos creados por la Iglesia.

### *3. El bautismo de los indios*

El primer bautismo de indios del que tengamos constancia tuvo lugar en Barcelona en 1493. Después uno más solemne y documentado tuvo lugar el 29 de julio de 1496, en el Monasterio de Guadalupe (Cáceres), a donde se dirigió Colón al regreso de uno de sus viajes con un grupo de indígenas.

Guadalupe, como Reina de la Hispanidad, es un lugar de gran importancia en la gesta evangelizadora americana. Allí acudieron, en un trasiego continuo, misioneros, soldados, funcionarios reales, etc., poniendo bajo su protección los proyectos que llevaron más allá del Océano. Especialmente importantes son las relaciones entre Colón y Guadalupe.

La recepción del bautismo fue también en América la puerta de entrada en la Iglesia. Vino precedida de un período de catequesis previa que no llegó a un catecumenado propiamente dicho, pero lo suficiente para asegurar la validez del sacramento. La polémica surgida en Nueva España entre los dominicos y franciscanos, por motivos de disparidad de criterios sobre los tiempos de esa catequesis, constituyen una prueba de la seriedad con que se evangelizó. El famoso dictamen de la Universidad de Salamanca de 1541, que sirvió para dirimir la cuestión, muestra claramente cómo este modo de hacer ha sido tradicional en la Iglesia.

Pero vayamos a los hechos. La fundación de la Iglesia en México cobró un gran impulso con la llegada en 1521 de los doce franciscanos, cuyo Guardián era fray Martín de Valencia. La tarea ingente que tenían por delante, y las masas de indios que se les acercaban pidiendo ser bautizados, impuso una práctica rápida del Sacramento del Bautismo. Era siempre precedido por una catequesis previa que, evidentemente, varió según los lugares.

La Junta Apostólica celebrada en 1524, con la presencia de Hernán Cortés, distribuyó a los misioneros en cuatro grupos: México, Texcoco, Tlaxcala y Huejotzingo. También determinó lo principal respecto a los Sacramentos: el Bautismo, dos días por semana, de los neófitos ya catequizados; Penitencia, los enfermos habituales, dos veces al año y el resto, al menos el precepto anual, comenzando el domingo de Septuagésima;

Matrimonio, con examen previo de la doctrina, y confesión; Comunión: primero se negará y más adelante se dejará a la discreción de los confesores; Extremaunción, al principio, nada.

Las decisiones tomadas muestran una gran prudencia: no exponer los Sacramentos a peligro de invalidez. Por otra parte muestran la rudeza y falta de formación de los recién convertidos. El hecho de que la zona estuviese en gran parte pacificada permitió dedicarse de lleno a la evangelización, de ahí el caso paradigmático de la Nueva España, en orden al estudio de la teología pastoral, y concretamente del bautismo, aplicada en el siglo XVI en América.

La evangelización que llevaron a cabo los franciscanos se dividió en tres fases: instrucción prebautismal, bautismo y catecismo explicado. Los frutos fueron tempranos, así lo afirma un testigo de aquellos sucesos, fray Toribio de Benavente –Motolinía– que narra lo siguiente: «Estos indios no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con qué se vestir y alimentar». Evidentemente esta es una opinión muy entusiasta, pues –como veremos más adelante– la falta de arraigo de la fe en la vida se hizo sentir en forma de retrocesos. La catequesis postbautismal, la ordinaria cura de almas, y las familias criollas terminaron por asentar la fe. Pero por el momento hubo que esperar. El hecho que el mismo Motolinía constata es que los bautismos fueron abundantes: «Yo creo que después que la tierra se ganó, que fue en el año 1521, hasta el tiempo que esto escribo, que es el año 1536, más de cuatro millones de ánimas se bautizaron».

Con el asentamiento de los dominicos comenzó una agria polémica, entre estos y los franciscanos, en torno a los tiempos y liturgia del bautismo. La actuación anterior de los franciscanos estaba avalada por fray Juan Tecto, que era catedrático de la Universidad de París y confesor del Emperador, y consistía fundamentalmente en: bautismo simple, sin exorcismos, ni candelas, ni óleos, y bautizaban dos veces por semana. Como se puede ver, seguían las recomendaciones de la Junta de 1524.

Los dominicos, recién llegados, estimaban que este modo de hacer era contrario a la práctica de la Iglesia, y que solo debería celebrarse bautismos de adultos dos veces al año: Pascua de Resurrección y Pentecostés, asegurando así una instrucción más completa.

Respecto al rito, el acuerdo se realizó con prontitud, puesto que el rito breve –usado por los franciscanos– se imponía ante la avalancha de neófitos. El catecumenado que proponían los dominicos era inviable, debido a la dispersión del pueblo, las largas distancias, la escasez de misioneros y la urgencia de incorporarlos a la Iglesia. Evidentemente la acti-

tud de los dominicos tampoco era reprochable, pues se atenían al número de sus ministros y no recurrían al esfuerzo titánico de llegar a más de lo posible.

En 1537 tuvo lugar una reunión de los obispos Juan de Zumárraga (México), Francisco Marroquín (Guatemala) y Juan López de Zárate (Oaxaca). Concluyeron sus trabajos con una carta a Carlos V, en la que manifiestan su preocupación por las disensiones entre los misioneros y su efecto en la evangelización. En esa reunión estudiaron la Bula de Paulo III, *Sublimis Deus*, en la que el Pontífice asentaba la idoneidad de los indios para recibir el bautismo y abrogaba por el respeto a sus derechos: «determinamos y declaramos que los dichos Indios, y todas las demás gentes que de aquí adelante vinieren a noticia de los Cristianos, aunque estén fuera de la fe de Christo, no estén privados ni deben serlo de su libertad ni del dominio de sus bienes, y que no deben ser reducidos a servidumbre».

Asimismo, en aquella reunión se determinó que los bautismos administrados hasta la fecha habían sido válidos, que la duración de la catequesis prebautismal quedaba a juicio del ministro. Además recomendaron abreviar el rito del exorcismo, y que se usase el óleo y crisma. El hecho fue que, a raíz de tales acuerdos, solo se bautizaban niños y enfermos. Poco tiempo después, en Quecholac, unos franciscanos no pudieron soportar la presión de un grupo de indios llegados de lugares lejanos pidiendo el bautismo, y les administraron el sacramento. Esto provocó una enorme afluencia de indígenas de todo el país. Los obispos callaron prudentemente.

Finalmente los Concilios de México (el primero de 1555 y el segundo en 1565) acabaron de fijar la administración del sacramento del bautismo, hasta los más mínimos detalles poniendo fin a la disputa.

La situación creada después de la conquista de Nueva España por Hernán Cortés en 1521 facilitará enormemente la evangelización y bautismo de los naturales. Las condiciones de paz y el impulso evangelizador de los primeros misioneros facilitaron el rápido desarrollo de la fe. Pero tardarán en verse los frutos, pues se trataba de construir una sociedad cristiana de nueva planta: a la falta de hábitos y virtudes cristianas de los indios, hay que sumar su escasa cultura y progreso humano y el pobre ejemplo que daban muchos españoles. Es bien conocida la carta de Hernán Cortés al emperador quejándose del mal ejemplo de algunos españoles y requiriendo personas de integridad para la evangelización: «Si todos los españoles que en estas partes están y a ellas vienen, fuesen frailes, o su principal intención fuese la conversión de estas gentes, bien creo yo que su conversación con los indios sería muy provechosa; más como esto sea al revés ha de ser el efecto que obrare, porque es notorio que la más

cantidad de gente española que acá pasan son de baja manera y suerte, y viciosa de diversos vicios y pecados, y si a estos tales se les diese licencia de andar por los pueblos de los indios, antes se convertirían los indios a sus vicios, que los atraerían los españoles a la virtud».

Es lógico el nerviosismo que se produjo entre los misioneros de las distintas órdenes que trabajaban allí, cuando comprobaron las defeciones y la vuelta a sus antiguos cultos y costumbres licenciosas. La aparición de la Virgen de Guadalupe en 1531 en la colina del Tepeyac en México supuso la implantación definitiva de la fe en las tierras firmes, después de una década de predicación, bautismos, y primera catequización. Como siempre, la presencia de la Madre de Dios reforzó esa fe, que empezaba a ser vida en aquellos recién convertidos.

#### *4. Nacimiento de las universidades americanas*

Una de las mayores aportaciones de España en América, que bien merece la pena destacar, es la obra educativa llevada a cabo en aquel continente. El núcleo de esta aportación está, sin duda, en la creación de universidades, en las que, como sucedió en el Medievo, la Iglesia tiene un papel preponderante, pues la mayoría de ellas tienen su origen en algún convento o colegio religioso, el claustro de una catedral, etc., y por el profesorado que aportó.

Aunque su origen es el indicado más arriba, enseguida la corona y las autoridades religiosas amplían sus objetivos y las abrían a todos los campos del saber de la época. Ayudaban las universidades al desarrollo cultural, jurídico, necesidades en el campo de la administración pública y sobre todo en el campo eclesiástico. La creación de las universidades de Santo Domingo (1538), Lima (1551) y México (1551) sirvieron de modelo para otras muchas que fueron surgiendo, y ampliaban las posibilidades de muchos jóvenes para adquirir una formación superior. De todas partes llegaban peticiones de obispos, reales audiencias, comunidades religiosas al Rey y al Papa para poner en marcha centros universitarios en donde adquirir grados académicos.

Lógicamente, empezaron con pocos medios, en lugares poco adecuados, casi itinerantes, y con escasos alumnos: en México había en 1553 más de un centenar de ellos, hijos de conquistadores en su mayoría; en 1630 eran ya 500 y a finales del XVII se habían graduado allí cerca de 28.000 bachilleres y 580 doctores y maestros. Así pues, aunque fueran pocos alumnos, suponía un gran avance, un florecimiento de la cultura y del saber. Los principales dirigentes de América, con el transcurso del tiempo, acabarían saliendo de esas aulas.

Resulta llamativo que, apenas transcurridos 25 años desde la conquista de los grandes imperios —el azteca en México y el inca en Perú—, se pongan en marcha universidades. Sobre todo si se piensa en el reducido número de religiosos y que todavía existían en América grandes extensiones de territorio por misionar. Es una señal clara de una visión de futuro que captaba la importancia que tenía para la construcción de una sociedad la puesta en marcha de lo que debía ser su motor: el «*Alma mater*».

Los estudios comenzaron siendo de Teología, Artes, Gramática, Derecho Canónico y, enseguida, Derecho Civil y Medicina. Las cátedras eran temporales o vitalicias: por ej., en México eran vitalicias las dos de Teología (*Prima* y *Vispera*), las dos de Derecho Canónico y la *Prima* de Gramática; las demás duraban cuatro años, excepto la de Artes, que se renovaba cada tres. Como en Salamanca, todas las cátedras se ganaban por oposición pública con intervención del alumnado. En 1581 se declararon en propiedad también las de Leyes y las de Medicina.

El modelo que usa el rey Felipe II para pedir la confirmación pontificia fue el de los privilegios y las Constituciones de la Universidad de Salamanca. No se puede olvidar que la de Salamanca era a mitad de siglo XVI la mejor universidad de Europa y en ella florecía la Escuela creada por Vitoria y continuada por Domingo de Soto, Melchor Cano, etc. Muchos antiguos alumnos de Salamanca acaban en América: de los profesores, misioneros y altos funcionarios con formación universitaria que pasan a Indias en el período de 1535-1580, 180 han sido identificados como discípulos directos de los grandes maestros de Salamanca: 113 son personalidades de la vida civil o eclesiástica, 33 son obispos o arzobispos y 35 son profesores universitarios.

Las aportaciones fundamentales de la Universidad de Salamanca en América son las Constituciones, privilegios y planes de estudio; pero es en el campo de la ética de la conquista donde se realiza la principal contribución.

Por su particular interés, los señalaremos muy brevemente. Los títulos legítimos para Vitoria serían: la obstaculización del derecho de los españoles a recorrer libremente las tierras descubiertas; el derecho de los españoles a propagar la religión cristiana en América; la protección de los naturales que se convirtiesen a la fe católica, frente a la persecución por parte de otros amerindios todavía paganos; en el caso de que una gran parte de los indios se convirtiesen a la fe católica, el Papa podría, por causa justa, imponerles un príncipe cristiano, destituyendo al príncipe infiel; la tiranía de los señores indígenas, imponiendo leyes inhumanas; una verdadera y voluntaria elección por parte de los amerindios; la amistad o alianza de los aborígenes americanos con los españoles; y, fi-

nalmente, la escasa «civilización y policía», de los naturales, por lo que se les podría imponer un príncipe cristiano, aunque este octavo título le pareció dudoso.

Todos estos títulos, propuestos por Vitoria, dejan la presencia de España en América reducida al Derecho de Gentes y por tanto reducido su gobierno a un trato con los naturales, necesitado de mesura, tacto y suavidad. Todo lo contrario a la teoría teocrática manejada hasta el momento y que llevaba a la conquista rápida y desmesurada, que se había efectuado.

Los títulos que consideraba ilegítimos eran: la soberanía del emperador sobre todo el mundo; la autoridad del Papa, que habría donado las Indias a los españoles; el derecho derivado del descubrimiento; la obstinación de los indios a no recibir la fe cristiana, no obstante la predicación de los misioneros; una especial donación por parte de Dios, como en el caso de la tierra prometida de los israelitas; los pecados de los indios *contra natura*; y la elección voluntaria de los propios indios.

Con esta exposición Francisco de Vitoria expresa una particular manera de entender las relaciones sociales y, sobre todo, las relaciones internacionales, y aporta una concepción bastante moderna, para su tiempo, y crítica de la doctrina medieval de las dos espadas, según la cual el emperador tendría delegada del Papa una potestad universal sobre todo el orbe.

Los presupuestos de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Diego de Covarrubias, etc., quedaron fijados a través del trabajo directo de sus discípulos. Por tanto influirá en los legisladores, gobernantes, misioneros, universidades y escuelas; como ha señalado la Dra. Águeda Rodríguez Cruz, el 70 % de los consejeros del Real y Supremo Consejo de Indias son juristas formados en la Universidad de Salamanca, y ellos elaboraron las leyes de gobierno del Nuevo Mundo en el xvi.

Otro dato clave para ver la dependencia de Salamanca se encuentra en los planes de estudio; así en Artes se estudiaba las *Summulae* de Domingo de Soto y en Teología se seguía la *Summa Theologiae* de santo Tomás como había logrado imponer Francisco de Vitoria en Salamanca pocos años antes. Hay que tener en cuenta que la Teología de Salamanca se expande a otras Universidades españolas y europeas y constituye una renovación teológica de primera magnitud.

Para la obtención de grados los alumnos estudiaban dos años y medio de Artes según el curso de Domingo de Soto, y cuatro de Teología para el título de esta Facultad. Igual que en Salamanca, mientras no se era bachiller en Artes no se podía empezar la Teología. Para bachiller en Derecho se necesitaban cuatro cursos anuales; con esto y cuatro años de pasante se podía ser licenciado. Las Ordenanzas de Felipe II de 1570 da-

ban para el título de bachiller en Teología 2 lecciones de Prima y Víspera durante dos años; y si había Escritura, una de las lecciones sería de Prima o Víspera y la otra de Escritura.

Ya desde 1580 una Cédula Real de Felipe II imponía a las Universidades de México y Lima la obligación de tener una cátedra de lenguas indígenas, de modo que los sacerdotes que se ordenasen pudiesen pasar el examen de lenguas requerido para la evangelización; naturalmente estas cátedras consolidaron el esfuerzo ya mantenido por la Iglesia del aprendizaje de esas lenguas y sirvió para la conservación posterior de la cultura indígena primitiva.

Respecto a los libros se ha demostrado en estos años cómo los títulos que circulaban en Europa también lo hacían en América: Los inventarios que se conservan hablan de obras de teología, derecho, sagrada escritura, ciencias naturales, poesía, artes, libros piadosos, etc. Un ejemplo es la enorme obra *Thesaurus indicus* del jesuita Diego de Avendaño, escrita sin salir de Lima: por las citas de esa obra se puede descubrir la variada y actualizada biblioteca que tenía a su disposición.

Se conservan muchas obras escritas por profesores universitarios de aquella primera época, lo que indica que junto a las tareas docentes se realizaba una labor investigadora; también es llamativo el clima de serenidad teológica, en contraste con Europa, donde había estallado la reforma protestante; la temática abordada en América está más en consonancia con los temas de la Teología de los Sacramentos, la enseñanza de la Sagrada Escritura, manuales de predicación y exposiciones de la fe y, por supuesto, lo referente a la llamada «*controversia indiana*», etc. Se puede hablar de una auténtica producción teológica americana, pues la necesidad de establecer la fe en pueblos de cultura tan diversa produjo un esfuerzo no solo catequético, sino también de una profundización teológica.

Resaltaríamos las obras del catedrático de Prima en México y después en Lima Bartolomé de Ledesma O.P. *De septem Novae Legis Sacramentis Summarium* publicada en México en 1566 y *De iustitia et iure* pero que se perdió al enviarlo a España para su aprobación. Dentro de los tratadistas más importantes de los Sacramentos está Pedro de Pravia O.P., Catedrático de Artes en México y después catedrático de Prima en la misma Universidad sustituye a Ledesma. De Pravia se conserva en la Biblioteca Nacional de México un manuscrito fechado el 3 de noviembre de 1596 y titulado *De sacrosanto sacramento Eucharistiae (In Summam Theologiae Sancti Tommae, III, qq.79-83)*, de una sólida riqueza teológica.

Son importantes las aportaciones del catedrático de Prima en Teología y de Sagrada Escritura fray Alonso de Veracruz, O.S.A. *De Dominio infidelium et iusto bello*, y *Speculum coniugiorum*, México 1566. Si-

guiendo a Soto y a Toledo escribe las obras filosóficas *Tratado de Símulas*, *Resolución dialéctica* y *Especulación física*, que formaban el curso completo de Artes.

Fray Tomás Mercado O.P., Profesor de Teología Moral en México, escribe *Suma de ratos y contratos* publicada por primera vez en Salamanca en 1519 y sobre filosofía escribe sus *Comentarios al texto de Pedro Hispano*, *Comentarios a la Dialéctica de Aristóteles* y otras obras menores; sigue a santo Tomás de Aquino.

El padre Esteban de Ávila fue el primer jesuita que ocupó una cátedra de Teología en San Marcos y la regentó desde 1585 hasta su muerte en 1601. Dos son las obras principales que nos ha dejado: un tratado teológico canónico sobre las censuras eclesiásticas y un compendio de Teología Moral del doctor Navarro (Martín de Azpilicueta).

Finalmente resaltaríamos al mexicano Juan Zapata Sandoval, profesor en México y Valladolid, con su tratado *De iustitia distributiva et acceptatione personarum disceptatio* escrito y dedicado a los consejeros del Rey y a los gobernantes de las Indias en defensa de la igualdad política entre indios y españoles. Así pues, la obra educativa española en aquel primer siglo de presencia en América puso en marcha muchas tareas, que, aunque tardaran en fructificar, fueron los cimientos de una sociedad de nueva planta. Entre ellas destacan, por la profundidad y extensión de su significado e influencia, las universidades.

Después vendría la decadencia de la Teología, tanto en España como en América. A la hora de buscar sus causas, se suele enunciar como la más importante de ellas la falta de verdaderos maestros y, por tanto, el recurso a las meras repeticiones. Otra causa de esa decadencia hay que buscarla en la sustitución de la *Suma Teológica* por otros textos, lo que condujo a la consolidación de las escuelas teológicas, este hecho ya se había dado en el pasado, pero en el siglo XVII tuvo un mayor factor de disgregación. Las disputas *De Auxiliis* hicieron encontrarse los ánimos entre las escuelas teológicas, introdujeron una separación entre la Teología Espiritual y la Dogmática y terminaron por hacer perder vigor a la teología del barroco. En esto la situación en América fue algo distinta, puesto que la *Suma Teológica* siguió siendo el libro de texto en las Facultades de Teología, pero no pudieron evitar las Escuelas, aunque más como reflejo de Europa que por problemas locales.

Otro punto importante que influyó en la decadencia de la teología fue la desmembración de la misma en áreas: la Dogmática, la Escritura, la Sacramentaria, la Historia, la Espiritualidad, la Moral, etc., todas ellas empezaron a constituirse en materias de estudio separadas, lo que hizo gran daño a la propia teología. En cualquier caso, el quehacer teológico empezó a separarse de la filosofía. Además, la aparición del racionalismo

produjo una quiebra fundamental. El diálogo entre la Iglesia y el mundo no católico se rompe, se da por imposible, de ahí que la teología se encierre en gran parte sobre sí misma o se empeñe en un desarrollo apologético.

La emancipación de las tierras americanas de la corona española produjo problemas de gran interés, quizá la influencia de países distintos de España, como Francia e Italia, harán depender la situación intelectual de esas universidades y del mundo cultural en general.

### *5. La esclavitud en España y América*

La realidad de la esclavitud en España a comienzos de la Edad Moderna es un hecho constatado, y por otra parte desde tiempos anteriores se aprecia el valor de la libertad, como recoge el libro de las Partidas: «Naturalmente se deben doler los hombres de los de su ley cuando caen en cautivo en poder de los enemigos, porque ellos son desapoderados de libertad que es la más cara cosa que los hombres pueden haber en este mundo... La libertad es la más noble cosa del mundo; así, por el contrario, la servidumbre es la más vil cosa del mundo».

Una vez acordadas las condiciones de venta de un esclavo, generalmente los interesados acudían ante un notario, que daba fe del acto, transcribiéndolo en sus protocolos y dando copia de ello a los interesados. La carta de venta era equivalente al título de propiedad. En cualquier caso su importancia en la vida económica no es nada desdeñable.

La guerra de Granada y las expediciones de conquista del norte de África fueron la ocasión próxima del mantenimiento de la esclavitud de moriscos en el final del siglo xv y comienzos del xvi. No hay que olvidar que los moros habían esclavizado cristianos, que eran redimidos costosamente, y eso producía la calificación del Islam no solo como enemigo del cristianismo, sino también como opresor. Las guerras de la época contra los moros eran justas y podía esclavizarse a los prisioneros.

Además, la desconfianza hacia los moriscos fue constante. Se pensaba que en secreto seguían practicando el Islam. Así se perpetuará la memoria del morisco en la España moderna. Por ejemplo, en un memorial de 1606 elevado a la Corona por el agustino Pedro Arias se justificaba la esclavitud, pues como herejes y traidores merecían la muerte, y se les hacía un bien commutándola por el destierro y la esclavitud.

El número de esclavos en España fue creciendo a finales del siglo xv y, con el descubrimiento de América, Sevilla se convierte en una ciudad de crecimiento muy rápido. El miedo a una rebelión de los esclavos planeó sobre la ciudad. Para controlar ese peligro se prohibió a los esclavos

llevar armas y se limitó el derecho de reunión. Además se estableció que, si un esclavo se fugaba y era capturado, no podría ser manumitido. Desde mediados del siglo xv los negros de Sevilla fueron puestos bajo la protección de un mayoral o intendente, que era un funcionario preocupado por solucionar los problemas que pudieran tener; también actuaba en los pleitos ante los tribunales.

En los comienzos de la Edad Moderna los monarcas españoles habían establecido que no podían esclavizarse ni los canarios, ni los indios que se sometieran voluntariamente a la Corona. Pero, si había oposición o hacían guerra, sí podían ser esclavizados. Desgraciadamente estas disposiciones fueron burladas con frecuencia.

Esta situación fue variando con el tiempo: desde la prohibición de toda esclavitud indígena en 1530, hasta la vuelta a su restauración (en caso de guerra) por Carlos V en 1534, con las conocidas protestas del Obispo de México Juan de Zumárraga, el también Obispo de Michoacán Vasco de Quiroga, etc. Finalmente fue condenada en 1542 junto con el régimen de encomienda.

El tratado de Alcaçovas entre España y Portugal facilita la expansión de esta última potencia por la costa africana y la desconexión de España del mercado directo con el comercio esclavista africano.

La base de sustentación de la empresa portuguesa en África era la búsqueda del oro y metales preciosos. La escasez del metal pasa a ser sustituida por el tráfico de esclavos. Así desde comienzos del siglo xvi, el volumen de la trata portuguesa sobrepasa los 2.000 esclavos anuales. Al principio eran negros cristianizados en la Península Ibérica, se llamaban «ladinos», y acompañaban a sus amos. Esto indica que la colonización americana no es la causa de la esclavitud africana, puesto que esta ya existía en España y Europa, y de hecho desde la mitad del siglo xv se había impuesto sobre los musulmanes, orientales y canarios. También es verdad que la necesidad de mano de obra en América y la abundancia de metales preciosos que obtenía la Corona española facilitó el traslado masivo de negros a las Indias. Así desde 1530 ya son embarcados directamente de Santo Tomé a América. Estos son los «bozales», negros sin cristianizar y que no hablaban lenguas romances.

Al principio, la reina Isabel limitó el comercio a los ladinos, pues se pretendía evitar que fueran a América quienes no fuesen cristianos. Por eso en 1501 se prohíbe ir a las Indias a los judíos, musulmanes, conversos o moriscos, y en 1503 se prohíbe el comercio de esclavos en su conjunto. Posteriormente el rey Fernando en 1504 autoriza el envío de algunos esclavos, y en 1513 la Corona instituyó el sistema de licencias por lo que se legalizó la trata. A partir de 1532 ya es la Casa de Contratación de Sevilla la que concede las licencias de envío de esclavos.

La trata de esclavos negros africanos hacia Europa primero y después hacia América se admite de modo pacífico. Los que lograron sobrevivir al viaje se adaptaron con gran facilidad por el clima y sustituyeron con facilidad a los indios en los trabajos más duros. Ahora bien, cuando empezaron a desarrollarse los ingenios de caña de azúcar, por la dureza del trabajo y los efectos de la melaza empezaron a morir y, consiguientemente, comenzaron las fugas de esclavos y amotinamientos.

Así pues, en América convivieron dos sistemas distintos; uno, la esclavitud de tipo doméstico que se regía por las leyes habituales en la España de finales del siglo xv. Otro, el derivado de los trabajos en la minería y en la caña de azúcar: este segundo era muy duro y se asemejaba a la sociedad esclavista. El modelo era importado de las Islas Atlánticas.

El régimen de los esclavos africanos adoptó instituciones cristianas tradicionales para los esclavos. Así al ir desapareciendo los moros y los demás grupos, crecieron los negros y, como recuerda Klein: «las instituciones locales, como las hermandades religiosas, se hicieron cargo de este cambio. Así, en Sevilla, existieron festividades especiales para las hermandades de africanos a finales del siglo xvi. Lisboa en 1630 tenía 15.000 esclavos y 2.000 negros libres»<sup>5</sup>. De hecho se llegó a afirmar en los siglos xvi-xvii que la trata era beneficiosa para aquellos negros pues así podían ser cristianizados.

Las relaciones entre los indios y esclavos negros eran bastante tirantes, estos últimos, para contentar a sus amos, tendían a oprimirlos y descargar en ellos la dureza de su situación. De todas formas, al principio del período colonial los negros podían sacar ventaja del matrimonio con mujeres nativas libres, que les permitía solicitar la libertad. Posteriormente ya no fue posible, aunque los hijos de ese matrimonio sí resultaban libres.

Por tanto, la trata a gran escala de negros hacia América la pusieron en marcha los portugueses primero y después ingleses, holandeses, franceses y americanos, y consistía en comprar esclavos negros a tribus africanas y venderlos a potencias europeas, en especial a España embarcada en la empresa americana.

La mayoría de las tribus africanas de la costa buscaron esclavizar otras tribus para no ser hechos ellos esclavos. De hecho a los esclavos se les denominaba por el puerto de embarque y no por su nación o tribu. La proporción fue de dos hombres por mujer, y también eran preferidos los niños a los adultos, aunque fueran más propicios a las enfermedades en el viaje.

Como afirma Lobo Cabrera: «En el tráfico esclavista, el archipiélago canario, además, jugó otra baza importante como plaza crediticia para

<sup>5</sup> H. S. KLEIN, *La esclavitud africana en América Latina*, Madrid 1986, p. 22.

abastecer a los navíos cuyo destino era Guinea e Indias. Estos créditos emanados de Sevilla y Lisboa se emitían con el objeto de aprovisionar las naos en las islas». Además, desde las Canarias se trasplanta las técnicas del cultivo de la caña de azúcar a las islas del Caribe.

En los portugueses primero y en los demás después, hay una voluntaria ignorancia del origen de esos esclavos; bien porque los pueblos africanos hacían esclavos para no ser ellos esclavizados, bien por las racias que hacían para el intercambio comercial. Se calcula que pasaron en tres siglos entre 10 y 15 millones de africanos a América, de los cuales pudieron morir uno o dos millones en la travesía. Que las propias tribus africanas que los capturaban sean tan culpables como los europeos que traficaron con ellos, no mitiga la enormidad de la tragedia.

La existencia de metales preciosos en América permitió a España mantener ese costoso mercado de esclavos con las Indias, de ese modo se pudieron sustituir a los indios en los trabajos más duros, a la vez que los negros —por no tener familia— podían tener gran movilidad. Incluso desempeñaron trabajos en los navíos de la Armada en tareas reservadas para criminales condenados a galeras.

Respecto a la justificación de la trata conviene detenerse brevemente. En la Escolástica Medioeval se había replanteado teóricamente la interpretación de la esclavitud realizada por Aristóteles. De los siervos por naturaleza del estagirita se pasó a santo Tomás según el cual, por la caída del pecado original, no existiría una esclavitud natural (todos somos iguales ante Dios), sino la esclavitud legal, por la que algunos individuos inferiores que produce la naturaleza puedan ser esclavizados por los hombres superiores. Por otra parte no se había replanteado la licitud de la esclavitud, se consideraba como un mal menor, y la vida de esos seres humanos era mejor que su muerte. Así también san Buenaventura ve en el origen de la esclavitud el pecado y la guerra.

Después del descubrimiento de América se puso en marcha el sistema de encomiendas mediante el cual, un grupo de indios eran confiados a un español, denominado encomendero, para que les enseñara a trabajar y educara en la fe. La Junta de Burgos de 1512 depuró los abusos que se habían producido. Verdaderamente no era un régimen de esclavitud, pero sí fuente de errores y excesos. Fue constantemente reformado y en 1542 con las «Leyes Nuevas» abolido, aunque realmente su ocaso comienza con las Leyes de 1551<sup>6</sup>.

Algunos juristas y teólogos pusieron por escrito sus ideas sobre la justificación de la conquista. La obra del teólogo dominico Matías de Paz *De dominio Regum hispaniae super indos*, claro exponente de una

<sup>6</sup> Cfr. S. ZAVALA, *La encomienda indiana*, México 1973.

mentalidad teocrática, establece sin ambages que la guerra en Indias es justa y por tanto el rey puede poseer y tener a los indios «*despotico principatu*».

Posteriormente en el xvi Francisco de Vitoria solo se plantea si la causa de la esclavitud fue o no legal. No se plantea el hecho en sí ni la malicia de la trata. Como dice el prof. Castañeda: para los escolásticos como Vitoria «el «*ius belli*» admitía el trabajo forzoso de los enemigos que se habían resistido; y, si no habían luchado, aplicarían el principio de necesidad, bien común y conveniencia de una pronta conversión». También admiten la esclavitud por guerra autores como Soto, Báñez, etcétera. Por tanto admitían la esclavitud pero, comenta Castañeda: «tenemos prisa en advertir que la servidumbre que permitían los teólogos era la civil, no la rígida esclavitud pagana. La tesis del personalismo cristiano no puede tolerar la idea de que algunos hombres sean naturalmente esclavos. Esta esclavitud legal fue admitida en la Edad Media, como consecuencia del «*ius gentium*». Según ellos, Aristóteles enseñaba que hay hombres que son siervos por naturaleza, porque los individuos necios por nacimiento no pueden gobernarse por sí mismos y deben ser dirigidos por otros superiores; pero no dice Aristóteles que algunos sean esclavos de nacimiento. Así entienden los teólogos los textos de Aristóteles»<sup>7</sup>. De hecho Domingo de Soto reconoce que el hombre puede ser objeto de dominio, pero no de un dominio sobre una «res», sino de un dominio político-social.

Es interesante la opinión del jesuita Luis de Molina, buen conocedor de la trata de negros llevada a cabo por Portugal, tanto por haber vivido muchos años en Portugal, como por sus pesquisas e investigaciones. Después de estudiar a fondo el problema concluirá que lo mejor sería reunir una Junta de Teólogos que dictaminaran. Pero da cuatro sugerencias fundamentales: Cuando hay guerra justa contra los negros se pueden esclavizar; si han sido condenados a muerte y comprándolos se les libra, es buena obra; más oscuro es el caso de comprar un esclavo por una barajita; y finalmente ve la trata como «*injusta e inicua*».

La pregunta que se ha venido haciendo es cómo la Teología renovada de Salamanca, que fue capaz de impedir la esclavitud de los indios americanos, no se enfrentó con la esclavitud africana. Esta pregunta tiene un sentido profundo, pues, como dice Zavala: «La doctrina que nutre las instituciones destinadas a regir la nueva sociedad hispanoamericana no es independiente de la filosofía política creada por la secular cultura europea. De ahí conexiones inexcusables con la teología y la moral, porque

<sup>7</sup> P. CASTAÑEDA, *Un capítulo de ética indígena*, en Anuario de Estudios Americanos, 27 (1970), pp. 864-865.

en el siglo XVI español los problemas humanos se enfocan preferentemente desde el punto de vista de la conciencia»<sup>8</sup>.

Es claro que, cuando Colón regresa de su primer viaje a América en 1492, trae un grupo de indios a los que considera esclavos, a quienes bautiza en Guadalupe y que vende, en parte, después, está actuando con la mentalidad de la época. Es la reina Isabel la que reacciona obligando a devolverles la libertad, pues no hay motivo de esclavitud: son vasallos de Castilla, personas humanas, y no hay captura de guerra. Esa intervención y el posterior testamento de la reina fija las posiciones, hay una estrecha relación entre la conciencia cristiana de los gobernantes y las instituciones de América destinadas a regular las relaciones entre los españoles y los indígenas.

La presencia española en Indias es derivada de las Bulas *Inter Coetera* del Papa Alejandro VI y dirigida a la expansión de la fe. Tras la aparición del régimen de encomienda en Indias, por el que los indios son encomendados a los españoles para que les enseñen la fe y sean educados, así como ayuden a la sustentación de aquellas tierras, debe replantearse la cuestión por los malos tratos que reciben. Son necesarias las Leyes de Burgos, Valladolid, Leyes Nuevas, etc., hasta lograr un completo ordenamiento jurídico, base y sustento de la colonización española.

La actuación de Bartolomé de Las Casas es ilustrativa al respecto. Pasa de ser un clérigo encomendero más, a hacerse dominico en 1512, después de escuchar a Montesinos en 1511, y posteriormente acérrimo defensor de los derechos de los indios. Sin embargo no duda en apoyar el envío de esclavos negros a América para sustituir a los naturales en los trabajos más duros. Sencillamente admite la posibilidad de la esclavitud y niega la licitud de hacer esclavos a los indios. La Carta al Consejo de Indias de Las Casas el 20-I-1531, desde Puerto Plata, es clara. Pide como remedio para los españoles: «Prestar a cada una de estas islas quinientos o seiscientos negros... para que se distribuyan por los vecinos e que hoy no tienen otra cosa sino indios; e los que más vecinos vinieren, a tres e a cuatro e a seis, según que mejor pareciere... e se los fien por tres años hapotecados los negros a la mesma deuda», concedan «libremente a cuantos quisieren traer licencias de los negros». Posteriormente cuando descubre el fraude de la trata africana la denunciará como ilícita, pero sin acabar de condenar la esclavitud como tal.

Desde la renovación teológica operada en Salamanca con Vitoria, Soto, Cano, Báñez, etc., y transportada a las universidades españolas y americanas, el concepto teológico de la dignidad de la persona humana va calando tan hondamente en el derecho, que rehace el andamiaje jurí-

<sup>8</sup> S. ZAVALA, *Por la senda hispana de la libertad*, México 1991, p. 15.

dico y establece unas bases firmes en América. En unos años la batalla de la libertad de los indios está ganada. No logran captar el fondo de la cuestión, pues la esclavitud como tal no se tambalea, pero sí su teología refuerza la praxis tradicional de la Iglesia, y la Pastoral es enriquecida. En 1551 tiene lugar la disputa de Las Casas y Sepúlveda, con Domingo de Soto como juez. Los argumentos de Ginés de Sepúlveda son claros y contundentes: Según Aristóteles hay siervos por naturaleza y los indios lo son. A partir de ahí, para él, la cuestión queda aclarada, pero no se replantea la licitud en sí de la esclavitud.

Confluyen en esta disputa dos planteamientos diversos: uno, el del encuentro entre cristianos e infieles, y por tanto una ocasión providencial para extender la fe. Otro, resumido por Zavala: el influido por pensadores escolásticos y renacentistas, de ver una «relación entre hombres prudentes y bárbaros, llegando a predicar la servidumbre natural de los indios y el derecho de los españoles a sujetarlos por la fuerza»<sup>9</sup>.

Finalmente triunfará la misión de los colonizadores como el de la tutela civilizadora: enseñarles a vivir en policía y a recibir la fe (Vitoria). No olvidemos que en la base del «Requerimiento» redactado por Palacios Rubio late la idea teocrática del Papa como señor temporal del mundo: si se negaban a someterse a Rey podía hacerse guerra contra ellos y por tanto reducirlos a esclavitud.

Frente a la postura teocrática, Vitoria reacciona con toda la contundencia posible, estableciendo como títulos ilegítimos de la presencia española en América tanto el dominio temporal universal del Papa como del Emperador.

Más adelante, con la aparición de los tratados de moral económica, vuelve a plantearse la licitud de la esclavitud. Un ejemplo sería Tomás de Mercado, que, en su *Suma de Contratos*, no condena la esclavitud pero aconseja no comerciar con la trata de negros, pues difícilmente puede estar exento de pecado. En esta misma línea se expresa el jesuita Luis de Molina.

Finalmente, Bartolomé Frías de Albornoz en 1573 en su *Arte de Contratos* sigue en la misma dirección que Tomás de Mercado, aunque avanzando más en el rechazo de la trata. Esta es una muestra más de la maduración derivada del concepto dignidad de la persona humana. La obra no tuvo gran difusión y hubo que esperar un tiempo.

Más claro hablarán fray Francisco José de Jaca y fray Epifanio de Moirans, capuchinos, que redactaron en 1681-1682, sendos memoriales contra la esclavitud, y fueron expulsados de las Antillas y requisadas sus obras.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 16.

Pero volvamos a la trata de esclavos negros en América. La Iglesia en la América española siempre insistió en el buen trato de los esclavos, buscó su salvación e impulsó a los amos a la cristianización. Así el concepto de la dignidad de la persona humana y la caridad fecundaron la sociedad y las leyes. Es interesante la defensa a ultranza que llevan a cabo los obispos canarios del siglo XVI, que llegan a proposiciones casi preabolicionistas.

Junto a la vertiginosa acción evangélica sobre los indios y la rápida construcción de una sociedad cristiana de nueva planta, se da la atención de los esclavos negros. Un ejemplo de ello es la actuación de Alonso de Sandoval, san Pedro Claver y muchos más, que dedicarán su vida a los negros, y también queda reflejado en las Constituciones y desvelos de los Sínodos americanos postridentinos.

La praxis pastoral que seguían comenzaba por averiguar la veracidad de su bautismo recibido en África, y después les preparan para recibir los Sacramentos, cuidan de sus necesidades materiales y espirituales, etc. Para toda esta ingente tarea resultaron imprescindibles los traductores (lenguas) y la ayuda de muchas personas de buen corazón. Buscaron la estabilidad familiar mediante el matrimonio.

La manumisión romana cobró gran auge, lo que era ventajoso tanto para el amo, que tranquilizaba su conciencia y le proporcionaba esclavos más jóvenes, y para el esclavo, que mantenía una esperanza de vida. El camino de la manumisión era por dinero o por testamento o por liberalidad del amo. No faltaron a lo largo de la historia ejemplos de magnanimidad. Al quedar a merced del buen corazón del amo, eran las mujeres, niños y ancianos, por ese orden, los más beneficiados. Tanto los clérigos como los adinerados eran los que más esclavos poseían y quienes más libertaban. Así queda recogido en las actas de manumisión el deseo de complacer a Dios, a la Virgen o al santo patrón. Hablan también de la esperanza de remisión de sus faltas, así como de las de sus familiares. La manumisión es un acto piadoso que obedece a preceptos de la Iglesia, al menos al espíritu de la religión cristiana. Para lograr la manumisión, cuando de su trabajo no obtenía beneficio alguno, podía el esclavo ser autorizado por su amo y las autoridades locales a pedir limosna, allegando de ese modo la cantidad requerida para comprar su libertad.

De todas formas la condición del liberto era todavía dura pues mientras vivía en la esclavitud tenía una persona que lo alimentaba, después queda a merced de los acontecimientos. De hecho algunos libertos viajaron a América en busca de fortuna.

Tanto en América como en Europa la Iglesia fue cauta con el bautismo, y de hecho no se utilizó como argumento para la manumisión. Si estaba claro que un cristiano no podía ser esclavizado por un judío o mu-

sulmán, así, por ejemplo, si un morisco esclavo de un judío se bautizaba, pasaba a depender de un cristiano o del Estado hasta que pudiera pagar.

También es ilustrativo el ejemplo de los Fueros del Reino de Valencia: si un cristiano tenía un hijo con una esclava mora, que fuese de amo judío, y dicho hijo era bautizado, se le consideraba como libre, sin tener que dar ninguna compensación al amo, pero sí a la Corte, que debía cobrar 12 sueldos. En cualquier caso, en la España moderna, el bautismo es condición para la manumisión, pero no la causa de la misma.

En cualquier caso en la Edad Moderna la manumisión crece abundantemente y el número de libertos es muy elevado. Así, por ejemplo, en Sevilla entre 1470 y 1525 fueron liberados 1.153; los negros eran los más numerosos (400) y los musulmanes (234). Las hembras alcanzaban la manumisión antes que el varón: 140 musulmanas frente a 94 varones, 210 negras a 190 negros. Las mujeres eran más fieles que los varones y movían más a la piedad de sus amos.

También sucede en América, donde, junto a los cimarrones y la multitud de mezclas raciales que se producen, aparece en Indias una Iglesia renovada. Por otra parte los propios indios se fueron desprendiendo de sus esclavos, como recoge Motolonia: «los naturales restituyen los esclavos que tenían antes que fuesen cristianos, y los casan, y ayudan, y dan con qué vivan; pero tampoco se sirven de estos indios como de sus esclavos como la servidumbre y trabajo que los españoles, porque los tienen casi como libres en sus estancias y heredades, a donde labran cierta parte para sus amos y parte para sí; y tienen casas, y mujeres, y hijos, de manera que no tienen tanta servidumbre que por ella se huyan y vayan de sus amos..., ahora como son cristianos apenas se vende indio».

El conflicto entre derecho de propiedad y la libertad para vivir la fe estaba claramente planteado. En el caso de dos cristianos —amo y esclavo— tal conflicto no existía, pues el amo debía ocuparse de la fe del esclavo y facilitarle la asistencia a la Misa, darle la instrucción religiosa, etc.

Los grupos sociales poseedores de esclavos en la España moderna son principalmente los profesionales de la administración, los componentes del estamento eclesiástico y en menor medida los militares. Todos estos constituyen una minoría de privilegiados que poseen las condiciones socio-económicas para tenerlos, pues se considera un lujo. Por tanto, no debía ser muy elevada la población esclava. Así Vicent la estima en 1 % de la población (entre 50.000 y 100.000) en el final del siglo XVI. Entre esos estamentos aludidos, el eclesiástico es el que con más frecuencia actúa de modo altruista y desprendido a la hora de conceder la libertad.

Los amos tenderán a que la familia no se establezca, revendiendo al padre o la madre y los hijos. Hay que tener en cuenta que junto a los trabajadores de los ingenios de azúcar están los que se dedican a las tareas

domésticas, con lo que implica de relación familiar y mejores condiciones para la manumisión.

De todas formas en América existió una gran preocupación por el abundante número de esclavos en relación con el de habitantes. Son aisladas las voces pero suficientes para mostrar la eficacia de la preocupación pastoral de la Iglesia. La firme admisión a los sacramentos de los negros y su atención solícita en abundantes áreas produce que se empiece a dar una mentalidad abolicionista de hecho<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr. J. ANDRÉS-GALLEGO-J. M. GARCÍA AÑOVEROS, *La Iglesia y la esclavitud de los negros*, Pamplona 2002, pp. 167-180.

## VI. LA REFORMA PROTESTANTE

A principios del siglo xx se preguntaba el insigne medievalista Heinrich Finke (*Die Auffassung...*, 1900): «¿En qué medida las condiciones del siglo xv fueron causa de las transformaciones que se dieron en el xvi?». Respondía que era necesario volver a estudiar, con cuidadosos análisis sociológicos y religiosos, este problema.

Y añadía a continuación: «¿Qué es lo que pasó en el alma de millones y millones de europeos occidentales, hombres por lo común poco provistos de cultura espiritual, pero dotados de cálida sensibilidad religiosa, para que en el espacio de pocos años cambiaran sus antiguas convicciones por una concepción religiosa del mundo profundamente diferente? El odio contra Roma, el desprecio de los eclesiásticos muchas veces indignos, el enojo por los sucesos de la predicación de las indulgencias, el Humanismo y el desarrollo del individualismo, la Iglesia territorial y otros fenómenos particulares son factores que se mueven en la periferia del problema y todos juntos no bastan para penetrar en el meollo del mismo».

Para explicar el fenómeno se han de buscar otras nuevas causas.

### 1. Una discusión de siglos

Durante muchos años ha sido opinión de protestantes y católicos que la Reforma había surgido como reacción contra los abusos, corruptelas y desórdenes que se cometían en la Iglesia, desde la Curia romana hasta el clero en general. «Por nuestra causa se ha desencadenado esta tempestad», escribía el cardenal Reginaldo Pole en los mismos días de la Reforma; y también Erasmo: «Diré cuál fuera la fuente de este primer mal: la abierta e impía vida de algunos sacerdotes y el aire sombrío de algunos teólogos dieron lugar a esta tempestad».

Todavía en el siglo xix, siguiendo de cerca a Bossuet, repetía el historiador inglés lord Acton: «La masa de los cristianos quería con la reforma mejorar el nivel del clero; le resultaba insoportable que los sacramentos

fueran administrados por manos sacrílegas; no podía permitir que sus hijos se confesaran con sacerdotes incontinentes» (*Lectures of Modern History*, Londres 1930, p. 80). Para el dominico H. S. Denifle, apasionado historiador de Lutero, «la Reforma es el desenlace de la decadente Edad Media»; o «la cloaca máxima, el gran canal de desagüe por donde desembocaron las heces desde tiempo atrás acumuladas que, de haber permanecido en la Iglesia, hubieran apestando y envenenado todo... No fue Lutero, pues, quien creó la nueva Edad, sino que la nueva Edad creó a Lutero» (*Luther und Luthertum*, 1909).

Pero no todos estaban de acuerdo con estas ideas. El católico Imbart de la Tour (*Les origines de la Réforme*, París 1905) hace notar cómo en otras épocas se habían dado tantos o más abusos sin que por ello se llegara a la separación de Roma. En 1916, el prusiano y protestante Georg von Below negaba que Lutero fuese el hijo de un convento corrompido y se preguntaba por qué la Reforma no estalló en Italia, donde las condiciones religiosas y morales no eran mejores que en Alemania. Más reciente aún, el valdense italiano Miegge se sigue preguntando cómo una Iglesia en plena decadencia pudo producir un movimiento tan vital y potente. G. Ritter (*La Riforma...*, 1963) da la siguiente aclaración: «En último análisis, ha sido una exigencia especialmente religiosa la que ha dado el impulso a la crisis».

«La vida —escribe el mismo Lutero— es tan mala entre nosotros como entre los mismos papistas; la cuestión es otra: de si enseñan o no la verdad». Y en sus famosas *Conversaciones de sobremesa*: «Nosotros vivimos mal, como viven los papistas. No luchamos contra los papistas a causa de la vida, sino de la doctrina. Personalmente no digo nada particular sobre su forma de vivir, sino sobre la doctrina. Mi quehacer, mi combate, se centra en saber si los contrincantes transmiten la verdadera doctrina».

Lucien Febvre, en un estudio difundido ampliamente en 1957 (*Au cœur religieux du XVI<sup>e</sup> siècle*), asegura cómo en el siglo XVI era general el deseo de una nueva religiosidad, «lejos de la superstición del pueblo y de la aridez de los doctores escolásticos, purificada de toda hipocresía, ansiosa de certeza que asegurase una auténtica paz interior... Esta seguridad solo podía obtenerse con la doctrina de la justificación por medio de la fe». Otros autores se fijan en unos y otros aspectos y acentúan, además, el influjo personal de Lutero, su índole compleja, su atrayente personalidad que impresionaba y arrastraba. Afirma Daniel Rops que, sin esta personalidad de Lutero, el protestantismo no hubiera alcanzado sus caracteres más señalados. Ockam, Hus y Wiclef son sus precursores; Bucer, Zwinglio y Ecolampadio, sus rivales de segundo orden: el impulso definitivo viene de Lutero.

Hans Küng ha observado certeramente que «los años primeros de la Reforma luterana se caracterizaron por una poderosa explosión de iluminismo» (*La Iglesia*, 1969); y que, si Lutero hubo de luchar contra Roma, no menos tuvo que hacerlo contra los «rojos y negros», encarnados en figuras como Karlstadt, Müntzer o Sebastián Franck.

El iluminismo y la sublevación de los campesinos (que Lutero al principio promueve y después combate) aclaran otro de los capítulos de la Reforma contra la concepción marxista que algunos pretenden atribuirle, presentando a Lutero, más que como un teólogo dotado de profundos sentimientos religiosos, como un agitador popular, hijo de campesinos, que condivide las aspiraciones de su gente, oprimida por la burguesía latifundista, y que supo llevarla eficazmente a la violencia.

Un fenómeno de tanta trascendencia como es el luteranismo no puede traer su origen de meros factores económicos y sociales. Pudieran ser estos, si acaso, la ocasión, pero no la causa principal. Pensemos que la transformación económica de Europa es más bien contemporánea o al menos bastante posterior a la revolución iniciada por Lutero. Con Henri Hauser, que empezó subrayando el carácter social de la Reforma y vino a cambiar después de idea, decimos, recogiendo la causa principal del fenómeno protestante: «La Reforma es, ante todo, un fenómeno religioso, un drama de la conciencia europea» (*La naissance du Protestantisme*, París 1962).

A él colaboraron las circunstancias en que hemos visto se encontraban tanto Europa como la Cristiandad; terreno abonado, que haría germinar la semilla que echara Lutero.

## 2. Lutero ante la historia

A principios de este siglo, decía el historiador protestante alemán Juan Federico Böhmer (*Luther im Lichte...*, 1917) que hasta el año 2017 no se escribiría la verdadera biografía de Lutero. Con el tiempo se ha ido ganando más terreno hacia la objetividad. Prueba de ello es la diferencia entre los libros protestantes que se escribieron en el siglo XVI y los del siglo XX. ¡Y qué decir de los católicos! Indudablemente son muchos los prejuicios desaparecidos.

Durante los primeros años de la revolución luterana se tuvo a Lutero dentro del campo protestante como a un gran profeta, un varón «divinitus inspiratus», como dice Durero. Así sus primeros biógrafos: Mathesius y Melencton. Se le llama el profeta de Alemania, cuyas doctrinas concordaban con la Sagrada Escritura, el santo taumaturgo Lutero, el venerable y bienaventurado varón Martín Lutero, etc. El pueblo da culto a sus reliquias y hasta a su mujer se le da el título de «beata».

Muy distinto es el enjuiciamiento por parte de los católicos, entre los que destaca Juan Coclaeus con sus *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri ab a. 1517 usque ad a. 1536* (Maguncia 1549). Para ellos Lutero es un hombre pésimo, diabólico y corrompido.

Estos dos juicios tan encontrados duran casi hasta el siglo XVIII y deben ser tomados no sin pocas reservas.

A finales del siglo XVII se da en el protestantismo un notable cambio, debido al nacimiento en su seno del movimiento pietista. Se rechaza la doctrina luterana acerca de las buenas obras. Apenas se interesan los pietistas por los dogmas y cuidan más de la piedad, de la vida interior. Dan pábulo al sentimiento religioso, fomentan la penitencia y la mortificación, el examen de conciencia, la meditación de la pasión. En todo ello hay una reacción contra la corrupción de costumbres del tiempo barroco. El pietismo, triunfante en el siglo XVIII, distingue entre Lutero y el luteranismo. Se aparta del luteranismo oficial y venera al Lutero joven (no al de los últimos tiempos). Le apellidan padre de la fe, autor de una nueva espiritualidad más íntima. Entonces es cuando se empieza a investigar la vida y obras de Lutero y cuando empieza la crítica.

Pero poco a poco, a medida que avanza el siglo, toma auge el movimiento de la Ilustración, Filosofismo e Iluminismo, que coincide casi con el Enciclopedismo. Su negación de la revelación de la Sagrada Escritura y de toda religión sobrenatural hace estragos en los países protestantes. Se les hace ininteligible la psicología de Lutero: se trata para ellos de un verdadero enfermo mental. Su doctrina de la sola fe les parece un error extravagante. Semler prefiere Erasmo a Lutero y el rey de Prusia Federico le apellida «*monachus furvus et scriptor barbarus*». Si algo bueno ven en él es su enemiga contra los clérigos y la Iglesia y el haber sido con su libre examen el primer librepensador. Schiller le exalta por haber luchado contra la superstición y el Vaticano. Pero apenas se trabaja ya en la historia de Lutero. Se recogen sus cartas: en ellas aparece como un buen padre de familia, un buen amigo.

Con el Romanticismo viene una nueva concepción de la vida. Al principio no se preocupa de Lutero, le mira con más curiosidad que la Ilustración, pero todavía no con simpatía. Es Goethe el primero que, ya anciano, le celebra como genio. En breve pasa a ser considerado entre los germanos como un héroe nacional. No es difícil de explicar, si se tiene en cuenta la situación nacional a raíz de la liberación de Napoleón, cuando en Alemania —y en toda Europa— florecen los sentimientos nacionalistas. Lutero es ya el hombre alemán por excelencia. Todo esto trae consigo una revisión y una revalorización de la historia alemana. Llega a la cumbre cuando, después de las victorias contra Austria (Sadowa) y contra Napoleón III (Sedán), Bismark, fiel luterano, unifica a Alemania con un

predominio de Prusia, la región más protestante. Tres son los nombres que idolatra entonces el pueblo alemán: Carlo Magno, Lutero y Bismark.

Durante todo ese siglo XIX no es el mismo el juicio que prevalece sobre Lutero en la literatura popular y en los ambientes más cultos. La primera sigue cultivando la estampa tradicional de un Lutero como hombre probo, amigo fiel, buen marido y buen padre, excelente ciudadano. Entre los letrados hay diversas corrientes: los protestantes ortodoxos veneran al padre de su Iglesia, al profeta de Dios, al héroe nacional; los pietistas se inclinan por el Lutero joven, promotor de una religión más íntima; los liberales y racionalistas rechazan sus dogmas y le celebran como reformador: Harnack, por ejemplo, que exalta su genio religioso, hubiera preferido un Lutero más exento de resabios católicos. Lo encuentra demasiado medieval; no aprueba su fe y su ética. Reprende en él el haber creado nuevos dogmas, haber sometido la religión a la Iglesia y esta al Estado (territorialismo), el haber destruido la unidad religiosa, el haber iniciado un camino de decadencia por su desprecio de las buenas obras. Con todo, cree él que supone un auténtico progreso sobre la doctrina católica.

A pesar de todo, asistimos a una verdadera glorificación de Lutero y su obra. Esta glorificación, que culmina en 1883, cuarto centenario del nacimiento de Lutero, tiene su más prestigioso representante en la figura de Ranke. Fiel protestante, devoto del Lutero tradicional, conservador en política y en religión, propugnador de una unificación alemana bajo Prusia, se hace famoso por sus obras más conocidas: *Historia de los Papas e Historia de Alemania en tiempo de la Reforma*, en las que trata de demostrar la originalidad de Lutero frente al conservadurismo de la Iglesia.

Contra la obra de Ranke escribe el profesor de Munich José Ignacio Döllinger su *Reformation*, en tres volúmenes de vasta documentación, editada desde 1846 a 1848. Döllinger llega a un concepto propio sobre el protestantismo, que no coincidía con el de Ranke, pues, si este se dedica a cantar las glorias y beneficios que el protestantismo había traído para Alemania, él demuestra y hace ver las grandes calamidades de confusión ideológica, política y social que trajo consigo, lo que llevó a Alemania a la guerra de los 30 años. Döllinger prueba esta tesis acumulando multitud de testimonios, no precisamente de católicos, sino de los mismos protestantes. Su obra, que no deja de tener visibles defectos, ejerció enorme influjo entre católicos y protestantes.

Otro católico que se opuso a las teorías de Ranke fue Juan Janssens, autor de una prestigiosa *Historia del pueblo alemán*. Si Döllinger había presentado el caos producido por la rebelión luterana, Janssen se remonta más lejos y logra establecer que el siglo XV no fue una época de decrepitud moral e intelectual, sino una era de sana actividad y prosperi-

dad. Describe el estado floreciente de la educación religiosa y secular y advierte que existían nada menos que quince traducciones completas de la Biblia antes de Lutero. Lutero, pues, no había sido tan novedoso como querían presentarle entonces. Y Alemania, antes que por la guerra de los 30 años, había quedado arruinada como consecuencia de la reforma protestante.

Decíamos que el jubileo del nacimiento de Lutero (1883) marca el inicio de una corriente de glorificación de Lutero, que coincide con el momento culminante de la grandeza nacional de Alemania bajo la dinastía de los Hohenzollern y bajo el timón seguro de Bismark. El gobierno fomenta ahora el trabajo científico. Y en este campo se revaloriza la figura nacional de Lutero por medio de la edición crítica de sus obras y por la publicación de varias biografías del mismo (por ejemplo, las de Köstlin, Kohlde y Hausrath).

Esto supuso una nueva reacción católica.

A principios del siglo xx (1904), aparece la obra del dominico Enrique Denifle, quien presenta a Lutero como a un hombre falto de verdadera humildad, confiado en sí mismo, tibio en la plegaria, dominado de fuertes pasiones y obligado, para justificar su conducta, a formular una nueva doctrina. A los cuatro años aparecía una nueva biografía de Lutero, del jesuita Hartmann Grisar. Al contrario que Denifle, Grisar insiste en la deformación psicológica de Lutero, cercado de escrúpulos, lleno de ansiedades, atenazado por el terror del pecado y del diablo y aun por una disposición patológica heredada de sus padres.

Si Denifle había creído ver una explicación del problema de Lutero en su inmoralidad, Grisar lo ve en su psicología: en sus angustias morbosas descubre a un neurótico. Visto así, Lutero no es un mentiroso vulgar; es un anormal, un alucinado, antes y después de la rebelión. Sus mentiras son autosugestiones inconscientes. Grisar atenúa la actitud fanática de Denifle; en conjunto su obra tiene un gran sentido humano, que hace su interpretación más aceptable. Es mérito suyo haber quitado de la biografía de Lutero muchas leyendas infundadas.

Al terminar la primera guerra europea se inicia un nuevo período en los estudios sobre Lutero. En general, entre los protestantes se mira cada vez más a Lutero como a un héroe nacional. Incluso los católicos reaccionan contra las posturas tradicionales y quieren ver a Lutero bajo una luz nueva, y a esta misma luz consideran el movimiento de la reforma católica.

Influye en ello el movimiento ecuménico, que en algunos puntos ha crecido todavía más a raíz de la segunda guerra mundial. Fruto de esta corriente son los numerosos congresos, escritos y series de publicaciones. Todavía, autores como Cristiani (1953) o Maritain (1945) repiten la

historia del profesor absorbido por el trabajo, sin tiempo para decir misa y recitar el breviario. Pero la más representativa sea, quizá, la obra de Lortz (*Die Reformation in Deutschland*, 1941), el cual pretende mostrarse conciliador, uniendo a católicos y protestantes y ensalzando a Lutero. Insiste en los bienes que trajo a la Iglesia católica su rebelión: un conocimiento del Evangelio menos exterior y farisaico, una inteligencia más clara de los problemas de la gracia, un acelerarse de la auténtica reforma.

Después de este y de otros trabajos (de Iserloh, Léonard, Villoslada), asistimos a una revalorización de Lutero. Todos ven en él una profunda religiosidad, una confianza inmensa en Cristo y en la gracia, su gran caridad por los pobres..., aunque todo esto vaya unido a un carácter fuerte, unilateral, exuberante e impulsivo, que le lleva a un extremado subjetivismo y a buscar posturas independentistas, de intransigencia y, en ocasiones, intolerantes. Sus dotes de mando se fundían en él con tal cordialidad y sensibilidad que suscitaban simpatía en quienes le trataban. Esto explica su éxito y el influjo que ejerció en el alma alemana y aun en toda la cultura europea.

Fichte le señala como al alemán por excelencia, el hombre que no solo ha dado a Alemania una de sus primeras obras en lengua vernácula, sino que ha contribuido a la formación de su conciencia nacional con las virtudes y defectos que la caracterizan.

### *3. Ambiente en el que nace y vive Lutero*

Lutero nace a final del siglo xv. Parece que era el momento en que la civilización europea y cristiana debía dar frutos maduros. La cultura medieval se juntaba con el Renacimiento y del consorcio de los dos se podía esperar un mundo nuevo. Todo parecía confluir a esta visión primaveral: el invento de la imprenta, el descubrimiento del mundo antiguo en las obras de los clásicos, el del mundo americano por Cristóbal Colón y las naves de España, el de Oriente por los marinos portugueses; florecen ciencias nuevas; la aparición en la historia de la clase media.

Por obra de la Iglesia todas las naciones europeas formaban la gran familia de la Cristiandad con el emperador y el papa a la cabeza. Había unidad de cultura y religión. Y también sus defectos. Si lograban eliminarse estas manchas por una reforma sincera, tenía que amanecer una Edad de Oro.

Pero en aquella encrucijada de la historia de Europa surge un hombre capaz de desviarla de su cauce romano. Y Europa inicia desde entonces un penoso vía-crucis: la guerra de los Treinta Años, el Racionalismo,

la Revolución Francesa, el indiferentismo y el ateísmo, las últimas guerras.

Este hombre fue Martín Lutero. Desde dos siglos atrás se venía esperando una reforma, esa regeneración anhelada. Y lo que venía ahora era una verdadera revolución. ¡Cuánto bien no hubiera sido para la Iglesia un Concilio de Trento celebrado 50 años antes!

El mismo Lutero no se dio cuenta al principio de la magnitud del incendio. Ni el pontificado le concedió de momento mayor importancia. Cuando la Iglesia católica se hizo plenamente consciente de la catástrofe, ya se le habían arrebatado la mitad de los países de Europa. El problema religioso divide también política y moralmente a las naciones: en adelante hay un mundo católico y un mundo protestante. Y en los mismos países católicos, ¡cuánta disgregación interna!...

¿Y cómo es posible que un solo hombre fuera capaz de tanto desastre? Es que Lutero no hizo más que acercar la llama a la pira de leños secos y dispuestos, la hoguera fue colosal.

Para entender mejor la rapidez de la propagación de la rebelión protestante, tendremos que describir el estado de la Cristiandad al comenzar el siglo xvi. Con esto entramos a examinar las causas del protestantismo. Es este el primer problema que se le presenta al historiador. Nos referimos a las causas más remotas y generales.

La primera causa hay que verla en la decadencia de la autoridad pontificia. Viene desde los tiempos de Aviñón. Perdió el pontificado su ecumenicidad y se subordinó a los intereses de Francia. Recordemos que por aquel tiempo multiplicaron los papas las reservas eclesiásticas para aumentar las rentas pontificias: esto fue ocasión de innumerables protestas. Disminuye todavía más el prestigio del papado con motivo del cisma de Occidente, cuando el pueblo no sabe dónde está la verdadera cabeza de la Iglesia. Se acostumbran a no obedecer al papa romano. La doctrina de los teólogos y de la universidad acerca de la preeminencia del concilio sobre el pontífice supone una profunda herida en el prestigio y la autoridad del sucesor de Pedro.

Durante el siglo xv y principios del xvi los papas se preocupan más de lo temporal y político que de lo religioso. Se convierten en príncipes seculares e intentan crear un reino para sí y los nepotes, como los demás príncipes de Italia. Los papas se coaligan con unas naciones contra otras. Pasan a ser muchas veces un enemigo político. Y se relajan los vínculos de la Cristiandad.

Una segunda causa hay que descubrirla en la decadencia de la teología escolástica, junto con el falso misticismo. De aquí nacen errores radicales.

Los humanistas desprecian a los teólogos, mirando a la forma externa. Los protestantes no solo desprecian a los teólogos, sino también a

la misma teología: la consideran opuesta al cristianismo. El falso misticismo influye en el fideísmo protestante y es la médula de la piedad calvinista.

Después del florecimiento de la escolástica, empieza a dominar una doctrina aguda: el nominalismo. Hay diversas escuelas y opiniones (tomista, escotista, nominalista); surgen controversias entre ellas y se enredan en cuestiones dialécticas más que de sólida teología. Hay en los tratados de la época verdaderas salvadas de cuestiones de «lana caprina».

Las universidades están desprestigiadas. Los humanistas las miran con desprecio, como lugares donde se defiende la ignorancia. Tanto más teniendo en cuenta que no se cultivan las bellas letras y la lengua de los clásicos es hablada allí bárbara y afectadamente: «lingua parisiensis».

Falso misticismo. La mística, que en un principio –siglo XIII– se hallaba íntimamente compenetrada con la teología, se separa ahora de ella, precisamente porque la teología ha derivado en dialéctica ociosa. Como dice Pourrat, de ahí nace la reacción de los espirituales contra la escolástica. Ese desprecio lo encontramos, por ejemplo, en la célebre obra *La Imitación de Cristo*.

La doctrina mística, sin el sólido fundamento de la teología, puede terminar en un misticismo peligroso. Un teólogo de la talla de Eckart, profesor de París, Estrasburgo y Colonia, defiende teorías muy cercanas al panteísmo.

Era él un varón piadosísimo y no llegó a las últimas consecuencias. Esto fue obra de los begardos y, en especial, del autor de la obra llamada *Theologia germanica*, donde se elaboran las opiniones de Eckart: Dios ha creado necesariamente, las cosas no tienen ser propio, el amor humano es malo, la obediencia es una muerte del propio yo. Defiende una religión en que el hombre se hace Dios y Dios, hombre. Este libro lo editó Lutero por vez primera en 1518, ponderándole con grandes alabanzas.

Mencionemos también a los hermanos del Libre Espíritu (Rin, Brabante, Holanda): estos defienden que el hombre se hace por gracia lo que Dios es por naturaleza; el hombre debe aniquilarse y desprecian la confesión. Son predecesores de los alumbrados del XVI. Errores radicales son también los de Wiclef y Huss, de los que se ha hablado anteriormente.

Una tercera causa está en los abusos y corruptelas de los clérigos y en la administración de la Curia romana.

No se puede cerrar los ojos a la realidad. Había abusos y grandes, y los hombres espirituales clamaban contra ellos y contra ellos intentaban remedio los concilios. Son una verdadera pestilencia. Pero tampoco hay por qué fijarse demasiado en ellos. De por sí los abusos no llevan al rompimiento, pero sí a la reforma. Porque, si los abusos no son una causa propiamente dicha, sí lo es el ambiente de fastidio que ellos crean, y el

odio contra la jerarquía y el clero. Aumentan los anhelos de un cambio, de una renovación, de algo que ponga fin a todo ello. Desde el Concilio de Viena resuena el grito de reforma. Pero ¿de quién habrá que esperarla? ¿Del papa? Unos no lo quieren; los otros no ven cómo. Las ideas corrientes eran contrarias a la plenitud de la autoridad pontificia.

¿Vendrá la reforma de los cardenales, de los obispos, del concilio, cuando eran ellos los que necesitaban reforma? Ni los Concilios de Constanza y Basilea consiguieron éxito alguno en materia de reforma. ¿Vendrá por los teólogos, cuando ni se entienden entre ellos mismos? Wiclef y Hus han negado autoridad al pecador. Reina la máxima confusión. O está cerca ya el fin del mundo, o es la hora del Anticristo, o Dios prepara un gran castigo. El mismo Lutero parece haber conocido a Juan Giltern que profetizó la ruina de Roma para 1514 y el fin del mundo para 1561.

Todo esto indica que el campo estaba preparado. Bastó que Lutero lanzase su consigna de reforma y de vuelta al primitivo cristianismo, para que una muchedumbre ingente le siguiese.

Obró también una cuarta causa: la codición político-social de Europa y especialmente de Alemania, donde se acentúa un acusado nacionalismo frente a la política imperial de Carlos V. Los príncipes y nobles alemanes serán de los primeros en adherirse a la causa revolucionaria de Lutero.

Pasemos ahora al estudio del personaje.

#### 4. Radiografía de Lutero

Martín Lutero nace en la pequeña villa de Eisleben, en Sajonia, el 10 de noviembre de 1483. De su padre, que trabajaba en una fundición de metales, heredó el apellido Luder; que él latinizó al principio de su rebelión: «Eleutheros» = *liber a vinculis ecclesiasticis*. Lutero no desdeñará la humildad de su cuna: «Hijo de rústicos, pero doctor en Sagrada Escritura, adversario del papa».

La primera educación que recibe fue bastante dura. Su padre, que a veces bebía demasiado, era enemigo de los monjes, y le pegaba mucho menos que su madre, que por verdaderas niñerías le vapuleaba hasta hacerle derramar sangre. De pequeño oyó muchos cuentos sobre demonios, brujas y apariciones, de los que eran muy crédulos sus padres. Durante toda su vida conservará el temor al diablo, a quien atribuye las cosas malas que le ocurren. Esto influirá en su temperamento melancólico, lo mismo que la educación que recibió en la escuela de primeras letras en Mansfeld, donde abundaban el castigo y las continuas reprimendas.

En Magdeburgo frecuenta las escuelas de los Hermanos de la Vida Común, y luego estudia gramática en Eisenach, donde, siguiendo la costumbre entonces al uso, se gana la vida cantando por las calles y pidiendo un pedazo de pan por amor de Dios. Y dicen que tenía una voz muy agradable.

Estudia filosofía en la Universidad de Erfurt, saturada entonces de nominalismo, de la doctrina de los místicos alemanes extremistas y de un fuerte ambiente antirromano y pangermanista. En 1505, después de obtener el doctorado, entra en el convento de los ermitaños de San Agustín de Erfurt, cumpliendo el voto que hiciera a santa Ana cuando se vio en un grave peligro a causa de una furiosa tempestad. Parece que no fue una decisión caprichosa, sino fruto de una lenta maduración, de un propósito que le venía preocupando anteriormente.

Tenía entonces Lutero unos veintidós años. Era un buen muchacho, doctor en filosofía. Durante cuatro semanas hizo la primera probación. Después tomó el hábito religioso. De novicio se dedicó como todos a la oración, la penitencia, la lectura espiritual, el coro, el estudio de las reglas de la Congregación, que había redactado Juan Staupitz, que era vicario general de esta Congregación Agustiniense Reformada. Por entonces leyó también con gran avidez los libros de la Escritura. Lutero conservará grato recuerdo de su maestro de novicios, «un varón estupendo y cristiano de veras, a pesar de vestir la cogulla maldita». Al año del noviciado, en 1506, hizo la profesión. Desde entonces ya era monje. Poco después sus superiores le escogían para recibir órdenes mayores. En abril de 1507 recibió el presbiterado y el 2 de mayo celebró su primera misa. Se conservan algunas cartas de invitación a la ceremonia. En ellas, se manifiesta el sentimiento de su propia indignidad, pero se muestra contento en su nuevo estado sacerdotal. Este sentimiento de su indignidad aparece repetidas veces a lo largo de sus escritos; en sus preparaciones a la misa queda con escrúpulo: creía que no tenía bastante fe. Y en la misa le angustiaba la exactitud de las ceremonias.

Al empezar su primera misa se sintió embargado por un temor terrorífico ante la presencia de Dios. Veinticinco caballeros habían acompañado a su padre en la fiesta. El banquete no fue alegre: su padre dio pruebas manifiestas de su disgusto por la resolución de su hijo. Estos sentimientos de terror y angustia le acompañaban siempre que celebraba. Más que una religiosidad profunda lo que mostraba era una conciencia escrupulosa y una excitación nerviosa. Le falta amor filial a Dios. Nos dice que le aterrorizaba el solo nombre de Jesús. Siente deseos íntimos de que Dios no exista. Coelaeus, su adversario, dice que los frailes le tenían por singular, y unos lo explicaban por posesión demoníaca y otros por epilepsia. Era dado a alucinaciones.

Apenas había comenzado los estudios de teología en Erfurt cuando fue trasladado a la Universidad de Wittenberg por voluntad de Staupitz, quien amaba a Lutero, y, al descubrir su ingenio y su amor a la Escritura, había creído descubrir en él a un miembro esclarecido de su Orden, que podía ayudarle y aun sucederle en la cátedra de Escritura que regentaba en Wittenberg.

En marzo de 1509 fue nombrado bachiller bíblico con facultad de explicar los libros de la Biblia en la facultad de Teología y seis meses después era nombrado bachiller de Sentencias, lo que le autorizaba para leer públicamente al Maestro de las Sentencias. Pero no las explicó en la Universidad, sino en su convento de Erfurt, donde necesitaban quien las explicase.

Lutero empezaba su carrera docente a los 26 años, con una formación espiritual y religiosa poco profunda. Desde entonces da ya indicios de un sentido paradójico, de su odio a Aristóteles y a la escolástica y un amor exagerado a san Agustín.

Por ahora se había distanciado espiritualmente de Staupitz. No compartía su plan de una reforma introducida por imposición en todos los conventos de la Orden. Los frailes de Erfurt delegaron a Lutero para que fuera a Roma y hablara con el general de la Orden y con la Santa Sede. Fue en el otoño de 1510 y durante cuatro semanas estuvo viviendo en un convento agustiniano. Pero nada consiguió porque no llevaba patentes de Staupitz, sino –poco jurídicamente– solo de sus hermanos.

Antiguamente se daba una importancia excepcional en la vida de Lutero a esta visita de la Urbe. Corrían los días del pontificado de Julio II. Pero Lutero no se llevó una impresión peor de la que se podían llevar otros peregrinos. Además, el Santo Padre estaba ausente de Roma en aquellos días. Sabemos que visitó las siete basílicas y las catacumbas; que subió de rodillas la Escala santa, que ganó muchas indulgencias y veneró innumerables reliquias. Incluso quiso hacer confesión general de su vida, pero lo dejó por no encontrar confesor idóneo.

Vuelve a Wittenberg, donde sus lecciones parecieron originales y magníficas y fue considerado como lumbrera de la universidad. Pero, examinando cuidadosamente aquellas lecciones, se ve sin dificultad la evolución gradual de Lutero hacia la herejía. Solo unos años, y la predicción de la indulgencia sacaría a la luz pública lo que Lutero expone en sus explicaciones de cátedra sobre la doctrina de la gracia. ¿Cómo había llegado a ella?

Hemos hablado del temperamento melancólico y depresivo de Lutero, que le tenía sumido en gravísimas angustias. A Dios le consideraba más que todo como juez y le temía; se desesperaba a veces. Se le veía triste; se estremecía al contemplar la cruz; huía de Cristo como del dia-

blo, pues se le representaba como verdugo y atormentador; estaba obsesionado por la idea de la predestinación.

Intenta confesarse una, dos y tres veces, pero el remedio le aprovechaba poco, porque después de la confesión de nuevo se despertaba en él la concupiscencia y venía el pecado. Consultaba sus dudas y temores con su director espiritual, que era el mismo Staupitz. Este le aconsejaba que confiase en la misericordia de Cristo y pusiera en Él toda su esperanza. Solía repetirle: mira a las llagas de Cristo; en ellas resplandece tu predestinación; ellas son las que te dan certidumbre de tu salud. Staupitz lo hace con sus mejores deseos, pero, sin darse cuenta, le iba dando fundamentos para su nueva doctrina.

Se une la idea que se forma de la concupiscencia, a la que siempre confunde con el pecado. No distingue entre el «sentir» y el «consentir», por lo que continuamente se veía abandonado y reprobado por Dios. Y de ello saca las consecuencias. Si el pecado permanece siempre en la naturaleza humana a causa del pecado original, es porque esta está esencialmente corrompida y es incapaz de todo bien. Todo lo que hacemos es pecado. Es imposible, por tanto, que el hombre sirva a Dios con todas sus fuerzas: no podemos cumplir la ley. «Yo no soy justo –se repetía a sí mismo–, es Jesucristo justo en mí».

Por tanto, el hombre no puede ser justificado intrínsecamente, sino solo extrínsecamente por imputación. El hombre siempre permanece pecador. Y Cristo cobija a los hombres bajo el manto de su justicia como la gallina a los polluelos bajo sus alas. La justicia, según él, no es inherente. Él no la siente en el alma; en ocasiones percibe muy bien la concupiscencia.

Y dice más: hacemos injuria a Cristo cuando queremos cooperar a nuestra salvación con nuestras buenas obras.

¿Y cómo conseguiremos esta vestidura que cubre nuestras miserias? Por la fe, es decir, por la confianza en Dios y en Cristo; confianza que debe ser absoluta y cierta. Él la define como «una firme opinión de la justicia actual y de la futura salud». Aunque quiera, dice Lutero, el hombre no puede perder su justificación, a menos que deje de creer, pero nunca por la muchedumbre de sus pecados. Se abría paso la «fe fiducial», que pretende justificar con la doctrina de san Pablo y de san Pedro de que «el justo vive de la fe» y de que «la caridad cubre la multitud de los pecados» (*Rm* 1, 17; *1 P* 4, 8).

Más tarde se daría gran importancia a una iluminación que dijo Lutero haber tenido, tal vez en 1517, mientras estaba en una habitación superior del convento en forma de torre (de ahí la palabra *Turmerlebnis*: experiencia de la torre), mientras meditaba el pasaje de la Carta a los Romanos: «El justo vive de la fe». Pero más que el episodio, lo que en

este paso se manifiesta es el desarrollo de una evolución que se fue dando en Lutero desde que venía explicando a san Pablo. Era suficiente creer para sentirse salvo. El resto le vendría por añadidura. La sola Escritura, sin necesidad de ser iluminada ni esclarecida por la Tradición, es suficiente por sí sola para dar a la Iglesia la certeza sobre la verdad revelada; quedaba abierto el camino para el *libre examen*. La justicia, o la gracia, no es inherente a nosotros, sino imputada o atribuida; la naturaleza humana, después del pecado, queda corrompida y el hombre pierde su libertad; solo quien cree en Cristo y en él confía, puede atribuirse los méritos y la santidad de Cristo y así queda renovado y santificado; el hombre es, por tanto, a la vez justo y pecador. «Cristo nos viste y nos adorna con su justicia», dirá en el *Comentario al Salmo 32*; y en su opúsculo *De la libertad del cristiano*: «Las buenas obras no producen la santificación, sino que el hombre santificado hará buenas obras».

Tampoco es necesaria ninguna mediación entre el hombre y la divinidad; no hay un sacerdocio especial, pues es el mismo el que puede haber en los sacerdotes y en los simples fieles; ni existe el primado romano, ni son necesarios algunos sacramentos, como el de la penitencia. El sacrificio de la misa es «el más grave y horrible invento que se ha producido entre las otras formas de idolatría», pues atenta a la unidad y a la suficiencia del sacrificio de la cruz. Basta con la celebración de la *cena*, en recuerdo de la pasión y muerte del Señor. El sacrificio de la cruz es único e irrepetible.

Tal fue la trayectoria del pensamiento de Lutero. Veamos ahora sus consecuencias.

### 5. La predicación de la indulgencia

La predicación de la indulgencia, que para la construcción de la nueva basílica de San Pedro había concedido el Papa León X en 1515, sirvió de detonante para que estallara y viniera a la luz pública el conflicto interior que estaba atenazando a Lutero.

Los hechos ocurrieron de la siguiente manera.

Para la publicación de la bula y recoger las limosnas recaudadas con ella en gran parte de Alemania, fue designado por la Santa Sede como comisario Alberto de Brandeburgo, que desde 1513 era arzobispo de Magdeburgo y administrador de Halberstadt y en 1514 había sido elegido, además, arzobispo de Maguncia. Amigo y protector de artistas y humanistas, era hombre de mentalidad frívola y de costumbres relajadas; de las limosnas recogidas se quedaría con una parte y mandaría la otra a Roma para pagar las tasas que debía a la Curia a causa de la acumula-

ción de los tres obispados. Nombra al dominico Juan Tetzel para que predique la bula y este lo hace con una solemnidad inusitada, atrayendo a su auditorio a gentes de otros electorados. No se sale de la ortodoxia en su predicación, pero exagera un poco cuando habla de la indulgencia aplicada a los difuntos, al acentuar la necesidad ineludible de la limosna. Protestaron algunos, como Ecolampadio; pero a quien más excitó los ánimos fue precisamente a Lutero.

Este se decide y en la vigilia de Todos los Santos de 1517 fija una lista de 95 tesis en las puertas de la iglesia de la Universidad de Wittenberg, en la que, entre otros puntos enteramente ortodoxos, incluía una serie de doctrinas contrarias a las que enseñaba la Iglesia católica. Negaba el poder de la Iglesia para perdonar los pecados, negaba el purgatorio y, consiguientemente, las indulgencias. Aunque algunos, Iserloh por ejemplo, niegan el hecho mismo de la fijación de las tesis, la publicación que, de la manera que fuese, hizo de las proposiciones y el escándalo que ello produjo no ofrece ninguna duda.

Lutero aprovecha para hablar no solo de la penitencia, sino de su tema preferido, la justificación. Rebaten su doctrina, primero Tetzel y más tarde el humanista y teólogo Juan Eck, pero, como creciera la difusión de las tesis luteranas, León X intima a Lutero a venir a Roma para poner a examen su doctrina sobre las indulgencias. Federico, elector de Sajonia, hace que se le dispense del viaje y que Lutero sea interrogado en Augsburgo por el cardenal Tomás de Vio (Cayetano), legado extraordinario del papa para asistir a la dieta que se celebraba en aquella ciudad. Se tuvieron tres coloquios (octubre de 1518), pero no pudo obtenerse de Lutero una retractación, reduciéndose este a apelar al papa mejor informado y luego a un futuro concilio. La apelación de Lutero conmovió y agitó más todavía los ánimos en Alemania. Mientras tanto, se refugia en Wittenberg al lado de su amigo el elector Federico, quien se resiste a entregarlo a Cayetano.

## 6. Los «protestantes»

El giro político que toma entonces Alemania favorece ahora la posición de Lutero. Estaba en juego la sucesión en el Imperio y el papa se resistía a aceptar la candidatura del nieto del emperador Maximiliano, el joven Carlos, y se inclina por la de uno de los electores alemanes, por lo que busca congraciarse con el duque Federico de Sajonia. En Roma pesó entonces más la cuestión política que el peligro que podía suponer el rebelde fraile agustino, y esto hizo que Lutero no fuera molestado por algún tiempo.

En 1519 Lutero discute con Juan Eck y es entonces cuando se da cuenta, quizá por vez primera, de que su doctrina sobre la justificación y la interpretación que hacía de la Escritura no estaba de acuerdo con lo que enseñaba la Iglesia. Esto le produjo una profunda crisis interior. Él mismo habla de una voz atormentada que le andaba repitiendo allá dentro en la conciencia: «¿Serás tú el verdadero sabio y tantos siglos habrán errado respecto a la verdad?».

Eck pretendió acusarle de husita (los odiados husitas eran considerados todavía enemigos del Imperio) y esto le hizo comprender la necesidad que tenía de apoyarse en los príncipes seculares, en los caballeros y humanistas que reaccionaban contra Roma y contra la Curia: se sintió entonces seguro y con ánimos para declararse en rebelión abierta.

En 1520 se le incoa un proceso en Roma y, después de que tres comisiones examinaran sus doctrinas, el 15 de junio de este mismo año se dio a conocer la bula *Exurge Domine*, en la que se condenaban 41 de sus proposiciones y se mandaba quemar alguno de sus libros. Solo al final se mencionaba el nombre de Lutero, a quien se daban sesenta días para retractarse; de no hacerlo, se le declararía excomulgado con sus secuaces y protectores.

Pero Lutero, aun antes de conocer la condena, estaba decidido a llegar a las últimas consecuencias. En tres de sus obras desarrolló entonces y concretó su programa revolucionario.

En la primera, *A la nobleza cristiana de la nación germánica para el mejoramiento de las condiciones del Cristianismo*, se dirige en alemán a la nobleza, confiando en que de ella había de venir la reforma política, social y religiosa, por lo que la incita a la demolición de los tres muros en que, según él, se sustentaba la Iglesia de Roma: la distinción entre los fieles y el clero, el derecho exclusivo de la Jerarquía de interpretar la Escritura y el derecho exclusivo del papa a convocar concilios. La reforma había de hacerse por medio de un concilio nacional, en el que estuvieran también los laicos. La nobleza alemana sería el centro y motor de la misma.

La segunda, *De la cautividad de Babilonia*, la dirige a los *sapientiores*, esto es, a los humanistas de todas las naciones; por eso la escribe en latín. En ella muestra que el cristiano, embebido en la verdad del Evangelio y justificado por su fe en Cristo, no tiene necesidad de unión con la Iglesia ni de sacramentos. Solo es necesario el bautismo y al modo protestante la penitencia y la eucaristía (sin la transustanciación ni el valor sacrificial de la misa).

En la última, en fin, pone los cimientos del edificio que desea construir. La titula *De la libertad cristiana* y la escribe en tono no destructivo, como las anteriores, sino devoto y místico. Exalta la libertad del hombre

interior, justificado por la fe y unido íntimamente a Cristo: las obras buenas no son necesarias para la justificación ni hacen bueno a quien las hace, aunque son la consecuencia necesaria de esa justificación. Deprimida la voluntad humana por el pecado, queda exaltada hasta el máximo la razón, en la que se apoya la fe que tenemos en los méritos de Cristo.

En estas obras se contiene todo el programa de Lutero; en 1521 fueron traducidas a casi todas las lenguas de Europa.

Los hechos siguieron después su curso.

Mientras la bula se divulga por Alemania, Lutero queda en Wittenberg como simple profesor y capellán de la Corte, rodeado de una masa de estudiantes que lo idolatraba. Primero dijo que la bula era falsa, luego apeló a un concilio universal; y, mientras tanto, refutó uno a uno los puntos de la bula. Por fin, a últimos de noviembre se mostró más resuelto: hizo anunciar por Melanchton una fiesta para el 10 de diciembre en la que se quemarían en Wittenberg todos los libros enemigos del Evangelio, particularmente el Derecho Canónico y las obras escolásticas y antiluteranas.

Se encendió una hoguera en la plaza de Wittenberg; hacia el final llegó Lutero, rasgó la bula y la echó al fuego pronunciando aquellas palabras del libro de Josué 7, 25, adaptadas al caso: «*Porque has turbado la verdad del Señor; pueda el Señor destruirte hoy mediante este fuego. Amén*».

El 3 de enero de 1521 León X excomulgaba a Lutero como hereje, protervo e impenitente (bula *Decet Romanum Pontificem*) y el 10 sus escritos eran quemados en el Campo dei Fiori... El gran drama se había consumado. La rebelión era abierta y declarada.

Dada la unión que había entonces entre la Iglesia y el Estado, la excomunión solo podía tener efecto si era sancionada a la vez por la autoridad civil. El problema se discute en la dieta de Worms de abril del año siguiente. Lutero, por intercesión del elector de Sajonia, puede presentarse libremente en la asamblea; defiende allí sus ideas, pero es desterrado de los territorios imperiales por Carlos V; sus escritos son quemados y se prohíbe la defensa de su doctrina. Lutero, a la salida de Worms, es «asaltado» por un grupo de caballeros y acompañado por ellos se refugia en el castillo de Wartburg, donde permanece por seis meses dedicado a escribir y traducir la Biblia al alemán.

Lutero sale de Wartburg en marzo de 1522. Va a Wittenberg y aquí elimina definitivamente la misa privada, la obligación de la confesión y aun el celibato de los clérigos. En junio de 1525 se casa con Catalina Bora, una religiosa cisterciense que había dejado el convento.

Mientras tanto se suceden agitaciones en Wittenberg y en otras poblaciones. La nueva secta de los *anabaptistas*, dirigidos por Tomás Müntzer, obliga a todos a rebautizarse porque no consideraba válido el bau-

tismo de los niños por faltarles la fe. También se declara anarquista, pretende implantar un nuevo orden en la sociedad y hasta pregona una especie de comunismo. Todo esto hizo desatar una revuelta general, conocida en la historia como *Guerra de los campesinos*. Bien pronto, buena parte de la Alemania central se halla en franca revuelta, movida por bandas de paisanos, a los que se juntaban grupos de proletarios urbanos y aun de monjes relajados y nobles arruinados. Lutero se pone al principio de parte de los revoltosos; cambia pronto de opinión y llega a excitar a los príncipes y nobles contra aquellos «demonios» que sembraban por doquier el espanto y la anarquía. En adelante, uniría su causa al mecenazgo y a la protección de los príncipes seculares.

Sigue después un período de dietas y coloquios: primera y segunda dieta de Nüremberg, en la que, contra la resistencia de los príncipes alemanes, se exige la ejecución del edicto de Worms; dieta de Spira, donde Carlos V, presionado por el avance de los turcos sobre Viena y por la guerra que le declara Francisco I de Francia, concede a los príncipes y a las ciudades libres el derecho de abrazar el protestantismo; otra en la misma ciudad, en 1529, en la que se prohíbe introducir más novedades en Alemania y se manda que cada Estado permanezca en la confesión en la que entonces se encuentra. Seis príncipes y catorce ciudades protestaron contra esta decisión, de donde les vino el nombre de «protestantes».

Una más se tuvo en Augsburgo en 1530. Los reformadores presentan la llamada *Confesión de Augsburgo*, obra de Melanchton, en la que trataban de reducir las diferencias entre católicos y protestantes, sin que pudieran ocultar del todo las profundas divergencias en torno al concepto de la justificación, la libertad, la necesidad de las obras, etc. Carlos V condena la *Confesión*, urge de nuevo el edicto de Worms de 1521 e impone la restitución de los bienes arrebatados a la Iglesia. Los protestantes se unen en la Liga de Esmalkalda y buscan aliados en Francia, Dinamarca e Inglaterra contra el emperador. La lucha, que había sido hasta entonces religiosa, cobra ahora matices políticos. Lutero mismo fuerza la situación y en unos *Artículos de Esmalkalda* subraya, de modo definitivo, las diferencias entre católicos y protestantes.

## 7. El luteranismo gana terreno

Carlos V, asediado por todas partes, ha de ceder un poco de sus propósitos en la nueva dieta que se celebra en Nüremberg en 1532. Muere después Lutero (18 de febrero de 1548), que en sus últimos años había perdido ya buena parte de su primer protagonismo; contaba a la sazón setenta y dos años.

Carlos puede vencer, al fin, en Mühlberg a los príncipes protestantes el 24 de abril del año siguiente; pero poco se aprovecha de la victoria. Espera que el concilio universal, abierto en Trento, solucione la materia religiosa y acepta el *Interim de Augsburgo* (1548), por el que se establece un régimen provisorio, que, si imponía una doctrina sustancialmente ortodoxa, dejaba algo al descubierto la disciplina tradicional, permitiendo, por ejemplo, el matrimonio a los sacerdotes y la comunión bajo las dos especies. No quedaron contentos ni los de uno ni los del otro bando.

En 1555 se llega, por fin, a la *Paz de Augsburgo*, especie de transacción impuesta por las necesidades políticas del momento, pero que marca uno de los avances más sobresalientes del protestantismo y deja sellada la división religiosa de Alemania. Carlos V había dejado las riendas del gobierno para retirarse más tarde al monasterio de Yuste. Como consecuencia de la paz, las dos confesiones, la católica y la protestante, quedaban en completa libertad para profesar su doctrina dentro del Imperio. Los príncipes de los diversos territorios podían elegir entre la religión católica y la *Confesión de Augsburgo* e imponérsela a sus súbditos, con lo que la Iglesia quedaba mediatizada de este modo al Estado. Los súbditos debían someterse a esta elección; y, si no estaban conformes, tenían que emigrar.

Es el principio del *ius reformandi*, concretado más tarde en la expresión de que «la religión del príncipe es la religión del pueblo». Solo se admitía que los príncipes eclesiásticos que abandonaban el catolicismo debían de abandonar sus tierras, dejándolas en manos de los católicos. El así llamado *Reservatum ecclesiasticum* dio ocasión a largas y sangrientas contiendas y provocará después la Guerra de los Treinta Años.

La división con la que desde entonces quedaba marcada Alemania ha llegado casi inalterada hasta nuestros días. Años más tarde vendría la tolerancia religiosa. Mientras tanto, se mantiene el sistema medieval de que la unidad política se ha de basar en la unidad religiosa.

Un juicio valorativo de Lutero y de su obra nos daría los siguientes resultados.

Lutero pretende volver al primitivo cristianismo del que, según afirmaba, se había venido alejando la Iglesia romana; sus aportaciones en este sentido fueron francamente positivas.

En él predomina la caridad evangélica, cifrada en la Biblia; y a esta le concede una preeminencia pocas veces igualada desde los primeros tiempos del cristianismo. Hace uso de ella en la liturgia y en el culto, poniéndola, en lengua vulgar, al alcance de los fieles: «Cantamos en las iglesias en alemán para que pueda ser entendido por todos».

El cristocentrismo humano, la religión más pura, la austeridad, los deberes sociales, la importancia que da a la gracia, la exaltación de la li-

bertad y de la interioridad de la conciencia, aunque también lo encontramos en la Iglesia de su tiempo, no dejan de ser uno de sus valores positivos. Igualmente, rodea de inusitada solemnidad al bautismo y a la confirmación, vigoriza el sentido de la Palabra, la responsabilidad individual, la participación de los fieles en el servicio divino... Hasta quiere dar un culto especial a la Virgen, lejos del devocionismo exagerado, que él consideraba pernicioso.

Pero, por otra parte, más que una reforma, lo que busca es una transformación radical que elimine algunos postulados fundamentales de la doctrina católica, como el primado romano, la jerarquía y el sacerdocio oficial, la justificación entendida al modo tradicional, el valor meritorio de las obras, el sacrificio de la misa...; y la destrucción o desvalorización de una serie de prácticas religiosas, universalmente admitidas por la Iglesia desde los primeros tiempos: votos, celibato eclesiástico, devociones, liturgia... No se trata, pues, de una reforma moral o administrativa ni de cambios más o menos profundos, sino de una auténtica revolución. Se lo decía a sí mismo con estas palabras: «Estás destruyendo lo que hasta ahora ha admitido la Iglesia como cierto durante tanto tiempo; con tu doctrina estás minando el orden espiritual y temporal» (*Conversaciones de sobremesa*).

Queda, además, la escisión que produjo en la Iglesia, que tantos males ha llevado consigo. Su mismo subjetivismo dogmático y su teoría del «libre examen» dieron lugar al individualismo exagerado, una de las causas del racionalismo posterior. Y, mirando también a la historia, ahí queda la debilidad que dio al cristianismo, dejando sometidas las Iglesias al Estado y dando lugar al indiferentismo religioso, una de las causas de la incredulidad de los tiempos modernos.

## VII. EN EL ÁREA DEL PROTESTANTISMO

El movimiento luterano tuvo pronto imprevistas y graves consecuencias aun fuera de los límites del Imperio. Primero le tocó a Suiza, después a Francia. El aire de protesta invadió después a Inglaterra y se extendió por los países del norte de Europa.

A finales del siglo XVI, Europa queda dividida en dos grandes bloques, el germano-sajón y el latino, que venían a coincidir más o menos con los dos credos religiosos del continente, el protestante y el católico.

### *1. El cura de una aldea suiza*

Ulrico Zwinglio se llamaba en realidad Huldych Zwingli y nació en 1484, cincuenta y dos días después de Lutero. El lugar de su nacimiento fue la aldea de Wildhaus, en el valle suizo de Toggenburg. Era el tercero de diez hermanos y un tío suyo, Bartolomé, era el cura de la parroquia. Con él empezó sus estudios de latinidad, pasando después a Wessen, donde su tío había sido nombrado deán de la catedral. Sigue los estudios en Basilea y en Berna, y aquí tuvo por maestro al humanista Enrique Wölflin, quien le introduce en el erasmismo. En Viena estudia filosofía y de vuelta a Basilea hace los cursos de teología bajo la dirección de Tomás Wyttenbach, el cual le enseña los males y abusos de las indulgencias, la suprema autoridad de la Biblia, el que la muerte de Cristo es el único precio de la remisión de los pecados, y que la fe es la única llave que abre al alma el tesoro de la remisión. Recibe el doctorado en 1506 y al ser ordenado sacerdote es nombrado párroco de Glaris.

En su parroquia rural, Zwinglio se dedica a la predicación y al estudio de la Escritura. En 1516 entra como *plebanus* o capellán del célebre santuario de Nuestra Señora de Einsiedeln. Vive y trabaja en Zürich, donde cobra fama de gran predicador. Desde el púlpito clama contra la indulgencia, los diezmos y toda la organización eclesiástica. En marzo de 1521, un grupo de sus seguidores exteriorizaron su desprecio a las supersticiones comiendo públicamente carne en Cuaresma. El caso pro-

dujo gran sensación y los comensales fueron citados ante el Consejo de la ciudad, donde se apoyaron en la autoridad de Zwinglio, que les había demostrado que nada que no estuviera ordenado en las Escrituras podía sujetar la conciencia cristiana. El propio Zwinglio tomó su defensa y predicó y luego publicó un famoso sermón, el 16 de abril de 1522, que llevaba por título *Sobre la elección y libertad de los alimentos*.

El asunto pasó a la Dieta Helvética, reunida en Lucerna en mayo de este año, pero nada o poco se pudo conseguir. El Consejo de Zurich se fue inclinando por Zwinglio, quien al año siguiente tomó la decisión de adoptar en la ciudad la religión reformada. Sus puntos principales coincidían más o menos con los de Lutero: la justificación por la sola fe y la doctrina sobre las buenas obras y sobre la Escritura como única fuente de verdad. En algo no coincidían y era en lo que se relacionaba con la doctrina de la comunión.

Como Lutero, reprobaba la obligatoriedad del celibato eclesiástico. Él mismo, desde 1522, había estado viviendo con Ana Reinhard, viuda de un rico burgués de Zürich. Se casó con ella en 1524 y otros sacerdotes siguieron su ejemplo.

La Reforma se había aplicado en Zürich a partir de las disputas públicas tenidas en 1523 y de la *Instrucción* que remite Zwinglio a los curas de aldea, que tuvo efectos notables, pues a partir de ella se negaron ya a celebrar la misa según el viejo ritual. El 13 de abril de 1525 se celebró el primer servicio evangélico de comunión, que señaló el final de la misa tradicional. Buen número de monjes y monjas dejaron los monasterios, dedicando a la educación el producto de las fundaciones eclesiásticas. Zwinglio se convirtió en el centro de la vida de Zürich y su púlpito adquirió un papel rector de la vida ciudadana: fue desterrada la misa, se eliminaron los sacramentos y los ayunos, se clausuraron los monasterios, se prohibió el canto litúrgico y el órgano; solo quedó la cena bajo las dos especies y con predicación, pero solo como imagen o representación del cuerpo de Cristo. Zwinglio escribió entonces *De vera et falsa religione*, la primera exposición completa de su doctrina, y una traducción de parte de la Biblia en lengua vulgar.

Posteriormente, la Reforma se fue extendiendo después por otros cantones suizos y aquí ayudaron a Zwinglio algunos amigos reformadores, como Francisco Kielb, Juan Haller, discípulo de Melancton, Ecolampadio, Guillermo Farel, etc. Pero no faltaron cantones que se opusieron a las nuevas ideas; y mientras en Zürich se maltrataba a los católicos, en estos cantones se perseguía a los innovadores. Esto hizo que estallara la guerra en 1531. En octubre se encontraron los dos ejércitos en Kappel, muriendo en la batalla el mismo Zwinglio; no había cumplido aún los cuarenta y ocho años de edad. En Zürich le sucedieron Enrique Bullinger

y León Jud, quienes pudieron llegar a un pacto con los católicos, en el que se establecía que cada cantón podía tener la religión que quisiera y que ambas confesiones debían ser permitidas en los cantones neutros.

Los cantones zwinglianos continuaron fieles por algún tiempo a la nueva fe, pero, a la larga, no pudieron mantener su independencia y se fundieron parte con los luteranos, parte con los calvinistas.

## 2. La religión de la intransigencia

Juan Calvino pasa por ser uno de los personajes más importantes de la Reforma.

Había nacido en Noyon, ciudad de la Picardía francesa, en 1509. Hijo de un funcionario del obispado, cultivó los estudios jurídicos y humanistas en París, Orleans y Bourges, y aquí tuvo sus primeros contactos con elementos protestantes. Se decide por estos en 1533, aunque su «conversión repentina» a la nueva religión, como él mismo la llama, quede en vuelta en una oscuridad que es difícil aclarar todavía.

Se refugia en Basilea, donde en 1536 publica uno de sus tratados más originales, *Institución de la religión cristiana*, con una magnífica introducción dedicada al rey de Francia, Francisco I, en la que sale en defensa de sus correligionarios. En esta obra expresa su oposición decidida al catolicismo, al que ataca en sus mismas raíces: el dogma, el culto y los sacramentos. De paso por Ginebra, Farel le ruega que se quede en la ciudad y se ponga al servicio de ella.

Le dan el cargo de predicador y a él se dedica con energía inusitada. Compone un catecismo y un símbolo de fe que todos habían de aceptar con juramento, e introduce en la ciudad una disciplina eclesiástica severa. No gusta a todos, sin embargo, y tiene que emigrar a Estrasburgo, pero es llamado poco después, en 1541, y desde entonces empieza a ejercer en la ciudad una influencia cada vez más dominante, mientras desarrolla una gran actividad como teólogo, escritor y organizador eclesiástico y político.

Calvino es, sin duda, un hombre dinámico y emprendedor, pero de carácter poco atractivo, dominante, frío y calculador. Al contrario que Lutero –germano, medieval en el fondo, devoto y carismático–, en Calvino domina el temperamento latino meridional; proviene de la jurisprudencia y se rige por una lógica férrea de escuela; es metódico y utilitarista: hasta el negocio de la salvación parece que lo lleva a paso de marcha.

De mente lúcida, poco encontramos en él que sepa a misticismo, a carismas o a vida contemplativa. Recibe su formación, no del monasterio,

como Lutero, sino de las escuelas de Derecho y con mentalidad latina, aunque su vida fuera después una lucha constante contra Roma. Más práctico que el agustino, y con una moralidad superior a la de Zwinglio, trata de rehacer a su modo la organización de la Iglesia primitiva. Valiéndose de la experiencia que ya había hecho en Estrasburgo, elabora una nueva organización eclesiástica (*Ordenaciones Eclesiásticas*), que fueron aceptadas por los ginebrinos en noviembre de 1541, y esto le dio forma para establecer un pequeño «reino» en la ciudad.

A Calvino le domina una idea fija: la de la predestinación; y, para conseguirla, usa como único medio el rigorismo en las conciencias y en la vida pública. Es cierto que rechaza el mérito de las obras, pero su doctrina no es rigurosamente la de la justificación por la sola fe. «Confesamos con san Pablo –dice– que no hay otra fe que justifique si no es la que va unida a la caridad». Para Lutero la fe se convierte en confianza; para Calvino, en obediencia, o sea, en un sometimiento absoluto, incondicionado a Dios. De aquí parte que el nervio de la doctrina calvinista no estribe tanto en la justificación como en la predestinación. Lutero, aunque se siente «justificado» por la fe, teme todavía que pueda ser considerado como réprobo. Calvino aleja ya este peligro, al contarse entre los elegidos o predestinados.

Para conseguir la predestinación, se impone a sí mismo, e impone a los demás, exigir todo lo posible a la naturaleza humana. Y, como el hombre –según la idea luterana– se encuentra corrompido, es necesario vivificarlo a fuerza de un rigorismo intransigente. De aquí, también, la exigencia de una obediencia ciega a los designios de Dios. A los calvinistas se los ha descrito como «gentes tristes, graves y sumamente austeras, hostiles a todo placer». Y esto nos lleva a la idea de una religión seca y acerada, como aparecía en Ginebra en la primera mitad del siglo xvi.

Así fue de hecho. La Reforma calvinista impuso a todos los ciudadanos una severa y rígida austeridad. Se suprimieron las fiestas y se eliminaron las procesiones; solo el domingo quedó como día festivo, y quien hacía lo contrario era perseguido por superstición: hasta celebrar la Navidad era para Calvino un delito. Con los desfiles religiosos desaparecieron también los profanos. El teatro quedó prohibido, aun el de los misterios y moralidades; también los bailes, aunque se hicieran al aire libre. Con la danza desapareció la música: en la Ginebra de Calvino solo tenían derecho a ser entonados los salmos de los fieles y las canciones de los soldados. Igualmente, se prohibieron los trajes suntuosos, los «broches, adornos dorados en la cabeza, tocas de oro, cadenas de oro y de plata, bordados sobre encajes» que usaban las mujeres; y a estas y a los hombres se les prohibió que llevaran sortijas. Las Escrituras –argumentaba Calvino– habían declarado que, en todos aquellos perifollos que no hubiesen sido hechos por necesidad, había orgullo y pecado. Se prohibió

toda clase de libertinaje: la prostitución, los baños comunes a hombres y mujeres, la embriaguez, las tabernas, los juegos de azar, las danzas y canciones deshonestas, el adulterio y el amancebamiento..., y quien transgrediera uno de estos mandamientos era castigado con durísimas penas que, en caso de adulterio, llegaban hasta la muerte. Nadie podía, por lo tanto, ni jurar, ni blasfemar, ni beber, ni jugar, y menos disentir en algún punto de su doctrina. Un ejemplo es el siguiente: el español Miguel Servet fue condenado a la hoguera el 26 de octubre de 1553 por haberse opuesto a la idea que Calvino tenía de la Trinidad. De 1552 a 1556, unas setenta personas fueron desterradas y otras sesenta condenadas a muerte. No se daba tregua ni a la denuncia ni a la represión.

En cuanto a la organización eclesiástica, Calvino admite una Iglesia presbiteriano-democrática, al estilo de Zwinglio, en la que solo la Biblia tiene valor fundamental. Los sacramentos son meros signos y únicamente son provechosos la predicación y el canto de los salmos. A la misa la llama «invento diabólico» y a la Iglesia de Roma «sinagoga del diablo». Recrimina a esta los consuelos que da en la religión y las facilidades excesivas que ofrece para salvarse.

No admite otra jerarquía que la de los pastores para la predicación, los doctores para la enseñanza y dirección de las escuelas, los presbíteros para la administración de la Iglesia y los diáconos para cuidar de los hospitales y de las obras de caridad. Habla de la necesidad de las buenas obras, pero solo como colaboración a la obra de Dios. Por eso valora tanto el trabajo profesional, entendiendo como servicio divino lo que antes se consideraba como castigo; esto dio un matiz demasiado utilitarista a sus adeptos, que no tardarían en señalarse en Holanda, Inglaterra y después en los Estados Unidos por su instinto comercial y de economía. Causa, sin embargo, de su rápida extensión fue la base de su fuerte teología, eminentemente teocrática, en la que solo se mira a Dios y se le sigue, temiendo sus decretos.

Calvino tiene un carácter decidido y organizador, no tan sentimental como Lutero ni tan filósofo como Zwinglio, impregnado de un ardiente fervor religioso. Lucha contra los vicios y la corrupción de costumbres y sienta con ello esa sobriedad y el sentido de honradez que siempre ha caracterizado a los países calvinistas. También se preocupó por elevar la cultura de su pueblo. En 1559 organizó un centro de estudios, la llamada *Academia*, con cátedras de latín, griego y hebreo. Colaborador suyo fue Teodoro Beza, teólogo francés, que convierte a la *Academia* en una facultad teológica calvinista de resonancia internacional.

Calvino murió el 27 de mayo de 1564, cuando su obra se había consolidado ya en Ginebra y en toda Suiza, y se había extendido a otros países de Europa.

### 3. El Anglicanismo, religión del estado

Si Lutero deja a la Iglesia uncida de alguna manera al carro del Estado, el hecho se repite en Inglaterra en los primeros tiempos del anglicanismo. Nacido aparentemente de un capricho, y sin que de momento quisiera separarse de la Iglesia, toma carta de naturaleza cuando las ideas calvinistas llegan a Inglaterra y se constituye en ella una Iglesia nacional, que respondía a razones políticas y religiosas.

Fue la idea del Primado la que vino a separarlo de la Iglesia de Roma; es el anglicanismo, declarado religión oficial del Estado, que el soberano, a raíz de su coronación, jura solemnemente mantener y defender.

De que sea o no una secta protestante, se discute entre los mismos anglicanos. Hay quien repudia toda comunidad de ideas con los demás protestantes; otros declaran abiertamente que la Iglesia anglicana se siente solidaria con ellos. Esta divergencia de opiniones nace de la manera especial con que al principio se presentó el anglicanismo y del desarrollo que fue teniendo después.

La separación se lleva a cabo por motivos que nada tienen que ver con la doctrina de Lutero o de Calvino. Esta se introducirá más tarde, favorecida por la misma separación, aunque la Iglesia de Inglaterra seguirá conservando siempre la misma organización exterior que había tenido antes de la Reforma. Con ello se da una apariencia de fundamento a los que quieren ver en el anglicanismo actual la continuación de la Iglesia establecida en Inglaterra por san Agustín; y también se tiene en cuenta a los que opinan que algo fundamental ha cambiado, pues uno de los principios del protestantismo es el libre examen, y en esto se apoya a su vez el anglicanismo.

Todo ello hace que el anglicanismo se presente, desde el primer momento, como algo antagónico. Lo funda el rey Enrique VIII, que años antes había recibido del papa el título de «Defensor de la Fe», por la defensa que hiciera de la ortodoxia frente a la doctrina de Lutero. «Mozo brioso» le llama por esta causa su contemporáneo Ribadeneira. Cuando se separa de la Iglesia en 1534, quiere mantener en toda su pureza la doctrina católica; solo niega la obediencia al papa. Serán sus sucesores, Eduardo VI y sobre todo Isabel I, quienes irán admitiendo fórmulas protestantes o, para mejor aclaración, calvinistas.

El punto culminante del anglicanismo puede decirse que fue el año 1563, cuando fueron adoptados definitivamente los 39 artículos de religión, que todo clérigo (*clergyman*), aún hoy, está obligado a jurar antes de recibir las Órdenes. Unos años antes, en 1552, había sido impuesto por un acta del Parlamento el *Libro de plegaria común* (*Book of Common Prayer*), que contiene la liturgia oficial. En estos documentos es donde

hemos de buscar el formulario de toda la doctrina anglicana. Lo que precede antes –las *Fórmulas de fe*, la *Ley de los seis artículos*, etc., de Enrique VIII– es mera preparación de circunstancias; y lo que sigue después se reduce a una serie de controversias sobre la manera de entender estas fórmulas y sobre la necesidad o no de conservarlas.

El proceso que se dio fue de la siguiente manera.

Enrique VIII, más que una reforma religiosa, lo que pretende, además de satisfacer su capricho matrimonial con Ana Bolena (divorciándose de la reina Catalina de Aragón), es una reforma política respecto de Roma. Con su gesto libraba a Inglaterra de prestaciones financieras que habían sido seculares en el país. A la condenación de Roma, que se niega a concederle el divorcio, responde con el famoso *Acta de supremacía* (1534) por la que se constituía en jefe único, después de Cristo, de la Iglesia de Inglaterra.

El ambiente no podía estar mejor preparado. Recordemos a Wiclef, a los lolardos y a los apologistas de la supremacía real que aparecieron por este tiempo, lo que explica que aceptaran el *Acta* la mayoría de los ingleses. Enrique VIII queda de este modo «como suprema y única cabeza de la Iglesia en Inglaterra» y se le atribuye la plenitud del poder civil y de la jurisdicción eclesiástica. Bien pudo decir en adelante que en su reino él era emperador y papa, por lo que se ha de reconocer que el *Acta* citada era una «verdadera revolución»<sup>1</sup>. Por otras disposiciones, el rey se reserva la facultad de nombrar y disponer de los obispos. Los eclesiásticos quedaban, desde entonces, reducidos a meros empleados civiles, nombrados por la corona.

Pero, de hecho, nada había cambiado sustancialmente, fuera de la obediencia que se negaba al papa. En la *Ley de los seis artículos* de 1539 se afirma claramente que Cristo está realmente presente en la eucaristía; que no es necesaria la comunión bajo las dos especies, aunque pueda permitirse en algunos casos; que los votos de castidad y obediencia obligan en conciencia; sigue siendo obligatoria la confesión auricular y se conserva la misa privada; y que por ninguna causa se ha de perseguir a los sacerdotes y religiosos.

Esto último no lo cumplió Enrique VIII. Muere en 1547 y durante su reinado hubo persecuciones y martirios: la monja benedictina de Cantorbéry Isabel Barton, los santos Juan Fisher y Tomás Moro, otros sacerdotes, religiosos y seglares.

En el reinado de su sucesor, Eduardo VI, del cisma se pasó a la herejía, cuando las ideas calvinistas invadieron Inglaterra de manos del regente Sommerset y del presidente del Consejo, Cranmer, arzobispo de

<sup>1</sup> H. MACAULAY, *History of England*, III, Londres 1849, p. 230.

Cantorbery. Los seis artículos quedaron abrogados y se redactó el primer *Book of Common Prayer* de 1549, misal, breviario y ritual de tendencia marcadamente luterana, que no fue bien recibido por los que querían seguir siendo fieles a las disposiciones de Enrique VIII.

En 1552 se redacta el segundo *Prayer-book* y al año siguiente los 42 artículos, de orientación luterana-calvinista, aunque en ellos se mantienen algunas fórmulas conciliatorias de tono conservador.

Sigue el reinado de María la Católica (la Sanguinaria para los ingleses), especie de interregno de la deseada y no lograda del todo restauración católica. El Papa Julio III nombró legado pontificio al cardenal Reginaldo Pole, se restableció la jerarquía, se impuso de nuevo el celibato a los eclesiásticos y se restauró el culto católico. El matrimonio de la reina con el rey Felipe II de España fue rechazado unánimemente por el pueblo inglés, que veía en ello un peligro para su independencia. Se unió un creciente descontento por la política de restauración que se quiso llevar a cabo y todo condujo a una campaña contra la reina y contra la causa católica.

María adoptó entonces medidas rigurosas, que llevaron a la muerte a buen número de ciudadanos, complicados a veces en las conjuraciones que contra ella se levantaron. ¡Unas trescientas condenas a muerte en cinco años de reinado! El desprestigio de la reina se hizo cada vez mayor. Murió el 15 de noviembre de 1558, sin haber podido llevar a cabo su obra unificadora.

Con Isabel I, que le sucedió en el trono (1558-1603), se encauza, al fin, el movimiento religioso, que queda tan alejado de lo católico como de la Reforma continental. Una especie de «vía media» que no llegó a fijar dogmáticamente la nueva religión, la cual continuó y todavía continúa haciéndose. Estas modificaciones se deben a que el anglicanismo, además de teólogos, fue siempre la religión de monarcas y políticos, acomodado al carácter inglés, como lo ha sido su propia Constitución. Tomando algo del catolicismo, del luteranismo, el calvinismo, puritanismo, metodismo y modernismo, conserva, con todo, la liturgia, los sacerdotes —que no son solo «pastores»—, la misa, los sacramentos y los votos de los católicos. Solo en la aceptación del libre examen se acerca a los luteranos; y en la predestinación, a los calvinistas.

No tardó mucho tiempo Isabel en establecer oficialmente la nueva religión del Estado: el *Acta de supremacía* de 1559 exigía de todos un juramento, por el que se reconocía a la reina como autoridad suprema en los asuntos religiosos; y por el *Acta de uniformidad* se determinaba el *credo* y la nueva liturgia que debía observarse. En 1563 se presentaron definitivamente los 39 artículos de la *Iglesia galicana*, que se impusieron desde entonces de manera dictatorial. Se persiguió no solamente a los católicos,

sino también a los *puritanos*, antiguos calvinistas que todavía encontraban demasiados elementos católicos en el anglicanismo. Las cosas empeoraron con el encarcelamiento, el largo cautiverio y el ajusticiamiento, al fin, de la reina de Escocia, María Estuardo, que era católica; con la excomunión lanzada por Pío V en febrero de 1570 contra Isabel y con la guerra que tuvo que mantener contra los españoles, con quienes simpatizaban los católicos. Entonces se recrudeció la persecución. El ejercicio de un acto sacerdotal, la absolución a un católico, el hospedaje que se diera a un sacerdote..., eran castigados con la pena de muerte. Varios obispos se consumían y morían en las cárceles. En conjunto, fueron 124 los sacerdotes y 60 los laicos ajusticiados por su fe católica durante el reinado de Isabel.

La persecución la desarrollaron directamente los tribunales civiles, pues la monarquía inglesa se había constituido en cabeza de la Iglesia, y por tanto se había erigido en la máxima autoridad no solo civil, sino también espiritual.

Seguidamente se puso en marcha en el continente europeo un seminario católico en los Países Bajos. Allí se impartía una sólida formación teológica y litúrgica a jóvenes ingleses dispuestos a afrontar el martirio al regresar ocultamente al Reino Unido. Con el paso de los años y la pérdida del dominio de España de aquellas tierras, los seminarios se instalarían en Roma y España: Valladolid, Sevilla y Madrid.

Eso sí, los datos fueron escalofriantes desde el principio, pues, como escribe Waugh: «Unos años después de su fundación, el seminario ya estaba enviando cerca de 20 sacerdotes al año a Inglaterra, de los cuales, antes del final del reinado de Isabel, ciento sesenta habían sido ejecutados»<sup>2</sup>.

La presencia de sacerdotes católicos detectada por los espías infiltrados entre los fieles católicos hizo saltar la alarma de las autoridades inglesas. De ahí la Proclama del 10 de enero de 1581: «los parientes de los seminaristas estaban obligados a traerlos de vuelta bajo pena de pérdida de todos sus derechos civiles. Los jesuitas y los sacerdotes deben ser entregados; cualquiera que fuera encontrado albergando conscientemente a uno de ellos, era reo de sedición y alta traición».

En la biografía de Waugh sobre el proceso al que fue sometido el jesuita Edmund Campion en cuanto fue capturado, muestra con claridad el tenor de la acusación por parte del fiscal del proceso: «hombre desnaturalizado de su país, degenerado de la condición inglesa, apóstata de su religión, fugitivo de este reino, desleal a su Reina que había vuelto solo para implantar secretamente la Misa blasfema». Según las leyes más re-

<sup>2</sup> E. WAUGH, *Edmund Campion*, Madrid 2009, p. 71.

cientes, su puesto de sacerdote le hacía culpable de alta traición. Una vez condenados a muerte, Campion se dirigió al Tribunal: «Condenándonos, estáis condenando a todos vuestros ancestros –a todos los viejos sacerdotes, obispos y reyes–, a todo lo que alguna vez fue la gloria de Inglaterra, la isla de los santos y la más devota criatura de la sede de Pedro».

En este tiempo se dieron las famosas ordenaciones anglicanas, que tanto darían que hablar en la segunda mitad del siglo XIX. En diciembre de 1559 fue consagrado como arzobispo de Cantorbery un antiguo capellán de Enrique VIII y de Ana Bolena, Mateo Parker. Actuó de consagrante William Barlow, obispo católico pasado al anglicanismo, el cual, siguiendo el ritual publicado en el reinado de Eduardo VI, utilizó una fórmula que no dejaba en claro la doctrina sacramental, por omitir toda mención del Orden que se confería y del poder esencial del sacerdocio de ofrecer el sacrificio, consagrando y administrando la eucaristía. Algunos han considerado esta consagración como inválida, por defecto esencial de forma y de intención. Mateo Parker consagró después a varios obispos, que suelen presentarse como fundamento de la jerarquía anglicana posterior. En 1896 el Papa León XIII declaró que «las ordenaciones que se habían hecho con el rito anglicano eran inválidas y por lo tanto nulas» (*Bula Apostolicae curae*). Aún se sigue discutiendo sobre tan delicado asunto.

Algo se alivió la situación de los católicos durante los primeros años del sucesor de Isabel, Jacobo I, hijo de María Estuardo. Pero él mismo se vuelve contra ellos, al pensar que estaban implicados en la famosa *Conjuración de la pólvora* de 1605. La convivencia sigue moderada bajo el reinado de Carlos I. Cuando este es vencido y ajusticiado, Oliverio Cromwell descarga sobre los católicos todo el peso de su poder y de su sectarismo.

Mientras esto ocurre en Inglaterra, en Escocia, en la que primero se reprime al protestantismo, este puede extenderse después gracias a los esfuerzos del puritano Juan Knox. Lo contrario ocurre en Irlanda, donde el pueblo y la mayor parte del clero resisten a los esfuerzos que se hacen desde Inglaterra para implantar entre ellos el anglicanismo.

#### 4. Guerras de religión

Junto a la Iglesia luterana, más bien regido por teólogos, corre un movimiento laico-religioso de ciertos «fanáticos» (*Shwarmgeister*), entre los que descuellan de manera especial los *anabaptistas*, que hacían rebautizar a todos porque no daban validez al bautismo de los niños y se presentaban como «exponentes de la Reforma», llegando a constituir durante algún tiempo el partido más fuerte de los innovadores alemanes.

Querían rehacer en su forma originaria a la Iglesia primitiva y hacer de ella una viva comunidad de «santos». Más que a la palabra de la Escritura daban importancia a la iluminación inmediata del Espíritu (la «luz interior»); negaban cualquier subordinación a la Iglesia y al Estado, a toda forma de organización eclesiástica externa, y rechazaban los sacramentos, excepto «la cena» y el bautismo, que reservaban para los adultos.

Algunos adoptaron métodos comunistas y se entregaron a un fanatismo virulento y apocalíptico. Perseguidos tanto por los católicos como por los protestantes como rebeldes contra la religión y la autoridad, y castigados a veces con la muerte, todavía siguieron ganando adeptos. Su jefe más señalado fue Tomás Müntzer, nacido probablemente en 1489 en Stolberg (Sajonia), en el seno de una familia acomodada. Estudió en Leipzig y en Francfort, donde obtiene el título de Magíster en 1513. En 1517 era capellán y profesor en conventos de monjas, primero en Froshse y posteriormente en Jüterbog. En esos años estudia a los padres de la Iglesia y se empapa de la doctrina de Joaquín de Fiore y del místico Tauler. En 1518 se acercó a los círculos luteranos y particularmente a Karlstadt. Por influencia de Lutero se trasladó a Zwickau, donde trabajó en la parroquia de Santa María con Wildenauer. En 1521 comenzó a polemizar con Lutero y a llevar una vida de predicador trashumante, que le llevó a trasladarse de una ciudad a otra: Wittemberg, Praga, Sooden, Allstedt, Mühlhausen, Bebra, Núremberg...

Durante su etapa en Zwickau comenzó a tener visiones y a considerarse *servus electorum Dei* y a predicar la distinción entre *la palabra muerta y la palabra viva*, lo que se conoce como el Manifiesto de Praga (1521). En 1523 empezó a crear la *liga de los elegidos*, con la que fue preparando una auténtica revolución, que finalmente desapareció con la guerra de los campesinos.

En ese año publicó el tratado «de la fe fingida» en la que marcó una distancia insalvable con los principios de los reformadores luteranos y en la que promovía una llamada a una radical conversión del alma por el Espíritu Santo tanto a nivel personal como social. Además, propiciaba un bautismo no ritual, sino interior y promovía la iconoclastia. En su *Carta a los príncipes de Sajonia sobre el espíritu de rebelión*, sometía a las autoridades a la revelación y legitimaba el derecho de rebelión contra el príncipe que no asumiera la defensa de la fe.

En 1524 Müntzer fue llamado a exponer su doctrina ante el Gran duque de Sajonia, en ella ilustra a las autoridades de la ciudad acerca de la palabra viva de Dios y mediante los textos del Profeta Daniel preconiza el hundimiento de un mundo antiguo y el advenimiento de uno nuevo iluminado por el auténtico evangelio vivo. Además, aduciendo las palabras del Evangelio de san Mateto, recuerda que Cristo no ha venido a poner

paz en el mundo, sino guerra, y por tanto que los príncipes están llamados a defender el contenido evangélico con las armas. Finalmente arremetió contra Lutero y sus seguidores con la conocida afirmación: «si los luteranos tan solo han venido para zaherir a los frailes y monjes, ninguna falta hacía que salieran de su cascarón».

El resultado, como era de esperar, fue su expulsión de la ciudad. Huye a Nuremberg, donde escribe su Apología contra Lutero al que acusa de acomodación, de ser predicador de la palabra muerta y de haber traicionado a la reforma. Para Müntzer la *sola fides* de Lutero es una fe costosa que exige obras, esfuerzo y mortificación.

Así, pretende hacer una Iglesia, no de «curas y monos» (*Pfaffen und Affen*), sino de «amigos escogidos por Dios», y, llevado de sus ideas socializantes, anima la revuelta de los campesinos que estalló por la Alemania central entre 1524 y 1525. Numerosos castillos y monasterios fueron saqueados y entregados a las llamas; en algunos pueblos y ciudades se implantó un régimen igualitario, ácrata y de comunidad de bienes.

La postura que adoptó Lutero no fue coherente en un principio. Si por una parte se esforzaba por la paz, no dejaba de dar razón a los campesinos, amenazando a los señores porque se oponían a la doctrina del Evangelio y no cesaban de «desollar y de robar a las clases sociales inferiores». Luego cambió de conducta a la vista de los excesos que cometían los revoltosos y llegó a incitar a los nobles para que mataran a los campesinos como si fueran «perros rabiosos» e hicieran de este modo una obra grata a Dios. El mismo Tomás Müntzer fue hecho prisionero, torturado y decapitado en 1525.

Siguieron después otros grupos, como el de los baptistas de Münster de Westfalia, que llegó a hacerse con la ciudad en 1534-1535, destruyendo imágenes, aboliendo la propiedad privada, instaurando la poligamia y proclamando el nuevo reino de Sión con un sastre de Leyden; el de los espirituales de especulación mística de Sebastián Franck; la secta de los familistas, los mennonitas de Holanda, los hermanos bohemios, los socinianos de Polonia, etc., modelos todos ellos del independentismo congregacionalista que llegaría más tarde, a nombre de los modernos baptistas, cuáqueros, irvingianos, hermanos de Plymouth, mormones, adventistas o pentecostalistas.

En otros países, donde se fue extendiendo también el protestantismo (Dinamarca, Noruega, Islandia, Suecia), no hubo mayores conflictos; pero sí se dieron en Francia y en los Países Bajos, donde los calvinistas ganaron terreno.

Es cierto que el movimiento protestante no llegó a arraigar en las masas populares de Francia. Se circunscribió a los ambientes de la alta nobleza, a grupos cultivados de la burguesía ciudadana, especialmente en

la parte occidental y meridional, terreno bastante abonado por la influencia que aquí desarrollaron Lefèvre d'Étaples y sus correligionarios del «cenáculo de Meaux». También los reyes Francisco I y Enrique II, por oposición a los Habsburgos, no dejaron de apoyar a los protestantes de Alemania, con no poco escándalo de los que se sentían verdaderamente católicos.

Pero estos mismos reyes, lo mismo que el Parlamento y la Sorbona, deseosos de alejar las escisiones religiosas que pudieran debilitar al país, tomaron una postura decidida contra la doctrina y los escritos luteranos. Se persiguió a los sospechosos, se intensificaron las medidas generales de rigor y en algunos sínodos se condenó tenazmente la herejía. Solo Margarita de Valois, hermana de Francisco I y reina de Navarra, protegió más o menos solapadamente al protestantismo, aunque no llegó nunca a romper con la Iglesia. Algunas familias de la alta nobleza se pasaron al calvinismo, que se fue extendiendo cada vez más en la segunda mitad del siglo, gracias a la activa propaganda de Calvino y de sus discípulos en Francia. Fueron especialmente los Borbones, una rama lateral de la casa reinante (Antonio, rey titular de Navarra, y Luis Conde), con los hermanos Gaspar y Francisco de Coligny y el cardenal Odet, arzobispo de Tolosa (depuesto en 1563), los que dieron impulso a los calvinistas, que desde entonces fueron conocidos con el nombre de *hugonotes* (*eiguenots*, conjurados, confederados). En mayo de 1559 contaban con casi 400.000 adheridos y se reunieron en París en un sínodo nacional, que emanó una profesión de fe (*Confessio Galicana*) y un estatuto eclesiástico basado en principios calvinistas, dando así lugar a la Iglesia francesa de los hugonotes.

Aprovechándose de la minoría de edad de Francisco II, organizaron la *Conjuración de Amboise* (1560) contra el rey y la familia de los Guisa, líderes del partido católico. Fracasaron en el intento, pero durante la minoría de edad de Carlos IX, la reina madre, Catalina de Médici, celosa del excesivo poder de los Guisa, procuró mantener la política de equilibrio entre ellos y los hugonotes, llamando para formar parte del gobierno a Antonio de Navarra. Los calvinistas hicieron entonces progresos y dejaron de ser perseguidos. En 1561 se tuvo un *Coloquio de religión* en Poyssy, en las cercanías de París, pero sin resultado alguno. Catalina de Médici publicó entonces el *Edicto de San Germán* o de tolerancia, en enero de 1562, por el que se concedía a los hugonotes libertad de conciencia y permiso para ejercer libremente su culto fuera de las ciudades y bajo la vigilancia de la autoridad.

Esto envalentonó a los calvinistas, que llevaron a cabo actos de violencia contra iglesias y conventos, sacerdotes y religiosos. La matanza de Vassy (1 de marzo de 1562), que los emisarios del duque de Guisa cometieron entre un grupo de hugonotes que celebraban sus oficios religiosos,

señala el estallido de la primera de las ocho terribles *guerras de los hugonotes* que, con algunas interrupciones, duraron más de treinta años (1562-1598). En ambos bandos hubo crueldades y desafueros. Se llega a la precaria paz de San Germán en agosto de 1570, favorable a los hugonotes, pero las intrigas de la reina Catalina y el deseo de venganza de los Guisa provocaron la espantosa matanza de la *Noche de San Bartolomé* (24 de agosto de 1572), en la que fueron asesinados, esa noche y los días siguientes, junto con el almirante Coligny, entre 4.000 y 5.000 hugonotes. No intervino en ella, como a veces se ha repetido, el entonces Papa Gregorio XIII; pero no merecen alabanza alguna las manifestaciones de júbilo que se hicieron públicamente en Roma cuando se conoció la noticia.

Los hugonotes acusaron el golpe, aunque no desfallecieron. Volvió a encenderse la guerra; el nuevo *Edicto de Poitiers* (1577) les concedió algunas ventajas, mientras los católicos se agrupaban en una Liga Santa y buscaban apoyo en el rey Felipe II de España. Siguió la guerra de los tres Enrique: el rey, Enrique III; el aspirante al trono francés, Enrique de Borbón o de Navarra, y Enrique, duque de Guisa. Este fue asesinado por orden del rey; y el rey cayó bajo el puñal del fanático dominico Jacobo Clemente. Como muere sin sucesión, es elegido el de Navarra para rey de Francia, el cual toma el nombre de Enrique IV.

Enrique era calvinista y había sido excomulgado por el Papa Sixto V; pero por aquello de que «París bien vale una misa», abjuró del calvinismo en San Dionisio, entró solemnemente en París y no tardó en recibir del Papa Clemente VIII la absolución. Para calmar los espíritus excitados de los hugonotes, se vio obligado a darles largas concesiones en el *Edicto de Nantes*, de 13 de abril de 1598. La religión católica quedaba reconocida como religión oficial del Estado y a los seguidores de la así llamada «religión reformada» se les concedía la libertad de conciencia y la facultad de ejercer libremente su culto en algunos pueblos, fortalezas y ciudades, así como el acceso a los cargos públicos.

Más tarde les hará la guerra el cardenal Richelieu, por considerarlos peligrosos para la unidad del Estado; y Luis XIV revocará al fin el Edicto de Nantes en 1685.

##### 5. En los Países Bajos, Italia y España

También en los Países Bajos, que entonces pertenecían a la monarquía española, entró pronto el protestantismo; al principio en forma luterana y después con modalidades anabaptistas y más que todo calvinistas.

La princesa gobernadora Margarita de Parma y el mismo Carlos V tuvieron que ver primero con ellos; pero fue con Felipe II, empeñado en con-

servar la ortodoxia católica en todos sus reinos, cuando más se encontraron los ánimos y se llegó a situaciones de intransigencia por ambos lados.

A la cabeza de los descontentos –en los que a las razones religiosas se unían otras de tipo político– se pusieron el príncipe Guillermo de Orange, llamado el Taciturno, y los condes de Egmont y Horn, que reclamaban la mitigación de los edictos emanados por Carlos V contra los herejes y la abolición de la Inquisición. En 1565 formaron una alianza –de los *gueux*, mendigos– y los más exaltados se dedicaron a devastar iglesias, quemar imágenes e impedir el culto católico en buena parte de las provincias. En el sínodo de Anversa del año siguiente quedó organizada la Iglesia calvinista de los Países Bajos (*Confessio Belgica*). El gobierno pudo sofocar la revuelta y el príncipe de Orange tuvo que escapar a Alemania.

Felipe II envió después al duque de Alba con un poderoso ejército y plenos poderes para hacer justicia de todo lo ocurrido. Las medidas que tomó fueron extremadamente rigurosas: instituyó el *Conseil des Troubles*, de Tumultos o de la Sangre, como le llamaba el pueblo y firmó numerosas sentencias capitales; Egmont y Horn subieron al patíbulo en la plaza pública como «reos de alta traición». La industria y el comercio quedaron paralizados a causa de los impuestos; se aumentaron las medidas de rigor y en algunos lugares estallaron revueltas. El duque, que vencía a los rebeldes en campo abierto, se veía impotente para dominar la rebelión. Fue sustituido por Luis de Requeséns, el cual otorga una amnistía general y quiere poner en juego los resortes de la persuasión, sin que logre tampoco grandes resultados.

En las provincias de Holanda y de Zelanda el calvinismo se desarrolla cada vez más: se prohíbe la religión católica, a la que se tilda de «idolatría», y los rebeldes proclaman la *Pacificación de Gante* (1576), por la que trece provincias se declaraban independientes con Guillermo de Orange como jefe, y se prometían mutua ayuda con el objeto de expulsar a los españoles. A Requeséns le sucede don Juan de Austria, hijo natural de Carlos V, quien, a pesar de sus fulgurantes victorias, tuvo que proclamar un *Edicto perpetuo* de pacificación. Su misteriosa muerte, acaecida en 1578, dio paso al gobierno de Alejandro Farnesio, el cual agrupa a las provincias del sur en la *Unión de Arrás* y reconquista buena parte del territorio, conservando de este modo para España y para la Iglesia a la actual Bélgica.

Los rebeldes respondieron con la *Unión de Utrech* y logran declarar independientes a las siete provincias norteañas, con Guillermo de Orange como «estatuder» o gobernador. Asesinado este en 1584, le sucede su hijo Mauricio, que sigue la lucha contra España. Después de unos años de tregua, se reconoce la independencia de estas provincias en la Paz de Westfalia de 1648, quedando el calvinismo como religión oficial de los

Países Bajos. Estos serían considerados en adelante países de misión, pertenecientes al vicariato apostólico de Utrech.

Tampoco Italia ni la misma España dejaron de sentir la influencia protestante, aunque fuera sin grandes éxitos. El humanista español Juan de Valdés, que procedía de los círculos erasmistas de Alcalá, crea otros nuevos en Nápoles y en Viterbo, en los que se habla de la justificación por la sola fe, de la sola oración afectiva y de la contemplación. Hoy se le quiere excusar de aquel matiz protestante que indudablemente tenía. Fray Domingo de Santa Teresa, O.C.D., uno de sus estudiosos, le presenta como a un «espiritual», emparentado con Lutero en la *sola fides* y simulador discreto que no quiere romper con la Iglesia. «No encontramos ninguna razón –añade– ni en su vida ni en su doctrina, por la que debamos negarle el mínimo de sentido y voluntad católicos, capaces de conservarlo dentro del seno de la Iglesia»<sup>3</sup>.

Entre sus discípulos está el autor del *Beneficio di Cristo*, el benedictino Benedetto de Mantua, de claras tendencias luteranas; otros personajes de exquisita cultura renacentista, como la poetisa Victoria Colonna y la culta Julia Gonzaga, y algunos escritores espirituales, que se acercaron a las ideas innovadoras en el centro y norte de Italia. Conocido es el caso del vicario general de los capuchinos, Bernardino Ochino, quien desarrollaría una gran actividad en favor del anglicanismo siendo profesor en Oxford.

En España sabemos que ya eran conocidas las ideas luteranas en los años mismos de la ruptura de Lutero con la Iglesia: fue labor de ciertos emigrados, de los escritos luteranos que subrepticamente se introducen en la Península ya desde 1519, y de la conexión de las ideas erasmistas y alumbradas con la doctrina de los innovadores, en cuanto «vecinas» y «simiente» de luteranismo. Sin embargo, podemos decir con Bataillon que solo más tarde «España se nos presenta en Sevilla y en otras partes, sin duda, agitada por una predicación que se podría llamar implícitamente protestante, que deriva claramente del ilusionismo erasmiano y que, entre 1535 y 1555, se adhiere a la justificación por la fe sin deducir de ella conclusiones fatales para los dogmas católicos»<sup>4</sup>.

Todavía antes, entre 1520 y 1530, algunos que forman parte del primer grupo de alumbrados que procesa la Inquisición muestran simpatías por las doctrinas y aun por la persona misma de Lutero. Es el caso, por ejemplo, de Luis de Beteta y de algunos miembros de la familia Cazalla, de Valladolid, donde, lo mismo que en Sevilla, se descubrieron los principales focos de lo que pudiéramos llamar el protestantismo o cuasi-pro-

<sup>3</sup> D. DE SANTA TERESA, *Juan de Valdés*, Roma 1957, p. 414.

<sup>4</sup> M. BATAILLON, *Erasmus y España*, I, op. cit., p. 545.

testantismo español. De Valladolid conocemos los nombres de don Carlos de Seso, del canónigo Agustín Cazalla, el dominico Domingo de Rojas, el bachiller Herrezuelo, Cristóbal de Padilla, etc. De Sevilla, los del canónigo magistral Constantino Ponce de la Fuente, del doctor Egidio, el noble Ponce de León, el famoso arriero Julianillo, del «maestro Blanco» García Arias, prior de los jerónimos de San Isidro, y de otros más. Todos ellos fueron procesados y condenados por la Inquisición; bastantes perecieron en la hoguera a seguido de los Autos de fe que se tuvieron en las dos ciudades en 1559 y 1562. Otros pudieron escapar: Cipriano de Valera, Casiodoro de la Reina, Juan Pérez de Pineda, Gonzalo de Montes o Montano..., y fueron después famosos por su dedicación a la causa protestante y por las traducciones que hicieron de la Biblia al castellano.

Puede decirse –en resumen– que el protestantismo no cuajó en España: no encontró eco en las masas rurales, solo en algunas élites intelectuales y de la nobleza; y que, si la ortodoxia triunfa en España, no lo fue tanto, como suele decirse, por la intransigencia de la Inquisición. Ni el erasmismo ni el protestantismo –afirma Braudel– cuajaron en España; fueron injertos extranjeros que pudieron durante algún tiempo seducir a algunas élites, pero que no lograron encontrar apoyo en la masa del pueblo<sup>5</sup>.

La reforma que apetecían los innovadores y por la que tanto trabajaron, sería actuada en profundidad por la misma Iglesia de Roma.

---

<sup>5</sup> Cfr. F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París 1966, Vol. II, p. 2.

## VIII. ¿REFORMA CATÓLICA O CONTRARREFORMA?

En la *Historia de los papas* de Pastor se leen estas significativas palabras: «El siglo que va de la elección de Paulo III hasta la muerte de Urbano VIII (1534-1644) es, en la historia del papado, uno de los períodos más importantes y luminosos, señalado por la Reforma y por la Restauración católica».

Para mejor entenderlo, conviene que dejemos antes sentado lo que para nosotros pueden significar las palabras *Reforma*, *Restauración católica* y *Contrarreforma*.

### 1. Precisión de términos

La primera era de uso corriente ya a finales de la Edad Media. Suponía la purificación interior que cada fiel tenía que hacer en sí mismo para rejuvenecer al mundo cristiano y, sobre todo, las transformaciones que en materia de pobreza y santidad se esperaban de la Iglesia. A partir de Lutero, la palabra *Reforma* designó la renovación eclesiástica que se produjo fuera de Roma y sustancialmente en contra de ella. Los tratados de Westfalia de 1648 consagraron esta denominación, que ha llegado hasta nuestros días. Desde mediados del siglo XVI se llamó Iglesia reformada a las Iglesias calvinistas de Francia, Inglaterra y Flandes, y se llamó «reformadores» a los fundadores de las mismas. Poco después Von Reigen, con su obra *Historia Germaniae in tempore reformationis*, extendía el uso de la palabra para designar el período íntegro de renovación de la Iglesia del siglo XVI. Pero, durante el siglo XIX y a principios del XX, sobre todo por la autoridad de Ranke, es frecuentísimo escribir sobre la *Reforma*, entendiéndolo por tal los movimientos luteranos y protestantes.

El vocablo, sin embargo, no es apto para significar lo que intenta y para los católicos es inaceptable. Ha nacido en ambiente protestante y tiene un sentido acatólico. El protestantismo, como vamos repitiendo, no es reforma, sino un verdadero caos dogmático, disciplinar y moral. Ade-

más, para reformar la Iglesia no es necesario destruirla ni separarse de ella, sino permanecer fiel a ella. De aquí que los católicos reaccionaran pronto contra ese mal empleo del término «Reforma» y expresaran la misma idea con la palabra más exacta de «Pseudo-Reforma».

Sin embargo, casi todos admitían la expresión *Contrarreforma*, también de origen protestante. El primero en usarla fue Ioannes Stephanus, quien la aplicó en alemán –«gegen Reformation»– no al íntegro movimiento católico contra el protestantismo, sino a la acción de algún príncipe particular contra la religión protestante dentro de su territorio. Ranke es el que elabora plenamente el concepto de una Contra-Reforma como un íntegro movimiento del catolicismo contra el protestantismo, con lo que le dio carta de ciudadanía en la historia.

Tampoco es exacta la expresión *Contrarreforma*: 1) porque parece aprobar la de Reforma; 2) porque da a entender que la Contrarreforma es posterior a la reforma de Lutero, lo que no es conforme a la verdad, porque la Iglesia había empezado a reformarse ya antes de Lutero; 3) porque da la impresión de que la restauración de la Iglesia católica es una «mera reacción» contra el protestantismo, siendo así que es eminentemente constructiva, vital y positiva. El mismo Ignacio de Loyola, a quien se suele considerar como el prototipo de la Contrarreforma, no funda su Compañía para luchar contra el protestantismo, al contrario, la establece como un impulso espiritual y apostólico. La reforma católica no es una simple reacción; la incluye, desde luego, pero abarca mucho más. Y esto, positivo, constructivo, había empezado ya antes de Lutero. Como la Reforma protestante fue mucho más que un inventario de repulsas, de negaciones y oposiciones, así la Reforma católica fue también mucho más vasta, más rica y más profunda que la acción por la que Roma se dedicó a combatir al protestantismo. Se podría conservar, pues, el término *Contrarreforma*, pero ampliando y valorando todavía más su primer significado. Aunque es más exacto decir Reforma Católica.

## *2. Luces y sombras de la Contrarreforma*

Hoy se prefiere hablar de Reforma Católica y de Contrarreforma a la vez, por la estrecha vinculación con la que aparecen ambas en la historia.

Hemos visto cómo antes de Lutero existía en el seno de la Iglesia católica un movimiento espontáneo de reforma, que, si no llegó a grandes resultados, sí avivó los deseos y fue preparando el camino. Solo cuando masas enteras empezaron a separarse de la Iglesia para seguir a Lutero,

esta pensó seriamente en su propia renovación. El golpe había sido duro, pero permitió a las fuerzas renovadoras, hasta entonces como aprisionadas e incapacitadas, obrar libre y eficazmente. El movimiento nació de modo espontáneo, desde abajo, y se hizo eficaz cuando Roma se fue dando cuenta y asumió gradualmente la dirección.

Historiadores, como Jedin, prefieren hablar de Reforma Católica y de Contrarreforma conjuntamente, sin eliminar ninguno de los dos términos. La primera sería un movimiento de renovación espontánea, popular y a veces carismática, anterior al Concilio de Trento, que continúa paralelo al Concilio, pero sin perder su propia independencia. La segunda comprende las iniciativas que se tomaron desde la cumbre del poder, a partir del pontificado de Paulo III y culmina en el Concilio y en la aplicación de sus decretos; así se fundieron la una con la otra. Esta dio a la primera estabilidad, sin que la hiciera perder su propio carisma y el halo de frescura y de espontaneidad con que al principio se presentó. Por eso pudo gloriarse, también como aquella, de un número elevado de santos, del florecimiento de nuevos institutos religiosos, de la renovación de la teología escolástica, de un nuevo alborar de las misiones, de la creación de una auténtica cultura católica: con el barroco—del que se reconocen hoy sus valores artísticos y religiosos—, la polifonía de Palestrina, la poesía de Tasso, Lope de Vega o Federico Spee von Langenfeld, etc.

Tuvo también unos fallos que hemos de reconocer, pues a los deseos ardientes de renovación se unieron a veces otros medios defensivos y represivos, impropios de una época en la que tanto se hablaba de humanismo. Es como la contraposición del claro-oscuro que vemos en los cuadros de Zurbarán; o las dos estatuas que festonean el altar de San Ignacio en la iglesia del Gesú de Roma: la primera representa a una mujer, que expone la custodia a la adoración de los reyes que se arrodillan ante ella; la segunda figura otra dama que flagela duramente a Lutero y a Calvino, quienes, atrapados por la serpiente, intentan vanamente huir. Así fueron la vigorosa expansión misionera y la dura represión de la herejía, aun por medio de la fuerza; la fe conquistadora y la intolerancia para con los adversarios, en los que se veían encarnadas las fuerzas del mal; el sincero esfuerzo de renovación religiosa y el señuelo de la ambición política; la búsqueda sincera de Dios y la obsesión por sofocar los movimientos positivos (en el culto, en el retorno a las fuentes: Sagrada Escritura y el estudio de los santos Padres...), que se encuentran no solo en el luteranismo, sino también en el evangelismo, paulinismo, humanismo cristiano de Erasmo, etc.

Todo anduvo mezclado en esta época que, a raíz del Concilio de Trento, es conocida como el período de la Restauración Católica.

### 3. *Interés que muestran los papas*

El primer papa que quiso iniciar las medidas de reforma con carácter serio y eficaz fue Adriano VI (1522-1523), el último papa no italiano hasta el advenimiento de Juan Pablo II en nuestros días. Pero la brevedad de su pontificado, su misma inexperiencia y el carácter demasiado particularista que le dominaba impidieron, en parte, su realización.

Originario de Utrech, fue profesor de teología en Lovaina, preceptor de Carlos V, obispo de Tortosa, administrador o regente de España a la muerte de Fernando el Católico y cardenal. Elevado al pontificado, se propone reformar la Curia con energía y afrontar la escisión religiosa de Alemania, de la que conocía perfectamente sus causas profundas. Suyas son estas palabras que mandó decir al legado pontificio, Francisco Chiericati, en la dieta de Núremberg de 1522: «Debes decir que Nos reconocemos libremente que Dios ha permitido esta persecución de la Iglesia a causa de los pecados de los hombres y particularmente de los obispos y sacerdotes... La Sagrada Escritura nos dice que las faltas del pueblo tienen su principio en las faltas del clero... Sabemos que aun en la Santa Sede, a lo largo de años, se han cometido muchas abominaciones: abusos de cosas santas y transgresión de mandamientos, de modo que todo ha venido a dar en escándalo».

No le hicieron caso los protestantes, que allí mismo apelaron a un concilio libre en Alemania, en el que se decidiera sobre el problema religioso. Tampoco consiguió el papa unir a los príncipes cristianos para la defensa contra el turco, que amenazaba más cada día; en diciembre de 1522 caía Rodas, sede suprema de la Orden de San Juan. Pero, a pesar de estos contratiempos, Adriano VI tiene el gran mérito de haber suscitado nuevos impulsos y de haber delineado los principios por los que habría de actuarse en adelante la reforma eclesiástica.

Le sucede en el trono pontificio Clemente VII, que no mostró gran interés por la reforma y menos por celebrar el concilio, porque, entre otras cosas, temía que surgiera en la Iglesia un nuevo y más fuerte conciliarismo.

En 1534, después de solo dos días de cónclave, fue elegido el cardenal Alejandro Farnesio, que tomó el nombre de Paulo III. Aunque su pontificado no deja de presentar puntos oscuros, como su nepotismo (respecto, sobre todo, a los cuatro hijos naturales que tuvo antes de ordenarse sacerdote), su afición a las diversiones y sus incertidumbres de los últimos años que retardaron la reforma, tiene una importancia excepcional en la historia de la Iglesia, pues marcó el fin de una época y el comienzo de otra.

Paulo III favoreció a las nuevas órdenes religiosas de los teatinos, capuchinos, barnabitas, somascos y de las ursulinas, y con la aprobación

de la Compañía de Jesús dio a la Iglesia la más importante y la más prometedor institución de clérigos regulares de aquel tiempo. Igualmente, llamó a formar parte del supremo senado de la Iglesia a una serie de personas de elevado mérito cultural y moral, como Contarini, Carafa, Sadoleto, Pole, Cervini y Morone; instituyó una *Comisión de Reforma* (1537), compuesta de nueve miembros, que elaboró una leal promemoria acerca de los males de la Iglesia y de los medios para obviarlos; reorganizó en 1542 la Inquisición romana, ante el peligro protestante que entonces amenazaba a Italia; y, lo que fue su gran mérito respecto de la Iglesia, promovió oportunamente e inició después el Concilio de Trento, en el que se pretendería consolidar la antigua fe, reconciliar con una profunda obra de reforma a los que se habían separado de la Iglesia, reformar la vida y costumbres de la clerecía y del pueblo cristiano, y reconstruir de este modo la antigua disciplina, la vida de piedad y la unidad de la Iglesia.

Junto a los papas, otros movimientos que se dan por estos años intentarán conseguir también los mismos propósitos.

#### 4. *Nuevas Órdenes religiosas*

A pesar de las reformas que se venían dando entre el clero regular, no era poco lo que quedaba por hacer todavía. Es muy significativo que fueran bastantes los monjes y otros religiosos los que en un primer momento se pasaron al protestantismo o apostataron y dejaron las prácticas religiosas. La *Comisión de Reforma*, constituida por Paulo III, propuso, a este respecto, dejar que se extinguieran todos los monasterios masculinos corrompidos y llenarlos después con monjes celosos y observantes.

Pudo conseguirse algún remedio, bien con las nuevas reformas de las órdenes antiguas, bien con las nuevas instituciones que fueron apareciendo. Estas nacen del fondo de la religiosidad católica, adormecida, pero no extinguida. En ellas se acentúa la vida activa sobre la mera contemplación, de acuerdo con el espíritu de los tiempos nuevos, más dinámicos e inquietos; se dedican a la formación del clero, a la educación de la juventud, a la elevación religiosa del pueblo mediante la predicación, la catequesis y las misiones, a la asistencia de enfermos, a las obras sociales de caridad. Su constitución es generalmente más libre que la que tenían las antiguas órdenes monásticas y conventuales: prescinden del hábito y de la rigurosa clausura, pueden rezar el oficio divino en privado y no emiten votos solemnes, sino simples.

Se produce ahora un fenómeno parecido al que se manifestó a finales del siglo XII, cuando aparecieron los mendicantes. Se trata de sacerdotes

dedicados al apostolado, que huyen de los usos monásticos como incompatibles con la cura de almas, y escogen la vida religiosa en cuanto les asegura un apostolado de mayor eficacia y de más alta perfección. La mayoría de estos institutos de clérigos regulares nacen en el siglo XVI: teatinos, barnabitas, jesuitas, somascos, hospitalarios, oratorianos...; en el XVII aparecen los clérigos regulares de la Madre de Dios y los escolapios.

Los teatinos fueron fundados en Roma por el entonces obispo de Chieti, Carafa (futuro Papa Paulo IV) y por san Cayetano de Thiene en 1504. Se obligaban a la pobreza más rigurosa y se dedicaban a la cura de almas y a la formación de los futuros sacerdotes. Parecidos a ellos fueron los barnabitas de san Antonio María Zaccaria y los clérigos de la Somasca, fundados por san Jerónimo Emiliano para la educación de huérfanos. A la asistencia de enfermos se dedican los hospitalarios de san Juan de Dios, de Granada, y los padres de la Buena Muerte, establecidos por san Camilo de Lelis en Roma, en 1584.

La Compañía de Jesús fue fundada por san Ignacio de Loyola, el cual nace en 1491 en la casa solariega de Loyola, en España, y, después de ser herido en el sitio que los franceses pusieron a Pamplona, se decide a llevar una vida de severa penitencia. Quiere ir de peregrino a Tierra Santa y en Montserrat vela ante la imagen de la Virgen sus nuevas armas de caballero de Cristo. Se retira después a Manresa, donde recibe la inspiración del libro de los *Ejercicios Espirituales*. De vuelta de Jerusalén, estudia humanidades, filosofía y teología en Alcalá, Salamanca y París, mientras se entrega a rigurosas penitencias y al apostolado. En París reside en el colegio de Monteagudo, por el que habían pasado antes Erasmo y Calvino, y se une con unos compañeros que participan de su mismo espíritu. Después de una esmerada preparación, el caballero Ignacio, con el saboyano Pedro Fabro, los españoles Francisco Javier, Diego Laínez, Alfonso Salmerón y Nicolás Bobadilla y el portugués Simón Rodríguez hacen los votos de castidad, pobreza y obediencia en una capilla al pie de Montmartre, de París. También se obligan a ir a Jerusalén para entregarse a la conversión de los infieles y, de no ser posible, encaminarse hacia Roma para ponerse a disposición del papa.

Los llamaban al principio «sacerdotes reformados», pero Ignacio, que recibió la ordenación sacerdotal en Venecia en 1537, denominó al grupo con el término militar de «Compañía». No pudieron pasar a Palestina y ya en Roma se constituyeron en una orden de clérigos regulares, que fue aprobada por el Papa Paulo III el 27 de diciembre de 1540. El nuevo instituto se dedicaría al incremento de la salvación de las almas y a la perfección del prójimo mediante la predicación, los ejercicios espirituales, la enseñanza religiosa y la confesión; como objeto de un cuarto voto especial, se subraya la más rigurosa obediencia a la Sede Apostólica en el campo misionero.

No se dio un hábito propio a la Orden ni se le prescribió la oración coral; pero se dio gran importancia a la formación filosófica y teológica. Al jesuita se le excluía de aspirar a dignidades y oficios eclesiásticos. Quedaba organizado bajo una constitución rígidamente monárquica y centralizada: el general de la Orden, elegido de por vida e investido de una autoridad casi ilimitada, distribuye los oficios y nombra a los provinciales y a los rectores de los distintos colegios; todos quedan sometidos a la entera disponibilidad que determine la obediencia.

San Ignacio fue el primer general de la Compañía y permaneció en el cargo hasta su muerte en 1556; supo infundirle las notas dominantes de su carácter: perfecta disciplina de la voluntad (obediencia *perinde ad cadaver*), autocontrol y la incansable energía de acción en el servicio de Dios. Las Constituciones, escritas por el mismo san Ignacio entre 1546-1550, fueron confirmadas por la primera Congregación general de 1558 como norma definitiva. Recogen elementos de reglas antiguas, pero aparecen enteramente nuevas. Servirán de modelo para las Constituciones de otras congregaciones sucesivas.

No tardó en difundirse la nueva Compañía. A la muerte del fundador contaba ya con doce provincias que se extendían desde el Brasil al Japón, con más de cien casas y cerca de mil miembros. Entre estos sobresalieron ya en su tiempo, como grandes teólogos, santos y predicadores, Lainez, Salmerón, san Francisco Javier, apóstol de las Indias, san Francisco de Borja, san Pedro Canisio, nuevo apóstol de Alemania, y tantos otros. La Compañía fue de los primeros adalides de la restauración católica europea, de las misiones y de la enseñanza cristiana en la sociedad. Los jesuitas fundaron colegios, seminarios y escuelas superiores. Su programación de estudios –la *Ratio Studiorum*– es un modelo de la nueva pedagogía que ya entonces se presagiaba.

Alrededor del Concilio surgieron otras congregaciones parecidas. Así los oratorianos de san Felipe Neri (1564), sin votos, que se dedicaban especialmente a la cura de almas individual; los oblatos de Milán, fundados por san Carlos Borromeo (1578) para la renovación de la vida religiosa y la formación del clero diocesano; los clérigos regulares del genovés Juan Agustín Adorno y de san Francisco Caracciolo (1588); los escolapios de san José de Calasanz, sacerdote español, aragonés, fundados en Roma en 1597 para la instrucción religiosa y la educación de niños pobres; los sacerdotes de la doctrina cristiana o doctrinarios de Aviñón, que allí establece César de Bus en 1592; los clérigos regulares de la Madre de Dios, de san Juan Leonardo...

A las nuevas instituciones se une la reforma de las órdenes antiguas. Especial mención merece la de los franciscanos, de la que se desprendió, como orden independiente, la de los capuchinos. Se debieron estos a los

franciscanos observantes italianos Mateo de Bascio y Luis de Fossombrone, quienes pretendieron volver a la rigurosa observancia de la regla primitiva y, retirándose a la soledad, se vistieron de hábito rudo, con capucha y luenga barba. Los franciscanos les hicieron al principio la guerra, pero Clemente VII confirmó en 1528 la nueva rama de la orden de los menores. No les faltaron sinsabores a los primeros capuchinos: la persecución de los franciscanos, la vuelta a estos de los fundadores Bascio y Fossombrone, la desertión y la apostasía de su cuarto vicario general Bernardino Ochino, que se pasó al protestantismo y huyó después a Suiza..., pero se reforzaron en la segunda mitad del siglo XVI, distinguiéndose por su apostolado y predicación entre la gente sencilla y en las misiones. Desde 1619 fue ya una orden autónoma.

Junto a los franciscanos, los carmelitas; y, en la reforma carmelitana, la «monja andariega» de Ávila santa Teresa de Jesús y el poeta místico incomparable san Juan de la Cruz.

Teresa de Cepeda nace en 1515 y entra en la Orden carmelitana en 1533. Pasa años de sequedad y de luchas interiores en el convento de la Encarnación de Ávila, pero, transformada en su interior con la contemplación de Jesús crucificado, se decide a llevar a cabo la reforma de su orden y, superando grandes dificultades y después de conseguir un *Breve* favorable de Pío IV, en marzo de 1563 establece el convento de San José, en la misma Ávila, el primero de la reforma. El papa confirma la nueva fundación dos años más tarde, y el general de los carmelitas, Juan B. Rossi (P. Rubeo), le da permiso para fundar nuevas casas y aun de establecer la reforma de los varones. A su lado está san Juan de la Cruz, que había hecho sus estudios en Salamanca y acababa de ordenarse sacerdote. Se fundaron los conventos de Medina del Campo, Malagón, Duruelo —el «establo de Belén»—, Pastrana, Mancera, Alcalá, Salamanca, Sevilla...; y aumentaron los reformados de carmelitas. No faltaron contrariedades ni persecuciones de parte de los carmelitas calzados. Finalmente, el Papa Gregorio XIII concedió a santa Teresa, en 1580, el permiso para hacer de sus fundaciones una nueva provincia, a la vez que decretaba la separación de los carmelitas calzados reformados de los descalzos. Teresa llegó a fundar 17 conventos de mujeres y 15 de hombres. Murió en Alba de Tormes en 1582. San Juan de la Cruz tuvo que atravesar todavía grandes dificultades; murió en Úbeda nueve años más tarde, después de haber estado medio desterrado en un convento lejano de Sierra Morena.

Entre las nuevas órdenes femeninas, se distinguen las ursulinas, fundadas en Brescia, en 1535, por santa Ángela Merici para atender a los enfermos y a la educación de niñas. La orden fue aprobada por el Papa Paulo III en 1544.

La Iglesia se animaba con estas nuevas expresiones de vida cristiana y con tantos movimientos, siempre más genuinos, de perfección espiritual; y se preparaba para el momento, ya cercano, de la gran reforma.

### *5. El Concilio como solución*

Pocos concilios de la Iglesia han tenido tan larga y tan laboriosa preparación como la tuvo el Concilio de Trento.

Se venía clamando por él desde hacía bastantes años. El mismo Lutero apeló en un primer momento a un concilio general, pero con la condición de que se celebrara en Alemania, bajo la dirección, no del papa, sino de los príncipes y del emperador; que abriera sus puertas a los laicos y que tuviera como único criterio de fe la Sagrada Escritura.

Pero la idea de un nuevo concilio hacía temer a los mismos papas, especialmente a Clemente VII, temerosos del auge que pudiera tomar un reavivado conciliarismo. También disgustaba a algunos príncipes cristianos, en concreto, a Francisco I de Francia, adversario de Carlos V y de la casa de Habsburgo, pues presumía que, dada la influencia que entonces tenía el emperador, pudiera aprovecharse este del concilio para sus miras personales y engrandecerse todavía más. Igualmente, daba que sospechar a los partidarios extremistas de la reforma, los cuales pedían que esta empezara por el papa y por la Curia y se pensaban que en el concilio iba a ocurrir lo contrario, es decir, fortalecer todavía más la potencia y el absolutismo de los que regían a la Iglesia.

Solo deseaban el concilio los que de veras querían el bien de la Cristiandad, los buenos hombres de la reforma. También lo deseaba Carlos V, aunque solo fuera para desprenderse de los embarazos que le estaba creando la división religiosa producida en Alemania. Por eso exigía que el nuevo concilio fuera, ante todo, un concilio de reforma y de disposiciones disciplinares, y no tanto de discusiones y de decisiones dogmáticas. Así podrían avenirse mejor los protestantes y participar al lado de los católicos en la asamblea. Discusiones teológicas, ya bastantes las había presenciado él en Alemania. Había llegado la hora de la acción y, si Roma –incluido el papa– daba señales de buscar sinceramente la reforma, eso llevaba de ventaja –pensaba él– para poder atraerse a los protestantes y con el problema religioso resolver al mismo tiempo el problema político.

Así andaban las cosas cuando Paulo III asciende al pontificado. Pasan unos meses y en 1536 publica la bula de convocatoria del concilio, que había de comenzar en Mantua el 23 de mayo del año siguiente. Pero pronto aparecen las dificultades: inconvenientes que pone el duque de la ciudad, la nueva guerra entre Carlos V y Francisco I..., y todo ello obliga

a buscar una nueva sede, ahora Vicenza, y diferir la apertura del concilio para 1538. No cambia la situación y se tiene que aplazar de nuevo. Se escogió, al fin, la ciudad de Trento, que, si era italiana, era feudo alemán y podría ser aceptada por los protestantes. Aún pasaron unos años y, cuando se llegó a un acuerdo entre ambos beligerantes, el 13 de diciembre de 1545 se pudo dar principio a la deseada asamblea con la presencia de veinticinco obispos y de cinco generales de órdenes religiosas. Eran legados pontificios para el concilio los cardenales Del Monte (más tarde Papa Julio II), Cervini (después Papa Marcelo II) y Pole; y secretario del mismo, Angel Massarelli. También asistían teólogos de los más afamados: los de nombramiento pontificio, Laínez y Salmerón; los dominicos Melchor Cano, Domingo de Soto, Ambrosio Catarino...; los franciscanos Alfonso de Castro y Andrés Vega; el agustino Seripando, etc.

Lutero y los protestantes se habían ratificado en su decisión de no tomar parte en la asamblea. Pero poco iba a importar ni el número exiguo de los primeros asistentes ni la ausencia, bien sentida, de los protestantes; el concilio llenaría con creces el grave cometido que se le había asignado.

Del desarrollo del concilio trataremos en el siguiente capítulo.

## IX. ESPAÑA Y EL CONCILIO DE TRENTO

Antes de tratar del desarrollo del Concilio de Trento, conviene situar el ambiente desde el que salieron los principales teólogos que intervinieron en él. De ahí que debamos regresar a la España del siglo XVI, aunque sea brevemente.

### *1. El Siglo de Oro español*

La unidad nacional y la defensa de la fe, con otras razones de tipo político y económico, se encuentran, cara al exterior, en los conflictos internacionales que tiene España en este tiempo y en las guerras que hace contra los protestantes de Alemania y de los Países Bajos, los turcos de África y del Mediterráneo, los hugonotes de Francia y los anglicanos de Inglaterra; mientras que, en el interior, se sigue reprimiendo a la herejía —*Autos de fe*, por ejemplo, de Sevilla y Valladolid—, a erasmistas, alumbrados y visionarios.

A esta política se la ha considerado a veces como una de las causas de la decadencia española. Pero, si la paz de Westfalia de 1648 simboliza el ocaso del imperio español, también indica uno de los mayores triunfos que obtuvo entonces el protestantismo. Si España llegó a debilitarse fue, entre otras causas, por las grandes empresas que tomó sobre sus hombros para el progreso de la humanidad y defensa de la fe católica, como en el caso de la colonización de América y Filipinas y las guerras que tuvo que sostener contra protestantes y musulmanes. No en vano sirvió por mucho tiempo de base de conducta la recomendación que el emperador Carlos diera a su hijo Felipe II cuando renunció a la corona en el palacio de Bruselas: «Mantened la fe católica en toda su pureza».

En contrapartida a lo que presentan algunos como «desgracia nacional», ha de tenerse en cuenta la inmensa floración cultural, artística y literaria que se desarrolla en España durante el llamado Siglo de Oro, producto en buena parte de la misma religiosidad del pueblo. En el Concilio de Trento dejaron nuestros teólogos una impronta universal no solo

de fe, sino también de sabiduría. De los muchos legados que pudo ofrecer entonces España a la humanidad, por lo menos tres se los debe a la Iglesia: la *España teológica*, la *España mística* y la *España misionera*.

En el campo de la teología son bien conocidos los nombres, entre los muchos que hubo, de Melchor Cano, Domingo de Soto, Diego Laínez, Alfonso de Castro, Antonio Agustín, Martín Pérez de Ayala, Andrés de Vega, Domingo Báñez, Francisco Suárez... Místicos de fama universal fueron santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz. Entre los escritores espirituales que dieron lustre a la lengua castellana, no hay que olvidar a san Juan de Ávila, a fray Luis de Granada, fray Luis de León, san Alonso de Orozco, Francisco de Osuna, Luis de la Palma... Los más señalados de nuestra literatura del Siglo de Oro escriben animados de un profundo sentido religioso: Calderón, Lope de Vega, Tirso de Molina, Quevedo..., el cual se hace notar aún en el mismo *Quijote* de Cervantes. Como fundadores de órdenes religiosas generales tenemos a san Ignacio de Loyola, a san Juan de Dios y más tarde a san José de Calasanz. Grandes misioneros fueron fray Pedro de Gante, fray Martín de Valencia, fray Toribio de Benavente «Motolinía», san Francisco Javier, san Francisco Solano, santo Toribio de Mogrovejo, san Pedro Claver...

A raíz del Concilio de Trento, se va completando la reforma eclesiástica y de las costumbres del pueblo en las diócesis españolas. Un paso importante fue la fundación de los seminarios, de los que 23 se establecen entre 1564 y 1610, la época propiamente postridentina<sup>1</sup>.

En el campo más amplio de la cultura aparece por doquier un Renacimiento o un Humanismo cristiano, que desde las aulas universitarias de Salamanca o de Alcalá se extiende a la ciencia, al arte y a las manifestaciones mismas de la vida humana. Si Luis Vives, pedagogo de Europa, recoge su humanismo y su filosofía de las esencias del viejo cristianismo, Francisco de Vitoria se convierte en maestro del Derecho de Gentes y del estudio y entendimiento de una nueva teología; Suárez y la Escuela de Salamanca del siglo XVII ponen los cimientos para la reconstrucción de una nueva Europa; el P. Juan de Mariana abre caminos a la historia moderna; el Greco, Ribera y Zurbarán, Murillo, Valdés Leal, Berruguete y Gregorio Hernández, Alonso Cano, Juan de Juni, Pedro de Mena o Pedro Roldán reflejan en sus cuadros y esculturas un arte religioso pocas veces superado. Estamos en la época del *plateresco*, que se muestra con todo su esplendor en Salamanca; del *manierismo* de El Escorial y del *barroco* del *Obradoiro* de Compostela o de la *Clerecía* de la misma Salamanca.

Tampoco faltaron sombras.

<sup>1</sup> Cfr. F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *Los Seminarios Españoles. Historia y Pedagogía, 1563-1700*, Salamanca 1964.

Si España combate por la fe en Europa y se empeña en extenderla por América y Filipinas, en contrapartida pide y consigue del papa una serie de privilegios que no tardarán en hacerse gravosos para la misma Iglesia. El *Patronato regio* que se consigue para Granada y la evangelización de América dio lugar en ocasiones a un acentuado *regalismo*, cuando los monarcas quisieron defender los derechos a veces abusivos de la Corona. Uno de los más odiosos fue el llamado *Exequatur regium*, por el que se imponía que todos los documentos o disposiciones que vinieran de la Santa Sede habrían de ser sometidos al Consejo Real y esperar a que se diera el *placet* para su publicación. Otro fue el relativo a la recaudación de la Cruzada, a subsidios y excusados. Unos y otros dieron lugar en ocasiones a rencillas y rivalidades en tiempos de Felipe II y de Felipe IV, por ciertos abusos de los que acusaban a la Curia romana.

El acontecimiento más trágico del reinado de Felipe III fue, sin duda, la expulsión de los moriscos en 1609-1614, que emuló, si es que no superó, a la que los Reyes Católicos habían hecho de los judíos en 1492. Tampoco faltaron aquí las razones religiosas. Se decía, por ejemplo, en la *Pragmática* que diera el monarca para la expulsión: «Cumpliendo con la obligación que tenemos de conservar y mantener en nuestros reinos la santa fe católica romana y la seguridad, paz y reposo de ellos; con el parecer y consejo de varones doctos y de otras personas muy celosos del servicio de Dios y mío, mandamos que todos los moriscos... dentro de treinta días salgan de estos reinos y límites de España». Se calcula que salieron 272.140 moriscos, sobre un promedio de 300.000 que parece había entonces en la Península, lo que venía a equivaler a un 3 por 100 de la población española de unos ocho o nueve millones de habitantes. Hablaremos despacio de esto más adelante.

## 2. La Escuela de Salamanca

El epicentro de la renovación de la teología católica en el siglo XVI se sitúa en Salamanca. En la antigua universidad medieval y, más concretamente, en el convento dominicano de San Esteban, van a convivir durante muchos años una generación de grandes Maestros que renuevan las tesis tomistas, y le devuelven el vigor de una teología capaz no solo de responder a las inquietudes luteranas, sino también a los grandes retos de la época: la era de los descubrimientos, del nacimiento de las nacionalidades, el comienzo de las ciencias experimentales y tantas otras cuestiones.

El fundador de la Escuela de Salamanca fue Francisco de Vitoria O.P. (1483-1546), que estudió en la Universidad de París con el maestro Pedro

Crockaert. Allí descubrió la rica Teología de santo Tomás de Aquino, leyéndolo directamente. De ahí que, a su regreso, en el convento dominicano de Valladolid, empezara a explicar la teología con la *Suma Teológica*. En 1526 obtiene por unanimidad la cátedra de Prima de Teología en Salamanca. Enseguida empieza una disputa con el claustro académico hasta conseguir sustituir el libro de texto, las *Sentencias de Pedro Lombardo*, por la *Suma Teológica*. Seguidamente, Francisco de Vitoria empieza otra batalla con el claustro salmantino, para lograr el permiso de permitir tomar apuntes a los alumnos. Mediante una dicción lenta, y un complicado sistema de abreviaturas, sus alumnos pudieron conservar sus clases. Han llegado hasta nuestros días un buen número de esos «reportata».

En sus clases, Francisco de Vitoria se atenía al programa señalado por el claustro para cada año, pero sin perder de vista las cuestiones de actualidad que había en el ambiente. De ese modo, con altura y categoría, y con chispeantes comentarios en castellano, entremezclados con su elegante latín, va interesando a los estudiantes y acostumbrándolos a afrontar los problemas en profundidad.

La argumentación teológica, en Vitoria, partía de la Sagrada Escritura, donde se detenía con comentarios tomados de los Padres de la Iglesia, a los que conocía directamente, y con referencias al Magisterio de la Iglesia. No faltaban las citas eruditas, pues como buen humanista poseía una amplia cultura de los autores clásicos griegos y latinos. De ahí que, cuando leía a santo Tomás en ese marco, la doctrina tomista quedaba realzada y muchas veces superada. Se trataba de un Maestro que partía de otro Maestro, y al que desbordaba en muchos momentos.

Años más tarde uno de sus discípulos, el dominico Melchor Cano (1509-1560), elaboró sistemáticamente lo que habían vivido los Maestros salmantinos. Redactó, desde la vida docente, un tratado que ha sido repetidamente utilizado hasta hace pocos años, el *De locis theologicis*. En ese trabajo, Cano sistematizó diez lugares teológicos, distinguiendo dos *lugares propios fundamentales*: la Sagrada Escritura y las tradiciones de los Apóstoles; cinco *lugares propios declarativos*: La Iglesia católica, los concilios, la Iglesia de Roma, los Padres de la Iglesia y los teólogos escolásticos; y tres *lugares auxiliares*: la razón, los filósofos y juristas y la historia con sus tradiciones humanas. El libro tuvo tanta fortuna, que, con los siglos, dio nombre a la teología fundamental.

Como es sabido, en aquella época en las Facultades de Teología los alumnos podían acudir a clase de Teología, en sus sesiones de *Prima* y *Vispera*, según las tres vías: tomista o realista, escotista, o nominalista. En Salamanca, las tres cátedras prácticamente se redujeron a una, la realista, pues Vitoria y los Maestros salmantinos que le sucedieron se ganaron el fervor popular.

Por otra parte Vitoria se preocupaba por el resto de los estudiantes de la Universidad y volvió a dar vida a una vieja costumbre universitaria: las Relecciones Teológicas. El claustro señalaba a comienzo de curso, de acuerdo con la materia asignada al catedrático de *Prima* y de *Vispera*, un tema de Relección. Este tema debía exponerse en sesión abierta para toda la Universidad, por espacio de dos horas, *nemine discrepante*, sin interrupción, y medida por la clepsidra, o reloj de agua. Los catedráticos que no la impartían, eran multados.

Vitoria se tomó con gran interés esta posibilidad, y la transmitió a sus discípulos. Así fueron abordados, en las aulas de la Universidad, temas tan importantes como el poder civil y eclesiástico, el divorcio de Enrique VIII, los títulos de la presencia española en América. Entre los que dieron discípulos suyos están los de Domingo de Soto sobre la Sagrada Escritura, el dominio de los indios o la cuestión de los pobres, problema candente de la época, por su excesivo número.

Precisamente Domingo de Soto (1495-1560) fue Prior del Convento de San Esteban, y facilitó al máximo el trabajo de Vitoria, con el que fue catedrático de *Vispera*, y después le sucedió en la cátedra de *Prima*.

El gran éxito de la Escuela de Salamanca fue la creación de un grupo de Maestros que discutían las cuestiones entre sí, preparaban temas de Relecciones, redactaban informes para la Corona, el Santo Oficio, conformaban una mente común.

Es de notar que en aquel momento la Teología y el Derecho se trabajaban en Salamanca al unísono. Teológicamente partían del principio tomista de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone, la sana y la eleva. Y añadían una perspectiva antropológica clara: la dignidad de la persona humana. Por eso pudieron dar luz en los grandes problemas del momento: desde la evangelización de América, hasta las primeras críticas acerca de la esclavitud.

Es interesante resaltar la libertad con la que expresaban sus ideas. Por ejemplo, el Maestro Vitoria, como hemos explicado en el capítulo anterior, se enfrentó abiertamente al Emperador Carlos V, cuando en una Relección de 1539, sobre los indios, rechazó los títulos de presencia en América que se manejaban habitualmente en el Consejo de Indias, para, finalmente, aportar los que a él le parecían legítimos.

Los Maestros y alumnos que se formaron allí fueron extendiendo este humanismo escolástico por toda Europa y ocuparon las cátedras de Alcalá, Coimbra, Roma, Alemania (Ingolstadt y Dillingen) y los Países Bajos. Y por supuesto de América, donde desde 1550 empiezan, primero la Universidad de México y luego la de Lima, con Maestros formados en la Escuela de Salamanca.

Descubrir la importancia y significado de la Escuela de Salamanca es clave para captar el florecimiento de la mística castellana que tendrá lugar desde el XVI y XVII en España: autores como fray Luis de Granada, fray Luis de León, san Juan de la Cruz, Osuna o san Juan de Ávila, brotan de una vida espiritual intensa, pero también de una Teología fuerte, sólidamente desarrollada en Salamanca. Muchos de ellos estudiaron o fueron discípulos de estudiantes de esa Universidad. Precisamente desde esta teología tomista renovada pudieron leer a los autores de la Escuela Renano-flamenca de espiritualidad, y en general a la *devotio moderna*, y extraer los aspectos más sustanciosos, para incluirlos en su propio veneno espiritual.

### 3. Desarrollo del Concilio de Trento

Una vez abierto el concilio, como decíamos al final del capítulo anterior, su desarrollo no pudo ser más accidentado. Efectivamente, los trabajos conciliares tuvieron que interrumpirse por dos veces; y así el concilio pasó por tres períodos distintos: de 1545 a 1547; de 1551 a 1552 y de 1561 a 1563.

Se tuvo que empezar de cero, porque poco o nada se había preparado en tantos años de espera. Se llegó al acuerdo de tratar simultáneamente las cuestiones dogmáticas y las disciplinares, y, para evitar cualquier peligro de conciliarismo, se impuso la fórmula de *Sacrosanto sínodo de Trento*, a la que se unió la expresión de *ecuménico y general*.

El particular reglamento del concilio establecía que las deliberaciones se llevasen a cabo a tres niveles. En primer lugar, la «*congregación de teólogos*», compuesta por eminentes especialistas sin dignidad episcopal, que se extendían en discursos doctrinales sobre los temas debatidos; después deliberaba la «*congregación general*», compuesta por los prelados con derecho a voto (en estas reuniones daban su parecer sobre las cuestiones dogmáticas o de reforma debatidas); la formulación de los decretos estaba encargada a delegaciones elegidas al efecto, asesoradas por técnicos; finalmente se votaba, en las sesiones solemnes, los decretos preparados. Como se puede advertir, el papel de los teólogos fue muy relevante. Y hay que recordar que, entre los sesenta y seis doctores de Salamanca que tomaron parte en las tres etapas del Concilio de Trento, había muchos obispos y teólogos que habían sido alumnos de Francisco de Vitoria.

Precisamente el emperador Carlos V invitó a Francisco de Vitoria para que acudiera como teólogo imperial a Trento. Su salud se lo impidió (fallecerá en 1546) y acudió en su lugar Domingo de Soto, que entonces

era el catedrático de Teología de *Vispera* en Salamanca. Le acompañó el también dominico Bartolomé de Carranza, futuro cardenal de Toledo.

La actividad de estos dos grandes maestros será clave en esta primera parte del Concilio de Trento, que durará desde 1545 a 1547. El ambiente que se encontraron era muy difícil. La reforma de la teología en Salamanca y, en general, en los dominicos españoles estaba bastante consolidada, lo que contrastaba con lo que encontraron allí. Soto y Carranza predicarán en las primeras sesiones del concilio y tendrán que trabajar mucho para esclarecer la doctrina. El propio Domingo de Soto sustituirá al General de la Orden Dominicana en sus funciones, durante gran parte del Concilio, participando no solo en la congregación de teólogos, sino también en la general.

Las primeras sesiones se dedicaron a las Fuentes de la Revelación. Así en la sesión IV se abordó la cuestión de la revelación: la tradición y los Libros Sagrados son –en pie de igualdad– los dos cauces del evangelio de la salvación en la Iglesia. La Sagrada Escritura y la Sagrada Tradición se equiparan –*pari reverentia*– como fuentes de la Revelación divina. Se añadió una disposición disciplinar sobre el texto de la Vulgata, declarándolo como auténtico y oficial en la Iglesia, y se recordaron los Decretos del Concilio de Florencia dictando el canon de los libros de la Sagrada Escritura. Finalmente se recordaron los sentidos y uso de la Escritura, así como la mediación del Magisterio de la Iglesia para su interpretación.

Una vez aclarada la cuestión planteada por Lutero acerca de la *sola Scriptura*, el Concilio pasó a abordar la cuestión teológica del pecado original. La sesión V era de una particular importancia. Se condenó tanto la perspectiva pelagiana: la salvación con las solas fuerzas humanas, como la luterana que confundía el *fomes peccati* con el pecado personal.

De este modo, el Concilio llegó a la cuestión de la justificación, asunto nuclear en la teología luterana, estamos en la Sesión VI. Aquí la intervención de Domingo de Soto fue particularmente importante. En esos momentos termina de redactar y da a la imprenta en Venecia su tratado *De natura et gratia* donde sostenía la eficacia intrínseca de la gracia, no tanto como premoción física, cuanto como predeterminación moral objetiva: «Dios no nos atrae como si fuésemos un rebaño (o sea, a la fuerza físicamente)..., sino iluminando, dirigiendo, atrayendo, llamando, instigando».

Al tiempo que publicaba su *De natura et gratia*, donde exponía su personal interpretación del decreto *De iustificatione* tridentino, era combatido por Ambrosio Catarino. Soto había sostenido que, fuera de una revelación divina, no se puede tener certeza moral. Esta era la opinión católica tradicional. Catarino imprimió, también en Venecia, su particular interpretación del decreto tridentino, donde mantenía, en cambio,

que, de hecho, basta la corriente asistencia del Espíritu Santo para que un alma tenga certeza de que se halla en gracia de Dios. La polémica resultó agria, especialmente por parte de Catarino, invadiendo estos otros temas teológicos: la imputabilidad del pecado original y el tema de la atención del ministro para la válida confección del sacramento.

El *Decreto sobre la Justificación* recuerda la existencia del pecado original y la necesidad de la Redención del género humano, obrada gratuitamente por Jesucristo. Por tanto «el principio de la justificación misma en los adultos ha de tomarse de la gracia de Dios proveniente por medio de Cristo Jesús». También recuerda la llamada a la santidad, mediante los sacramentos y las buenas obras. Así como la necesidad de la perseverancia hasta el final para alcanzar la salvación.

Finalmente el concilio estudió a fondo los sacramentos en general y el sacramento del bautismo y, más brevemente, sobre la confirmación. Asunto de una gran trascendencia pues Lutero, al negar las mediaciones de la Tradición, Magisterio, también lo hacía de los Sacramentos. La llegada de la gracia es capital para el desarrollo de la vida cristiana.

En el aspecto disciplinar fueron promulgados varios decretos de reforma sobre la Sagrada Escritura como centro de la formación teológica de los clérigos, el ejercicio del ministerio de la predicación, la obligación de residencia para los titulares de los beneficios, en especial los obispos y párrocos, cualidades requeridas para recibir el episcopado, etc.

Así, en marzo de 1547 el concilio fue transferido a Bolonia. Desde Roma no se veía bien que la sede conciliar estuviera en una zona de influencia del emperador; por otra parte, una preocupante epidemia había hecho que dejaran Trento algunos obispos, la mayoría italianos, principales sostenedores de la preponderancia pontificia. A Carlos V no le pareció bien el traslado, pues dificultaba la posible presencia de los protestantes, y esto hizo que catorce prelados de la facción imperial se quedaran en Trento. En Bolonia hubo reuniones de teólogos, pero no se promulgó ningún decreto; y, como creciera la oposición, el papa decide suspender el concilio en septiembre de 1549. Fue ciertamente un error y una ocasión perdida. Carlos V acababa de vencer a los protestantes en Mühlberg y no habría sido difícil que algunos de ellos se hubieran podido llegar a Trento.

A la muerte de Paulo III en noviembre del mismo año, fue elegido papa el cardenal-legado Juan del Monte, Julio III. Como Paulo III, era amante de la vida mundana y dio grave escándalo con su nepotismo, pero no dejó por ello de proseguir la obra de reforma y, a pesar de la oposición y de las intrigas de Francia, convocó de nuevo el concilio el 14 de marzo de 1550 para la misma ciudad de Trento.

No acudieron los obispos franceses, pues el papa estaba implicado al lado del emperador en la nueva guerra que este llevaba contra el rey de

Francia; en cambio, de Alemania llegaron a Trento los arzobispos electores de Maguncia, Tréveris y Colonia. Con mayor asistencia que en la etapa anterior, los Padres conciliares prosiguieron los trabajos sobre los sacramentos y publicaron los decretos relativos a la eucaristía, a la penitencia y a la extremaunción, además de los concernientes al ejercicio de la autoridad episcopal, las costumbres del clero y la colación regular de los beneficios eclesiásticos.

Gracias al interés y a los buenos servicios del emperador, y provistos de un salvoconducto del concilio, en octubre de 1551 llegaron a Trento algunos enviados de los protestantes alemanes: del príncipe elector Joaquín II de Brandeburgo, del duque de Würtemberg, de las seis ciudades imperiales de la Alemania superior y del príncipe electo Mauricio de Sajonia. Pero, a pesar de la condescendencia que se tuvo con ellos, no se pudo llegar a ningún acuerdo por las condiciones casi inaceptables que proponían, tales como la suspensión o la reducción de los decretos emanados antes en el concilio, la renovación de los decretos de Constanza y de Basilea sobre la superioridad del concilio sobre el papa, y que los miembros de la asamblea fueran liberados del juramento de fidelidad prestado al pontífice.

Ocurrió entonces la traición de Mauricio de Sajonia al emperador; el ejército de la Liga protestante llegó a avecinarse peligrosamente a los Alpes; el mismo Carlos V, que desde Innsbruck seguía con atención los trabajos de la asamblea, tuvo que escapar precipitadamente para evitar ser capturado; y así se hizo difícil la permanencia de los Padres en Trento. El concilio fue clausurado de nuevo (26 de abril de 1552) y la sensación de fracaso se extendió otra vez más.

Tardaría casi diez años en abrirse de nuevo. Durante este tiempo subió primero al pontificado el pío y docto Marcelo Cervini, que tomó el nombre de Marcelo II. Corto fue su pontificado—solo veintidós días—y le sucedió en el mismo año el intransigente cardenal Juan Pedro Carafa, Paulo IV.

No le agradaba al nuevo papa seguir otra vez con el concilio pues quería hacer de la reforma de la Iglesia algo exclusivamente personal. Así inició una lucha implacable contra los abusos de la Curia romana, especialmente contra la «herejía simoníaca», acometió con severas medidas la extirpación de los herejes e impuso una fuerte disciplina tanto al clero regular como secular:

Se sirvió, quizá exageradamente, de la Inquisición, haciendo encausar o dejando en situación de sospechosos a personas inocentes y de gran mérito en la Iglesia, como los cardenales Morone y Pole. Por medio de una bula en la que a estilo medieval clamaba de nuevo por la «plenitud del poder del papa sobre los pueblos y los reinos», renovó los castigos a

los laicos y eclesiásticos que habían caído en la herejía y los declaraba desposeídos de toda dignidad, derecho y posesión.

Quizá hubiera obtenido algunos resultados a no ser por la política infeliz y desastrosa a la que se vio inclinado por su exagerado nepotismo. Sentía, además, una cordial aversión a los españoles y de manera especial a Carlos V y a su hijo Felipe II. Se implicó en una guerra contra España, aliándose con el rey francés, que le fue desfavorable. Las tropas españolas, guiadas por el duque de Alba, llegaron a ocupar Roma en septiembre de 1557. Dos años más tarde moría desengañado. Se había confiado excesivamente en uno de sus nepotes, el cardenal Carlo Carafa, hombre inmoral y de poca conciencia, que abusó de su oficio para extorsiones vergonzosas. Paulo IV quiso llevar por su cuenta la reforma y las disposiciones que dio no dejaron de ser demasiado personales e inconsistentes. Solo la nueva apertura del concilio podría completar la obra.

Al Papa Carafa le sucedió Pío IV, milanés, conciliador y buen diplomático. Estimulado y ayudado por su nepote Carlos Borromeo (canonizado en 1610), se decide pronto por la reforma y, salvando todo género de dificultades, resuelve reanudar el concilio en la misma ciudad de Trento.

Se celebraron nueve sesiones, y el número de padres, desde el primer momento, fue muy elevado: 122 padres conciliares, además de los teólogos y doctores.

Esta tercera etapa del concilio revistió especial importancia, tanto en el plano doctrinal como disciplinar. En el aspecto dogmático, el concilio hizo una vigorosa formulación de la fe católica en los puntos más combatidos por los protestantes: el sacrificio de la Misa y el sacramento del orden.

Según la doctrina protestante no existe en la Iglesia sacerdocio visible ni jerarquía de derecho divino, ni potestad para ofrecer y consagrar, en verdadero sacrificio, el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo o para absolver los pecados. La Misa, por tanto, para Lutero, no es propiamente sacrificio, sino simplemente conmemoración de la última cena del Señor.

Frente a estas afirmaciones, estableció el Concilio, en la sesión 22, el carácter esencialmente sacrificial de la Misa y la institución divina del sacerdocio ministerial. Respecto al sacerdocio común de los fieles, denominado en la Escuela de Salamanca sacerdocio regio, se decidió dejar su estudio para una ulterior ocasión, pues podría originar confusión, en un clima en el que Lutero solo admitía este sacerdocio y negaba el ministerial. Hubo que esperar al Concilio Vaticano II para que tuviera, finalmente, su desarrollo extenso.

En la sesión 23, la preparación de un decreto sobre el sacramento del orden suscitó un intenso debate entre los padres conciliares y los teólogos, sobre el origen y naturaleza de la jurisdicción episcopal, que se re-

solvió felizmente al final de la sesión. Para la reforma y mejor preparación del clero secular se decreta la fundación de los seminarios clericales, de los que, en España, habían venido haciendo sus veces desde el siglo xv los numerosos colegios universitarios que se fundaron. De todas formas, una veintena de seminarios se establecieron en España antes de terminar el siglo xvi.

Respecto al aspecto disciplinar, y apuntando a una auténtica reforma eclesiástica, estableció una disciplina canónica, por la que se regirá la Iglesia católica hasta el Código de Derecho Canónico de 1917.

La sesión final del Concilio, la 25, aprobó decretos dogmáticos acerca del purgatorio, el culto a los santos y a las reliquias, las imágenes religiosas y las indulgencias, algunas otras disposiciones disciplinarias y un decreto especial con importantes modificaciones relativas a las órdenes religiosas.

En un clima de entusiasmo, 255 Padres, una cuarta parte del total de obispos de aquel tiempo, pusieron su firma en las actas oficiales del Concilio. El 4 de diciembre de 1563, una vez leídas las solemnes aclamaciones al papa y al emperador, el cardenal Morone, el primero de los presidentes del concilio, clausuró la asamblea con estas palabras: «Después de haber dado gracias a Dios, id en paz». Habían pasado dieciocho años desde su primera inauguración.

Pío IV confirmó los decretos conciliares mediante la bula *Benedictus Deus* el 26 de enero de 1564. Tales decretos fueron aceptados sin reserva por la mayor parte de los soberanos y de los Estados católicos. Solo Francia admitió los dogmáticos, pero no los disciplinarios. Felipe II legalizó unos y otros para España y sus dominios, pero con esta significativa cláusula: «quedando a salvo los derechos de regalía». En el ámbito de la Iglesia fueron promulgados por los numerosos sínodos provinciales que se celebraron, y de este modo llegaron a convertirse en sustancia de la nueva legislación católica.

Posteriormente, la *Congregación del Concilio*, creada por la Santa Sede, sirvió para interpretar auténticamente los decretos conciliares y para impulsar algunos aspectos pastorales que se desarrollaron posteriormente.

Fruto del concilio, y clave para su puesta en marcha, fue, en primer lugar, el catecismo romano, catecismo para párrocos o catecismo de San Pío V. Su elaboración fue un paso importante para la unidad de la fe y sirvió de base para la hondura teológica en la predicación de la Iglesia. Precisamente se ha demostrado que en la base redaccional de este catecismo están presentes las obras de aquellos dos grandes teólogos dominicos que llegaron juntos al concilio en la primera etapa: Domingo de Soto y Bartolomé de Carranza.

En segundo lugar, el Misal de San Pío V, elaborado y distribuido por todo el orbe, ayudó al pueblo fiel a vivir y celebrar la Santa Misa, punto capital desarrollado por el Concilio.

Finalmente, todas las medidas disciplinares respecto al clero tuvieron un impulso considerable con la puesta en marcha de los Seminarios diocesanos. También con la publicación de una edición común de la Liturgia de las horas, el Misal y un catecismo universal, se logró mejorar el nivel y la preparación de los candidatos al sacerdocio.

La residencia de los obispos en sus sedes dedicadas al gobierno de la diócesis, y con la preocupación por el Seminario, hicieron posible que todos esos decretos entraran en vigor y fueran aplicados. Por otra parte el concilio decretó la celebración de Sínodos, en las diócesis del mundo, para la aplicación de la doctrina tridentina.

Ningún otro concilio duró tanto tiempo ni tuvo que afrontar tantas dificultades interiores y exteriores, pero ningún otro ha dejado una huella tan profunda y duradera en la vida de la Iglesia. Desgraciadamente, no pudo restablecer la unidad perdida, pero clarificó y precisó los puntos fundamentales de la fe católica cuestionados por los reformadores protestantes y elaboró un gran programa de reforma que sirvió de base y pauta para la renovación religiosa y moral de la Iglesia.

#### 4. Significado del Concilio

A cuatro siglos de distancia, podemos reflejar de alguna manera el puesto que le cupo al Concilio de Trento en la historia y vida de la Iglesia. Si fue una toma de postura ante los movimientos secesionistas que entonces se produjeron, no fue menos un acto de reflexión sobre la misma Iglesia y un signo de renovación vigorosa de la vida cristiana.

Fue necesariamente una respuesta. La Iglesia, ante las concepciones doctrinales de los reformadores, precisaba determinar lo que era fe católica y lo que era error; conservar el *depositum fidei*, aunque para ello tuviera que pasar por escisiones clamorosas. Fue, quizá, duro en sus decisiones, pero evitó atar de pies y manos al pensamiento católico.

Impuso ritos y costumbres (el uso del latín en la liturgia, por ejemplo), que hoy nos parecen superados; descuidó al pueblo fiel de los seglares; dejó sin aclarar cuestiones como la definición misma de la Iglesia o del primado romano; no llegó a realizar plenamente la reforma de la Curia y bajo el fantasma de Constanza y de Basilea redujo la colegialidad de los obispos frente a la supremacía del papa, etc. También es cierto que colocó unilateralmente la estructura eclesíastica en un primer plano y no superó el clericalismo medieval. Pero era el ambiente de la época; y, de

alguna manera, no fue tanto culpa del Concilio cuanto de la teología posttridentina, que hizo en ello demasiado hincapié.

Lo que el Concilio se propuso en sus definiciones –y no se debe sacar de ellas más de lo que dan de sí– fue delimitar los campos para dar seguridad a la fe y poner fin a la extendida confusión que había entonces sobre lo que aún era católico, o ya protestante. Fueron mojones, no alambradas que impidieran cualquier movimiento. Teólogos católicos y aun teólogos protestantes y calvinistas no lo interpretaron siempre así e hicieron de la Iglesia posttridentina una simple Iglesia de la Contrarreforma.

Se ha dicho, igualmente, que más que el concilio de la unión, fue el concilio de la escisión. En parte, es verdadero y, en parte, es falso. Cuando empieza el concilio, la desunión entre los cristianos occidentales era ya un hecho. Es altamente clarificadora la respuesta que hace unos años dio el teólogo Karl Barth a una pregunta que le hiciera la revista *Realités* (febrero 1963).

«¿Cuál es –le preguntaron– el más fuerte obstáculo para un acercamiento entre la Iglesia reformada y la católica?» «¿El más grande obstáculo? –respondió–. Bien. Yo podría decir que todo está en esa pequeña partícula que la Iglesia romana añade después de cada una de nuestras proposiciones. Es la partícula *et* (y). Cuando nosotros decimos Jesús, los católicos dicen: Jesús y María. Nosotros tratamos de obedecer a nuestro solo Señor Jesucristo, los católicos obedecen a Cristo y a su vicario en la tierra, o sea, el papa. Nosotros creemos que el cristiano se salva por los méritos de Cristo; los católicos añaden: y por sus propios méritos, o sea, por sus obras. Nosotros creemos que la única fuente de revelación es la Escritura; ellos añaden: y la Tradición. Nosotros, que el conocimiento de Dios se obtiene por la fe en su palabra, tal como se expresa en la Sagrada Escritura; ellos: y por la razón. En sustancia, todo lo que gira alrededor del problema fundamental de la relación entre la gracia y la libertad en la salvación del hombre».

Ese era entonces y parece que sigue siendo hoy el problema. Cuando entra en juego el Concilio, la división estaba ya, pues, consumada; no quedaba sino fijar las fronteras. Por otra parte, tampoco se ahorraron esfuerzos para la unión. Repetidamente se invita a los protestantes a acudir al Concilio. Habría sido de desear que se hubieran hallado presentes desde las primeras sesiones, para no dar pie a que se dijera que habían sido condenados antes de ser escuchados. Así pensaban algunos de los Padres, como el obispo de Clermont o el general de los jesuitas, Laínez, el cual declaró en una de las sesiones que se les había de escuchar, «aunque disputaran contra lo ya definido». Serias fueron las razones que pusieron, o para no venir al principio o para permanecer poco tiempo después en la asamblea.

Así el Concilio no pudo ser un concilio de unión ni pudo conseguir en ese instante la tan deseada unión de las Iglesias. Lo reconoce el profesor protestante Ernesto Bizer en el prefacio que hace a su edición de la *Confessio Wirtembergica* (Stuttgart 1952): «Por las dos partes se trataba de una cuestión de principios. Ceder en la materia era renunciar a la propia supervivencia». Y conviene añadir que en ninguno de los decretos conciliares, a diferencia de lo que se había hecho en los concilios anteriores, se condena a las personas de los reformadores; solo se condenan las doctrinas. Y, además, que hubo muchos puntos de contacto en materias que pudieran parecer dispares, como en la doctrina general de la justificación, la eficacia sacramental, la acción salvífica de la misa o cena, la presencia de Cristo en la eucaristía.

Un serio estudio y un mejor conocimiento del Concilio pueden hacernos ver que no constituye de por sí un obstáculo insalvable. En tiempos de Bossuet, y a pesar de Leibniz, se veía imposible la revisión de los decretos tridentinos. Lo mismo puede pensarse hoy, pues los decretos dogmáticos de Trento están, como todos los decretos de un concilio ecuménico, aprobados por el papa y son por ello infalibles. Pero, si no tienen necesidad de ser revisados, son susceptibles de ser completados y entendidos. Por lo que, limando aristas y dejando de lado lo que nos separa para fijarnos en lo que nos une, puede hacerse realidad aquello que se lee en el frontispicio de la *Confesión de Augsburgo*: «Bajo un mismo Cristo estamos y militamos».

## X. LA RESTAURACIÓN CATÓLICA

Es innegable, por lo que hemos visto, que el Concilio de Trento ha servido como de punto de partida para el nuevo caminar de la Iglesia. Porque, aunque sus decretos no entraron sino lentamente en su «carne y en su sangre», el espíritu, la disciplina y la vivencia espiritual que emanan de sus enseñanzas han dado a los católicos y a la misma Iglesia una configuración especial que ha llegado hasta nuestros días.

Se avivó la fe de los creyentes; aumentó la frecuencia de los sacramentos y se dieron nuevos incentivos a la piedad cristiana; se dignificó la vida y el oficio sacerdotal; se recreó la ciencia católica, el arte y la cultura; creció el entusiasmo misionero y se hizo posible un nuevo ambiente de espiritualidad, de vida cristiana y de caridad fraterna como hacía tiempos que no se conocía. También el papado ganó prestigio; si no en el ámbito político e internacional, sí en la veneración y en el aprecio de los católicos.

Todo se debió al esfuerzo de todos: desde la humilde monja reformada y el sencillo hombre de la calle, hasta los papas y los obispos, que se empeñaron seriamente en la reforma, el cura de pueblo, los religiosos, los misioneros, artistas y escritores espirituales..., y esa pléyade de santos, símbolo el más señalado de los años de la Restauración.

Se reafirma en este tiempo, con la exuberancia del barroco, el signo de la catolicidad.

### *1. Situación de la Iglesia en los diversos Estados*

Al comienzo del siglo xvii está en pleno desarrollo *la Restauración católica*, necesaria después de Trento. Esta restauración es larga en dos dimensiones: en extensión geográfica y en intensidad de vida religiosa. Francia, la vieja Alemania, Hungría y Bohemia quedan aseguradas para la fe de Roma y los católicos ocupan territorios hasta mediar el siglo, en que las posiciones se estabilizan. Los países mediterráneos del Occidente —con América—, Austria y las tierras que limitan con la religión ortodoxa

cismática –Lituania y Polonia– afirman su fe; el luteranismo queda relegado al norte de Alemania y Escandinavia; el calvinismo se extiende por los cantones suizos, Holanda, Alemania occidental e Inglaterra.

La intensidad religiosa, luego lo veremos, gana también terreno dentro del campo católico y aun en parte del protestante.

A pesar de ello, las dos zonas confesionales quedan bien diferenciadas y con ellas, hacia la mitad del siglo, queda sellada la ruptura de la unidad de los Estados cristianos europeos.

En los mismos Estados católicos se tiende a una ruptura moral con el Pontificado. Los príncipes, colmados de privilegios por los papas durante las guerras religiosas, van adquiriendo una gran independencia, aun desde el punto de vista eclesiástico. Se va vigorizando cada vez más la *Idea del Estado* (al estilo de Maquiavelo), del que ha de depender todo, hasta la Iglesia, con una idea del absolutismo de los soberanos, que llega ahora a su vértice, especialmente en Francia, que sucede a España en ser la nación guía de Europa.

Corre la idea asimismo de una *Iglesia de Estado*, a la que sigue el particularismo religioso, o sea, la tendencia a circunscribir la organización eclesiástica de las distintas regiones en el ámbito del territorio o de la nación, lo mismo que habían hecho los protestantes, desvinculándolo en lo posible del ligamen con el centro de la unidad, o sea, con el papado romano.

En este nuevo regalismo los Estados se arrojan un influjo, que ellos creían beneficioso, en la Iglesia: nombrar obispos, beneficios eclesiásticos, Patronato regio, etc., y lo ejercen conscientes de que eran derechos que les habían sido concedidos o reconocidos por la Iglesia, a cambio de los méritos (guerras religiosas, misiones en América) que habían contraído con ella. Se ingerían, pues, en la Iglesia diríamos que con conocimiento y por concesión de los papas, y solo en este sentido los reivindicaban.

Luego se fueron elaborando doctrinas, para buscar una razón de derecho natural o nacionalista a estas concesiones (siguiendo las razones que ya proponían los defensores de Felipe IV en la lucha contra Bonifacio VIII, de finales de la Edad Media).

En 1594, el francés Pithou dedicaba su obra *Les libertés de l'Eglise gallicane* al rey Enrique IV. En ella distingue dos posiciones: a) la del papa respecto del rey: en las cuestiones interiores de Francia, el papa no tenía ningún poder; b) la del rey respecto del papa: el papa tiene ciertamente plena potestad en las cosas espirituales, pero no en las de Francia, donde la potestad espiritual del papa está limitada por los cánones que sancionan la libertad de la Iglesia galicana.

De estos principios dedujo Pithou nada menos que 83 proposiciones, que ilustran los derechos del rey en materia eclesiástica: convocar conci-

lios, dar leyes en materia eclesiástica, llamar al propio tribunal a las personas eclesiásticas, negar a los obispos el derecho de comunicarse con Roma, imponer tributos sobre los bienes eclesiásticos, dar la investidura de beneficios, recoger las apelaciones de los tribunales eclesiásticos («*apellatio ab abusu*»); el que el papa no mande sus legados a Francia sin el beneplácito del rey («*placet regio*»), el derecho que se arrogan de aprobar tanto los decretos del papa como de los obispos, etc.

Ciertamente que todos estos derechos ya venían de antiguo en las tradiciones de la Iglesia galicana. Habían decaído un poco, pero cobran ahora nuevo vigor bajo el absolutismo de Luis XIV, y de él tomarán ejemplo las demás naciones católicas, sobre todo en el siglo XVIII.

De un modo general, por tanto, este siglo, el XVII, está lleno de luchas, como iremos viendo, para obtener la independencia de los Estados de Roma. Se fueron desoyendo cada vez más las protestas de los papas. Y, aunque en Roma se instituye una comisión de cardenales para la tutela de los derechos de la Iglesia, la línea de conducta de los papas vino a significarse casi siempre como una «retirada forzosa». Solo el gran Inocencio XI tuvo el coraje y la fuerza de resistir, único soberano de Europa, a la prepotencia del Rey Sol, Luis XIV de Francia; los otros, o se doblegaron o perdieron eficacia, al encontrarse a sí mismos en situaciones nada favorables.

## 2. Papas y obispos reformadores

A pesar de la decadencia, puede decirse en general que los papas post-tridentinos fueron dignos, piadosos y celosos, aunque, en una Europa dividida religiosamente y frente al poder absoluto de los príncipes católicos, su acción se viera a veces perturbada por su cualidad de ser ellos mismos soberanos de un Estado independiente, que contaba con aliados, adversarios políticos, juegos de finanzas y *combinazioni*. Demasiado sedentarios y todos ellos italianos, no escaparon a las tentaciones de la centralización y a las presiones de un entorno fuertemente nacionalista, que les obligaba en ocasiones a menesteres más burocráticos que pastorales. Las susceptibilidades italianas, la ingerencia de los príncipes en el seno mismo del cónclave, el *veto* que algunos Estados católicos opusieron a la aplicación de los decretos del Concilio debilitaron aún más la posición de los papas de cara al mundo moderno que se avecinaba.

El sucesor de Pío IV († 1565), Pío V Ghislieri, dominico (1565-1565) —el primer papa canonizado después de Celestino V († 1296) y el último antes de Pío X († 1914)— fue un auténtico santo: el catecismo, el misal y el breviario entraron, gracias a él, en las costumbres clericales; pero, si la

victoria de Lepanto contra los turcos, conseguida por la flota que mandaba don Juan de Austria, en 1517, le llena de alegría, más ventajas no pudo conseguir entre los mismos príncipes cristianos. La defección de Inglaterra era ya un hecho; los protestantes formaban ya un mundo aparte; no faltaron presiones de parte de Felipe II y de otros monarcas católicos.

A Gregorio XIII (1572-1585), buen jurista, de gran iniciativa y con buenas dotes de organización, se debe la fundación de una veintena de colegios o seminarios y de la Universidad Gregoriana de Roma; fue él quien dio a las nunciaturas permanentes su carácter definitivo. Con el franciscano Peretti, Sixto V (1585-1590), la Sede Apostólica alcanza un vértice de autoridad en el interior y de prestigio en la política externa, como no se había visto desde hacía tiempo: puso gran cuidado en la visita canónica regular de los conventos, impuso a los obispos la visita *ad limina* y organizó las Congregaciones cardenalicias (15 en total), fijó el número de cardenales en 70, favoreció las artes y las letras, administró con prudencia las finanzas públicas y procedió con severidad contra el bandolerismo que asolaba al Estado pontificio.

El hecho de que Clemente VIII (1592-1605) elevara al cardenalato a sabios como el historiador Baronio o a teólogos como Toledo y Belarmino prueba su deseo de elevar el nivel doctrinal del Sacro Colegio. Clemente VIII intervino en los delicados asuntos europeos de su tiempo, mandó publicar la edición —«sixto-clementina»— de la *Vulgata*, promovió enérgicamente la reforma en los diversos países y durante el año jubilar de 1600 vio afluir a Roma a gran multitud de peregrinos, que manifestaron su devoción y fidelidad al papa. En su tiempo —[caso lamentable!—, el «filósofo de Nola» Giordano Bruno murió en la hoguera, en la romana plaza de Campo dei Fiori, por hereje pertinaz y apóstata.

Paulo V (1605-1621), mecenas de las artes (durante su pontificado se acabó la basílica de San Pedro), trata de aplicar los decretos tridentinos sobre la residencia de los obispos y la comunión frecuente; pero su nepotismo y el apoyo financiero que presta al emperador y a la Liga católica en la guerra de los Treinta Años le restaron popularidad. Las misiones extranjeras deben mucho a Gregorio XV (1621-1623), el cual instituye la Congregación de Propaganda Fidei; las reglas actuales de elección de papa datan de su pontificado. Urbano VIII (1623-1644), engañado por el cardenal Richelieu, manifestó sus simpatías durante la guerra de los Treinta Años, más por Francia, aliada de protestantes y calvinistas, que por los católicos que luchaban al lado de España y del emperador. Enriqueció exageradamente a sus nepotes, hizo de Roma la capital del arte barroco y durante su pontificado se llevó a cabo el desafortunado proceso contra Galileo.

El último papa del período, Inocencio X (1644-1655), se esfuerza por mantener el prestigio del pontificado en las azarosas negociaciones que prepararon la paz de Westfalia, condena el primer brote del jansenismo, sigue embelleciendo a Roma y, lo mismo que su antecesor, se dejó llevar también por sus parientes, en especial por la viuda de su hermano, Olimpia Maidalchini.

A pesar de los defectos y aun de la falta de energía que mostraron algunos papas, la *reforma in capite* entraba por buenas vías. Con los obispos se aborda la *reforma in membris*, de la que es imposible hacer un cuadro completo. No es que todo estuviera resuelto en la línea misma del episcopado. Piénsese, por ejemplo, que en 1579 cuarenta y tres obispados franceses sobre ciento cuarenta estaban desprovistos de titulares; que el cardenal Carlos de Lorena († 1607), arzobispo de Reims a los nueve años, fue titular simultáneamente de otros seis obispados y era comendatario de numerosas abadías. En aquel ambiente de humanismo, la política, la diplomacia y la guerra eran perfectamente compatibles con el episcopado, considerado como una carrera.

Sin embargo, no faltaron en la Iglesia pastores santos y celosos. Citemos solamente a algunos: Tomás de Villanueva y Juan de Ribera, arzobispos de Valencia; Roberto Belarmino, cardenal y arzobispo de Capua; el sabio obispo de Salerno, Seripando; Bartolomé de los Mártires, arzobispo de Braga; Pedro Guerrero, arzobispo de Granada; Gioberti de Verona...

De todos ellos, de quien se puede decir que «rehizo el episcopado» por su ejemplo y su doctrina fue san Carlos Borromeo, el sobrino de Pío IV († 1584). Después de haber animado las últimas sesiones del Concilio, deja la corte pontificia y se retira a su arzobispado de Milán, que rigió durante veinte años. Numerosas fueron sus actividades, especialmente las que dedicó a la enseñanza del catecismo, la predicación pastoral, las visitas que hizo a su diócesis, la restauración del espíritu de penitencia y la digna administración de los sacramentos y la formación del clero diocesano, etc. Todo esto puede parecernos deber ordinario de cualquier obispo, pero en el siglo XVI tenía valor de ejemplo. La tradición borromeica, en el clero y en las costumbres del pueblo cristiano, perdurará durante mucho tiempo en la Iglesia.

### 3. Renovación apostólica

Se decía entonces que «a la debilidad del episcopado correspondía la decadencia del clero». Y a este le costó de momento entrar por la reforma. Había clérigos giróvagos, sin obispo, concubinarios, incapaces a

veces de pronunciar las fórmulas válidas de un sacramento, ignorantes, mundanizados. El Concilio había deplorado estas calamidades y todos se daban cuenta de que para llegar a una verdadera reforma clerical lo primero que había de hacerse era dar a los futuros sacerdotes una formación digna, espiritual y científica.

Podían ayudar las universidades que entonces existían. Las de España en el Siglo de Oro, las de Roma, Francia, Portugal, Países Bajos o Alemania fueron por sus facultades de teología hogares de reforma y de formación sacerdotal. Pero era necesario todavía más. El remedio vino con los nuevos seminarios que se instauraron en la Iglesia. En algunos países, como en Francia, no tuvieron al principio buena acogida; pero en este tiempo de restauración fueron numerosos los que se establecieron en los demás países católicos.

Como ocurrió en el siglo XI, en el que la aparición de los clérigos regulares dio al clero parroquial un impulso de fervor monástico, lo mismo hacen ahora los «clérigos reformados» y las nuevas congregaciones religiosas, que se acomodan a la movilidad de un apostolado en un mundo en transformación, reemplazan la estabilidad del monasterio por una obediencia reforzada y el oficio del coro por la oración mental en la cálida tradición de la «Devoción Moderna». Así fueron, ya en el siglo XVII, las fundaciones que influenciara san Francisco de Sales, el más ilustre representante del «Humanismo devoto», cuya hija espiritual, santa Juana Francisca Frémiot de Chantal, establece en 1610 las salesianas u Orden de la Visitación de María para asistencia de enfermos y educación de niñas; las de san Vicente de Paúl, «milagro del amor al prójimo», el cual funda en París la Congregación de Clérigos Regulares (paúles) para dar misiones al pueblo, los lazaristas y las Hijas de la Caridad, sin clausura, que vienen a ser como una renovación de la antigua institución eclesiástica de las diaconisas adaptada a la vida moderna; las damas inglesas de María Ward; los Hermanos del Refugio y los eudistas de san Juan Eudes; los sulpicianos de Olier para la formación del clero; los bartolomitas de Bartolomé Holzhauser; la Compañía de María, de santa Juana de Lestonac, etc.

Habremos de llegar al siglo XIX para conocer tal profusión de instituciones y de movimientos religiosos.

#### *4. El humanismo escolástico*

La renovación de la escolástica –que imprime carácter a la época– no partió de las universidades situadas en pleno campo de batalla de la novedad religiosa, sino –como afirma Jedin– «de España, cuyas universida-

des en tiempo del Concilio de Trento hasta fines de siglo llevaban la voz cantante, lo mismo que la llevaba la España de Felipe II en la gran política»

El dominico Francisco de Vitoria fundaba una escuela teológica, que se extiende por España y Portugal y llega a Roma y a Alemania. En Salamanca había siete cátedras de teología, cuatro de griego y dos de hebreo. En Alcalá se cultivaba más la teología positiva; teología y derecho se enseñan en Coimbra y así en las demás universidades de la Península.

Roma sintió el influjo de las universidades españolas. Españoles eran los jesuitas de más relieve, junto con Belarmino, que enseñaban en el Colegio Romano: Francisco de Toledo, Maldonado, Suárez, Vázquez, Ruiz; y teólogos jesuitas españoles trasplantan la escolástica renovada a las universidades alemanas de Ingolstadt y Dillingen, «ciudades de la Contrarreforma católica en el Imperio» (Willaert), lo mismo que a las de los Países Bajos.

Esta nueva escolástica aspira a conciliar, como hiciera la escolástica medieval, la fe y la razón; se desentiende de los dialecticismos y de las cuestiones sutiles que tanto se habían manejado en la tardía Edad Media y toma por guía y modelo la alta escolástica, sobre todo a santo Tomás de Aquino. De acuerdo con la tendencia pastoral que penetró en el Concilio de Trento, la teología se esfuerza por ponerse al servicio de la instrucción religiosa del pueblo y de la predicación. Los cinco doctores de la Iglesia de la época son teólogos eminentemente prácticos: Canisio y Belarmino como autores de catecismos, Juan de la Cruz como místico, Francisco de Sales como maestro de vida espiritual, Lorenzo de Brindis como predicador.

Del humanismo que se respira en Alcalá a principios del siglo XVI y del nuevo escolasticismo que se enseña en Salamanca, parte, puede decirse, esta nueva dirección. Humanista es Luis Vives, pedagogo de Europa, que sabe hermanar, dentro del humanismo, la inmensa erudición que tenía con la tendencia renovadora y esencialmente católica. Humanista es Francisco de Vitoria, quien desde la cátedra de *prima* de la universidad salmantina (*Lecciones y Relecciones*) renueva la base de la técnica escolástica, sustituye las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Suma* de santo Tomás –más sistemática y didáctica y más segura doctrinalmente– y, dejando aparte cuestiones inútiles y bizantinas, plantea cuestiones de actualidad, como el derecho de gentes, la comunidad de naciones, el dominio colonial, las relaciones entre los Estados o la legitimidad o no de las guerras y de las leyes que las confirman, yendo al estudio de las fuentes, es decir, la Escritura, los Concilios y los Santos Padres. Frases suyas como estas: «El emperador no podrá ocupar los territorios de los bárbaros ni nombrar nuevos señores, deponer a los antiguos ni cobrar impuestos»; «La diferencia de religión no legitima la guerra»; «La

expansión del Imperio no es causa justa de guerra...» eran frases que no se escuchaban a diario por aquellos tiempos.

Entre los sesenta y seis doctores de Salamanca que tomaron parte en el Concilio de Trento, había muchos obispos y teólogos que se habían sentado a los pies de Vitoria. Entre ellos sobresale su discípulo y sucesor en la cátedra, el también dominico Melchor Cano, célebre por su obra *De los lugares teológicos*, que le mereció el título de «padre de la metodología teológica» (Lang). Años más tarde, los dominicos Bartolomé de Medina y Domingo Báñez forman «el tipo de la escuela tomista» (Grabmann) con su tomismo estricto y caracterizado. Junto a ellos se desarrollan otras escuelas, como la franciscana o la carmelitana, y la nueva escuela de los jesuitas, que metódica y doctrinalmente iba a seguir desde el principio su camino propio.

En Ingolstadt enseña Gregorio de Valencia, «doctor de doctores», como le llamaban. En Roma, Francisco de Toledo, Belarmino, Suárez, «doctor eximio y piadoso», y una de las más altas personalidades de su tiempo, Vázquez, etc. Algunos de estos jesuitas, al lado o frente a los dominicos, intervienen en la controversia sobre la gracia, que tanto revuelo iba a levantar por aquellos días.

### *5. Sobre la gracia y otros temas espirituales*

Las afirmaciones de Lutero y de Calvino sobre la gracia y la justificación estimularon a la teología católica a dedicar una atención especial a los capítulos doctrinales sobre el estado original del hombre en el paraíso terrenal, el pecado original y la relación entre la gracia y el libre albedrío; tanto más cuanto que los innovadores solían acogerse a las severas concepciones de san Agustín acerca del pecado, la gracia y la predestinación.

En ello influye notablemente el antiguo contraste entre las dos grandes escuelas teológicas, la tomista y la escotista, que ahora se renovaban. Los que propendían a una concepción más rígida eran los dominicos, mientras que los jesuitas se inclinaban por una solución más mitigada. Fue en los Países Bajos y en España donde surgieron los primeros conflictos.

En la universidad de Lovaina enseñaba Miguel Bayo, quien, para atraer a los protestantes e inspirándose en la doctrina de san Agustín, llega a hacer tales afirmaciones sobre el pecado original, el libre albedrío y la justificación que se parecían notablemente a las de Lutero y Calvino. Para Bayo el hombre había caído en una corrupción total después del primer pecado, no gozaba del libre albedrío ni de una plena capacidad

para obrar el bien y suponía la irresistibilidad de la gracia eficaz. Se siguieron fuertes discusiones y, finalmente, el Papa Pío V, en la bula *Ex omnibus afflictionibus* de 1 de octubre de 1567, condena 79 proposiciones de Bayo y de sus discípulos, sin dar el nombre de ninguno, y solo en el sentido en que estaban escritas, declarándolas en parte heréticas, en parte erróneas, escandalosas y sospechosas.

Un epílogo de la controversia de Bayo fue la lucha sobre la doctrina de la gracia, que promovió el también profesor de Lovaina, el jesuita Leonardo Lessio. Para combatir mejor a Bayo, llegó a atribuir una influencia decisiva en el proceso de justificación más a las fuerzas humanas que a las divinas. Los bayanistas reaccionaron y consiguieron que las facultades de teología de Lovaina y de Douai condenaran 34 proposiciones del jesuita. Tuvo que intervenir Roma, que acabó imponiendo silencio a las dos partes (Sixto V) en 1588.

Precisamente, en este año, apareció en Lisboa el libro del también jesuita P. Luis de Molina, que llevaba por título *Concordia del libre albedrío con los dones de la gracia*, y en el que expresaba su teoría sobre la *ciencia media* (el *molinismo*), por la que trataba de compaginar la libertad humana con la necesidad de la gracia eficaz para toda obra buena. Pronto salieron a la palestra los dominicos. Domingo Báñez y la escuela tomista presentaron el sistema llamado de la *promoción física o predeterminación*, según la cual Dios es quien determina la voluntad con un auxilio o gracia que por su misma naturaleza es eficaz, aunque preservando siempre la voluntad del hombre. Molina y los molinistas jesuitas creyeron que con este sistema no quedaba a salvo la libertad humana y seguían defendiendo el suyo de la *ciencia media*, por la que Dios conoce los futuros contingentes, es decir, sabe lo que el hombre haría si tuviera esta o aquella gracia y en vista de ello le da una gracia determinada que no es eficaz por su naturaleza, sino por la realidad de los hechos que Dios conoce con toda certeza por la ciencia media. Esta gracia, argüían, es en todo compatible con la libertad humana.

Las dos opiniones provocaron en España una fuerte controversia, en la que se enzarzaron no solo los teólogos, sino las dos grandes órdenes de dominicos y jesuitas. El Papa Clemente VIII avocó la causa a su tribunal e impuso silencio a las dos partes. Pero el arbitraje no dio entonces, ni daría después, una solución definitiva. Y no podía ser de otro modo, ya que el misterio de la cooperación de la gracia divina con el libre albedrío del hombre es, y seguirá siendo, un problema-misterio que trasciende cualquier argumento de razón.

Mientras discutían los teólogos, la ciencia eclesiástica conoce entonces un amplio desarrollo: en los estudios bíblicos (Arias Montano, Maldonado, Toledo, Cornelio a Lápide, Possevino, edición crítica de tex-

tos), en la apologética (cardenal Hosio, Belarmino, san Lorenzo de Brindis), la dogmática (Cayetano, Vitoria, Soto, Cano, Báñez, Suárez), la moral con sus escuelas del *probabilismo* y el *casuismo* (Vázquez, Báñez y Suárez, Medina, Lessio), la teología histórica (Baronio, autor de los *Anales Eclesiásticos*, con los que sale al paso de los *Centuriadores o Centurias de Magdeburgo* protestantes; Raynaldus, Laderchius, los Maurinos, los Bolandistas), el derecho canónico (Covarrubias, Bosio, Ugonio, Barbosa, el doctor Navarro Martín de Azpilcueta)...

Igualmente, en la literatura ascético-mística. Desde principios del siglo XVI, mientras en el resto de Europa se originaban movimientos de rebeldía contra la Iglesia, surge en España una floración de autores espirituales, que tiene en los franciscanos su primera representación. Francisco de Osuna escribe su *Tercer abecedario espiritual*, cuyo influjo se hará sentir en santa Teresa y en otros místicos posteriores. Se unen los nombres de Bernardino de Laredo, Diego de Estella, Juan de los Ángeles y san Pedro de Alcántara, autor este de un conocido *Tratado de la oración y meditación*.

A mediados de siglo brilla el elocuente dominico fray Luis de Granada, quien con sus obras *Memorial de la vida cristiana*, *Guía de pecadores*, *De la oración y de la meditación*, *Introducción al símbolo de la fe* y tantas otras, compuestas en elegante estilo, contribuyó eficazmente a la difusión de una ascética sólida y segura. Junto a él tenemos a su gran amigo san Juan de Ávila, apóstol de Andalucía y luz que ilumina a toda España, el cual se dedica a fomentar y levantar el nivel espiritual del pueblo, da lecciones magistrales de vida espiritual, dedica sus afanes a la reforma del clero y a la formación de los futuros sacerdotes, se muestra finísimo director de almas y escribe obras de alto valor religioso y literario como el *Audi filia*, las *Cartas*, los *Tratados de reforma*, sus *Sermones*, etc.

También los jesuitas, con los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio, presentan un manejo de autores espirituales de primera línea: Alfonso Rodríguez, Luis de la Puente, Luis de la Palma, Eusebio de Nieremberg...; y los agustinos, con santo Tomás de Villanueva, Luis de Montoya, san Alonso de Orozco y el delicadísimo fray Luis de León, maestro de la lengua castellana, que merece un puesto distinguido entre los autores de la vida espiritual por sus conocidas obras: *Los nombres de Cristo*, *La perfecta casada*, *Exposición del Cantar de los Cantares*, etc.

Pero donde la mística y la ascética españolas alcanzan su punto culminante es en las obras de los dos grandes santos y escritores carmelitas santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz. En su libro de la *Vida*, en el *Camino de perfección*, *Las Fundaciones*, el *Castillo interior o Las Moradas*, modelos inigualables de la lengua castellana que pertenecen al tesoro más apreciado de la mística del mundo cristiano, santa Teresa describe, como pocos han podido hacerlo hasta ahora, los estados místicos a que

el alma puede ser elevada, la suerte y las características de la vida espiritual. Lo mismo hace san Juan de la Cruz en sus conocidas obras, *Subida al Monte Carmelo*, *Noche oscura del alma*, *Cántico espiritual*, *Llama de amor vivo*, en las que, al par de una sana y profunda teología y con gran belleza literaria, describe el proceso interior del alma hasta llegar a los grados más elevados de perfección.

Fuera de España, el exponente más significado de esta literatura espiritual es san Francisco de Sales, *doctor melifluo* y santo amable a la manera de san Bernardo. Sus tratados de la *Introducción a la vida devota o Filotea*, el del *Amor divino o Teótimo* y sus *Conversaciones espirituales* pasan por modelos de la ciencia del espíritu, que llenan de dulzura la virtud y la ascética cristianas. A su lado encontramos –dentro de la escuela francesa– al cardenal Pedro de Bérulle, insigne por otros conceptos en la historia de la Iglesia y por sus escritos ascéticos que tienen como centro a la persona de Cristo y los misterios de la redención (*Discurso sobre el estado y las grandezas de Jesús*), a Carlos de Condren, cuya espiritualidad se basa en el sacrificio y el sacerdocio de Cristo; al fundador de los sulpicianos, J. J. Olier, etc.

Teología tan floreciente, que continuaba manteniendo el primado de la vida intelectual, no es raro que tuviera que chocar con las nuevas ciencias naturales, que ya se separaban del sistema aristotélico-escolástico y buscaban su propia autonomía. El ex dominico Giordano Bruno proclama en este tiempo la independencia de la filosofía de la autoridad eclesiástica; pone en duda algunos dogmas cristianos y enseña una especie de panteísmo naturalista. Siete años los pasa en la cárcel y se mantiene inflexible en sus ideas. El 17 de febrero del año 1600 muere en la hoguera en Roma, cuando era papa Clemente VIII.

## 6. Fe y ciencia

De consecuencias más graves y no menos deplorable fue el conflicto que tuvo con la Inquisición romana el célebre físico y astrónomo Galileo Galilei de Pisa (1564-1642). Galileo enseñaba la doctrina de Copérnico acerca del movimiento de la Tierra alrededor del Sol, repudiada entonces no solo por los teólogos, sino por otros hombres de ciencia. Fue sometido a proceso por la Inquisición en 1616 y sus afirmaciones declaradas «locas, filosóficamente falsas y formalmente heréticas en teología por ser contrarias a la S. Escritura». Siguió defendiendo sus teorías y fue citado de nuevo; bajo amenazas de tortura fue obligado entonces a retractarse. El dicho que se le atribuye: «y sin embargo se mueve», y la aplicación de esa tortura parece que no responden a la realidad histórica.

El caso de Galileo supuso una quiebra y una crisis de crecimiento. En efecto, la difusión de su obra *Sidereus Nuntius*, publicada en 1610, le llevó a un enfrentamiento con la autoridad eclesiástica, pues presentaba una cosmología que parecía contradecir la fe. En 1616 se creó una Comisión Pontificia que acordó pedirle que presentara sus conclusiones (el Sol estaría fijo y la Tierra giraría a su alrededor) como hipótesis. Pero Galileo no lo aceptó. De hecho, en 1633, ante la publicación de un nuevo libro de Galileo, el Santo Oficio le abrió un proceso acusándole de defender una tesis contraria a la Escritura, lo que significaba herejía.

Como recordaba Juan Pablo II en su Discurso a la Academia Pontificia de las Ciencias del 31-X-1992: «El error de los teólogos de entonces, cuando sostenían que el centro era la Tierra, consistió en pensar que nuestro conocimiento de la estructura del mundo físico, en cierta manera, venía impuesto por el sentido literal de la Sagrada Escritura (...). En realidad, la Escritura no se ocupa de detalles del mundo físico, cuyo conocimiento está confiado a la experiencia y los razonamientos humanos. Existen dos campos del saber: el que tiene su fuente en la Revelación y el que la razón puede descubrir con sus solas fuerzas. A este último pertenecen las ciencias experimentales y la filosofía (...). La metodología propia de cada uno permite poner de manifiesto aspectos diversos de la realidad».

El Prof. Brandmuller, que ha estudiado con profundidad la cuestión, señala: «Se trataba de la autoridad inalterable de la Sagrada Escritura como palabra revelada por Dios, del Libro Sagrado que había sido el foco de las discusiones teológicas entre católicos y reformadores. Se comprende que el instinto de autoconservación indujera a los eclesiásticos de Roma a aferrarse inquebrantablemente a la interpretación literal de su texto»<sup>1</sup>.

Como es sabido, Galileo se retractó y siguió trabajando hasta su fallecimiento de muerte natural, en su casa, en 1642. Pero sus esfuerzos no fueron en vano, pues, como recuerda Juan Pablo II: «El viraje provocado por el Sistema de Copérnico exigió, así, un esfuerzo de reflexión epistemológica sobre las ciencias bíblicas, esfuerzo que produciría más tarde frutos abundantes en los trabajos exegéticos modernos y que encontró en la constitución conciliar *Dei Verbum* una consagración y un nuevo impulso». Por tanto, quedó asentado que la Biblia no pretendía ser un tratado de Geología o de Astronomía, sino una luz para alcanzar la salvación.

En cualquier caso, aunque no fuera la condena de Galileo una definición magisterial, sino de un tribunal eclesiástico y no quedara compro-

<sup>1</sup> W. BRANDMULLER, *Galileo y la Iglesia*, Madrid 1992, p. 164.

metida la verdad de la fe, el hecho fue que se produjo un cierto distanciamiento: «A partir del siglo de las luces y hasta nuestros días, el caso Galileo ha constituido una especie de mito, en el que la imagen de los sucesos que se ha creado estaba muy lejos de la realidad. En esta perspectiva, el caso de Galileo era el símbolo del supuesto rechazo del progreso científico por parte de la Iglesia, o del oscurantismo 'dogmático' opuesto a la búsqueda libre de la verdad. Este mito ha desempeñado un papel cultural notable; ha contribuido a infundir en muchos científicos de buena fe la idea de que existe incompatibilidad entre el espíritu de la ciencia y su ética de la investigación, por un lado, y la fe cristiana, por otro. Las aclaraciones aportadas por los estudios históricos recientes nos permiten afirmar que ese doloroso malentendido pertenece ya al pasado» (Discurso de Juan Pablo II a la Academia Pontificia de las Ciencias).

Precisamente en el siglo XVII surgieron dos grandes problemas. Por una parte, la necesidad de salir, por parte de la Ciencia, del llamado método deductivo o de autoridades. Lo que convenía a la Teología, el uso de los Lugares Teológicos, no era aplicable a la Ciencia experimental, que debía adecuar su método para poder desarrollarse en plenitud. Asistimos al comienzo de la ciencia moderna. Lo que ahora vemos como armónico, en aquel momento se planteó como antagonismo: el método inductivo de las ciencias experimentales y el método deductivo de las ciencias especulativas.

El segundo problema apareció cuando algunos pusieron ese método experimental y sus resultados por encima de cualquier otro, convirtiendo las ciencias en modelo del verdadero saber. De hecho, Descartes y Leibniz afirmaron que las Matemáticas no eran únicamente un instrumento creado por el hombre para aprehender la realidad, sino que el universo era esencialmente matemático. De todas formas también otros científicos, como Newton, no dejaron de resaltar la limitación de la ciencia, así en el prólogo de sus *Principia matemática*, el científico inglés recordaba que el orden del universo y sus leyes le llevaba a admitir la existencia de Dios.

Durante la Ilustración continuó esa misma preocupación, por una parte el afán de superar supersticiones e ignorancias, con verdadera ciencia, y por otra parte una clara conciencia de la limitación de sus conocimientos. Un ejemplo interesante fue el famoso terremoto de Lisboa de 1755. El hecho produjo un intenso debate que resumía el licenciado Zúñiga con estas palabras: «Sobre el uso del terremoto, está dividido el mundo en tres partidos: unos le miran, poco menos que con desdén, como efecto de causa natural, y sin respetos a otro superior. Otros le consideran con estudio, le buscan su origen y su nacimiento, escudriñando físicamente su causa, su formación y su esencia. Otros prescin-

den de las cualidades de su ser, y solo contemplan su principio en lo moral. Los primeros me dan horror, los segundos fastidio, y edificación los terceros».

El padre Feijoo se refirió también a esos hechos. Comienza su discurso refiriéndose al miedo que ha producido el seísmo. Un miedo que, cuando está en sus justos términos, es correcto y saludable, pero que, excedido, puede ser dañoso tanto física como espiritualmente.

A continuación señala que la causa de ese enorme miedo se deriva de la magnitud del suceso, lo que hace presuponer que tardará en volver a producirse, pues supone que tal cúmulo de energía desprendida requerirá largo tiempo para volver a acumularse, antes de retornar a derramarse. Esta aseveración la documenta con numerosos ejemplos tomados de la literatura clásica y de los historiadores.

Seguidamente Feijoo señala la importancia de no dejar pasar este hecho, para remover las conciencias de los hombres, en previsión de otros venideros: «y aún sería mayor la utilidad, para reprimir los hombres de los vicios, si se procurase extender el terremoto a otros peligros, no solo no menores, pero tomada la colección de ellos, mucho más dignos de temor que los terremotos». Esta aseveración ya apunta hacia un aprovechamiento moral de los hechos acaecidos. En efecto, nuestro autor realiza una larga disgresión sobre la necesidad de impartir la Extremaunción, la Confesión y el Viático, sin dilaciones, de modo que los enfermos puedan prepararse a bien morir; de paso realiza una crítica sobre la medicina de su época, y la escasez de sus recursos curativos. Después de una larga exposición sobre los accidentes y muertes repentinas, concluye su dictamen con estas palabras: «El único (remedio), no para evitar la muerte repentina, sino para no vivir oprimido del susto de ella, es la cuidadosa diligencia en guardar la Ley de Dios, y frecuentar los Sacramentos, y, haciéndolo así, arrojar intrépidamente el corazón a venga lo que viniere, quiero decir, esperar con una generosa cristiana resignación cuanto quiera disponer nuestro Soberano Dueño».

En cualquier caso no debe olvidarse que en la ciencia, y más en aquella época, es necesaria la reformulación. El progreso se da avanzando paso a paso, reconociendo la provisionalidad de las hipótesis, a la espera de nuevas pruebas que confirmen los resultados y las hipótesis o las reformulen.

En nuestros días, están sobrepasadas las formulaciones de Voltaire: «A medida que el progreso científico vaya descubriendo las causas naturales de los fenómenos y la absoluta autonomía de la naturaleza, la imagen de Dios, cada vez menos necesaria, se irá replegando hacia zonas lejanas, no está lejos el día en que la fe en la Divinidad se trasmute en religión de la humanidad».

El error fue proponer la ciencia como un sustituto de la religión. El cientificismo que no admitía otra cosa que la ciencia experimental. Como ha resaltado Juan Pablo II en la Encíclica *Fides et ratio*: Los éxitos innegables de la investigación científica y de la tecnología contemporánea han contribuido a difundir la mentalidad científicista, que parece no encontrar límites, teniendo en cuenta cómo ha penetrado en las diversas culturas y cómo ha aportado en ellas cambios radicales. Se debe constatar lamentablemente que lo relativo a la cuestión sobre el sentido de la vida es considerado por el cientificismo como algo que pertenece al campo de lo irracional o de lo imaginario. No menos desalentador es el modo en que esta corriente de pensamiento trata otros grandes problemas de la filosofía que, o son ignorados o se afrontan con análisis basados en analogías superficiales, sin fundamento racional. Esto lleva al empobrecimiento de la reflexión humana, que se ve privada de los problemas de fondo que el *animal rationale* se ha planteado constantemente, desde el inicio de su existencia terrena. En esta perspectiva, al marginar la crítica proveniente de la valoración ética, la mentalidad científicista ha conseguido que muchos acepten la idea según la cual, lo que es técnicamente realizable llega a ser por ello moralmente admisible» (*Fides et ratio*, Roma 14-IX-1998. n. 88).

En muchas de las supuestas incompatibilidades entre ciencia y fe que se han dado a lo largo de la historia, había bastante desconocimiento de lo que era la fe o de lo que era la ciencia. Por ejemplo, en el problema del evolucionismo natural, basta con establecer una clara distinción entre el orden y curso de evolución natural y una intervención de Dios en la creación del alma.

Evidentemente esa fe ciega en el progreso científico, como sustitutivo de la fe, tenía que desaparecer, pues la ciencia y la técnica ayudan a conocer el mundo creado por Dios, pero no dan certezas acerca del sentido y orientación moral de la vida humana. Además, las guerras mundiales y conflictos del siglo XX contribuyeron a desconfiar de un mundo dirigido por científicos. Además, el propio desarrollo científico llevó al final del cientificismo, cuando empezó a alcanzar los límites de la experimentación humana, con la teoría de la relatividad, la falta de capacidad real para reproducir en el laboratorio algunas condiciones de presión y temperatura, etc. Así lo ha expresado recientemente Luis Suárez: «Superados ciertos excesos del positivismo, un sector muy importante de los científicos actuales entiende que es necesario recurrir a la existencia de una Inteligencia ordenadora en el origen mismo del universo. Einstein lo explicó con mucha claridad cuando dijo que 'Dios no juega a los dados'. El orden maravilloso que reina en la naturaleza no puede ser producto del azar; reclama la existencia de un Creador. Se vuelve la mirada hacia Dios».

### 7. Expresiones religiosas en la sociedad

Es otra de las características de este período y se debe al impulso que la reforma tridentina dio a la nueva liturgia, a la devoción a la Eucaristía, al culto de los santos y la frecuencia de los sacramentos, a los ejercicios de piedad y a otras devociones populares.

Se incrementa la enseñanza religiosa del pueblo por medio de la catequesis y las misiones populares: catecismos, de san Pío V, de san Pedro Canisio, Ripalda, Astete, Auger, Skarge y Belarmino; grandes misioneros populares como santo Tomás de Villanueva, san Juan de Ávila, san Pedro Canisio o san Francisco de Sales; grandes predicadores entre las órdenes religiosas y el clero secular; libros de oración y de ascética espiritual... Los *Ejercicios* de san Ignacio se convierten en el medio más frecuentado de seculares y sacerdotes para conseguir la perfección cristiana.

Este tiempo de contrarreforma y del barroco propicia igualmente nuevos aspectos de devoción que alimentan el sentimiento y la fantasía popular. Volvieron a ponerse en boga las peregrinaciones, las procesiones solemnes (del *Corpus Christi*, Semana Santa y fiestas patronales), las manifestaciones multitudinarias religiosas, el aprecio a las reliquias y a los lugares de culto..., que se enriquecen con nuevas formas, como el rezo del *Ave María*, el Rosario, las letanías lauretanas, las *Cuarenta Horas*, la *Adoración Perpetua* y la exposición diaria del Santísimo, etc. Los jesuitas promueven las congregaciones marianas entre la juventud; igualmente se multiplican las cofradías y las hermandades religiosas; hasta se renueva la práctica de la flagelación en público o en privado, que santos como san Carlos Borromeo recomendaban a todos los fieles.

En algunos países se redujeron los días festivos, pero estos siguieron celebrándose con gran solemnidad. El Papa Urbano VIII redujo a treinta y un días las fiestas de precepto para toda la Iglesia, y en ellas incluye la de san José, que ya venía celebrándose en algunos lugares desde el siglo xv. A estas fiestas, además de los domingos, se unían las patronales de cada iglesia, de la diócesis y de las distintas naciones. A los obispos les fue prohibida la introducción en sus diócesis de otros días festivos.

No es que faltaran abusos: de crueldades, motivadas sobre todo por las incesantes guerras y la represión religiosa; de vicios de sociedad, de magia, supersticiones y milagrerías. Siguió el fanatismo contra las brujas, heredado de los siglos anteriores, y que ahora condividen tanto católicos como protestantes. A la brujería se la considera como un delito criminal, que se castiga con la hoguera. En los territorios de católicos y protestantes en Alemania, el número de víctimas en el último trentenio del siglo xvi y durante la guerra de los Treinta Años alcanza cifras de espanto. También se fue a la caza de brujas en Francia y en Inglaterra; me-

nos en Italia y España, gracias a la benignidad de los tribunales eclesiásticos, como ya hemos expuesto anteriormente.

A esta expresividad religiosa se une en los países latinos la manifestación esplendorosa de la literatura y del arte, que suele conocerse con el nombre de cultura barroca. El barroco representa –a pesar de algunas exageraciones y desviaciones– la última gran expresión común de la cultura occidental, que brota de la concepción cristiana y, más en concreto, de la nueva vitalidad del catolicismo. Lo vemos en la poesía religiosa, en el arte dramático y en la narrativa (Tasso, santa Teresa y san Juan de la Cruz, fray Luis de León, Lope de Vega, Calderón –*Autos sacramentales*–, Tirso de Molina, san Francisco de Sales, Vondel, Corneille, Racine, el jesuita alemán Federico von Spe...); en la escultura y la arquitectura, desde el arte del renacimiento hasta el manierismo y el barroco (Bramante, Miguel Ángel, Maderna, Bernini, Herrera, Gil de Hontañón...); en la pintura (Miguel Ángel, Rafael, Correggio, Tiziano, el Veronese, Tintoretto, Rubens, el Greco, Murillo, Ribera, Zurbarán, Velázquez...); en el canto gregoriano y en la música sacra (Palestrina, Tomás Luis de Victoria, Allegri...).

### 8. Primavera misional

La propagación de la fe entre los paganos, que había conocido un notable incremento a finales de la Edad Media, experimenta más tarde una ligera regresión. Solo en las Islas Canarias, anexionadas a Castilla, se lleva a cabo una excelente labor misionera y se crean sedes episcopales en algunos lugares del archipiélago.

Es ahora, a raíz de los nuevos descubrimientos de españoles y portugueses, cuando se abre el período de las grandes misiones, que se irán extendiendo por los inmensos territorios de América, Asia y Oceanía.

Tanto los reyes de España como los de Portugal tomaron muy en serio su deber cristiano de proveer a la propagación del Evangelio en las tierras recién descubiertas y a ello les ayuda el despertar misionero de las órdenes religiosas y de no pocos elementos del clero secular. De los dos países, desde los que se apoya y financia la obra misionera, salen oleadas de intrépidos apóstoles que acompañan a descubridores y conquistadores y afrontan dificultades sin género, llegando a veces al martirio.

En reconocimiento de estos méritos, Roma concede a ambos países el *Patronato de Indias* sobre todos los puestos misionales y las diócesis de nueva fundación (en 1508 a España y en 1514 a Portugal); el Gobierno español transforma después este patronato en una especie de «Vicariato apostólico» de la corona, «la más vasta organización del sistema de iglesias propias que jamás se haya conocido».

Mucho se ha escrito acerca de este patronato, para bien o para mal. Es cierto que del mandato misional ambos países dedujeron también el derecho de conquista y ocupación de las nuevas tierras. La conquista tuvo visos de lucha contra el paganismo, como la reconquista española había sido lucha contra el Islam: se hizo en nombre de la fe. Cuando los conquistadores entraban en un territorio, publicaban un *requerimiento* en el que, a presencia de castigos, se invitaba o requería a los habitantes a abrazar el cristianismo y reconocer la soberanía del rey de España. También recibían la tierra como encomienda real y tenían el derecho de forzar a los indios a trabajarla. Con los conquistadores iban los misioneros. Hubo a veces abusos y contra ellos clamaron no solo el P. Bartolomé de las Casas, como suele referirse, sino otras personas conspicuas y apostólicas de acá y de allende del océano.

En 1511, como ya indicamos, el dominico Antonio de Montesinos clamaba en la catedral de Santo Domingo contra los abusos de los colonos; se celebran después unas Juntas en Burgos y Valladolid, en las que los religiosos defienden la libertad de los indios. Lo mismo hace Francisco de Vitoria desde su cátedra de Salamanca; tanto su doctrina como la famosa y discutida *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, que con una *Apología* escribe el mismo Las Casas, y otras quejas que llegan de América, hacen posibles las *Ordenaciones de los nuevos descubrimientos y poblaciones*, que fueron promulgadas por Felipe II en 1573, en las que se establece que «los descubrimientos no se den con título y nombre de conquistas, pues, habiéndose de hacer con tanta paz y caridad como deseamos, no queremos que el nombre dé ocasión ni color para que se pueda hacer fuerza ni agravio a los indios»; e igualmente, a la nueva *Recopilación de leyes de Indias*, donde leemos que «no se puede hacer guerra a los indios... para que reciban la santa fe católica o nos den obediencia, ni por otro ningún efecto». Así era de clara la legislación, aunque por desgracia no llegara a aplicarse siempre en tan dilatadas y lejanas tierras.

Esto se hacía desde España y Portugal. La ilusión misionera se extiende después a los demás países, y esto hace que el Papa Gregorio XVII erija en 1622 la Congregación de Propaganda Fidei, que habría de extender su competencia, además de a las otras tierras paganas en proceso de conversión, a los territorios de Europa que se habían separado de la Iglesia. Urbano VIII establece más tarde en Roma el Colegio Urbano de Propaganda para preparación de futuros misioneros; y en París se crea el Seminario de Misiones Extranjeras en 1663, que desde entonces no ha dejado de prestar grandes servicios a la obra misionera de la Iglesia.

Volviendo a las tierras de misión, digamos, en primer lugar, que la obra evangelizadora se llevó a cabo en América desde el primer momento. En 1504 y 1511 se establece la primera jerarquía eclesiástica en

las islas de Santo Domingo y Puerto Rico. En Cuba se crea la diócesis de Baracoa en 1515 y la de Santiago en 1522. Lo mismo ocurre en México a poco de la conquista; y en Venezuela, en Colombia, Perú, Ecuador, Chile y Argentina, de modo que ya en 1555 se puede celebrar el primer concilio provincial de México, que tanta importancia iba a tener en la primera evangelización.

Personajes de primera línea son entre otros, como hemos visto, el franciscano Juan de Zumárraga, primer obispo de México; Vasco de Quiroga, el «Tata Vasco» de los indios, primer obispo y apóstol de Michoacán; san Luis Beltrán y san Francisco Solano, que recorren las selvas de Colombia y Argentina; san Pedro Claver, el cual se entrega al servicio de los negros en Cartagena de Indias; santo Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima e inteligente organizador de la Iglesia americana a través de su obra evangelizadora y de los diez concilios diocesanos y tres provinciales que celebró durante su pontificado... La jerarquía queda pronto establecida en las nuevas tierras; se crean universidades en México, Santo Domingo y Lima; se abren colegios universitarios, seminarios, conventos y monasterios; se ensayan nuevos métodos de catequesis y se atiende a la enseñanza de niños y adultos. Todo corre a cargo de los misioneros, que se adelantan a las tierras del Sur y a las que quedan más allá del Río Grande: California, Florida, Virginia y Georgia. Uno de sus métodos característicos fueron las llamadas *reducciones*, que formaban con indios «reducidos» de los bosques y que en el siglo XVII, por obra de los jesuitas entre los guaraníes del Paraguay, llegaron a constituir una especie de «estado cristiano indio», que era gobernado, por concesión especial de los reyes de España, por los mismos misioneros. El «Estado jesuítico del Paraguay» ha tenido, y sigue teniendo todavía, grandes admiradores y detractores. Se pueden discutir sus métodos y se puede poner en tela de juicio su exagerado patriarcalismo o la independencia que mostraron a veces del poder civil, pero de lo que no cabe duda es la buena fe y la pureza de intención que desde el primer momento tuvieron los misioneros.

De América, los españoles pasan a las Filipinas (P. Urdaneta), mientras los portugueses recorren buena parte del Brasil (P. Anchieta) y los franceses inician la evangelización del Canadá (PP. Lallemand, Massé, Brébeuf). Nuevos caminos de misión se abren también en África: el Congo, Angola, Guinea, Mozambique, Madagascar, Abisinia; e igualmente en el Extremo Oriente asiático. Aún impresiona la obra que lleva a cabo el apóstol de la India san Francisco Javier, el cual se arriesga a llegar al Japón y muere cuando estaba a punto de entrar en China (1552).

Franciscanos, dominicos y jesuitas se abren camino en Birmania, Siam, Cochinchina, Tonkin, Ceylán, islas Célebes, Sumatra, Borneo, Java, las Molucas y Timor.

En la India y en China, a caballo entre los dos siglos, fueron espectaculares las obras que realizaron y los métodos misioneros que adoptaron el P. Nobili en la primera y el P. Ricci en la segunda, los dos jesuitas. Porque quisieron acomodarse a las costumbres de los naturales, para hacerles más fácil la comprensión y la recepción del Evangelio, dieron lugar en Occidente a una lamentable controversia, conocida con el nombre de los *ritos chinos y malabares*. Llegaron acusaciones a Roma de parte de otros misioneros, especialmente de los dominicos. Abundaron los equívocos y las intrigas y se dieron órdenes y contraórdenes. El Papa Gregorio XV permitió «alguno de aquellos usos con las debidas cautelas» para la India (1623); no ocurrió lo mismo para China, pues los usos y costumbres que pudieran adoptar los misioneros fueron condenados en Roma repetidas veces.

Mientras esto ocurre en tierras de misión, se lleva a cabo en Europa, en lo que era posible, un movimiento de recuperación católica. San Pedro Canisio, el cardenal obispo de Augsburgo Otón Truchsess, algunos príncipes seculares como el archiduque Alberto V de Baviera y una pléyade de jesuitas bien preparados fueron los artifices de lo que el mismo Ranke no ha dudado en llamar la Contrarreforma en Alemania. Los nuevos seminarios y las universidades de Ingolstadt, Dilinga y Colonia pusieron en juego sus efectivos, y todo ello hizo posible que extensos territorios de la Alemania central quedaran, al fin, para la Iglesia de Roma. Quedaban, sin embargo, los contenciosos del *derecho de reforma* y del *reservado eclesiástico*, que no tardarían en enfrentar de nuevo a católicos y protestantes.

En Polonia se restaura la fe católica durante el reinado de Esteban Báthory y de Segismundo III (1576-1632). También en Rusia hubo conatos de recuperación y de unión con Roma en tiempos de Iván IV el Terrible y del falso Demetrio; pero todo quedó al fin en meras ilusiones. Otras tentativas de unión con la Iglesia griega se llevaron durante este período. Gregorio XIII instituye para ello, en 1573, una Congregación especial y años más tarde se establece el colegio de San Atanasio para la formación de misioneros griegos. Con Sixto V se iniciaron tratativas unionistas con los coptos; lo mismo se hizo, en el pontificado de Clemente VIII, con el patriarcado de Alejandría. El protestantismo trató en diferentes ocasiones de introducirse en Oriente, pero sus esfuerzos fracasaron ante la intransigencia dogmática que manifestaron los griegos.

### 9. Lepanto y la amenaza turca

En la literatura del siglo XVI La Berbería abarcaba las tierras y costa de Marruecos hasta Túnez, y las ciudades clave eran Fez, Argel, Trípoli y

Túnez. Allí llegaron los primeros moriscos desde Granada a partir de 1492 y, posteriormente, otros con las sucesivas expulsiones hasta el siglo XVII. Como resalta Solá: «La Berbería por excelencia para los españoles es el 'Reino de Argel', la gran creación política de los hermanos Aruch y Jeredín Barbarroja, la que conociera Cervantes entre 1575 y 1580»<sup>2</sup>.

Evidentemente los exiliados moriscos andaluces y valencianos fueron clave para la consolidación de las acciones corsarias. Conocían las costas y tenían contactos en las poblaciones españolas y, además, constituía su modo de vida. Finalmente, no les faltaban rencores hacia quienes les habían puesto en la tesitura de conversión al cristianismo o exilio.

Tras la muerte de Aruch Barbarroja (1518), su hermano Jeredín comenzó a actuar con el apoyo turco, lo que provocaría años después el asentamiento del poder otomano en la zona. Por aquellas fechas el Sultán otomano Selim había conquistado Siria (1516) y Egipto (1517). Así Argel pasó a ser un reino sufragáneo, primero, del sultán en 1524 y, después de Lepanto, posesión del mismo.

En 1534 Barbarroja, convertido en el almirante de la flota turca, asoló las costas italianas y entró en Túnez destronando al rey hafsí Muley Hasán. Con la ayuda del sultán instaló allí otro reino sufragáneo del turco dejando en Argel a Hasán Aga. Aunque la plaza fue reconquistada por Carlos V, Barbarroja no volvió a Argel, sino que se quedó al mando de la flota turca.

Conviene recordar que el poder otomano había conquistado Hungría en 1521 y realizado el sitio de Viena en 1529. Por tanto los reinos cristianos, a pesar de estar divididos con motivo del estallido luterano y, posteriormente, del cisma de Inglaterra, debían buscar la unión frente al turco. De hecho, Solimán ostentaba una corona cuádruple con el significativo título de *corona mundi*<sup>3</sup>.

Entre 1540 y 1566, cuando fallece Solimán I, los turcos lograron el dominio del Mediterráneo. A la vez que presionaron sobre el centro de Europa, las naves corsarias musulmanas asolaban las costas del Levante, las Islas Baleares y amenazaban Italia.

Los territorios del norte de África se vieron constantemente sometidos a pugnas políticas entre los diversos reyes locales, a las conquistas portuguesas y españolas que constituían enclaves en Ceuta, Orán, etc., y, finalmente, al impulso del poder corsario, con el asentamiento de los Barbarroja en Argel como base de operaciones.

En la segunda parte del siglo XVI tuvo lugar la batalla de Lepanto, un hecho que por su preparación y consecuencias merece ser reseñado. En

<sup>2</sup> E. SOLA-J. F. DE LA PEÑA, *Cervantes y la Berbería*, México 1996, p. 11.

<sup>3</sup> M. RIVERO RODRÍGUEZ, *La batalla de Lepanto*, Madrid 2008, p. 45.

1566, recién elegido san Pío V, se planteó por parte de la Sede romana la petición a España para formar una Liga contra el emperador otomano que había tomado la región del Danubio, liberar Chipre del cerco turco y acabar con el poderío naval turco en el Mediterráneo.

Finalizadas las intensas negociaciones diplomáticas, la escuadra católica formada con naves armadas por España, Venecia y la Santa Sede entró en combate con los turcos el 7 de octubre de 1571 en el golfo de Lepanto y obtuvo una victoria contundente.

Después de Lepanto, toda la costa sur del Mediterráneo excepto el reino de Marruecos quedó todavía en la órbita turca, gobernada por el Sultán de Estambul a través de los jenizaros, fieles a sus órdenes. Chipre había caído en manos turcas antes de Lepanto. Pero Italia quedó definitivamente fuera del alcance del Sultán. Además, en Grecia y en los Balcanes, el poder del sultán quedó resquebrajado. Las cuantiosas pérdidas económicas sufridas y los barcos hundidos o inutilizados provocaron la decadencia de la marina imperial otomana.

El prestigio del papado salió fortalecido y, sobre todo, se perdió el miedo al poder del Sultán. También las diferencias técnicas entre ambos bandos constatadas en la batalla no harían sino aumentar en el futuro. El Papa Gregorio XIII, ante la actitud reticente de Felipe II y de Venecia a proseguir la campaña, disolvió la Liga en 1573.

La presencia otomana en el Mediterráneo pasó, poco a poco, a manos corsarias. Como resalta Martínez Torres, en el siglo XVII el Mediterráneo cambió de orientación: «Con las negociaciones de paz que mantuvieron los plenipotenciarios de Felipe II (1566-1598) y Murat III (1574-1595) entre 1581 y 1587, los musulmanes pusieron de manifiesto que estaban dispuestos a renunciar a la guerra de grandes batallas y desembolsos, pero no así a las expediciones corsarias contra las playas europeas, fundamentales para el desarrollo y funcionamiento de su sistema económico»<sup>4</sup>.

Evidentemente, tras la batalla de Lepanto en 1571 la amenaza turca pasó a atenuarse aunque, como veremos, todavía faltará un siglo hasta que decaiga. La derrota de Lepanto provocó el crecimiento de los piratas berberiscos. «De hecho entre 1674 y 1677, por ejemplo, los corsarios de Argel apresaron 191 barcos con pabellón español, francés y holandés, lo que indica una media de 47 naves anuales»<sup>5</sup>.

La realidad es que las aguas del Mediterráneo seguirán siendo una zona de conflicto. Las redenciones de cautivos así lo indican con claridad, pues continuaron hasta el siglo XVII cuando sea conquistado el norte de África.

<sup>4</sup> J. A. MARTÍNEZ TORRES, *Prisioneros de los infieles*, Barcelona 2004, p. 23.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 61.

Por otra parte las guerras de religión en Europa y, después, los enfrentamientos navales entre España e Inglaterra hicieron desviar las fuerzas del Mediterráneo al Atlántico. También la defensa del galeón de oro de América frente a los piratas ingleses contribuyó al cambio de intereses de la Corona española.

Asimismo, la expulsión de los moriscos en 1609 favoreció el aumento de las fuerzas berberiscas, pero añadieron problemas de supervivencia en la costa africana. Por eso algunos corsarios cambiaron sus objetivos hacia destinos más lucrativos, como eran los asaltos en el Atlántico a los galeones de Indias.

También es importante señalar los ataques a las Islas Canarias, tanto a los galeones que se detenían en sus puertos como a las propias poblaciones canarias en busca de alimentos de primera necesidad. Al estar más desguarnecidas, según épocas propiciaban esos asaltos desde Salé, ciudad ubicada en la costa atlántica de Marruecos.

Desde la toma de Constantinopla en 1453 por los otomanos, se fue consolidando un vasto imperio musulmán que llegó a poner en alerta a Occidente después de unos siglos de relativa calma. Especialmente importantes fueron sus conquistas desde la toma de los Balcanes con Selim I (1512-1520), que se hizo dueño del Kurdistán, Siria, Mesopotamia, Egipto y de las ciudades santas de Arabia.

Con Solimán el Magnífico (1520-1566) el imperio otomano conquistó territorios europeos de gran importancia estratégica, como Belgrado (1521), Rodas (1522), Buda y otras ciudades húngaras (1541).

En el mar, la armada turca, constituida en muy pocos años y sin apenas experiencia en la navegación, impuso su soberanía con los almirantes Barbarroja y Dragut. También controlaron gran parte del norte de África, excepto el reino de Marruecos y algunas plazas de portugueses y españoles como Ceuta y Orán. En Oriente su poder se extendió hasta Bagdad.

La batalla de Lepanto en 1571 fue clave, pues dejó incomunicados a los otomanos del Mediterráneo occidental. Aunque el dominio berberisco se prolongó, se produjo la división del norte de África en pequeños reinos, con la consiguiente pérdida de fuerza y en definitiva de poder para Estambul. La derrota en Lepanto, por tanto, produjo una limitación del poder marítimo y terrestre de los otomanos.

Todavía en los albores del siglo XVII sobresalía el Imperio otomano, que siguió controlando la Europa de los Balcanes y buscó extenderse a Europa. Por tierra la amenaza turca se vio propiciada por el viraje de Europa hacia América, lo que debilitó sus defensas en el frente oriental, pero también disminuyó el comercio con Oriente. Como recuerda Morales: «La traslación del comercio mundial del Mediterráneo al Atlántico, y

los efectos negativos de este nuevo tráfico comercial oceánico en la economía turca, representó un punto de inflexión en el declive del imperio. La Europa cristiana adquirió simultáneamente mayor seguridad en sí misma, lo cual preparó de modo gradual la nueva situación político-militar del siglo XVII»<sup>6</sup>.

Con la presencia de los portugueses, holandeses e ingleses a partir de los siglos XVI y XVII en el océano Índico, comenzó la dominación de territorios en donde la presencia musulmana era significativa. Por tanto, el gran imperio musulmán quedaba reducido al otomano.

Por otra parte, a lo largo del siglo XVIII tanto los españoles como los franceses comenzaron a tomar plazas en el norte de África y colonizaron todos los reinos existentes.

Finalmente, tuvo lugar el segundo cerco de Viena. El fracaso otomano de 1683 fue el comienzo del fin para el imperio turco, que quedó sellado con el tratado de Carlowitz (1699). Las potencias europeas habían alcanzado la victoria definitiva sobre el Islam en el corazón de Europa.

Como señala el Prof. Waines: «En 1683 fracasó el segundo sitio de Viena por parte de los turcos, lo que puso fin a la amenaza otomana en Europa. En campañas posteriores se hundió el otrora muy temido ejército turco. A pesar de que hubo intentos por parte de una serie de primeros ministros reformistas por inyectar vitalidad a las estructuras gubernamentales imperiales, los notables locales y provinciales se esforzaron en ejercer un mayor control sobre los asuntos de sus propios distritos. Además, los antiguos criterios para designar a alguien como shaij al -islam, establecidos por Sulimán y basados en el mérito, habían dado paso al nepotismo generalizado entre los ulemas de la clase dirigente»<sup>7</sup>.

A partir de entonces se llevaron a cabo diversos tratados que fueron marcando la paulatina retirada de los otomanos. La prof. Bramon lo resume así: «En el siglo XVIII se inició un imparable declive por diversas razones. Entre ellas hay que destacar, por un lado, la incapacidad de los mismos califas para gobernar un territorio tan vasto, las luchas entre sus hijos y las intrigas de los harenes respectivos para conseguir la sucesión, y el papel jugado por los jenízaros. Por otro lado, el creciente poder europeo que forzó la firma de una serie de tratados de paz que ocasionaron las primeras pérdidas territoriales: paz de Carlowitz (1699) por la que se perdió Hungría, Dalmacia, Morea y Podolia; paz de Constantinopla (1700), donde se perdió Asov, recuperado de nuevo entre los años 1711 y

<sup>6</sup> J. MORALES, *Caminos del Islam*, Madrid 2000, p. 28.

<sup>7</sup> D. WAINES, *El Islam*, Madrid 2000, p. 227.

1744, y paz de Passarowitz (1717) con la cesión de Banato, de la pequeña Valaquia y del norte de Serbia»<sup>8</sup>.

El problema político escondía una realidad más profunda. El pensamiento islámico había quedado encerrado, falto de creatividad y de fuerza expansiva. Así pues, desde el siglo XVIII comenzó la retirada del poder otomano y, con él, del último imperio islámico, no solo político, sino también científico. En palabras de Morales: «El Islam entra, desde finales de la Edad Media, como mundo de ciencia y de ideas modernas, en un eclipse que no ha dejado de acentuarse y que se hace especialmente intenso –por contraste– cuando la Ilustración del siglo XVIII se adueña del continente europeo»<sup>9</sup>.

Uno de los momentos cruciales del declive del Islam fue la invasión de Napoleón en Egipto. La victoria que logró fue tan rápida y tan efectiva que por sí sola desbarató la ilusión de la superioridad del mundo islámico sobre el occidental, planteando desde entonces un reajuste y un nuevo modelo de la relación.

Por una parte, dio comienzo al desarrollo colonial y, por otra, marcó el desfase respecto a la Europa de la ilustración: «Napoleón Bonaparte no solo llevó a Egipto efectivos militares. Se hizo también acompañar de numerosos científicos, que debían investigar la tierra, sus recursos y su historia. La empresa napoleónica obedecía a una mezcla de afán de conquista, sed de nuevos conocimientos y un idealismo ingenuo que buscaba transmitir los valores políticos y humanos de la Revolución Francesa de 1789. Desde entonces, los países árabes han tenido que ceder a la presión política y económica de Occidente»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> D. BRAMÓN, *Una introducción al Islam: religión, historia y cultura*, Barcelona 2002, pp. 62-63.

<sup>9</sup> J. MORALES, *Caminos del Islam*, op. cit., p. 270.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

## XI. CRISIS EN LA SOCIEDAD EUROPEA

Se suele hablar del siglo xvii como del siglo del barroco y del absolutismo. Por lo que a nosotros se refiere, también puede ser considerado como el siglo del nacionalismo religioso, del galicanismo y del jansenismo, de la decadencia del pontificado y de un progresivo racionalismo que se va extendiendo por amplias esferas de la sociedad.

Es una época de crisis que afecta al hombre en todas sus actividades: económica, social, política, religiosa y artística y en lo más profundo de su propia sensibilidad y de su propio talante. Crisis permanente, que opera una decisiva transformación en Europa con cambios a veces violentos, tragedias y crueldades de todo género. En ella se desarrolla la gran primera guerra europea, es decir, la guerra de los Treinta Años, que, si empieza con un claro matiz religioso, desemboca al final en la lucha por el predominio de las grandes potencias y da origen a la configuración de los nuevos Estados modernos y al absolutismo más radicalizado de los monarcas europeos. La Iglesia se ve dominada desde entonces por el Estado, en la sociedad aumenta el indiferentismo religioso y se tiende a un proceso cada vez más acuciante de laicización.

El mismo fenómeno lo observamos también en la misma sociedad cristiana. A un pontificado en general mediocre se une la inercia y una especie de cansancio espiritual, que contrasta con las grandes realizaciones que se habían llevado a cabo en tiempo de la Reforma y de la Restauración católica. Se desvirtúan las formas de piedad y una especie de virus antirromano y antijerárquico —regalismo, jansenismo...— mina las fuerzas de amplios sectores de la vida nacional. El siglo xvii es, en definitiva, el pórtico por el que van a tener acceso a la Iglesia y a la sociedad cristiana las corrientes desintegradoras del siglo xviii.

### *1. Nuevo cambio de mentalidad*

Pero no todo se hizo de momento. Aún se conservan, hasta mediados de siglo, formas de vida que saben bastante a medieval. Es una sociedad

eminentemente confesional, en la que ocupa todavía un puesto de primera línea la religión. Se piensa en cristiano y se reacciona en cristiano; las guerras religiosas simbolizan notoriamente el antiguo espíritu de los cruzados medievales.

Las cosas cambian desde la Paz de Westfalia de 1648. Desde mediados del siglo XVI, cuando se endurecen las luchas de religión, nadie preveía de quién sería la victoria, si de los católicos o de los protestantes. Gracias a Italia y a España se pudo detener el avance del protestantismo, y a finales de siglo se abrigaba la esperanza de que todavía podía acabarse con la rebelión de Lutero. Así lo creyeron Clemente VIII, Paulo V y Urbano VIII. Con el siglo XVII, la oposición se abre, ya intransigente, entre los dos mundos: germano y latino; entre dos concepciones: católica y protestante; y entre dos estructuras: eclesiástica y laica liberal. Va unido todo ello a un enfrentamiento político: el sistema medieval imperial de los Austrias y el de nueva versión, liberal y democrática de los príncipes alemanes y de los países del Norte. La lucha en este último período se hace con todas las armas: desde los ejércitos hasta los colegios que para la instrucción de la juventud establece la Compañía de Jesús.

Pero, al finalizar la guerra de los Treinta Años (1648), la fisonomía de Europa es ya otra. Ha desaparecido el Sacro Imperio Romano Germánico. La escisión de la cristiandad occidental se estabiliza y las dos confesiones —la católica y la protestante— son reconocidas como legítimas. Se consolidan las posiciones de unos y otros. A la lucha encarnizada y a la intolerancia, que no fue patrimonio exclusivo de los católicos (Inquisición romana, Inquisición romano-española), sino que existía también entre los protestantes (*ius gladii* en Ginebra y en Londres; *cuius regio, eius et religio*; defenestración de Praga), sigue una época de tolerancia religiosa, cada vez más amplia, que encontrará su formulación más completa en tiempos del Iluminismo y terminará en el indiferentismo religioso y en el ateísmo materialista del siglo XIX, que llega hasta nuestros días.

La religión se va considerando como algo privado de la conciencia de cada uno, que no cae bajo la jurisdicción del Estado y ni siquiera de la Iglesia. Contra la ciencia eclesiástica se levantan en este tiempo dos formidables enemigos: la ciencia experimental y el racionalismo filosófico. En el siglo XVII Descartes y los sensistas ingleses con Bacon, Galileo y Kepler darán la primacía de la razón en todos los conocimientos. Al principio se duda de la idea religiosa, luego, con los filósofos del siglo XVIII, el Siglo de las Luces, se la niega y hasta se la ridiculiza.

Spinoza y luego Leibniz, Kant y los pensadores del siglo XVIII proponen nuevos principios subjetivistas y naturalistas, fuera de la escolástica y contra ella. El hombre moderno, que como todo hombre es movido

siempre por las ideas, cambiará totalmente de rumbo, según estas se vayan desarrollando.

La Iglesia va perdiendo, pues, toda su preponderancia, en modo que ya en la misma Paz de Westfalia el legado Chigi y después el mismo Papa Inocencio X habrían de protestar contra los atropellos que cometían las potencias violando los derechos de la Iglesia. Lo mismo harán más tarde Inocencio XI con Luis XIV; Pío VI con José de Austria; Pío VII con Napoleón y con el Congreso de Viena de 1814; y los siguientes papas a través del siglo XIX con los diversos Estados católicos de Europa y los recién instaurados de América.

En una palabra: la Iglesia había perdido la suprema autoridad moral de la sociedad: esta se aparta poco a poco y se descristianiza. Se abre paso la hegemonía del poder civil, se seculariza la vida pública y, ante el cansancio de las fuerzas católicas, ciencia, teología, se abre un ancho sendero a la irreligión y al ateísmo.

Ya no existe aquella unidad religiosa de antes. También hubo entonces herejías, pero eran reprimidas enseguida (Wiclef, Hus, cátaros, albigenses). No cabía la herejía en el ambiente. Ahora se ve como natural la división dogmática en el mismo cristianismo, que se divide en dos mundos: católico y protestante.

Aun en el mundo cultural, la Iglesia queda, en parte, relegada. Cada vez más crece la potencia de las naciones protestantes. Coincide con la decadencia de España, Italia y Portugal y, en parte, de Francia. Los nuevos Estados protestantes —Prusia, Holanda, Inglaterra, Suecia— llevan la primacía de la política (el equilibrio europeo después de la guerra de Sucesión española, 1700, y de la de los Siete años, 1730), de las ciencias, de la colonización y de las artes.

Dentro del campo católico, los privilegios concedidos por los papas a los príncipes católicos para la represión de la herejía, sumados al principio consagrado ahora de que «la religión del príncipe es la religión del pueblo», crean el concepto absolutista y despótico de la realeza. Se intenta subordinar la Iglesia a los intereses del Estado (como veremos con Luis XIV, Carlos III, marqués de Pombal, María Teresa, José II, Tanucci, etc.) y se acentúa el sentido independentista de las Iglesias nacionales. Es en Francia donde se elabora la primera doctrina sobre este particular. En 1594, como hemos visto, Pithou dedicaba su obra, *Les libertés de l'Eglise gallicane*, al rey francés Enrique IV, en la que defiende los derechos reales o regalías.

Tampoco el emperador significaba gran cosa en el campo de la vida pública europea; apenas si era ya un título honorífico, que convencionalmente aceptaban los príncipes germanos. Lo mismo sucede a los papas, que pierden el influjo que tenían en la vida internacional. A sus nuncios

se les admite en las Convenciones europeas (cuando la Paz de Westfalia y la paz de los Pirineos) solo como representantes de un pequeño Estado italiano; ya no se les tiene en cuenta para la elección del emperador; los Estados, un tiempo feudatarios suyos, se sacuden la tutela y no quieren reconocerse como tales; si se habla de una gran confederación de naciones europeas (Berthume, Grotius, el mismo cardenal Alberoni), ya no interesa su presencia y se proponen otras sedes distintas de la de Roma. Tal complejo de debilidad dará como consecuencia, en el siglo siguiente, el llamado «territorialismo eclesiástico», es decir, la división de la Iglesia en pequeñas secciones correspondientes a los diversos Estados católicos, que llevan los nombres de «galicanismo» en Francia, «regalismo» en España, Italia y Portugal, «febronianismo» en Alemania, «josefinismo» en Austria.

Cuando el sentido mismo de la realeza caiga, a golpes de la Revolución Francesa y de las revoluciones europeas de primera mitad del siglo XIX, los gobiernos democráticos que se instauran ya nada tienen que ver con la Iglesia. Ni aun siquiera, en algunos casos, para subordinarla. Prescinden de ella.

Tal vez, todo lo anterior fue providencial para la misma, pues es ahora cuando la Iglesia, desligada ya de todo lo temporal, se reconcentra en sí misma en una misión más íntima y espiritual.

Otros movimientos irán socavando también el recio muro de la ortodoxia. No son propiamente herejías, sino falsificaciones o errores solapados, que se disparaban contra la autoridad de los papas y contra los sanos principios del dogma y la moral. Era el jansenismo con todas sus secuelas; la moral laxa de los probabilistas, el quietismo o la secta de los alumbrados. Y, si la piedad popular se mantiene todavía en auge, no queda exenta, tampoco, de sombras y deficiencias. Abundan las supersticiones y hechicerías; se nota una tendencia morbosa en las devociones, romerías, procesiones y otras expresiones del sentimiento religioso. El clero baja de nivel: es demasiado rico y numeroso, repartido por innumerables conventos, beneficios, vicarías y capellanías. Solo en Italia había, en 1650, nada menos que 6.238 conventos con 69.623 religiosos, de los que el 57 por 100 eran sacerdotes: la media era la de un religioso por 165 habitantes. En Francia, a finales del XVII, sobre 25 millones de habitantes, había 130.000 eclesiásticos, de los que 70.000 eran religiosos y 60.000, del clero secular; la media era la de un eclesiástico para 200 habitantes.

Todo ello ocurre dentro de un panorama internacional completamente enrarecido. Al sistema imperialista-medieval de los Habsburgo se opone ahora la nueva versión, más liberal y democrática, de los príncipes alemanes y de los países del Norte. Francia lucha, a su vez, por la hege-

monía contra España y Austria e intenta redondear el reino partiendo de las fronteras naturales. Mientras los alemanes reivindicaban, por su parte, todos los países de lengua germánica y soñaban con reconstruir de nuevo la *Germania magna*, los franceses trataban de conseguir los límites de la antigua Galia, según aquello de que

*«Quand Paris boire le Rhin,  
toute la Gaule aura son fin».*

Y lo que estos pretendían en el ámbito territorial, otras naciones querían conseguirlo por el camino del mar, enriqueciéndose con el comercio y allegando a sí nuevas colonias. Holanda e Inglaterra, en la línea del puritanismo burgués de los calvinistas, proclaman el derecho al libre comercio y fundan grandes Compañías, las cuales habían de chocar necesariamente con los intereses de España y Portugal, que se habían reservado en exclusiva el comercio de las Indias orientales y occidentales. Ocurre esto cuando asoma el fantasma de la decadencia española, que se debate entre dificultades financieras, estériles heroísmos, orgullos de castas y grandezas, y con unos monarcas débiles y apáticos, que entregan las riendas del poder a la gran aristocracia latifundista castellana y andaluza.

## 2. Evolución del arte y de la cultura

Por el 1500, más o menos, acaba en modo general el período del gótico en Europa, que deja paso al nuevo arte del Renacimiento. El puro Renacimiento –naturalismo naturalizante– llega propiamente hasta 1530, a los comienzos del Concilio de Trento. De 1530 a 1620 es la época del manierismo –naturalismo idealizante–, y de 1620 a 1700, la del barroco, que sigue la misma línea, y al que se unen, de 1700 al 1800, el rococó y el neoclasicismo, que responden ya a un naturalismo subjetivista.

Por lo que a la Iglesia se refiere, he aquí alguna de sus características.

El Renacimiento, como estilo, es principalmente un fenómeno nacional italiano. Como nueva forma de vida es un retorno a la antigüedad. Es el producto de una grave crisis: cultural, religiosa, política... La génesis del espíritu renacentista la encontramos en Italia donde vive siempre latente el espíritu naturalista. Ya en tiempo del gótico van apareciendo los elementos más pequeños (señoríos de pequeñas ciudades, capillas dentro de los templos góticos para gremios y señores...) y se tiende directamente al individuo. La piedad se orienta hacia la persona, medita hasta los últimos detalles (tablas flamencas), se hace individual. El Renaci-

miento es un reencuentro con la naturaleza, a veces, un tanto paganizante; la forma se constituye en fin por sí misma, abunda la horizontalidad, la proporción y la simetría; se busca la existencia concreta, al hombre como medida de todas las cosas, el puro naturalismo siguiendo los cánones griegos y romanos.

De 1530 en adelante se produce el fenómeno del manierismo, como una reacción idealística dentro del naturalismo. Si el problema del Renacimiento era en cuanto a la forma (las madonas de Rafael, por ejemplo), el del manierismo es en cuanto al contenido (un cuadro del Greco), a la idea. A ella, a lo trascendental sacrificará la forma. El manierismo es una exageración del espiritualismo, como si se volviera de alguna manera al Medioevo. Es la época de la Reforma de Trento, de los grandes santos, de la mística, de los mártires en las misiones, etc. Es cuando en la Iglesia se acentúa el sentimiento religioso, en oposición a la corriente paganizante del Renacimiento y de la misma Iglesia renacentista.

Contra esta mundanidad renacentista brotan las aspiraciones por desasirse de todas las cosas del mundo. Se fundan nuevas órdenes religiosas (jesuitas, teatinos, hospitalarios); se reforman las antiguas (carmelitas, dominicos, agustinos, etc.); abundan los santos enérgicos, austeros, luchadores ante el peligro de la herejía (Ignacio de Loyola, Pedro Canisio, Juan de Ávila, Juan de Ribera, Francisco Javier...); santos en los que el misticismo llega a su más alto grado (Teresa de Jesús, Juan de la Cruz).

Algo parecido ocurre entre los seglares. Lo vemos en los mismos alumbrados, dentro de lo que puedan tener de exageración; en las beatas; en un san Francisco de Borja, que abandona el ducado de Gandía; en san Luis Gonzaga, que renuncia al marquesado; en Carlos V, que se retira a Yuste... Y más que ninguno, como símbolo, Felipe II.

Felipe II es la figura exponente de este período del manierismo, como Luis XIV lo será del barroco y Luis XV del rococó. Se ha dicho con frecuencia que el barroco es el arte tridentino o el arte de la Contrarreforma. Es falso. El Concilio de Trento, más bien, es un fruto del manierismo y ambos, derivación de una corriente de vida espiritual que se adentra en la Iglesia a raíz de Lutero y del *sacco* de Roma de 1530.

Y su representante, decíamos, Felipe II. Que es un católico más papista que el papa y del que nadie puede dudar de su fe sincera. En el Archivo de Indias de Sevilla se puede ver la relación de los misioneros, que él mandaba en cada nave que zarpaba para el Nuevo Mundo. Con todo, en cierto sentido, quiere dominar a la Iglesia. Todo lo ve unido, como en la Edad Media. Solo que al revés: la autoridad real por encima de la del papa.

El manierismo –que es típicamente español– se manifiesta con un tono idealista, que se nota hasta en la etiqueta. El hombre español, y a su

moda los demás, de la segunda mitad del siglo XVI se constriñe: trajes ajustados, cuellos... (el entierro del Conde de Orgaz, el hombre de la mano al pecho, los cuadros de Van Dick, etc.). Felipe II viste un traje negro sencillísimo, sin más adorno que un collar de oro. En el barroco, en cambio, los hombres se estofan: largas e historiadas cabelleras, ropas con grandes vuelos... a la moda francesa, de Luis XIV, que es entonces lo que se impone.

De esta manera, Felipe II crea su tipo ideal de vivienda: casa real, monasterio y tumba. Todo gira en torno a la iglesia, verdaderamente espléndida, de El Escorial. Debajo, el gran panteón y, alrededor, las celdas de los monjes. Felipe parece que tiene el culto de la muerte, muy a la española. Recordemos aquellas largas procesiones por los caminos de España con sus muertos... Pecado, pena, penitencias es la mentalidad religiosa de su tiempo. Es una religiosidad dura, que parece se fija en la parte negativa del cristianismo. Carlos V asiste a sus propios funerales; Felipe II, humillado y en medio de sus inmundicias, cargado de reliquias, como un santo, hace venir a sus hijos a verle morir, a aprender la dura lección de la muerte.

En esto se opone el manierismo al Renacimiento: tanto en el arte como en el concepto de la vida. Vive con un sentido base de fuerzas sobrenaturales. Es el período de la conquista interior de la Cristiandad creyente, después de una efusión hacia fuera tan peligrosa para la vida de la Iglesia, como fue el Renacimiento. Es cuando nacen los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio y las elevaciones místicas de santa Teresa.

En el mismo arte se manifiesta este proceso: la pintura de Tintoretto y de Paulo Veronese, la del Greco. El manierismo es algo más que un capricho del arte. Mientras en el Renacimiento todo es claro, ordenado, lleno de armonía terrestre, el Manierismo quiere mostrar que su mundo no es tan claro, tan seguramente humano, tan armonioso. La vida no es un juego alegre ni él es un ídolo. La vida es un viaje misterioso hacia el otro mundo, viaje lleno de peligros; el hombre —*El condenado por desconfiado* de Tirso de Molina— es una naturaleza capaz de salvarse o de condenarse. Así en los cuadros del Greco, de Valdés Leal, de Zurbarán..., distintos de los de Rafael, Leonardo da Vinci, Boticelli, llenos de vida y de sensualidad. Todo contribuye a formar una atmósfera espiritual, de conmoción intensa, en una visión de colores discontinuos, difuminados, de color apagado, llenos de reflejos, de figuras alargadas, donde lo real y lo irreal, lo físico y lo metafísico se oponen y se enlazan entre sí.

El barroco, en esencia, es como una vuelta al Renacimiento, con un sentido, sin duda, más cristiano, más triunfante, que recoge del manierismo. Es la continuación de aquella corriente renacentista, interrumpida durante casi todo un siglo por el Manierismo, expresión este, como

vamos viendo, de la corriente espiritual católica, que se presenta como respuesta tanto contra la Seudo-Reforma como contra el espíritu semi-paganizante del Renacimiento.

El barroco viene a ser como una síntesis del Renacimiento y del manierismo. En parte es un retorno al ideal clásico del primero y en parte sigue la línea marcadamente religiosa del segundo y del período tridentino. Del Renacimiento retiene su amor al mundo y la alegre seguridad de la vida terrestre. Del Manierismo recoge la profundidad cristiana y la tendencia a lo trascendente. Algo así como Don Quijote y Sancho Panza, que no en balde están ideados en este tiempo.

De uno y otro surge el barroco, como una forma nueva de cultura –no como una mera degeneración–, triunfante y lleno de vitalidad (Eugenio D'Ors, *Lo barroco*). Arte naturalista, que vuelve al mundo, del que se ha separado el siglo XVI con toda su mística, para reconquistarlo de nuevo en una manifestación más humana y natural de la vida religiosa.

A veces se ha preguntado si el Concilio de Trento influyó en el barroco (Weisbach lo llama «arte de la Contrarreforma»). Indirectamente no se puede negar; ya que de Trento sale la unión de las fuerzas católicas contra la herejía, creando un espíritu nuevo de conquista, de gloria y de esplendor, que se manifiesta en las nuevas órdenes religiosas, en la riqueza de iglesias y monasterios, en el nuevo gozo de confesar la fe.

Como arte es eminentemente católico, diríamos exuberantemente católico, con cierta mundanidad de tipo renacentista. Se puede decir que es el último gran arte católico. También los protestantes lo tuvieron, pero limitado a los palacios.

Cifra del barroco es el palacio de Versalles del Rey Sol, Luis XIV de Francia. Un defensor de la fe, como él mismo se decía: revoca el edicto de Nantes y confirma la unidad religiosa de Francia; es devoto a su manera y a la vez mujeriego, galicano, espléndido en lujos y banquetes, capaz de aliarse con los turcos contra los católicos... El eje de su palacio, que en El Escorial pasa por la iglesia, pasa aquí por la cámara del Rey Sol. A un lado queda la capilla. No falta, es rica, pero no ocupa el sitio principal. El rey lo es todo. Y como él de expansivo, es el Barroco: una proyección hacia fuera, revestida de catolicismo.

La Religión católica, que triunfa después de Trento, con los papas de la Reforma, con las misiones y hasta en las luchas europeas, necesita más luz que en las iglesias medievales y otros locales más amplios que los que había en el Renacimiento. Lo medieval resultaba frío, propio para tiempos de recogimiento, y el Renacimiento, demasiado sereno y estático.

Antes, al verticalismo gótico había sucedido lo horizontal del Renacimiento. Ahora lo recto se transforma en lo desbordado, lo quieto en apasionado. Las formas se descoyuntan. La líneas que, por ejemplo en Es-

paña, habían conservado el manierismo clásico de Herrera, austeras e infinitas, se tuercen y se rompen; se multiplica el ornato. Todo respira vida y movimiento. Como en la arquitectura, así también en la escultura hay mayor libertad tanto en los pliegues como en la composición menos simétrica. Y lo mismo ocurre en la pintura: Rembrandt, Velázquez, Rubens, Tiziano.

El barroco se caracteriza por las iglesias amplias, anchas, donde desaparecen las naves para dar más acogida al pueblo que las invade. Quizá la primera sea las del *Gesù* de Roma (de Jaime Vignola, 1568), ideada y dirigida por san Ignacio, a la que siguieron después tantas y tantas, que respondieron siempre a un esquema, llamado *jesuítico*. El espíritu clasicista posterior tuvo al barroco como decadente y de mal gusto y lo bautizó con el nombre de arte jesuita.

Pero más bien que jesuita es un arte de la época: solo que fueron los jesuitas, como los cistercienses respecto al gótico, los que lo difundieron por Europa y América. Era una época de plenitud. Y en Europa se hizo sentir hasta en la literatura: Cervantes, Shakespeare, Lope de Vega, Calderón, los autos sacramentales, Juan Racin, Corneille, Molière, etc. Plenitud religiosa que todo lo llena de monasterios, iglesias y altares. Que «goza» con el martirio de los misioneros de Indias, del Japón y de otros bajo los calvinistas y hugonotes. Era como renovar los primeros días de triunfo de la Iglesia. Triunfo de la Eucaristía en la profusión de espigas y racimos; el momento místico de más esplendor; época de grandes apoteosis y de solemnes canonizaciones. El siglo XVI hace los santos y el XVII los canoniza: san Carlos Borromeo, santa Teresa, san Ignacio, san Francisco Javier, san Felipe Neri, san Andrés Corsino, santo Tomás de Villanueva, san Francisco de Sales, san Pedro de Alcántara, san Juan de Dios, san Cayetano de Thiene, san Francisco de Borja, san Luis Beltrán, santa Rosa de Lima, san Pascual Bailón, etc.

Y todo ello lo expresa el barroco: con los espacios indefinidos de sus iglesias, que logra por medio de las pinturas de las bóvedas, como puede verse en la iglesia de san Ignacio de Roma; con esa profusión de imágenes, que representan santos robustos, fuertes, grandilocuentes, en consonancia con esas columnas retorcidas y los angelotes mofletudos, que juegan desnudos por los altares y se sientan sin miedo en las cornisas; con títulos exuberantes como «Rey Cristianísimo» (de Francia), «Su Majestad Católica» (de España), «Rey Devotísimo» (de Saboya), Rey Fidelísimo (de Portugal), «Defensor de la Fe» (de Inglaterra); con el grande aparato de fiestas divinas y humanas, como una procesión del Corpus y una corrida de toros; con el aderezo de grandes cuellos almidonados y sombreros de pluma. Época en que hasta los pícaros tienen aire de grandeza y van a la defensa de la fe lo mismo que los caballeros.

También se ha tildado al barroco de sensual, de cruel y erótico con algunos resabios de misticismo. De todo abundaba también, pero hemos de presentarlo como una exageración de esta vida de esplendor más que como algo elemental y propio de ese arte y de esa cultura.

Lo que propiamente desvirtualiza al barroco es su último período, de la segunda mitad del siglo XVII y bastante del XVIII. Es su última fase subjetivista, exagerada, casi morbosa. Aquella sociedad refinada de las pelucas complicadas, de los rasos y sedas. De los madrigales y los sinués, se traduce en las exquisiteces y en las elegancias melindrosas del rococó, que es un estilo de tránsito, muy francés, llamado también arte de la Regencia: la que sucede a Luis XIV.

Pronto deja el campo libre al neoclasicismo, que ya lo invade todo y da el tono al siglo XVIII, el siglo del Iluminismo o de la Ilustración.

En España ese tipo de rococó tiene una forma característica, exageración diríamos de todo lo nuestro: el «churriguerismo», que no se hace célebre solo por el nombre del artista que le dio la vida, sino por la ideología que recoge, de una España decadente, donde se derrocha todo, hasta la misma esencia del pueblo. Churriguerismo que, por desgracia, se fue extendiendo en nuestros pueblos y en nuestras iglesias casi hasta nuestros días.

Símbolo, en otro campo de la cultura, es el conceptismo y el gongorismo. Algo así como el barroco exagerado o el churriguerismo, el conceptismo (de Quevedo) parece que retuerce el pensamiento como una columna salomónica, y el gongorismo, con menos fondo, busca el amaneramiento superlativo del lenguaje.

Con esto llegamos al neoclasicismo, romanticismo y puro subjetivismo, que son las tres formas, en parte, sucesivas y, en parte, simultáneas de la cultura del siglo XIX.

Mientras se daban los anteriores movimientos, se incubaba y estaba a punto de estallar el primero de los grandes conflictos internacionales de la historia europea, que tantas consecuencias habría de tener para la misma Iglesia.

### *3. La teología*

Aunque le dedicaremos más atención en el capítulo siguiente, hay que destacar que la teología del barroco terminó en la ruptura de la unidad de la teología europea, rota en diversas confesiones religiosas. Asimismo la propia teología católica terminó por agostarse tras las disputas «de auxiliis», que trataremos a continuación. La falta de maestros y la excesiva especialización condujeron a una crisis de creatividad teológica, que condujo a la mera repetición.

Por otra parte se produjo desde Descartes la ruptura, en gran parte de Europa, de la unidad entre filosofía y teología. Finalmente, el derecho entró en el positivismo jurídico al separarse de la teología. Cuando, en la segunda mitad del xvii, se impuso la discusión sobre los sistemas morales, provocada por la crisis jansenista, y la especulación se dirigió hacia otros derroteros, abiertos principalmente por la nueva ciencia, la escolástica barroca se encontró sin el aliento especulativo para emprender la nueva singladura. Se había cerrado su ciclo.

En efecto, desde la Paz de Westfalia de 1648, en la que se consolida un nuevo orden internacional, donde la presencia de la Santa Sede se reduce considerablemente, se aprecia una situación de decadencia de la Teología escolástica y el ocaso de las escuelas teológicas.

Además se introdujo la división entre las disciplinas eclesiásticas: dogmática y Moral, Historia de la Iglesia y Sagrada Escritura, Ascética y Mística y Dogmática, Sacramentaria y Moral, etc., que especializaron las ciencias y se perdió, en cierto modo, la unidad en el estudio de la ciencia teológica.

## XII. LA IGLESIA DEL BARROCO

En 1558 tiene lugar la Paz de Ausburgo por la cual se consolida la división de Europa no solo en naciones, sino también en confesiones religiosas. Cada príncipe establecía la religión de su territorio.

Vamos a estudiar el período entre la culminación del Concilio de Trento y la Paz de Westfalia (1648). Este tiempo, denominado el barroco, es el final del esplendor del Renacimiento y del humanismo cristiano.

Un tiempo luminoso y triste. Triste, pues a la pérdida para la Iglesia católica de parte de Alemania y Suiza y el norte de Europa, le sucederá la pérdida de Inglaterra y los graves disturbios en Francia. Luminosa por la Teología barroca y el espléndido número de santos y el crecimiento misionero, el arte y tantas manifestaciones culturales.

En tiempos de Isabel I de Inglaterra fracasó la invasión española de la Armada Invencible, derrotada por los ingleses en 1588, y comenzó el extraordinario desarrollo musical y literario de Inglaterra, cuya figura más destacada fue William Shakespeare, contemporáneo de los españoles Miguel de Cervantes y Lope de Vega.

En España reinaba por esos años Felipe II, primero como príncipe y, desde la abdicación de Carlos I en 1556, como rey. Felipe II falleció en 1598. Estableció una firme vigilancia en sus territorios, particularmente en España, para evitar la penetración luterana, pretendió la recuperación de Inglaterra para la causa católica, primero con su matrimonio con María Tudor y después con el fracasado intento de invasión de Inglaterra en 1588, y frenó la expansión de los turcos por el Mediterráneo, en la batalla de Lepanto, de 1571.

### *1. Renovación de la Iglesia después de Trento*

Desde su promulgación, el Concilio de Trento se va expandiendo por todo el mundo occidental y América, según se van aplicando sus Decretos, dinamizados por los Sínodos diocesanos, y a través de los tres grandes pilares pastorales: el Catecismo Romano, el Breviario y el Misal Romano.

Otro aspecto de gran trascendencia fueron los seminarios diocesanos o metropolitanos. Con ellos se mejoró la formación sacerdotal, el conocimiento de la doctrina y la vida espiritual del clero. El catecismo de párrocos enriqueció la predicación, que, con la lectura de libros puestos a su disposición, elevaron su nivel teológico.

Capítulo especial merecen en este tiempo las órdenes e instituciones religiosas. Tenemos el férreo reformador san Pedro de Alcántara, que parecía «*hecho de raíces de árboles*», según la enérgica expresión de santa Teresa; al venerable Tomás de Jesús, reformador de los agustinos descalzos; al P. Juan Bautista González, generalmente llamado Juan del Santísimo Sacramento, que hace lo mismo con los mercedarios; a la sublime doctora abulense y al heroico san Juan de la Cruz, reformadores de la Orden carmelitana; a san Juan de Dios, portento de la caridad y fundador de los hospitalarios; al humilde clérigo aragonés san José de Calasanz, fundador, a su vez, de las Escuelas Pías; a san Ignacio de Loyola, con su Compañía de Jesús; a san Juan de Ávila; a los trinitarios, que siguieron redimiendo cautivos, como aquel fray Juan Gil, que pudo reunir lo necesario para rescatar a Cervantes.

De haber alguno, son Teresa de Jesús e Ignacio de Loyola quienes pueden ser considerados como la personificación más viva del espíritu español de la Edad de Oro. Teresa nace en Ávila, en 1515. De joven entra en el convento de carmelitas de la Encarnación y, llamada a vida más perfecta, en 1563 funda el convento de San José, primero de la reforma. Padece incomprendiones y tribulaciones, pero sigue fundando en Medina del Campo, Malagón, Pastrana, Alcalá, Salamanca..., y ayuda a san Juan de la Cruz a hacer lo mismo con los carmelitas. Duruelo –el «*establo de Belén*», como le llamaba la santa de Ávila– es también el primer convento de la nueva reforma. Cuando Teresa muere en Alba de Tormes, en octubre de 1582, dejaba su obra plenamente consolidada.

Años antes había fundado la Compañía de Jesús el hidalgo vascongado Íñigo López de Loyola. Herido en una pierna mientras lucha contra los franceses en el sitio de Pamplona, decide poner sus ideales caballerescos al servicio de mejor causa. Cuelga su espada en el altar de la Virgen de Montserrat y se retira a la cueva de Manresa para entregarse a la penitencia y a la oración. Luego va a Tierra Santa; estudia más tarde en Alcalá, y lo mismo hace en París, donde con algunos compañeros da principio a la Compañía en 1534. El nuevo instituto es aprobado por el Papa Paulo III en 1540, y pronto se distinguen sus componentes –los «*sacerdotes reformados*», como al principio se les llamaba– por su labor apostólica en todos los campos de la Iglesia. Cuando muere san Ignacio en 1556, la Orden comprendía ya doce provincias.

Tal profusión de iniciativas y la actuación de la reforma, que se ex-

tiende a las diócesis, a las parroquias, a los conventos y monasterios, hace que también el pueblo conozca un nuevo renacer de la vida cristiana. Se eliminan abusos anteriores relativos, por ejemplo, a las indulgencias, veneración de imágenes, reliquias y santuarios, y se potencian las fiestas litúrgicas y otras devociones a la Virgen y a san José como el rosario, el *Ángelus*, las novenas, los siete domingos de San José, etc. Cada vez se hace más entusiasta y arrollador el movimiento en defensa del privilegio de la Inmaculada Concepción. Las universidades, las instituciones, las ciudades, los reyes y las personas particulares hacen voto especial de defenderlo incluso con la propia sangre. Ocasiones hubo en que se suscitaron apasionadas contiendas entre impugnadores y defensores del privilegio, mientras el pueblo se manifestaba clamorosamente a su favor y los reyes solicitaban de los papas su pronta definición dogmática.

También aumenta la devoción eucarística —celebración solemnísimamente del día del *Corpus*, *Cuarenta horas*, *Adoración Perpetua*—, la asistencia a la misa y la frecuencia de sacramentos, que los protestantes habían querido eliminar del culto cristiano. Se fomenta la práctica del *vía crucis* y la de los *ejercicios espirituales*, lo mismo que se dan misiones en los pueblos y se imparte la catequesis a niños y a adultos.

La catolicidad, después del Concilio de Trento, había salido fortalecida de la prueba del protestantismo, e igualmente daba la sensación de haber tomado el auténtico camino de la reforma.

## 2. La Teología del barroco

La teología barroca cubre la última etapa de la segunda escolástica. Fue una época especialmente rica, con personalidades muy destacadas en el firmamento teológico. El período coincide con el reinado de los monarcas españoles Felipe II y Felipe III, y se solapa con el gran esfuerzo de la Iglesia por aplicar los decretos de reforma tridentinos.

En plena confrontación europea con la doctrina luterana y las diversas corrientes que se desgajan de ella, surgió la alarma en el campo católico en los Países Bajos. Se trata del teólogo Bayo.

El sacerdote Miguel Bayo nació en Melin (Bélgica) en 1513 y murió en Lovaina en 1589. En 1549 comenzó a enseñar en Lovaina algunas tesis teológicas que sorprendieron al claustro académico. El claustro de Lovaina acudió a la Universidad de París para lograr la condena de Bayo. En 1560 la Universidad parisina censuró algunas proposiciones bayanistas. Asistió a la última etapa tridentina, pero, al regresar, se ratificó más en sus posiciones. Felipe II pidió el dictamen de las Universidades de Salamanca y Alcalá. La censura de ambas Universidades estaba terminada en 1566. En el

mismo 1566, Bayo editó su *De libero arbitrio* y su *De peccato originis*, que agravó la situación. Finalmente, en 1567, Pío V publicó la bula *Ex omnibus afflictionibus* condenando setenta y nueve proposiciones de Bayo.

Según Miguel Bayo, el hombre había sido, desde su creación, elevado a la vida de la gracia, no por un don gratuito de Dios, sino por una exigencia esencial a la naturaleza humana. En consecuencia, el estado de naturaleza caída comporta la privación de dones no sobrenaturales, sino estrictamente naturales. Por ello, todo acto realizado por un hombre no reconciliado con Dios constituye un verdadero pecado. Las pretendidas virtudes de los infieles no son más que vicios. La libertad del pecador es, desde el punto de vista de la moralidad de sus actos, solo aparente; es una ineludible necesidad.

Bayo pretendía situarse entre las herejías maniqueas (entre las que él contaba el luteranismo) y los errores pelagianos. Los luteranos afirmaban que ni siquiera *con* la gracia el hombre es capaz de obras meritorias. Los pelagianos consideraban que *sin* la gracia el hombre es capaz de obras meritorias. Bayo sostenía, con los luteranos, que *sin* la gracia el hombre es incapaz de ninguna obra buena ni meritoria; y, contra los luteranos, que, con la gracia, es capaz de obras buenas y meritorias. Pero, afirmaba, contra la doctrina católica, que, sin la gracia, el hombre no puede realizar ninguna obra buena. Incorrectamente identificaba, pues, obra buena con obra meritoria.

Las polémicas bayanistas, terminadas con la condenación papal, prepararon la controversia «de auxiliis». El dominico Domingo Báñez (1528-1604), catedrático de Prima de la Universidad de Salamanca, uno de sus principales protagonistas, conoció las discusiones sobre las tesis de Bayo, siendo todavía muy joven, mientras estaba en la Universidad de Alcalá. Finalmente, la ocasión próxima del gran debate sobre la libertad y la gracia, conocida como controversia «de auxiliis», fue la aparición, en 1588, de la *Concordia de liberi arbitrii cum gratiae donis* del jesuita Luis de Molina (1536-1600), catedrático de la Universidad de Évora, aunque ya se habían suscitado en Valladolid y Salamanca violentas escaramuzas entre dominicos y jesuitas en torno a la libertad y la predestinación, con ocasión de las censuras bayanistas.

Cuando Domingo Báñez supo que Luis de Molina había compuesto un tratado sobre la libertad y la gracia, intentó impedir su aprobación y publicación, sin conseguirlo. Una vez publicado, intentó que la obra fuese incluida en el *Índice general de libros prohibidos* de la Inquisición española, acusándole de sostener tesis pelagianas o semipelagianas, contrarias a la gracia y demasiado favorables a la libertad. Para defenderse, Molina denunció a la Inquisición española las doctrinas de Báñez, por considerarlas substancialmente idénticas a las de Lutero y Calvino, para

quienes, Dios salvaría y condenaría independientemente de la libertad: no condenaría por razón de los pecados, sino que los pecados serían una consecuencia de la condenación.

El clamor se propagó a las cátedras y a los púlpitos. Por ello, Felipe II reclamó la intervención de Clemente VIII, quien, después de constituir una congregación en noviembre de 1597, denominada «De auxiliis gratiae sufficientis et efficacis», se manifestó partidario de condenar el libro de Molina. Pero los jesuitas consiguieron que el debate se ampliase a una cuestión más general, dejando aparte el libro de Molina.

Las sesiones de la Congregación «De auxiliis» se reanudaron de 1602 a 1604. El papa seguía inclinado a condenar el libro de Molina, cuando falleció el 5 de marzo de 1604. Tras el brevísimo pontificado de León XI, accedió Pablo V al solio pontificio. Como cardenal, Pablo V ya había participado en las deliberaciones de la comisión. De 1604 a 1607 continuó la contienda. Finalmente, el 28 de agosto de 1607 el papa declaró que la tesis dominicana era bien diversa de la de los calvinistas y que los jesuitas estaban muy lejos de las doctrinas pelagianas y semipelagianas. Ordenó, además, que todos se atuviesen a las enseñanzas aprobadas por el Concilio de Trento, prohibió ulteriores descalificaciones de unos contra otros y disolvió la comisión.

Posteriormente, por decreto del Santo Oficio de 1 de diciembre de 1611 determinó que nadie publicase, incluso con el pretexto de comentar a santo Tomás, sobre el tema «de auxiliis», sin haber previamente sometido su libro al Santo Oficio. Años después, por decretos del Santo Oficio de 22 de mayo de 1625 y de 1 de agosto de 1644, el Papa Urbano VIII conminó al cumplimiento de las disposiciones de la Santa Sede, bajo pena de privación de la *venia docendi et praedicandi* y con la amenaza de excomunión reservada al Pontífice romano.

Diez años había durado la controversia, durante los pontificados de Clemente VIII y Pablo V, y no se trataba de reavivar el fuego de la discusión, siempre presto a volver a prender, pues ningún problema para el hombre más grave que el que se refiere a su destino supremo, y ninguno comporta mayores y más difíciles problemas. Desde un puesto de vista teológico, se rozan las cuestiones de la gracia y de la predestinación; desde el punto de vista filosófico, las cuestiones de la libertad en sus relaciones con el absoluto.

### 3. Los primeros teólogos jesuitas

Ya hemos destacado al teólogo jesuita Luis de Molina, al exponer la polémica «de auxiliis». Otros teólogos de la Compañía, pertenecientes a

la primera generación, desarrollaron síntesis teológicas propias, que merecen reseñarse. Tales síntesis estuvieron más o menos implicadas en la controversia sobre la gracia.

El papel de la Compañía fue muy relevante en Trento (con importantes intervenciones de Laínez y Salmerón) y en la posterior aplicación de la reforma tridentina, tanto en Europa, muy especialmente en Alemania, España y Portugal, como en tierras de misión (Indias Orientales y Occidentales). Los jesuitas marcharon primeramente al Congo, en 1547; a Brasil en 1549 (donde destacaron los PP. Manuel de Nóbrega y José de Anchieta); a la América española inmediatamente después de la clausura de Trento (recuérdese a los PP. Juan de la Plaza y José de Acosta, en el Perú); y estuvieron presentes en las misiones asiáticas desde los comienzos, con los viajes apostólicos de san Francisco Javier. En 1551 abrieron el Colegio Romano, que habría de ser el modelo e ideal de sus centros formativos, que recibió su forma definitiva en 1553. En el Colegio Romano enseñarían los principales teólogos jesuitas: san Roberto Belarmino (1542-1621), Francisco Suárez (1548-1617) y Gabriel Vázquez (1549-1604). Mientras tanto, en Alemania, san Pedro Canisio (1521-1597) realizaba un apostolado providencial, deteniendo el avance del luteranismo.

La teología jesuítica no puede entenderse al margen de la importante *Ratio studiorum*, aprobada en 1598. La *Ratio*, que fue redactada muy lentamente (entre 1582-1598), permitió a los jesuitas transitar de la sincera adhesión a santo Tomás, establecida por san Ignacio en las primitivas Constituciones, a una cierta oposición a la doctrina tomasiana, es decir, a un contexto de tolerancia de aquellos puntos contrarios al tomismo que no afectasen a la doctrina oficial de la Iglesia. En esa *Ratio* quedaron también determinados esos ideales humanistas tan característicos de la educación impartida en los colegios de la Compañía.

La personalidad teológica más relevante fue Francisco Suárez. Nació en Granada en 1548. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1564. Estudió en Salamanca filosofía y teología. Como lector de teología explicó en Valladolid de 1574-1580 y en el Colegio Romano de 1580-1585, teniendo a Lessio por discípulo. Su salud fue siempre frágil: por ello tuvo que abandonar Roma. Enseñó en Alcalá de 1586-1593. Al regresar a Alcalá mantuvo una agria polémica con su correligionario Gabriel Vázquez, por lo que marchó a Salamanca, donde enseñó de 1593 a 1597. Finalmente pasó a Coimbra en 1597, donde dictó sus clases hasta 1615. Murió en Lisboa en 1617.

Suárez, conocido como Doctor Eximio, constituye el momento más importante de la teología jesuítica de la primera generación. Fue uno de los primeros sistematizadores de la ciencia metafísica y desde luego el

más influyente, con sus *Disputaciones metafísicas*. Por otra parte, su trabajo en el campo del Derecho internacional, principalmente con su *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, publicado por vez primera en 1612, es también incuestionable.

Contemporáneamente a las enseñanzas de Francisco Suárez en Salamanca, se constituyó un equipo de profesores, todos ellos pertenecientes a la Compañía de Jesús, en el Colegio de Artes de la Universidad de Coimbra, que se conoce como los conibricenses. Sus enseñanzas a partir de 1555 constituyeron la base del *Cursus philosophicus coimbricensis*. Ejercieron una notable influencia en los medios filosóficos y teológicos en Portugal, España y en el Centro y Centro-Oeste de Europa. Fue el modelo de la enseñanza filosófica de la Contrarreforma, que se extendió, por la irradiación misionera portuguesa, a países como Brasil, Goa, China y Japón durante los siglos XVI y XVII. La influencia de la escuela de Coimbra permaneció viva hasta el siglo XVIII y fue conocida por Descartes, Spinoza, Leibniz y Wolff.

#### 4. Últimos teólogos del barroco

Juan de Santo Tomás fue, probablemente, el filósofo y teólogo más destacado del barroco hispano-portugués. De nombre Jean Poinsot (1589-1644), portugués de nacimiento, profesó como dominico en Madrid, en 1609, tomando el nombre de Juan de Santo Tomás. Estudió en Coimbra y Lovaina. En Alcalá ganó la cátedra de vísperas, en 1630, y de prima, en 1641. Publicó en Alcalá un *Cursus philosophicus thomisticus*, Tiene también un *Cursus theologicus*, que es un comentario a la *Summa Theologiae* aquiniana, que no pudo terminar, Desde 1625, hasta su muerte, estuvo ligado a la Universidad de Alcalá.

El ciclo de la teología barroca se cerró con el excelente curso de los Salmanticenses, publicado entre 1620 y 1712. Está constituido por veinte volúmenes: catorce de teología dogmática, que son un desarrollo de los puntos capitales de la *Summa Theologiae* de santo Tomás; y seis de teología moral, también inspirados por Aquino. Fueron redactados por los carmelitas descalzos de la primitiva observancia de su convento salmantino. Con toda razón, es más famoso el curso de moral, estructurado de la siguiente forma: los sacramentos, la ley y los mandamientos. Más sugerente es, todavía, la sistemática adoptada por el *Compendium* del *Cursus Carmelitani salmantini*.

En definitiva: más que de extinción de la teología barroca, podría decirse que esta había cumplido ya su cometido: la recepción de Trento en el mundo académico, por una parte, y la restauración del tomismo, por

otra. Cuando, en la segunda mitad del xvii, se impuso la discusión sobre los sistemas morales, provocada por la crisis jansenista, y la especulación se dirigió hacia otros derroteros, abiertos principalmente por la nueva ciencia, la escolástica barroca se encontró sin el aliento especulativo para emprender la nueva singladura. Se había cerrado su ciclo.

En efecto, desde la Paz de Westfalia de 1648, en la que se consolida un nuevo orden internacional, donde la presencia de la Santa Sede se reduce considerablemente, se aprecia una situación de decadencia de la teología escolástica, y el ocaso de las escuelas teológicas.

### 5. La expulsión de los moriscos

En cuanto al aspecto religioso y cultural, puede decirse que el Siglo de Oro se extiende, si no a toda, a buena parte del siglo xvii, en el cual se sigue manifestando el espíritu de la Reforma católica operada en Trento en su doble característica: interna y externa. La interna, dirigida a la aplicación de los decretos tridentinos y la externa, al mantenimiento de la hegemonía católica, bajo la tutela de la casa de Austria. Por lo que se refiere a la política eclesiástica, se siguió la línea casi inalterada de la época anterior:

No es que faltaran tampoco momentos de tirantez. En 1607, el cardenal Antonio Zapata redactó un memorial contra los abusos que respecto a España se cometían en la Curia romana; en una junta de 1632, igualmente, se recogían las quejas de todos los organismos de la administración pública, que nuestros embajadores presentaron después en extensos memoriales al Papa Urbano VIII. Entre los agravios que presentaba Zapata, uno era el relativo a las cargas que llegaban continuamente de Roma, *«porque hacen lo que quieren, y quieren no dejarnos sangre en las venas»*; otros eran los que provenían de expolios y vacantes y de la Nunciatura de Madrid. Para dar unas cifras, vemos cómo desde junio del año 1600 hasta el mismo mes de 1605 fueron un total de 5.289.939 los reales que salieron camino de Roma, cantidad nada despreciable para aquel tiempo.

Estos y otros puntos de fricción hicieron pensar entonces en un posible concordato, pero solo se llegó a la llamada *«concordia de Facchinetti»* para componer los abusos de la Nunciatura.

El acontecimiento más trágico del reinado de Felipe III fue, sin duda, la expulsión de los moriscos, es decir, de aquellos musulmanes que, a pesar de haber sido bautizados, seguían fieles a las creencias y a las prácticas del Corán, lo que provocaba un grave escándalo en el seno de la Iglesia, pues se trataba de una clara apostasía, lo que dificultaba su

convivencia con los demás españoles y hacía temer una nueva guerra civil, como la de las Alpujarras en tiempos de Felipe II. A tal extremo llegaron las cosas, que, a pesar de las consecuencias que podían derivarse, por ejemplo, en el campo de la economía y de toda la riqueza nacional, se llegó a la expulsión en masa de la población morisca que se negase a practicar con fidelidad el cristianismo.

### Los antecedentes

El resumen de la evangelización de los moriscos lo realiza el Prof. Benítez con estas palabras: «La evangelización de los moriscos valencianos pretendió sustentarse sobre dos pilares, una estructura parroquial que permitiera la presencia y una acción permanente del cura entre sus feligreses, lo que chocó con innumerables dificultades, y una serie de campañas misionales que debían servir para compensar las deficiencias de la red parroquial y la insuficiente instrucción cristiana de los moriscos»<sup>1</sup>.

Una de las figuras clave del proceso fue san Juan de Ribera, arzobispo de Valencia desde 1569 hasta 1611. Un obispo residencial, según la figura delineada por el Concilio de Trento, es decir, un pastor de las almas.

Su actuación en el problema morisco fue la de desvelo constante por la evangelización de aquellas multitudes de hombres y mujeres que no cedían en su vida espiritual y solo aparentaban cumplir. Por otra parte, después de todos los medios, será el arzobispo Ribera el que propondrá su expulsión para salvaguardar la fe de los realmente cristianos. Pero veamos la cuestión con mayor detenimiento.

El arzobispo proponía la mejora de la dotación de las parroquias; templos adecuados y situados en los núcleos de población. Ante la carencia de clérigos seculares preparados que conocieran la lengua y la cultura musulmana, sugería la incorporación del clero regular. Además pretendía que fueran los miembros de la justicia civil quienes obligaran a los moriscos a cumplir lo establecido.

Mientras, Felipe II una y otra vez volvía su confianza a las misiones especiales en manos de la Inquisición para lograr más conversiones en menos tiempo. Las propuestas del arzobispo se embarrancaban por la falta de medios económicos y por la escasa respuesta de las órdenes regulares a desprenderse de los necesarios efectivos.

Y, por otra parte, la solución de Felipe II carecía de realismo, ya que se trataba de nuevas generaciones de moriscos que habían crecido en la

<sup>1</sup> R. BENÍTEZ SANCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones. La monarquía católica y los moriscos valencianos*, Valencia 1998, p. 313.

misma simulación de sus mayores. Ni se subsanaba el error de Carlos V ni se hacía nada práctico desde el punto de vista teológico.

De todas formas, el arzobispo de Valencia no dejó de colaborar con los proyectos de Felipe II. Eso sí, siempre insistiendo en coordinar las acciones y en que se realizaran bajo la supervisión de los párrocos de la zona, de modo que los medios extraordinarios se tradujeran en medidas de continuidad.

Ribera influyó para que las campañas organizadas por el Rey se concretasen en penas pecuniarias que empobrecieran a los moriscos que organizaban las mezquitas ocultas o los ritos musulmanes en sus casas o abiertamente en los pueblos. Así en 1590 escribía: «Ay también en este medio (castigarles con pena pecuniarias o imponerles impuestos especiales) una gran conveniencia que es hacerles pobres, lo que si yo no juzgo mal es muy necesario así para su provecho espiritual y temporal. Porque la hazienda en ellos no sirve para otra cosa, que empobrecer con logros y reventas a los cristianos viejos, y impedirles la moderada ganancia, que tenían en las mercancías del Reyno y se ve los que son ricos entre ellos, los que an sucedido en lugar de los alfaquís, y que así biven con más libertad y sobre todo, sabemos que si se ofreciese ocasión o de pasarse a Argel, o de damnificarnos en España, el dinero que tienen serían armas contra los cristianos». Es importante subrayar cómo los moriscos adinerados habían asumido la dirección religiosa de las aljamas.

Esta medida fue propuesta también por el Sínodo de Guadix de 1554: «Para dar eficacia real a sus disposiciones, el Sínodo establece un sistema penal al margen de las leyes generales consistente en multas y castigos corporales, sistema complicado progresivamente a través de numerosas ordenaciones complementarias y con lo que se trataba de asegurar el cumplimiento de las obligaciones religiosas de los nuevos cristianos –siempre remisos en ello– y el olvido de las prácticas de su antigua fe, que afloran en sus costumbres, unas veces como supervivencia de preceptos islámicos ortodoxos, y otras como fórmulas supersticiosas de arraigada tradición».

Pasados los años y estudiando sus memoriales se comprueba cómo el arzobispo conocía la realidad del problema morisco, así como el endurecimiento del corazón de aquellos hombres y mujeres hacia el Evangelio.

Respecto a la práctica sacramental, el desánimo de san Juan de Ribera era manifiesto, al comprobar las irreverencias y sacrilegios que se producían frecuentemente. Es decir, palpaba el fracaso de las medidas de fuerza. Así lo subrayaba también el Sínodo de Guadix de 1554: «La pertinacia de la mayoría de los nuevos cristianos en mantener sus ritos y ceremonias era tanta –dice el Sínodo– ‘que tenemos obligación de poner remedio para que no executen en esto su degradada voluntad y vivan,

aunque no quieran –pues lo prometieron en el santo bautismo–, conforme a la disciplina de la Santa Madre Iglesia’, guardando, como los demás, esos días festivos y no cerrando durante ellos las puertas de sus casas y ‘atrancándolas para con más libertad hacer sus dañadas ceremonias y celebrar sus profanas fiestas y quebrantar lo que en la Iglesia santamente está estatuido, como se ha visto por experiencia y se ve cada día en nuestras audiencias, donde son acusados por tales delitos’.

Por otra parte el Arzobispo Ribera tocaba la realidad sobrenatural del problema: la conversión y la fe son dones divinos que deben impetrarse con oración y sacrificio y, en definitiva, con santidad de vida. Así se expresaba en 1588: «Cada día estoy esperando (...) con nuevos miedos de que no es Nuestro Señor servido que yo sea ministro de esta obra, porque es tanta la facultad que se pone en ella que me hallo imposibilitado de vencerla. Y cierto, señor, creo sería muy acertado poner en esta iglesia otro, que yo de muy buena gana le daría el lugar y me quedaría con la quietud que siempre e deseado».

La primera vez que se formuló tajantemente la expulsión de los moriscos tuvo lugar en las Juntas de Lisboa de 1581 y fue ratificada por el Consejo de Estado en 1582. En aquella fecha se había tomado la decisión, pero no se ejecutaría hasta treinta años después. Evidentemente, como se ha demostrado, se debió al temor de un levantamiento morisco en Valencia y Aragón y a los contactos con Argel. Si esto es así, se comprende que una vez subsanado el peligro volviera a imperar el planteamiento pastoral y las dudas de conciencia del Rey Felipe II. Mientras los moriscos permanecieran en España se podría volver a intentar la evangelización y las conversiones.

En cualquier caso la comprobación de la autenticidad del arraigo de la fe musulmana en el alma de aquellos moriscos ha quedado plasmada en los informes de la Junta de Lisboa de 1581. De ahí que constituyeran la documentación básica para decidir la expulsión en 1609. Los dos filones argumentativos son los mismos: los moriscos forman un estado dentro de otro estado, con las concomitancias políticas subsiguientes. Pastoralmente, es inútil seguir intentando lo imposible; se trataba de creyentes que no abrían su alma a la fe en Jesucristo como verdadero Dios, y todo intento de fuerza resultaba infructuoso.

No tiene interés volver a insistir en asignar a la Inquisición la causa de la expulsión, sino más bien la suma de los puntos de vista de los pastores y los gobernantes acerca de la inviabilidad de que los moriscos fueran realmente cristianos y súbditos de la corona con plena fidelidad.

En el memorial de 1582 redactado por Ribera se proponía el envío de los moriscos valencianos al centro de Castilla, separándolos de la mar. De ese modo se evitaría el problema de los señores de Valencia que les prote-

gían y se rompería su cohesión. Después, los que no quisieran convertirse serían enviados a tierras musulmanas, sin mayor obstáculo ni miedo a levantamientos. Otros, como Ximénez de Reinoso, se inclinaban por enviarlos a África sin mayor dilación.

Por otra parte, las autoridades civiles veían en la expulsión un deterioro de las rentas reales, eclesiásticas y señoriales y, por tanto, un empobrecimiento del país. Y, finalmente, los representantes moriscos utilizaban su habitual discurso: los moriscos no han sido instruidos suficientemente en la fe cristiana, solicitaban un plazo para que se hiciera sin castigos y, a cambio, ofrecían servicios económicos.

Así pues, mientras se fortificaba la costa valenciana, se impulsaban nuevos intentos de evangelización, como ya hemos visto páginas atrás. La misma rutina que, año a año, iba confirmando lo insostenible de la situación. Ni se eliminaba el peligro de sublevación ni se integraban los moriscos en la vida social ni practicaban el cristianismo.

Entre otras cosas, era insufrible para el Patriarca la situación de apostasía de los moriscos, a la vez que se extendía contemporáneamente el protestantismo en Europa. Así dice el Arzobispo: «No dar ocasión para que el nombre de Dios sea blasfemado por tanto número de herejes en medio de una provincia que Nuestro Señor, por su misericordia, ha guardado libre de infidelidad, para confusión y condenación de las demás».

A finales de 1582 nuevas juntas se reúnen en Lisboa con el Duque de Alba, Fernando Álvarez de Toledo. La conclusión fue expulsar a los moriscos a la Berbería. Eso sí, añaden dos matices interesantes: que los niños pequeños puedan quedarse y que los bienes de los moriscos pasen en parte a sus señores. Aquí se incide en dos aspectos esenciales del problema: contentar a los señores para reducir sus pérdidas y mantener su poder económico, y salvar a los verdaderos conversos o en vías de conversión —los niños— del mal ejemplo de los moriscos viejos y cerrados en sus creencias.

## La decisión

Tras la muerte de Felipe II en 1598 se produjo un cambio en la situación. Su hijo Felipe III y el duque de Lerma volvieron a retomar el problema morisco. Vuelven sobre los mismos argumentos a favor de la expulsión ya barajados en la Junta de 1582. Eso sí, la decisión no se tomará precipitadamente, entre otras cosas, para no mostrar falta de continuidad en el nuevo Rey respecto a su padre quien, en definitiva, había sido el causante del rechazo de la idea de la expulsión.

Efectivamente, el reinado de Felipe III comenzó con un nuevo plan extraordinario de evangelización que venía preparándose de tiempo

atrás y que empezó a aplicarse en 1599. Una vez más, Ribera volvió a insistir en que fuera una predicación asequible para el pueblo, para lo cual imprimió un catecismo dirigido a los predicadores. Asimismo insistió en ganar la confianza de los moriscos, especialmente de los principales. Esta campaña venía acompañada por los tradicionales edictos de gracia de la Inquisición, para favorecer la reconciliación con la Iglesia. En 1601, Ribera remitió un memorial contundente a Felipe III: «Sabemos con evidencia moral que (todos) son moros y que viven en la secta de Mahoma guardando y observando (en quanto les es posible) las ceremonia del Alcorán y menospreciando las leyes santas de la Iglesia Católica. Tanto que, hablando con propiedad, devemos llamarlos no moriscos, sino moros».

La decisión se retrasó, como había hecho Felipe II tantas veces, cinco años. En ese tiempo se realizó una nueva campaña de evangelización y se completó la red parroquial de Valencia.

También tuvieron lugar, en esos años, sucesos políticos de gran importancia: el descubrimiento de una conspiración en la que formaba parte Inglaterra, en 1605, las guerras con Francia, la derrota del Rey de Fez, Muley Xequé, a manos del rey de Marraqués, Muley Cidán; y las negociaciones y pérdida del dominio español de los Países Bajos.

En el Plenario del Consejo de Estado de enero de 1608 el asunto de la expulsión de los moriscos se planteó de este modo: «Quando no se pueden evitar los males se debe escoger el menor; conviene ver cuál será de menos inconveniente; permitir que los moriscos de Valencia vivan como apóstatas y hereges con tan grande escándolo y ofensa de Dios, o dexarlos yr donde quisieren».

En septiembre de 1608 escribió Ribera a Felipe III estas reveladoras palabras: «Ninguna esperanza se tiene ni puede tener, juzgando moralmente y según prudencia cristiana, de que perseverarán en otra fe que la que agora tienen, ni de que querrán saber de la nuestra, y que en caso que la sepan será para no creerla». De la misma opinión era el Virrey Marqués de Caracena.

A pesar de todo, en 1609 se llevó a cabo una nueva campaña de evangelización que duraría un año, para que se propiciara la conversión. Pasado el plazo se ejecutaría la expulsión. Esto último se ocultó al Arzobispo y sirvió para tranquilizar la real conciencia.

### Ejecución de la expulsión

En el Consejo de Estado del 4 de abril de 1609 se tomó la decisión de la expulsión de los moriscos. La documentación previa era abundante y la decisión estaba suficientemente madura. Se comenzaría por la expul-

sión de los moriscos valencianos, que son los que con mayor descaro seguían practicando el Islam a pesar de haber recibido el bautismo casi un siglo antes y después de las reiteradas campañas de evangelización ordinarias y extraordinarias. Después vendrían los moriscos de Granada repartidos por Castilla desde tiempo atrás, que seguían siendo un nódulo cerrado en la sociedad castellana; y, finalmente, los de Aragón.

Para ello se recomendó el mayor silencio de oficio mientras se realizaban los movimientos de los barcos y tropas necesarias para realizar el transporte marítimo a la Berbería. Se decidió la entrega de los bienes de los moriscos a sus señores de forma que se les resarcía de los perjuicios económicos que les sobrevendrían de la expulsión y se decidió el tratamiento de los niños bautizados.

Desde abril a julio se fueron realizando los preparativos dejando al margen al virrey y al arzobispo de Valencia para asegurar el necesario sigilo. A partir de esta fecha se le comunicaron al Virrey instrucciones muy precisas sobre el modo de dirigirse a los señores de vasallos moriscos: podrían quedarse con las tierras y bienes inmuebles de los expulsados y se autorizaba a los moriscos a llevarse los bienes muebles que pudieran acarrear. Asimismo se encargó «al Arzobispo, en unión con los otros preladados, que otorguen lo que podríamos llamar 'certificados de buena conducta a los que consideren buenos cristianos, autorizándoles a quedarse, como ya estaba acordado en la primera redacción. Lo que se añade en la segunda es la posibilidad que se ofrece a aquellos que digan ser buenos cristianos, y no cuenten con el reconocimiento de los preladados a ir a 'otras partes de la cristiandad', no dependientes de la Monarquía Católica en lugar de a Berbería. Tendrán que salir, no obstante, al mismo tiempo que los demás»<sup>2</sup>.

El 9 de agosto, en Segovia, Felipe III firmaba las instrucciones definitivas y una serie de cartas. Entre otras, estaba la dirigida al Arzobispo para que aplicara su capacidad de persuasión ante la más que presumible oposición de los señores de los moriscos. Efectivamente a mediados de septiembre Ribera informa que «toda la nobleza y todos los señores se resuelven en decir que, si Su Majestad manda sacarlos, aunque el daño sea mucho, lo recibirán con grandísima conformidad y obediencia, sin réplica ni contradicción, y esto con palabras tan honrradas que es grande consuelo para los que deseamos el servicio de Su Magestad».

El 15 de septiembre de 1609 se reunió el Consejo de Estado bajo la presidencia de Felipe III. En él se ratificó la decisión de proceder a la expulsión de los moriscos de Valencia y de Castilla.

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 400.

Una vez pregonado el bando a la población, los moriscos quedaban recluidos en ella sin poder salir, bajo pena de muerte, hasta ser conducidos al lugar de embarque por los respectivos comisarios. Desde allí serían trasladados a Berbería. Se les autorizaba a llevar bienes muebles y los alimentos que estimaran convenientes, aunque se alimentaría a los que no dispusieran de lo necesario. El resto de los bienes quedaban para sus señores. También se permitía a los que lo desearan trasladarse a otros reinos cristianos, y a los niños menores de cinco años bautizados que pudieran quedarse en casa de sus señores con el necesario permiso paterno. Conviene resaltar el relativo orden que se siguió.

A comienzos del nuevo año se promulgó el bando de expulsión de los moriscos de Murcia, Granada, Jaén, Córdoba y Sevilla. El 17 de abril de 1610 se decretó la salida de los moriscos de Aragón.

Ejecutada la medida pronto comenzaron las críticas a la misma. Aunque, en un primer momento, se daba por justa la medida, no se dejaba de resaltar la despoblación y empobrecimiento de las tierras, y el que los moriscos ricos se hubieran llevado gran parte de sus bienes en oro y joyas.

El análisis de los años siguientes corroborado por las investigaciones del Prof. Císcar es el siguiente: «Cuando en 1611 se ordena repoblar y formalizar las escrituras 'segons voldran y podran', dando un plazo para ello, se otorgarán la gran mayoría de cartas-puebla. Pero para entonces los labradores están ya escarmentados: en noviembre de 1610 piden seguridades para sembrar las tierras yermas de los moriscos y acusan a los nobles de no haber cumplido lo pactado el año anterior; en 1611, el conflicto y la inestabilidad es un hecho: 'tienen mil encuentros con los señores del lugares en que han poblado o quieren poblar o se han desconcertado con ellos después de haver servido algún tiempo en los mismos lugares antes de hazerse las escrituras de las poblaciones', dirá el Marqués de Caracena»<sup>3</sup>.

En la historiografía posterior los hechos históricos estuvieron envueltos en las diversas visiones de la realidad, y para algunos la expulsión sería la causa de todos los males del país. Como comenta Carrasco: «En suma, la expulsión de los moriscos no representó la inmensa catástrofe económica que quisieron ver en ella los ilustrados o los liberales decimonónicos, aun cuando queda fuera de dudas que constituyó un factor agravante en el dramático proceso de recesión que se va afirmando precisamente a partir de la década de 1620. No fue aquella inmensa catástrofe porque afectó tan solo localmente al país y porque no todos sus efectos fueron negativos, en particular en el Reino de Valencia»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> E. CÍSCAR PALLARÉS, *Moriscos, nobles y repobladores*, Valencia 1993, p. 198.

<sup>4</sup> R. CARRASCO, *Deportados en nombre de Dios*, Barcelona 2009, p. 312.

Aunque esta posición se ha ido matizando, conviene traer el comentario del Prof. Císcar acerca de la revisión histórica de la época que se está llevando a cabo recientemente: «Mientras tanto, ni la burguesía iba apareciendo tan escasa o débil, ni la industrialización tan menguada, sobre todo si no se la comparaba con un modelo 'manchesteriano'. En otro orden de cosas, M. Ardit ha planteado que la expulsión de los moriscos permitió una redistribución más racional de la población y una explotación de recursos con mayor atención a los cultivos comerciales que ponen en la segunda mitad del seiscientos las bases del crecimiento agrario del siglo posterior»<sup>5</sup>.

### 6. Los últimos Austrias

En cuanto al aspecto religioso y cultural, puede decirse que el Siglo de Oro se extiende, si no a toda, a buena parte del siglo XVII, en el cual se sigue manifestando el espíritu de la Reforma Católica operada en Trento en su doble característica: interna y externa. La interna, dirigida a la aplicación de los decretos tridentinos y la externa, al mantenimiento de la hegemonía católica, bajo la tutela de la casa de Austria. Por lo que se refiere a la política eclesiástica, se siguió la línea casi inalterada de la época anterior.

Durante el reinado de Felipe IV, España se vio mezclada en la guerra de los Treinta Años y, para desgracia suya, al lado del Imperio austriaco y frente a los príncipes electores, a Dinamarca, Suecia y Francia. Si en ella se luchó por la Supremacía de la Casa de Ausburgo, también es cierto que frente a los ejércitos católicos de España y de Austria estaban los príncipes protestantes alemanes, ayudados por los suecos y daneses, igualmente protestantes, y por Francia, que se alió con ellos para echar abajo el poderío austriaco y español. La Paz de Westfalia, de 1648, señaló el ocaso de nuestro Imperio y, juntamente, el mayor triunfo que obtuvo entonces el protestantismo.

No faltaron tampoco problemas con la Santa Sede. A raíz de la sublevación de Cataluña y de Portugal (1640) surgieron cuestiones en torno a presentación de beneficios y a reconocimientos diplomáticos. Pero ello no impidió que la corte se interesara en este tiempo ante el pontífice por la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción y por otros puntos de interés para la Iglesia.

Algunos incidentes se originaron también durante el reinado de Carlos II; por ejemplo: la intervención de la Nunciatura en la revuelta de D.

<sup>5</sup> E. CISCAR PALLARES, *Moriscos, nobles y repobladores*, op. cit., p. 181.

Juan de Austria y en el capítulo de los frailes menores y el arbitraje de Inocencio XII en la adjudicación de la corona de España a la casa de Borbón, lo que provocó disgusto a no pocos españoles.

Estamos en el último proceso de la decadencia española. Es sabido cómo una de las causas que contribuyeron a debilitar el poderío de España fueron aquellas empresas que tomó sobre sus hombros para progreso de la humanidad y defensa de la Iglesia católica, a saber, el descubrimiento y colonización de América y Filipinas y las guerras mantenidas primero contra los moros y más tarde contra los protestantes.

A pesar de todo, aún sigue siendo España una potencia europea; grande era la labor que iba haciendo en Ultramar y los españoles todavía seguían brillando en el campo de la cultura, del arte y de las letras.

### XIII. LA GUERRA DE LOS TREINTA AÑOS

El escenario y los hechos principales:

**IMPERIO:** *Emperador:* ( Habsburgos-Austria)

- Carlos V (1519-1556)
- Fernando I (1556-1564)
- Maximiliano II (1564-1576)
- Rodolfo II (1576-1612)
- Matías (1612-1619)
- Fernando II (1619-1637)
- Fernando III (1637-1657)

7 *Electores:* 3 *Eclesiásticos* (arzobispo de Maguncia, Tréveris, Colonia)

4 *seculares:* (rey de Bohemia, conde palatino de Sajonia, duque de Sajonia, duque de Brandeburgo)

3 *eran protestantes:* Palatino, Sajonia, Brandeburgo

*El Imperio lo formaban:* los *Estados hereditarios* de Austria y los reinos de Bohemia y de Hungría = la Casa de los Habsburgos.

Los otros principados: arzobispados y condados

**ESPAÑA:** Habsburgos:

- Carlos I (1516-1556)
- Felipe II (1556-1598)
- Felipe III (1598-1621)
- Felipe IV (1621-1665)
- Carlos II (1665-1700)

*Validos:* Duque de Lerma-Felipe III  
Conde D. de Olivares-Felipe IV  
D. Juan de Austria-ídem y Carlos II

**PAPAS:** Paulo V (1605-1621)  
Gregorio V (1621-1623)  
Urbano VIII (1623-1644)  
Inocencio X (1644-1655)

FRANCIA: *Borbones:*

Enrique IV (1589-1610) = primer Borbón

Luis XIII (1610-1643)

Luis XIV (1643-1715)

*Validos:* Richelieu-Luis XIII

Mazzarino-Luis XIII y Regencia

## INGLATERRA: Jacobo I (1604-1625)

Carlos I (1625-1648)

## DINAMARCA: Cristian IV (1588-1649)

## SUECIA: Gustavo Adolfo (1611-1632)

Cristina (1632-1654) = abdica

*Dentro del Imperio Alemán:*

## a) BAVIERA (familia de Wittelsbach):

Alberto V (1550-1579)

Guillermo V (1579-1597)

Maximiliano I (1598-1611) elegido elector en 1623

## b) PALATINADO:

Federico III (1559-1576)

Luis VI (1576-1583)

Federico IV (1583-1610)

Federico V (1610-1623)

## c) SAJONIA:

Augusto (1553-1586)

## d) ESTIRIA:

Fernando (1596-1618)= elegido emperador en 1619

*1. Los hechos*

El domingo 24 de octubre de 1648 se firmaban dos tratados de paz en las ciudades alemanas de Münster y Osnabrück, por los que se ponía fin a la larga y dura guerra que había durado treinta años y había llevado consigo la humillación del Imperio, de España y de la Iglesia y la desaparición de una ideología política, en boga hasta aquellos días. Con razón —escribe G. Pagés— que la guerra de los Treinta Años puede ser considerada como uno de los fenómenos trascendentales de la crisis por la que se realiza el paso de la Edad Media a la Edad Moderna. Por eso mismo

resulta difícil esta guerra estudiándola aisladamente. El fenómeno militar carece de sentido y lo mismo sus complicaciones diplomáticas o sus vaivenes bélicos, a no ser en función del gran fenómeno histórico, que supone la constitución de la Europa moderna. No significa la guerra de los Treinta Años una pugna de intereses locales, sino europeos. De aquí que toda Europa esté agitada por la guerra.

Lo que empieza siendo un problema religioso –de aquí que tanto nos interese en la Historia de la Iglesia– en un rincón de Bohemia, es transformado rápidamente y abiertamente en un problema político que afectaría a todas las potencias europeas. El carácter confesional con que se inicia la guerra desaparece pronto y de tal manera que a veces protestantes y católicos se alían para luchar con solo católicos o solos protestantes, con tal de librar la gran batalla política contra la idea imperialista de la Casa de Augsburgo.

De Alemania, antes floreciente y convertida ahora en un inmenso cementerio, va a salir un nuevo orden de Europa, por el que salen perjudicadas las naciones imperialistas de antes: España, Austria, y más ventajosas las de nuevo cuño moderno: Francia, Holanda, Principados alemanes, Inglaterra...

Para entender este fenómeno, es menester que retrocedamos casi un siglo atrás, a la Paz religiosa de Augsburgo de 1555, en la que quedaba sancionada la división religiosa de Alemania y que no llegó a contentar ni a católicos ni a protestantes. Como consecuencia, los príncipes laicos quedaban reconocidos como cabeza religiosa de sus propios territorios (*princeps episcopus natus*); la religión que él tuviera, debía de ser, en principio, la religión de sus súbditos (*cuius regio eius et religio*); el príncipe tenía el derecho de obligar a estos a abrazar la religión que él mismo profesaba (*ius reformandi*); se confirmaban las confiscaciones de bienes eclesiásticos consumadas hasta 1552 («ley de confiscación»), pero, si en adelante algún eclesiástico se pasaba a la herejía, debía perder su oficio o beneficio (*Reservatum ecclesiasticum*).

Si pudo establecerse la paz, fue sin duda en provecho de los protestantes, quienes, a pesar del triunfo, conocieron también alguna división, pues, si unos siguieron la tendencia melanchtoniana moderada, otros fueron por la más pura, encargada de recoger la herencia de Lutero. Junto a los luteranos, el calvinismo siguió ganando adeptos en la cuenca del Rin, sobre todo, después que se consolidaron en el sínodo de Emdem de 1571. Lo mismo hicieron los demás protestantes, que siguieron con las desamortizaciones, desvirtuando el principio del *Reservatum ecclesiasticum*.

No se quedaron atrás los católicos, cuyos líderes principales eran los duques Maximiliano de Baviera y Fernando de Estiria, alumnos ambos

de los jesuitas. El primero se aprovecha de unos tumultos y anexiona a sus dominios la ciudad imperial de Donauwört (1606), con lo que también vulnera la paz de 1555. Los protestantes se reúnen en la dieta de Ratisbona en 1608 y bajo la dirección de Federico IV del Palatinado concluyen en Anhausen un pacto de «Unión Evangélica», incluyendo en el mismo tanto a luteranos como a calvinistas, con objeto de defender las secularizaciones territoriales y concertarse para la acción común contra el partido católico.

Para más seguridad buscaron el apoyo extranjero y lo encontraron, como en tiempos anteriores, en Francia, cuyo rey Enrique IV prometió ayudarles con hombres y recursos.

A la Unión respondieron los príncipes católicos confederándose en la *Liga*, firmada en Munich el 10 de julio de 1609, cuyo jefe fue el duque Maximiliano de Baviera. España prometió asimismo ayudar a la Confederación católica, siempre que sus fines fueran aprobados por el emperador.

El ambiente era otra vez de lucha. Solo los electores protestantes de Sajonia y de Brandeburgo se mantenían a la expectativa, mientras se reunían los del Palatinado, Baden Wurttemberg, Mauricio de Hesse y otros, junto con algunas ciudades libres.

A la escisión de Alemania en dos estados rivales, cada uno con su política extranjera de pactos y alianzas, correspondía el agudizamiento de las pasiones religiosas. El protestantismo alemán era fuerte, pero se sentía vivamente amenazado. El catolicismo intentaba recobrar las posiciones perdidas durante el siglo XVI. Y los emperadores alemanes, ante la inminente lucha, se veían impotentes para refrenar los espíritus, teniendo que hacer frente a no pocas disensiones en sus mismos estados patrimoniales.

En estas circunstancias, un hecho estuvo a punto de encender la mecha en el polvorín alemán: el asunto de la sucesión al ducado de Juliers-Cléveris, cuya herencia se disputaban dos príncipes protestantes, el electo Juan Segismundo de Brandeburgo y el conde palatino Felipe Luis de Neoburgo, a la muerte del duque Juan Guillermo, en 1609. Ambos contendientes habían llegado al compromiso de un condominio provisional. Pero el emperador y la Liga se opusieron a la evangelización de países tan vitales en el juego político del noroeste de Alemania. Y lo mismo España, que temía ver amenazadas sus posesiones de los Países Bajos por un nuevo flanco.

El emperador, como viera que los dos pretendientes se habían propasado al ocupar los territorios antes que él anunciara el fallo, permite que el archiduque Leopoldo de Austria, obispo de Estrasburgo, se adueñe de la fortaleza de Juliers (1609). Reclamaron los pretendientes a la *Unión*, y esta prometió su auxilio si también se lo prestaba el rey francés Enrique IV. Este, viendo propicia la ocasión para asestar un golpe a los Austrias de Alemania y de España, prepara un formidable ejército y lo

mismo hace España para patrocinar a la *Liga*. Solo el puñal de Ravailac, que acabó con Enrique IV (14 mayo de 1610), evitó el conflicto que estaba a punto de estallar. El asunto de Juliers-Cléveris perdió universalidad, se resolvió con un simple reparto de tierras, pero las pasiones no cedieron, a pesar del aviso que todos tenían delante.

La ocasión de la nueva crisis iba a venir por parte precisamente del emperador. Lo era Rodolfo II (1576-1612), educado en la rígida corte de Felipe II, de formación muy cuidada en el aspecto cultural, científico y religioso, pero de temperamento retraído y fantástico. Enfermo moral y materialmente, su dolencia se agravó en el transcurso de los años, al no solucionar los problemas del imperio ni aun los mismos internos de Austria; fue más bien un rey de Bohemia, rodeado de intrigas y discordias familiares.

En 1604 se le había sublevado Hungría, que pide apoyo a los turcos, los cuales llegaron a amenazar a Viena. Ante el peligro, los hermanos del emperador exigieron que resignara el poder en Matías, el cual fue reconocido como sucesor y regente para Austria y Moravia. Matías firma una paz humillante con Turquía en 1606 y no tardaron en acentuarse las discordias entre ambos hermanos. De ellas se aprovecharon los protestantes de Austria, Moravia y Bohemia para obtener nuevas prerrogativas. Bloqueado en Bohemia (Praga), el único país que le permanece fiel, Rodolfo le otorga la *Carta de Majestad* (9 de julio de 1609), por la que aseguraba la libertad religiosa al predominante elemento no católico del reino (luteranos, utraquistas, hermanos moravos, calvinistas), reconocía la *Confesión bohemica* de 1575 y concedía a los estamentos de la nación (nobles seculares y ciudades reales) el derecho a edificar templos. Tales prerrogativas, garantizadas por un cuerpo de «Defensores», dieron a Bohemia una posición privilegiada en el imperio.

Pocos años más tarde, Matías obtiene la abdicación de Rodolfo (23 de mayo 1611) a la corona de Bohemia. Elegido emperador en 1612, desarrolla, bajo los consejos de su canciller Klesl, una política de reacción católica. Él mismo no duda en ingresar en la Liga. En Austria se constituye una Confederación para salvaguardar los intereses del catolicismo, mientras la Universidad de Viena es entregada a los jesuitas. La capitalidad se traslada de Praga a Viena, el poder se centraliza y todo ello hace inquietar a los grupos nacionalistas y evangélicos checos, preparando de nuevo el ambiente para la guerra.

## 2. 1610. Principio de la contienda

Dos hechos contribuyeron a ir acelerando los acontecimientos: uno fue la designación como sucesor al trono del archiduque Fernando de

Estiria, Fernando II (1617), al que todos designaban como al campeón de la Restauración católica en Austria; otro, la limitación de las libertades, que pretendían arrogarse los checos en virtud de la *Carta de Majestad*.

Y otro hecho, trivial y casi de opereta, iba al fin a desencadenar una tragedia que se extendería a lo largo de tres decenios: como reacción a las medidas antichecas que iba adoptando el emperador Matías, la nobleza checa, acaudillada por el audaz calvinista Enrique Matías, conde de Thurn, dio un golpe de Estado, conocido en la historia con el nombre de *Defenestración de Praga*, de 23 de mayo de 1618.

Era el comienzo de una guerra, primero eminentemente religiosa, que luego acaba con un signo político, y que había de tener no poca repercusión en la vida de la Iglesia. La defenestración es como el foco de un incendio, regionalista primero, luego nacional, y al fin internacional y europeo, algo así como los casos de Sarajevo o de Danzing en la primera y segunda guerras mundiales de nuestro tiempo.

El caso, como acabamos de ver, fue motivado por un suceso relativamente sin importancia. Los súbditos luteranos del arzobispado de Praga habían levantado para su uso una iglesia en Klostergrab, siguiendo al poco tiempo su ejemplo los del abad de Braunau. El arzobispo y el abad, fundados en que la *Carta de Majestad* solo otorgaba estos derechos a los señores, a los caballeros y a las ciudades eclesiásticas, protestaron enérgicamente. El emperador, oyendo las justas reclamaciones del arzobispo y del abad, mandó demoler la iglesia de Klostergrab y cerrar la de Braunau. Esta medida excitó las iras de los bohemios. Levantados en armas, intiman los Estados Generales, invocan la ayuda de los príncipes protestantes y arrojan por las ventanas del castillo de Praga a los dos gobernadores imperiales: Martinitz y Slawata y al secretario Fabricio, reos de haber aconsejado al emperador medidas rigurosas en el asunto de las iglesias. Las tres víctimas del furor de los checos, aunque precipitados desde una altura de 28 codos, se salvaron al caer sobre un montón de basura.

Inmediatamente se proclama un nuevo orden político, se arma a las milicias burguesas y se unen en un *Acta de Cofederación*, que encomienda el gobierno a un directorio de treinta individuos, expulsando del país inmediatamente a los jesuitas. La rebelión se propagó con tal rapidez por toda Bohemia, que a los pocos días solo dos ciudades permanecieron fieles al emperador.

En este crítico momento murió el emperador Matías (20 marzo de 1619) y el colegio electoral, dominado por los católicos, lanzó un reto a los checos, eligiendo emperador de Alemania al archiduque Fernando de Estiria, el antiguo alumno de los jesuitas de Ingolstadt, quien a los 19 años había hecho, al pie del altar de la Virgen de Loreto, el voto de consagrarse a la restauración y defensa del catolicismo. Sucedió al débil Matías, que había

estado ideando la manera de llegar a una componenda amistosa con los rebeldes, lo que en manera alguna podía aceptar el nuevo emperador.

Como respuesta, los rebeldes bohemios ofrecieron la corona real al príncipe calvinista Federico V, elector palatino. Con ello cada bando tenía ya su jefe cualificado y dispuestos a la lucha.

La guerra sería larga y en ella hemos de distinguir diversos períodos, según los motivos tanto religiosos como políticos que la fueron sustentando. Son: *Palatino, Danés, Sueco y Francés*.

### 3. Período palatino (1619-1623)

Difícil reinado se le presentaba a Fernando II: guerra con los turcos y con el príncipe de Transilvania; contra los insurrectos de Bohemia, Moravia y Silesia y aun contra algunas provincias de Austria, que le negaron obediencia, haciendo causa común con los bohemios. Ayudados por la *Unión Evangélica*, los protestantes habían completado su programa defensivo, mediante una alianza militar con Gabor Bethlen, noble magiar que buscaba la independencia de Hungría. Los ejércitos de Thurn y Bethlen, reforzados con las mesnadas del aventurero Ernesto de Mansfeld, invadieron Austria y establecieron un breve sitio sobre Viena (junio 1619). Ya azotaban las balas de la artillería y las pelotas de los arcabuces el palacio imperial y hasta un puñado de checos se presentaban ante el soberano para arrancarle concesiones, cuando de pronto llegan para salvarle unos escuadrones austriacos. Atravesando las filas enemigas, marcha Fernando a Francfort sin recursos, sin gentes y sin armas y allí recibe la corona imperial el 9 de septiembre. Los checos, obstinados, le declaran depuesto y ofrecen la corona de San Wenceslao a Federico V Palatino, calvinista y jefe de la *Unión Evangélica*, mientras que en Hungría el *voivoda* de Transilvania se ciñe la de San Esteban.

Sin embargo, el partido imperial no permanece irresoluto ante tanto contratiempo. Apoyado Fernando II por la *Liga Católica* y Maximiliano de Baviera en Alemania, y por España y el papado en el extranjero; favorecido por las vacilaciones de Inglaterra, cuyo monarca, Jacobo I, suegro de Federico II, buscaba por aquel entonces concluir un acuerdo matrimonial con España y, sobre todo, animado por la debilidad de la *Unión Evangélica* y las discrepancias en el seno del partido protestante, se hace pronto con un ejército aguerrido, compuesto por tropas ligustas y sajonas.

El ejército imperial pasa a la ofensiva en el verano de 1620. El 8 de noviembre el general bávaro, conde Juan de Tilly, derrota completamente a los checos, junto a Praga, en la Montaña Blanca. Federico V, el «rey del invierno», huye a Holanda. Y, mientras los tercios españoles de Ambrosio

Spínola conquistan el Palatinado del Rhin, el emperador Fernando concede a Maximiliano de Baviera el Alto Palatinado, junto con la dignidad electoral (Dieta de Ratisbona, 1623); La *Carta de Majestad* es hecha pedazos; empieza el restablecimiento de la fe tradicional en Bohemia, en Hungría y en el Palatinado; la Universidad de Praga es confiada a los padres de la Compañía de Jesús.

#### 4. Período danés (1625-1629)

El triunfo de los católicos y del Imperio había sido rotundo. En cuatro años había cambiado mucho la situación interior de Alemania: el protestantismo reducido y los Estados luteranos encerrados entre las posesiones del duque de Baviera: Baviera y el Palatinado.

Los católicos quieren explotar a fondo la victoria y hacen lo posible por humillar a los protestantes. Como exigieran la restitución de algunas diócesis que administraba el rey de Dinamarca, protestante, Cristián IV, este se decide a intervenir y busca apoyo en los Países Bajos y en Inglaterra. Al lado del Imperio continúa España, siempre preocupada por defender sus posesiones flamencas, y con esto se abre el segundo período de la guerra –el danés (1625-1629)–, en el que brilla la figura enigmática de Wallenstein, noble, emprendedor, ambicioso, fantástico y genial. Los imperiales invaden Jutlandia y Cristián IV se ve obligado a pedir la paz (tratado de Lübeck, 1629).

Todo parecía ganado para la causa del Imperio y del catolicismo, pero las medidas que toman los vencedores son causa otra vez de fuerte descontento. Poco antes de la paz, en marzo de 1629, había publicado el emperador el *Edicto de Restitución*, con el que la *Liga* esperaba quebrantar de una vez el poder del protestantismo en Alemania. El *Edicto* prescribía la devolución de cuantos territorios eclesiásticos habían sido secularizados desde el tratado de Passau de 1552, por no haberse guardado las prescripciones del *Reservatum Ecclesiasticum*, establecidas en Augsburgo en 1555. En consecuencia, habían de ser restituidos a la Iglesia unos catorce arzobispados y obispados, muchos abadiazgos y prioratos, particularmente de la Alemania septentrional. Con ello se tendía a consolidar la hegemonía católica en todo el Imperio alemán.

#### 5. Período sueco (1630-1635)

A las divergencias internas alemanas, al encono de los protestantes, perjudicados en sus intereses por el *Edicto*, que les obligaba a restituir una

tercera parte de sus bienes, se suma ahora la envidia y el recelo que el auge de los Haugsburgos iba produciendo en otras potencias europeas, sobre todo, Francia. Desde hacía cinco años venía rigiendo los destinos de este país, como ministro del rey Luis XIII, el omnipotente cardenal Richelieu, Armando Juan de Plessis, un político genial, ambicioso y sin escrúpulos, que iba a dar nuevo rumbo a los asuntos europeos. Se aliaría con los protestantes, si necesario fuere, con tal de elevar a Francia a primera potencia y humillar para siempre a la odiada casa de los Haugsburgos.

Von Ranke, uno de los más eminentes historiadores alemanes, juzga con razón que, de los no protestantes, ninguno ha prestado tanta utilidad al protestantismo como el gran político utilitario francés adornado con la púrpura. A su lado tenía a su confesor y consejero, la «eminencia gris», el capuchino P. José. Decía el buen fraile que la ruina de la casa de Austria era como el prólogo de la cruzada contra el turco (en momentos en que el mismo Richelieu se había aliado con ellos).

Richelieu se aprovecha de las diferencias que se fueron abriendo entre el emperador y su aliado Maximiliano de Baviera y llega a firmar un tratado con el rey Gustavo Adolfo de Suecia, que acaba de vencer a daneses, rusos y polacos, por el que le concedía considerables subsidios para que interviniera en los asuntos alemanes. Se decide este por la guerra –período sueco (1630-1635)– y a él se unen los príncipes electores de Brandeburgo y Sajonia. En noviembre de 1632 se libra la batalla de Lützen, donde pierde la vida Gustavo Adolfo, pero los suecos se quedan con la victoria. Los imperiales pueden vencer al enemigo en la batalla de Nördlingen (1634), en la que tanto brillaron los tercios españoles, y así pudo llegarse a una nueva paz, la de Praga de 1635.

#### *6. Período francés (1635-1648)*

Pero no quedaron satisfechas las otras grandes potencias, que se aprestan a la batalla final. Ahora entra descaradamente Richelieu –período francés (1635-1648)–, el cual declara la guerra a Viena y a Madrid y hace que entren en ella casi todas las naciones del continente europeo. Promueve rebeliones en Portugal, Cataluña, Aragón, Andalucía, Nápoles y Sicilia; se suceden memorables batallas, como la de las Dunas, Rocroy, Lens y Susmar-Chausen; España y el Imperio tienen que ceder y se llega por fin a los tratados de paz de Münster y Osnabrück.

En ellos se ponían las bases de un nuevo orden político y religioso en Alemania y Europa. Con el apoyo de la Francia católica –que aspira a la hegemonía europea–, la idea del antiguo imperio se desvanece. No era solo la lucha entre dos religiones, sino entre dos concepciones del mundo

y de la vida. A la Cristiandad, un sistema político fundado en el Derecho, le sucede un nuevo orden internacional, basado únicamente en el principio del equilibrio europeo: una balanza política de potencias que se neutralizan mutuamente por un sencillo juego de fuerzas opuestas, sin un fundamento sólido de derecho y de justicia. La Paz de Westfalia no podía ser por eso mismo duradera. Fue, como diría más tarde Federico Schlegel, «una paz de pura superficie, un *interim*, el preludio de otra paz que no ha llegado todavía».

### 7. El papel de la Iglesia

En el orden religioso se consagraba la igualdad de los cultos cristianos y con la tolerancia se daba paso al indiferentismo religioso: la religión quedaba reducida al foro interno de la conciencia de cada uno. Se reafirmaba el *Reservatum Ecclesiasticum* en Alemania, por lo que numerosos obispados y abadías quedaban definitivamente en el área del protestantismo; se confirmaba el principio, esencialmente protestante, de la supremacía del poder civil, del que se aprovecharán también los monarcas católicos a la hora de inmiscuirse en los asuntos propios de la Iglesia, dando lugar al territorialismo y al absolutismo de los príncipes.

La actitud de la Santa Sede, a lo largo de la contienda, ha sido discutida en algunos aspectos, y especialmente la conducta que observó Urbano VIII respecto al Imperio y a España y su inclinación, no velada, por la Francia de Richelieu que ayudaba a los protestantes. Quizá pesara en él el temor, nunca extinguido en Roma, de un cesarismo hispano-imperial. Pero de lo que no cabe duda es de que Urbano VIII perdió de vista que con la derrota del emperador y de España condenaba a la ruina la Contrarreforma fomentada por sus antecesores.

Ni aun siquiera sacó ventajas la Santa Sede a la hora de la paz. De nada sirvieron las protestas y reclamaciones del nuncio pontificio Chigi, futuro Alejandro VII: en Westfalia quedaron conculcados no pocos derechos de la Iglesia. También protestó el Papa Inocencio X por medio del breve *Zelus domus Dei*: los protestantes tildaron al documento de «bula contra la paz» y los príncipes católicos tampoco le hicieron mucho caso.

## XIV. BAJO EL ABSOLUTISMO DE LOS PRÍNCIPES

### 1. *Mirando al Pontificado*

Los papas, que desde Inocencio X hasta Benedicto XIV (1644-1758) ciñen en este tiempo la tiara pontificia, son de ordinario piadosos y buscan el bien de la Iglesia, aunque algunos de ellos todavía estén tocados de la lacra del nepotismo.

No aparecen, sin embargo, grandes figuras. Por ventura hay que hacer una única excepción en favor de Inocencio XI (1676-1689), varón santo, íntegro, de fortaleza diamantina, constante; pero al que faltaron, para ponerle en la lista de los grandes papas, virtudes tan necesarias de gobierno como la moderación y la discreción. Los demás papas fueron en general hombres mediocres, con demasiada edad (una media de 66,7 años), cansados, débiles, los menos a propósito para hacer frente a los graves problemas de este tiempo, emprendiendo con audacia y con resolución –según era menester– caminos y procedimientos nuevos.

De ellos se aprovecharon los monarcas católicos y también del colegio cardenalicio, al que favorecían con crecidas sumas de dinero a la hora de elegir un nuevo papa. Entre los cardenales se habían formado dos grandes partidos: el de los imperiales y españoles, y el de los franceses en un primer momento; y después, el de españoles y franceses y el de los imperiales. En medio quedaba el partido de los «zelanti», casi todos ellos italianos, que se inclinaban por una u otra de las partes contendientes según les interesara o según los beneficios que de ellas recibían. Si la elección de un candidato no era del agrado de alguna de las grandes potencias –Francia, España y Austria–, esta ponía su propio *veto*, que obligaba a buscar a otro candidato. Semejante derecho, que suponía una clara humillación del pontificado, fue ejercido muchísimas veces durante los siglos XVII y XVIII. Y nuestro mismo siglo ha visto usarlo por última vez en el cónclave en que fue elegido san Pío X, cuando Austria puso el veto al cardenal Rampolla.

Además de los partidos nacionales y del «escuadrón volante» de los «zelanti», estaban los cardenales que creaban los papas dentro de su propia familia: eran los cardenales «nepotes». Solo fue superado el abuso

cuando Inocencio XII, por medio de la bula *Romanum decet Pontificem* de 1692, prohibió que los papas favorecieran excesivamente a sus parientes. De ellos se aprovechaban también los monarcas para obtener privilegios y concesiones del papa.

Así llegaban a Roma cantidades de dinero, pero no eran suficientes para llenar el vacío que dejaban en las arcas pontificias los grandes gastos que, para embellecimiento de la ciudad y obsequio de poderosos, solían hacer los pontífices. Otros recursos no les llegaban de las naciones católicas, como se hacía anteriormente; los monarcas se entienden ahora con sus Iglesias nacionales y de ellas consiguen beneficios por medio de convenios o de violencia.

Precisamente aquí, en esta preponderancia de la autoridad civil rádica, en cierto grado, el fenómeno del absolutismo de los príncipes, que tan de moda se puso en las Cortes europeas y tan graves consecuencias iba a tener para la Iglesia.

Puede decirse que el absolutismo regio trae sus raíces de finales de la Edad Media, en la que el poder real se llega a expresar bajo la siguiente fórmula: «El rey no tiene sobre sí más superior que a Dios». Igualmente, cuando en los reinos que se oponen al dominio hegemónico de los emperadores germanos se acuña la frase –sobre todo en Francia– de que «el rey es emperador en su reino» y a los monarcas se les empieza a aplicar lo que Ulpiano decía de los antiguos emperadores romanos: «Lo que place al príncipe tiene vigor de ley» («Allá van leyes do quieren reyes» de nuestro refranero popular, o la versión francesa de «que vult le roy si veult la loy»), o también aquello de que «el príncipe no está obligado por la ley». Expresiones ambas que favorecen el poder absoluto de los reyes y constituyen los principios de una tradición, que irá evolucionando sin cesar hasta llegar a su apogeo en el reinado de Luis XIV, el «rey Sol», de Francia.

Es en este tiempo en el que, después de las experiencias anteriores que vienen ya del siglo xv, el absolutismo adquiere un cuerpo de doctrina, por el que se confirma que el rey recibe su autoridad de solo Dios y solo ante él tiene que responder de sus actos. Al rey le compete el supremo poder legislativo, jurisdiccional y ejecutivo; puede disponer de los bienes y de la libertad de sus súbditos («car c'est mon plaisir»: *Lettres de cachet*). Estos no tienen, con relación al príncipe, más que deberes y ningún derecho; porque la autoridad del príncipe no puede tener otros límites que su propia autoridad o su propia conciencia. Así lo expone uno de sus teorizantes, Juan Bodin (*Six livres de la République*, 1576) y un siglo más tarde el célebre Bossuet (*Politique tirée de l'Écriture Sainte*, 1709), si bien este le ponga al absolutismo algunas limitaciones. Porque el rey –apostilla Bossuet– está obligado a guardar un orden; si ha recibido de

Dios su autoridad y en nombre de Dios la ejerce, está obligado también a guardar las leyes divinas, a hacer lo que sea necesario para el bien público y a respetar las leyes fundamentales de la nación.

En el siglo XVIII la frase de Luis XIV «L'Etat c'est moi» es reemplazada por la de Federico de Prusia: «El rey es el primer ministro de su reino». Al primer absolutismo personal, con fundamentación teológica, le ha sucedido el absolutismo del Estado, con una fundamentación filosófica que se basa en la ley natural y de la que el rey no será sino el primer representante y el primer servidor.

Con el absolutismo regio está íntimamente ligado el centralismo del Estado. Todo depende del rey y es ley obligada la uniformidad de derechos. Por eso el absolutismo abomina de todo lo que sean excepciones, privilegios y costumbres inmemorables. Procura someter las libertades civiles, las administraciones propias de los municipios, los privilegios y libertades de las corporaciones e incluso quiere someter a la Iglesia y al clero. Y cuando no le es posible someter todo esto, que restringe y limita la autoridad real, procura restarle independencia, sometiéndolo a su vigilancia y a su reglamentación. Aquí encontramos la base del *regalismo*, que en Francia tiene una estrecha relación con el *galicanismo*; es decir, con aquella tendencia a resistir la intervención que pueda tener el papa en los asuntos eclesiásticos de la nación. Se dará también en España y en otros países, pero es en la figura de Luis XIV donde encuentra ahora su más fuerte representación.

## 2. *Regalismo y galicanismo*

Antes de la llegada de Luis XIV, el galicanismo se venía manifestando en Francia de diversas maneras. Había un galicanismo teológico, episcopal o eclesiástico, que intentaba poner límites a la autoridad de la Santa Sede para salvaguardar la independencia y la autoridad de los obispos, del clero y del mismo pueblo fiel; y había un galicanismo político, parlamentario o real, que propugnaba la intervención de la autoridad civil en materia religiosa (teorías de P. Pithou, *Les libertés de l'Eglise gallicane*, 1594; de E. Richer, *De ecclesiastica et politica potestate*, 1611; de Pedro de la Marca, *De Concordia Sacerdotii et Imperii*, 1641).

Regalismo y galicanismo, que se manifestaron señaladamente en algunas naciones,

### a) *En Francia*

Cuando Luis XIV se hace cargo del gobierno, el galicanismo tiene ya un programa bien definido. De sí mismo se había dejado decir que sería

él solo quien gobernara a Francia y que gobernaría por medio de las leyes más generales, las cuales llegarían a los sectores —como los eclesiásticos— que se hallaran más o menos organizados. Por esta causa no será él quien vuelva a convocar los Estados Generales o las Asambleas de dignidades. Él hace que desaparezcan los calvinistas, revocando el Edicto de Nantes en 1685; perseguirá a los jansenistas y domeñará al Parlamento. No es, pues, de maravillar que considerase al clero católico, apiñado en torno al Pontífice Romano, como un obstáculo para su gobierno y al que había que someter a toda costa.

Unos incidentes sin relieve fueron capaces, en estas circunstancias, de provocar la crisis: la defensa de unas tesis en el Colegio de la Compañía de Jesús de Clermont (1661) en favor de la infalibilidad pontificia; un percance que ocurrió en Roma entre la escolta del embajador francés y la guardia corsa del papa (por el que Luis XIV invade Aviñón y el Venesino y expulsa al nuncio de París); y otras nuevas tesis defendidas en la Sorbona, que hacen que el Parlamento prohíba cualquier manifestación favorable a la citada infalibilidad.

La situación se agrava cuando Luis XIV quiere extender a todas las diócesis francesas el derecho de regalía y la percepción de sus rentas en sede vacante. Unos obispos de los valles pirenaicos se oponen a tal resolución: Francisco Caulet de Pamiers y Nicolás Pavillon de Alet. Estos apelan al papa, lo que provoca la irritación del rey, empeñado en intervenir también en los conventos femeninos. El papa le amenaza con la excomunión y Luis XIV, para respaldarse, convoca la Asamblea General del Clero.

La Asamblea comienza el 1 de octubre de 1681 y en ella, bajo la inspiración de Bossuet, obispo de Meaux, se dictan los cuatro famosos artículos galicanos: 1) los papas solo tienen potestad espiritual; los príncipes en lo secular no están sujetos al papa, de manera que ni directa ni indirectamente pueden ser depuestos por él, ni los súbditos pueden ser absueltos de su obediencia y fidelidad; 2) en lo espiritual tiene el papa plena autoridad, pero esta potestad está restringida por la autoridad de los concilios; 3) el ejercicio de la autoridad pontificia debe ser, por tanto, regulado por los cánones de los concilios y por las costumbres de la Iglesia galicana, y 4) en la determinación de las cuestiones de fe el papa depende del consentimiento de la Iglesia universal; sus juicios solamente son irreformables después del consentimiento de toda la Iglesia.

En los artículos aparecen varios errores e imprecisiones y, sobre todo, se limitan los poderes de jurisdicción y de magisterio que corresponden al Vicario de Cristo. Enterado el papa, escribió una carta a los obispos franceses reprochándoles su conducta. No condenó los artículos galicanos, pero se negó a conceder institución canónica a los obispos que iba nombrando el rey.

Siguió después la cuestión de la inmunidad de las embajadas en Roma. El papa había pedido a los príncipes que renunciasen a ella, por los mil abusos a que daba lugar. Luis XIV se resistió y el papa se vio obligado a excomulgar al embajador francés Lavardin. Otra vez ocupó Luis XIV las posesiones pontificias de Aviñón y el Venesino y de nuevo el nuncio tuvo que dejar Francia.

El sucesor de Inocencio XI, Alejandro VIII, pudo llegar a un arreglo; pero se mantuvo firme en la doctrina: publicó la bula *Inter multiplices* (1690), en la que condenaba formalmente los cuatro artículos galicanos y anulaba la extensión de la regalía. Ya por entonces Luis XIV tenía ganas de acabar con aquel conflicto tan embarazoso. En el exterior tenía contra sí las armas y la opinión de todo el mundo, en vísperas de una pretendida sucesión francesa al trono de España. En el interior temía que su postura hostil y arbitraria ante la Santa Sede pudiera abrir las puertas al protestantismo, al que consideraba el mayor peligro para el reino. Se avino, al fin, con el nuevo Papa Inocencio XII; él mismo dejó sin eficacia la declaración del clero de 1681; los obispos rebeldes se retractaron y el papa permitió que se hiciera uso de las regalías en todas las diócesis del reino, pero con cautela.

Sin embargo, el galicanismo no había muerto del todo. Como los anteriores decretos no habían sido borrados de los registros del Parlamento, todavía se hicieron valer en más de una ocasión. La doctrina sobre la infalibilidad siguió todavía defendiéndose en varios libros hasta el Concilio Vaticano I. Y el mismo rey, en el edicto de 1695 por el que organizaba la Iglesia galicana desde el punto de vista judicial y administrativo y habría de ser aplicado hasta la Revolución, consagraba la ruina de los antiguos privilegios eclesiásticos. Es cierto que concedía a la Iglesia el poder entender en las causas referentes a sacramentos, votos, oficio divino, disciplina eclesiástica y otros asuntos puramente espirituales, y asimismo en lo concerniente al dogma y la doctrina. Pero era esto lo único que se le concedía. Ya no queda ni sombra de la jurisdicción temporal ejercida por el clero en los tiempos medievales. Y aun en los juicios sobre una materia espiritual, podía incidentalmente intervenir el Parlamento bajo pretexto de abusos: puerta esta que quedaba abierta a más de una ingerencia de los laicos en asuntos eclesiásticos.

#### b) *El regalismo en España*

La presencia de la Iglesia sigue viva y operante en la sociedad española del siglo XVIII, el siglo de la Ilustración, aunque ya se vislumbren en el horizonte los dos partidos que van a dividir a los españoles, el conservador de una parte y el progresista de otra.

El primero, representado mayoritariamente por hombres de Iglesia, cerró los ojos a la evolución de los tiempos y rechazó la modernidad que

se le venía encima. El segundo, ansioso de copiar las nuevas formas, regalistas e ilustradas que venían del exterior, abominó en parte de su pasado y al olvidarlo perdió lo mejor de su historia y de su identidad.

Al advenimiento de los Borbones en 1700, se impone entre nosotros la moda francesa que choca con lo que de tradicional y democrático había en nuestras instituciones. Viene después el *Despotismo ilustrado*, promovido por unos mismos reyes que no dejan de ser católicos y hasta religiosos, pero que conciben el catolicismo a su manera, puestas sus miras en una Iglesia nacional, tutelada y dirigida por los principios regalistas de la Ilustración.

Es el cesaropapismo de los primeros Borbones, admitido y aun aplaudido por eminentes eclesiásticos y por algunos obispos, que se aprovechan de él para llevar a cabo no pocas reformas en la Iglesia española y en la sociedad, a pesar de los inconvenientes que pudieran presentarse para la misma Iglesia.

Con la entrada de Felipe V en Madrid se inicia una fuerte campaña regalista contra la Santa Sede, pues en cierto momento, un tanto inoportuno, el Papa Clemente XI había dado al pretendiente Carlos de Austria el título de rey. El nuncio tiene que salir de España, se cierra el tribunal de la nunciatura y se prohíbe a los obispos tener comunicación con Roma. Famoso fue el *Memorial* que Melchor Rafael de Macanaz escribe entonces contra la Curia romana, en el que insinúa que se instaure en España una Iglesia nacional. Hay otros conflictos con los papas, pero al fin se llega al *Concordato* de 1753, reinando ya Fernando VI, el más ventajoso para España de entre los concertados hasta entonces con la Santa Sede, pues en él se confirmaba el *Patronato regio* para todas las iglesias y beneficios de la Iglesia española. Este Concordato estaría vigente hasta el nuevo que se dio en 1851.

El reinado de Carlos III cae de lleno en la corriente general europea conocida con el nombre de *Despotismo ilustrado*, cuando el absolutismo monárquico fue llevado hasta sus últimas consecuencias. Todo había de entrar, aun lo relativo al estamento eclesiástico, en el capítulo de las reformas. Supo el rey rodearse de buenos ministros y colaboradores, alguno de ellos aquejado de ideas enciclopedistas y exageradamente regalistas. Uno fue el conde de Aranda, el cual se gloriaba de ser amigo de Voltaire; otro, Manuel de Roda y Arrieta, volteriano además de furibundo regalista; cerca de ellos estaba José Moñino, conde después de Floridablanca, quien siendo representante español en Roma arrancó del Papa Clemente XIV la supresión de la Compañía de Jesús. Mesurado o más circunspecto, aunque no menos partidario de una política laica frente a la Iglesia, fue el asturiano don Pedro Rodríguez Campomanes.

Entre los obispos no faltan quienes participen de las mismas ideas regalistas y jansenistas, aunque no dejaran de ser excelentes prelados. Lo mismo aceptan y aun alababan la intromisión de los poderes públicos en cuestiones de la Iglesia, porque la consideraban como el remedio más eficaz para llevar a cabo entonces la necesitada reforma, que se unen a ellos en la insistente oposición que iba creciendo en la Corte contra la Compañía de Jesús.

Lo de los jesuitas venía desde Fernando VI, con ocasión de los sucesos del Paraguay y de las famosas *Reducciones*, que, como método misionero, allí venían utilizando aquellos desde el siglo xvii. El P. Ruiz de Montoya fue uno de sus organizadores y a finales de este siglo llegaron a tener 29 *Reducciones* con 114.000 indios. El Tratado de Límites, que se firma entre España y Portugal en 1750, obliga a entregar varias de estas reducciones a los portugueses con no poco detrimento de las mismas. Los jesuitas no se rebelaron contra la Corona, como se hizo creer en España, pero vieron en el traslado la ruina de toda una obra de cultura y evangelización y trataron por todos los medios de aliviar los sufrimientos de aquella pobre gente, presa en buena parte de los bandidos de la frontera. Los jesuitas fueron expulsados de Francia y Portugal. Lo mismo se hizo en España por la pragmática de Carlos III de 20 de febrero de 1767, a instancias de sus ministros Aranda, Campomanes y Roda, y de José Nicolás de Azara, agente de España en Roma. Cuando se entera el Papa Clemente XIII manda el breve *Inter acerbissima* a Carlos III, que empieza con estas palabras: «¡Tú también, hijo mío; tú, rey católico, habías de ser el que llenara el cáliz de nuestras amarguras y empujara al sepulcro a nuestra desdichada vejez entre lutos y lágrimas!».

De la Corona llegaban otras reformas que tocaban también al estamento eclesiástico. Por una protesta que hizo el obispo de Cuenca, Carvajal y Lancáster, contra las excesivas regalías que se atribuía la Corona, contra los proyectos de desamortización, los numerosos impuestos que gravitaban sobre la Iglesia, la restricción del asilo eclesiástico y otras exigencias de los ministros regalistas, se le hizo comparecer ante el Consejo de Castilla para ser reprendido, de pie y ante el público que llenaba la sala. Los demás obispos aprendieron la lección.

Otro caso fue el de las Universidades, que conservaban todavía su formato clerical. Todos los catedráticos y graduados tenían que hacer en adelante el juramento de defender las regalías; se puso empeño por centralizar la enseñanza y se impusieron textos de autores jansenistas y galicanos. Se substituyó la Suma Teológica de Suárez por la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino, en las Facultades de Teología. Los seminarios, en los que también se educaba buena parte de la juventud española, aunque se beneficiaron con la real cédula sobre *Erección de seminarios*

*conciliares* que dio Carlos III en 1768, sufrieron las mismas consecuencias. Entra en ellos la literatura galicana y jansenista, pues no pocos de sus profesores y directores estaban tocados de tales ideas. Lo mismo pasaba con algunos obispos, quienes, sin embargo, promovieron no pocas reformas y dieron paso a una más eficiente pastoral en sus propias diócesis. Por ejemplo, Luis Bertrán, de Salamanca; José Climent, de Barcelona; Agustín de Lezo y Palomeque, de Pamplona y Zaragoza; Manuel Rubín de Celis, de Cartagena; Quadrillero y Mota, de León, Mondoñedo y Ciudad Rodrigo... El censo que se hace en 1787 habla de 35.704 sacerdotes seculares, 62.249 religiosos y 33.630 religiosas que había en España para una población que sobrepasaba en poco los diez millones de habitantes. Demasiados clérigos, pues a ellos se unían más de 23.000 beneficiados, que poco o casi nada ayudaban a levantar la carga pastoral de las parroquias. Si algo se gana en selección y formación de clérigos, todavía quedan lacras en las costumbres del clero, supersticiones entre el pueblo, el culto a lo mágico y maravilloso con devociones extrañas y milagrerías.

La política regalista de los Borbones, apoyada, como se ha dicho, por buena parte del episcopado, estuvo a punto de llevar a la Iglesia española a situaciones entre ridículas y desairadas. El omnipotente ministro de Carlos IV, Manuel de Godoy, además de continuar legislando sobre materias eclesiásticas, dio paso a una primera desamortización al suprimir beneficios eclesiásticos y centros de beneficencia para llenar con sus rentas las arcas del Estado. Cuando muere el Papa Pío VI en 1799, los ministros Urquijo, Cabarrús y Caballero pretendieron hacer una Iglesia nacional en España, impidiendo la relación directa de los obispos con Roma. El intento fracasó y las aguas volvieron a su cauce al ser elegido al año siguiente el nuevo Papa Pío VII.

Así andaban las cosas en España a finales del siglo XVIII: con una clase alta, aun dentro de la clerecía, imbuida de las ideas de la Ilustración; una clase media y un pueblo que mantenían viva su fe, pero que permanecían confiados y casi en estado de somnolencia. No faltaron hombres de cultura intelectual como los sabios benedictinos Feijoo, Sarmiento y Enrique Flórez, autor este de la *España sagrada*, obra representativa de toda una época; los cardenales Aguirre y Lorenzana, historiadores y compiladores de los concilios españoles; los teólogos Quirós, Avendaño, Esparza, Cienfuegos y Juan Bautista Gener; misioneros populares como el beato fray Diego de Cádiz, quien, como tantos otros, fomenta la devoción popular, las festividades religiosas y la recepción de sacramentos.

### c) *En Portugal*

Algo parecido ocurría en Portugal, aquejado también de resabios regalistas, que culminan en los tiempos del primer ministro Pombal. Si en

su tiempo, atendiendo a ciertos planes de mejoras materiales, pudo ser llamado por algunos «el gran marqués», ahora, con el conocimiento de los archivos, puede repetirse lo que decía en carta a Torregliani el 28 de noviembre de 1758 el nuncio de Portugal: que Pombal era el ministro más déspota que jamás vieron los siglos, no solo en Portugal, sino en toda Europa. El plan de Pombal era quebrantar el poder de la nobleza e, imbuido de las ideas reinantes en Europa sobre la soberanía regia, trató de subyugar y aniquilar a la Iglesia.

Durante su predominio como ministro, en el reinado del débil monarca portugués José Manuel I, se llega a la ruptura con la Santa Sede, se repiten las intromisiones en el campo eclesiástico, se expulsa a los jesuitas, y hasta una escuela de juristas piensa en algún momento en constituir una Iglesia nacional.

En los demás países europeos estas manifestaciones absolutistas y regalistas tuvieron nombres propios: febronianismo y josefinismo, como veremos a continuación. Mientras tanto, ocurre entre los católicos la supresión de la Compañía de Jesús.

### *3. La supresión de los jesuitas*

A lo largo de dos siglos los jesuitas se habían ganado, indudablemente, grandes méritos para la causa católica en todos los sectores de su actividad: cura de almas, misiones entre los paganos, enseñanza, estudios teológicos, etc. En 1749 la Compañía contaba con 669 colegios y una gran cantidad de casas menores organizadas en 33 provincias; el número de sus miembros llegaba a 22.600, y de ellos más de la mitad eran sacerdotes.

Su misma potencia no estaba, con todo, ausente de peligros, tanto más cuanto que algunos miembros de la Compañía se mostraban con cierto orgullo de clase y un excesivo deseo de imponer sus propias opiniones, aun con el riesgo de dejar alguna duda respecto al voto de obediencia que debían a la Santa Sede. El P. Lachaise, por ejemplo, confesor de Luis XIV, fue uno de los que con indignación de Roma favoreció, en principio, los artículos galicanos; y el mismo Benedicto XIV llegó a tratar a algunos de ellos de «inobedientes y capciosos», con motivo de los ritos chinos, que Roma condenaba y ellos defendían. Gran influencia tenían en las cortes europeas y en la alta sociedad, y el partido que tomaron en las controversias doctrinales sobre el probabilismo les dio fama de laxos y condescendientes en materia de moral.

Esto les atrajo el odio de los jansenistas, como su sumisión al papa propició la animadversión de regalistas y enciclopedistas, los cuales

veían en ellos la vanguardia más avanzada de la Iglesia y no pararon hasta levantar una campaña destructiva, que procuró a la Compañía un repentino e inmerecido final.

Primero fue en Portugal. Como hemos señalado, el débil José Manuel I estaba dominado por su primer ministro Sebastián Carvalho y Melo, marqués de Pombal, librepensador y ambicioso, que veía en la nobleza y el clero, especialmente en los jesuitas, a los enemigos más declarados del absolutismo regio y de todo progreso. Cualquiera conjura que hubiera en el país, a ellos se la atribuía, aun el terremoto que asoló las tierras portuguesas en 1755.

Una ocasión para proceder contra los jesuitas le vino del convenio que hicieron España y Portugal en 1750, por el que este se quedaba con extensas zonas del Paraguay, en las que los jesuitas tenían algunas de sus «reducciones». Unos 30.000 indios tuvieron entonces que emigrar; pero, hartos de penalidades y privaciones, se rebelaron y empuñaron las armas. Los misioneros fueron acusados de impulsar la rebelión, así como de desobediencia en el conflicto de Maranhao, en el que estaba implicado un hermano del mismo Pombal. Desde entonces se levantó contra los jesuitas una sistemática campaña de difamación.

El ministro consigue de Benedicto XIV que envíe de visitador de la Compañía de Jesús en Portugal a un pariente suyo, el cardenal Saldanha. Este se sirve del cardenal de Lisboa y hace suspender a los jesuitas del ejercicio de la predicación y de la confesión «por negocios comerciales ilícitos». Cuando de allí a poco fue herido el rey en un atentado, Pombal tomó la ocasión para reprimir brutalmente a la Orden en todo Portugal y en las colonias, acusándola de haber tenido parte en la conjura. Por un real decreto de 3 de septiembre de 1759 los bienes de la Orden fueron secuestrados, muchos jesuitas metidos de por vida en la cárcel, centenares de ellos obligados a embarcarse hacia los Estados Pontificios sin llevar nada consigo, y algunos fueron ajusticiados por «reos de alta traición» y por «herejía», sin que antes se les hubiera formado un proceso regular. Algo parecido quiso hacerse con el clero secular y aun con los mismos obispos. El nuncio tuvo que abandonar Lisboa y la nación entera estuvo entonces al borde del cisma. La caída aparatosa de Pombal impidió que se llegara a mayores desmanes.

Francia siguió después el ejemplo. Allí los adversarios de la Compañía eran más numerosos y aguerridos: librepensadores, jansenistas, masones. Desgraciadamente, dio motivos para que se excitara la opinión pública el lamentable suceso del P. Lavallette, quien, como procurador general de la Compañía en la isla de Martinica, se había visto envuelto en desgraciadas empresas comerciales. En vano les apoyaron algunos obispos y en vano el mismo rey, Luis XV, quiso salvar a la Orden en Francia,

pero a base de una reforma que provocó la repulsa del general de la Compañía, Lorenzo Ricci, y del mismo Papa Clemente XIII, quien la dejó expresada en la siguiente frase: «O han de ser como son, o que no sean» («Aut sint ut sint, aut non sint»). Detrás estaban el ministro Choiseul y la marquesa de Pompadour, favorita del monarca. En agosto de 1762 el Parlamento decretó la disolución de la Compañía de Jesús en Francia; como en Portugal, fueron secuestrados sus bienes, aunque se permitió a los jesuitas que siguieran ejerciendo la cura de almas como sacerdotes seculares y bajo la jurisdicción de los obispos.

Otras cortes borbónicas se dispusieron a hacer lo mismo. En España, también el caso de las «reducciones» dio motivo para una campaña de descrédito y acusación. En una consulta del Consejo extraordinario de 29 de enero de 1767 el ministro Campomanes abogó por el extrañamiento inmediato de los regulares de la Compañía, «porque todo el cuerpo estaba corrompido, y por ser los padres terribles enemigos de la quietud de las monarquías». Y así se efectuó: en un solo día fueron cerradas todas las casas de los jesuitas y trasladados estos a los puertos para ser embarcados para Italia. Así lo había previsto la Real Orden del 27 de febrero del mismo año, que fue enviada a todos los gobernadores con el mandato de abrirla a cierta hora y en lugar determinado.

Aquel año hizo lo mismo el rey de Nápoles y Sicilia, Fernando IV, hijo de Carlos III, bajo la influencia del ministro Tanucci; al siguiente, 1768, hizo lo mismo el duque de Parma. Solo faltaba que el papa suprimiese, finalmente, la Compañía.

El hecho ocurrió en el pontificado de Clemente XIV, el franciscano Lorenzo Ganganelli, hombre inclinado a la prudencia hasta la doblez, como dice el historiador del papado Pastor: era tímido, hábil y afable, pero sin experiencia del mundo ni horizontes amplios. Por desgracia, también en Roma se hablaba mal de los jesuitas, sobre todo entre los grupos que se movían alrededor del cardenal Passionei, tocado de jansenismo; del general de los agustinos, Francisco Javier Vázquez, y de los oratorianos de la Chiesa Nova.

Un breve pontificado de julio de 1769, en el que el papa animaba a los misioneros jesuitas de los países de infieles, sirvió de pretexto para un ataque a fondo de las cortes europeas. Francia pone un ultimátum a la Santa Sede. «Ha llegado el momento —escribía Choiseul al cardenal francés Bernis— de que el papa se decida. Hay que darle el plazo de dos meses para que planee el asunto y lo ejecute. Pasado este tiempo, nada podrá ya impedir que los soberanos de la casa de Borbón rompan toda clase de comunicación con un papa que nos engaña o nos es inútil».

Clemente XIV quiere dar largas al asunto, pero no tiene más remedio que ceder ante la insistencia y las amenazas de ministros y embajadores.

España le pone delante el señuelo del cisma; Francia y Nápoles, que habían arrebatado a la Santa Sede respectivamente Aviñón y Benevento, ponían como condición para devolvérselos la extinción de la Compañía. Se decide, al fin, a dar el paso y el 21 de julio de 1773 firma el breve de extinción que le había redactado el cardenal español Zelada, y que comienza con las palabras *Dominus ac Redemptor*. Cuando el 16 de agosto le fue leído al general de la Compañía, P. Ricci, este se limitó a decir: «Yo adoro las disposiciones de Dios». Cogido preso, junto con los asistentes y otros padres de los más notables de Roma, fue recluido en las prisiones del castillo de Santangelo. Allí murió el 24 de noviembre de 1775. Un año antes había muerto Clemente XIV; los últimos meses los había pasado sobrecogido de terror, de angustias y recelos.

La Compañía no se extinguió del todo, pues mientras los países católicos se ensañaban contra la Compañía, Federico II de Prusia y la zarina de Rusia, Catalina II, prohibieron la promulgación del breve en sus Estados. De esta manera la Compañía no fue extinguida ni suprimida de un modo absoluto.

## XV. PROBLEMAS DENTRO DE LA IGLESIA

En el capítulo XII, al hablar de la teología del barroco dejamos algunas cuestiones para estudiarlas con mayor detenimiento. Son las siguientes:

### 1. El fenómeno del jansenismo

Mientras esto ocurre en el plano internacional, dentro de la Iglesia se continúa hablando de la gracia y de la salvación, y de los medios que el hombre ha de poner de su parte para conseguirlas.

No se han apagado aún los rescoldos de la controversia *de auxiliis*, cuando en la misma Roma un sacerdote español-aragonés, Miguel de Molinos, que pasaba por hombre bien intencionado y piadoso, publica un libro titulado *La guía espiritual*, en el que propugnaba, como camino más perfecto para llegar a Dios, la pasividad absoluta del alma, es decir, la aniquilación de todo lo que el hombre puede poner de sí mismo en orden a su justificación: aquellas potencias, pensamientos y deseos que puedan estorbar a la obra de la gracia.

A esta doctrina se le dio el nombre de *quietismo*, porque, como de ella se deducía, una vez conseguido el señuelo de aquietar el alma por medio de la oración pasiva o contemplativa, se pretendía apagar en ella cualquier movimiento o deseo, aun el de la propia salvación, cualquier actividad, aun la del amor de Dios, eliminando de este modo toda idea de premio o de castigo, de paraíso o infierno. El hombre tiene que haberse, pues, de modo completamente pasivo: no ha de preocuparse por las tentaciones ni tiene que esforzarse por resistirlas. Sin que se diera cuenta, Molinos llegaba a una deificación casi panteísta: «aniquilación del alma», «encerrarse y sumergirse en la nada», «perderse en el mar inmenso de la eternidad». Finalmente, el Papa Inocencio XI condenó la doctrina de Molinos en 1687, y este se sometió al parecer de la Iglesia abjurando de sus errores.

Las mismas ideas corrieron también por Francia. Juana Guyón, viuda rica e instruida, llegó a fascinar por medio de un librito de oracio-

nes que había publicado a sectores cultivados de la sociedad y entre ellos al docto obispo Fenelón, el cual se fiaba ciegamente de la virtud y de las luces de aquella mujer, que de todo podía tener menos humildad.

La perfección –alegaba este– exige que se obre con un amor desinteresado, que excluye toda esperanza, todo temor, todo interés personal, aun el mismo de la propia salvación. El célebre Bossuet se le puso en contra y, como la de Molinos, también la doctrina del amor desinteresado fue condenada por la Iglesia: el amor debe ser en nosotros el sentimiento predominante, que no debe excluir el temor y la esperanza. Fenelón se sometió después humildemente.

De signo contrario, pero de consecuencias más graves, por insidiosa y solapada, fue la doctrina del jansenismo, que se extendió primero por Francia y envolvió después a numerosos países europeos.

El nombre le viene de Jansenio (Cornelio Jansen o Jansenio), que había nacido en 1585 en un pueblecito de la Holanda meridional, fue profesor de teología en la Universidad de Lovaina y obispo después de Yprés. Había estado antes en París, donde traba amistad con el estudiante gascón Juan Duvergier de Hauranne, que sería más tarde abad de Saint-Cyran, hombre agudo, exaltado, dominador, testarudo, extraordinariamente activo. Una temporada la pasan ambos en Bayona y aquí se dedican a releer a san Agustín, obsesionados por los grandes problemas de la gracia y de la predestinación, que tratan de resolver con la lectura de la Biblia, de los santos Padres y de los escritos del Santo de Hipona principalmente. Más tarde se gloriará Jansenio de haber leído completo a san Agustín por diez veces, y treinta veces los escritos relativos a la gracia. Seguramente le acaeció una indigestión de agustinismo, a la que unirá después la lectura de Calvino.

En ambos anidaba el desprecio que sentían por los jesuitas, a los que trataban de laxos y relajados, y por la escolástica. «Creo firmemente –afirma Jansenio– que después de los herejes no hay gente que más daño haya hecho a la teología que los charlatanes de escuela que yo conocí». Y ambos se proponen llevar a cabo una nueva reforma de la Iglesia, que la purifique de la escoria de la escolástica, del laxismo y de la corrupción jesuítica. Jansenio se encargará de la parte intelectual y dogmática; Saint-Cyran, de la disciplina, la propaganda y la organización.

Saint-Cyran, hombre de dotes excepcionales para ganarse a personas distinguidas y con fama de director espiritual, se atrae a la gente más elegante de París; San Vicente de Paúl, Bérulle, Condren y el mismo Riche-lieu le mostraron simpatía en un principio, aunque pronto se separaron de él. Entre otros personajes, se puso en relación con la familia Arnauld: Antonio, la madre Inés y la madre Angélica, abadesa esta última del monasterio cisterciense de Port-Royal en París. La madre Angélica acababa

de reducir su monasterio cisterciense a la más dura observancia, pero pecaba de amor propio, de una exagerada confianza en sí misma, del deseo inmoderado de hacer grandes cosas y pronto, y de entregarse a mortificaciones inusuales. San Francisco de Sales, que fue su director espiritual durante algún tiempo, le escribe en una ocasión: «No os recarguéis de demasiadas vîgílias y austeridades; id al Port-Royal de la vida religiosa por el camino real (*royal*) del amor de Dios y del prójimo, de la humildad y de la bondad». No le hizo mucho caso y menos cuando empezó a tratar a Saint-Cyran, nombrado por entonces confesor del monasterio. De ella y de sus monjas diría más tarde el arzobispo de París, monseñor M. de Pèrèfixe, que «eran puras como ángeles, pero soberbias como demonios».

En 1630 la madre Inés escribe un pequeño libro que titula *Chapelet secret du Saint-Sacrement*. Contiene una serie de meditaciones en las que subraya, no precisamente la bondad de Dios, su amor de padre y de amigo, sino su inaccesibilidad, su incomprendibilidad, su incomunicabilidad, es decir, todos los aspectos que nos muestran a Dios como un ser lejano, misterioso e inalcanzable. Tales ideas se adecuaban a las que mantenían los dos amigos, Jansenio y Duvergier, para quienes la salvación, ante la impotencia espiritual en que había quedado el hombre después del primer pecado, era tremendamente difícil y no cabía esperarla de nuestras propias fuerzas.

A Dios había, pues, que temerle; no debía tenerse tanta familiaridad con la Eucaristía, y en vez de consuelos espirituales, más había de buscarse una austeridad tan rígida que sobrepasara, si fuera necesario, a las mismas fuerzas de la naturaleza. El libro de la madre Inés fue denunciado a la Sorbona y el mismo Saint-Cyran no dudó en salir en su defensa.

Alrededor del monasterio se formaron grupos de «espirituales», que fueron conocidos como los «solitarios de Port-Royal», y se convirtieron en entusiastas propagandistas de las ideas de Duvergier y del jansenismo. Los había de gran altura intelectual y de sorprendente vocación literaria: Pascal, Tillemont y Racine, por ejemplo. Pero el movimiento dio que sospechar a Richelieu, siempre al acecho de cualquier otro poder que pudiera menoscabar el suyo y el de la nación. Creyó ver en Saint-Cyran un revolucionario peligroso y el 15 de mayo de 1638 le hizo poner en prisión en el castillo de Vincennes. Ocho días antes había muerto Jansenio, el misterioso personaje del que todos hablaban y pocos conocían, y del que se sospechaba que estaba escribiendo una obra que sería definitiva para llevar a cabo la ansiada reforma.

Así era, en efecto. Poco antes de morir le había dado un manuscrito a su capellán para que lo publicara, haciéndole entender —como lo dejó escrito también en su testamento— que se sometía de antemano a la deci-

sión de la Iglesia: «Creo que apenas se podrá cambiar nada –le dijo–; pero si la Santa Sede quiere que algo se modifique, yo soy un hijo obediente y sumiso».

La obra, conocida con el nombre de *Augustinus*, fue publicada en Lovaina en 1640, y en ella se recoge todo lo que Jansenio pensaba sobre la gracia, la libertad humana y la justificación. Después del pecado original –viene a decir– el hombre queda sin libertad y la voluntad humana permanece esclava de la concupiscencia, de la «delectación terrena» que la lleva al mal. Solo una intervención divina es capaz de romper las ataduras de la concupiscencia: es la gracia eficaz que nos mueve necesariamente al bien. No queda lugar, por tanto, para los méritos humanos, fruto del libre albedrío; no hay más que dones de la divina misericordia, que Dios distribuye como quiere: a unos se muestra indiferente, con otros misericordioso; y en nada de esto padece detrimento su justicia. En consecuencia, Cristo no murió por todos los hombres ni todos pueden beneficiarse de la gracia; la gracia eficaz está reservada a un reducido número de escogidos.

También era curiosa su teoría de la salvación. Después de la caída original, en el hombre quedan los dos amores: el amor de Dios y el amor del mundo o del mal, por donde el hombre queda dividido entre dos delectaciones, la buena y la mala. Como no tiene capacidad de resistir (libertad), tiene que obedecer a la que en un momento le empuje con más fuerza. Si la más fuerte es la delectación celeste, tendremos un acto de virtud; si es la terrena, es el pecado. Los dos actos son libres, aunque se hagan necesariamente, pues todavía gozamos de cierta libertad mientras no tengamos una coacción del exterior. Solo una gracia especial –y no los méritos propios– puede concedernos la nueva gracia y llevarnos a la salvación eterna.

Cuando Saint-Cyran recibe uno de los primeros ejemplares de la obra, exclama: «Después de san Pablo y san Agustín, Jansenio es el tercero entre los que han hablado más divinamente de la gracia». Encajaba maravillosamente en su doctrina, pues al no quedar en nuestras manos la salvación, la habíamos de conseguir de ese Dios escondido, temible y casi inalcanzable, por medio del anonadamiento personal, de la más rigurosa penitencia y del desprecio de toda manifestación jubilosa, y aun de los consuelos que pueda presentarnos la religión. A nosotros nos cabe solamente una cosa: esperar.

El conflicto estalla cuando uno de los Arnauld, Antonio, que a la muerte de Saint-Cyran en 1643, se había constituido en cabeza espiritual del jansenismo, publica este mismo año su obra *De la frecuente comunión*, en la que arremete contra la frecuencia de los sacramentos y otras devociones, tan recomendadas y propagadas por los jesuitas. Se pone en

guardia entonces la jerarquía eclesiástica y, como vieran que no eran otra cosa que las ideas jansenistas las que se propagaban, unos ochenta obispos solicitaron de la Santa Sede que emitiera su juicio sobre cinco proposiciones del *Augustinus*, que habían sido propuestas antes al examen de la Facultad de teología de París. Las cinco proposiciones, que miraban al mérito de las obras, la resistencia a la gracia y el cumplimiento o no de los sacramentos, fueron condenadas como heréticas por el Papa Inocencio X en la bula *Cum occasione* de 31 de mayo de 1653.

Los jansenistas aceptaron la condenación de las proposiciones, pero no admitieron que en ellas se reflejara la verdadera doctrina de Jansenio. Fue la famosa distinción entre la *cuestión de derecho* y la *cuestión de hecho*, por la que, si la Iglesia es infalible acerca de las doctrinas dogmáticas, no lo es en el momento de determinar si un teólogo ha profesado o ha escrito efectivamente esta o aquella doctrina, por la sencilla razón de que se trata de un hecho simple, no revelado. Por la misma causa, argumentaban, la Iglesia tampoco puede exigir un consentimiento interno en este último caso, solo un silencio obsequioso.

Desde todos los sectores se abrieron entonces los frentes contra los jansenistas: desde los poderes públicos hasta los obispos y las congregaciones religiosas. La intervención del genial matemático, filósofo y apologeta Blas Pascal ayudó de momento a salvar la situación. Entre 1656 y 1657 publica sus famosas *Cartas provinciales*, que no eran sino un ataque furibundo contra los jesuitas, caricaturizando su casuística y los medios fáciles que ofrecían a los fieles para su santificación. «Fijaos —escribe en una de ellas— en el relajamiento de su moral: ahí está la verdadera causa de su relajamiento doctrinal en materia de la gracia. Como su moral es absolutamente pagana, se explica que les baste la naturaleza para observarla».

Fue un duro golpe que recibieron entonces los jesuitas, a pesar de que las *Provinciales* fueron puestas en el *Índice* y prohibidas en Francia por decreto regio. Tampoco quedó muy a salvo la misma Iglesia: porque, si es Pascal el que tira la primera piedra, más tarde le imitarán los libertinos y los filósofos racionalistas del siglo XVIII.

No se amilanaron por todo esto los jansenistas. Si Alejandro VII vuelve a condenar las proposiciones y declara que están tomadas del libro de Jansenio, los postroyalistas y ahora también algunos obispos se niegan a firmar el formulario presentado por el papa. Este iba contra las ideas galicanistas que entonces reinaban en Francia. Al fin se llega a un arreglo y, aunque amparándose en el mero silencio obsequioso, se sometieron los obispos, con lo que el Papa Clemente IX pudo celebrar la ansiada reconciliación (*Paz Clementina*, 1669).

Pero de nuevo surge la polémica a finales de siglo. Por estos años se publicó un opúsculo titulado *Un caso de conciencia*, en el que su autor

anónimo se preguntaba: «¿Se puede dar la absolución al que, aun admitiendo la condena de las cinco proposiciones, se sigue amparando en el silencio obsequioso?». Los mismos teólogos de la Sorbona entran en discusión, hasta que el papa, a ruegos del rey Luis XIV, publica la bula *Vineam Domini* (16 de julio de 1705), en la que condenaba explícitamente el silencio obsequioso y exigía a todos la sumisión interior. Se resisten las monjas de Port-Royal: son excomulgadas de nuevo y trasladadas a otro monasterio. El rey ordena la demolición de la vieja sede, que se había convertido en lugar de peregrinación de los jansenistas.

El movimiento recibe nueva ayuda de parte del oratoriano Pascasio Quesnel, quien escribe unas *Reflexiones morales* (1693), donde recoge las ideas principales del *Augustinus* y de las *Provinciales*, y que en un primer momento son aprobadas por el cardenal-arzobispo de París, Antonio de Noailles. Otros prelados franceses hacen lo mismo y hasta llegan a recomendárselas al clero. Se remueven los ánimos y el Papa Clemente XI publica la bula *Unigenitus* (8 de septiembre de 1713), donde en bloque censuraba 101 proposiciones sacadas literalmente del libro de Quesnel.

Se somete Noailles y su ejemplo arrastra a buena parte de los obispos franceses, pero el jansenismo, que se ha ido haciendo cada vez más popular, no solo no cede, sino que llega a adoptar nuevas variantes: entre la gente sencilla se convierte en una especie de secta religiosa y entre gobernantes y parlamentarios adquiere formas de un nuevo galicanismo. Se habló entonces de milagros y curaciones, que dieron pábulo a visionarios y convulsionistas. Un diácono, Francisco de París, muere en olor de santidad y de jansenismo (1727) y su tumba en el cementerio de San Medardo se convierte en centro de peregrinación de devotos y curiosos, de tal manera que era necesario tomar billete para poder acercarse a ella. Extravagancias e indecencias se dieron de mano; y no tuvo más remedio la autoridad que cerrar el cementerio.

Más pernicioso fue el jansenismo parlamentario, por el que se inculca una sorda oposición al papa y a los jesuitas, enemigos declarados de todo galicanismo. Toda la historia del jansenismo es un prólogo de la extinción de la Compañía. Otros jansenistas se pasarán después al campo de la Enciclopedia y ayudarán con sus ideas al triunfo de la Revolución.

Casos parecidos ocurrieron también en otros países. En Holanda se constituye una Iglesia cismática a cargo del vicario apostólico Pedro Codde, antiguo discípulo de Arnould († 1710); y con el tiempo, los seguidores de este cisma, llamado de Utrech, se adherirán primero al conciliábulo de Pistoya y en el siglo XIX protestarán contra la definición dogmática de la Inmaculada Concepción y de la infalibilidad pontificia. Hoy en día cuenta con cerca de doce mil almas, distribuidas en treinta comunidades.

En Italia, al jansenismo se une en un principio al movimiento antijesuita, de rigoristas y apelantes franceses, que encontraron simpatías en Roma, especialmente bajo el pontificado de Benedicto XIV. Sigue después la generación de jansenistas, más abiertos y declarados, de la segunda mitad del siglo XVIII: José Zola, Pedro Tamburini, Escipión Ricci y otros, aunque su jansenismo asume coloraciones diversas, a medida que se mezcla con la política regalista antirromana y con las corrientes iluministas que quedan en el trasfondo del sínodo jansenista y regalista de Pistoia.

También hubo jansenistas en España, que poco tienen que ver con las doctrinas de Jansenio y de Saint-Cyran. Más se parecen a los «solitarios de Port-Royal» por su antijesuitismo, su excesiva severidad, el celo que muestran por la antigua disciplina de la Iglesia y por la oposición decidida que mantienen contra todo lo que pudiera venir de Roma. Son esos personajes que, como hemos visto, tan poderosamente influyeron en los reinados de Carlos III y Carlos IV.

## 2. Febronianismo

De ideas jansenistas y galicanistas están impregnados también otros movimientos que se extienden por la Europa de este tiempo, concretamente los que son conocidos con el nombre de febronianismo y de josefinitismo.

En Alemania venía observándose desde tiempo atrás cierto espíritu de independencia en las cuestiones eclesiásticas y una más o menos velada tirantez respecto de Roma; y es ahora, en pleno siglo XVIII, cuando de nuevo aparece la tendencia antirromana, no entre los príncipes protestantes, sino en ambientes católicos que sueñan con liberar a los soberanos y a los mismos obispos de la autoridad del papa. A ello se une el despotismo ilustrado y el aire de Ilustración que corre por las cortes europeas, por el que los Gobiernos se empeñan en realizar sus propias reformas en el campo de la Iglesia, sin reparar en dificultades y sin consideración a los derechos ajenos.

No puede negarse que algunas de estas reformas eran necesarias y que era laudable el intento que tenían de renovación; pero no así el modo, unilateral, abusivo a veces, e impregnado de liberalismo y de antirromanismo con que quisieron llevarla a cabo.

Es en este ambiente en el que aparece el libro de uno que se firmaba Febronio y que salió de las prensas en 1763 con el largo título de *Justini Febronii, De Statu Ecclesiae et de legitima potestate Romani Pontificis liber singularis*. Las afirmaciones que Febronio dejaba caer en la obra eran

demasiado expresivas y contundentes. Por ejemplo, que la Iglesia es originaria y esencialmente democrática y su poder supremo reside, no en el papa, sino en los obispos, los cuales reciben sus poderes directamente de Dios mediante el pueblo; que el papa es «primus inter pares» entre los obispos, por lo que estos, reunidos en concilio, están por encima de él y las definiciones y decisiones que toma en materia de fe y costumbres no son irreformables, ya que la Iglesia entera es la sola infalible; que es lícito, pues, apelar del papa al concilio, en cuanto que los obispos son iguales por derecho divino y el papa no tiene jurisdicción fuera de su diócesis de Roma; y, en fin, que son inválidas todas las reservas y exenciones y nulo el poder que los papas se han venido arrogando sobre los príncipes.

¿Quién era este Febronio, que de tal manera y con esta libertad hablaba de la Iglesia y del papa?

Detrás de él se encubría a un obispo católico, Juan Nicolás de Hontheim († 1790), que había escuchado en Lovaina las lecciones de derecho canónico del profesor Van Espen, jansenista empedernido, y era entonces obispo auxiliar de su ciudad natal, Tréveris. Su libro fue condenado al año siguiente de la publicación por el Papa Clemente XIII y fue refutado por los escritores católicos, pero ello no impidió para que se extendiera profusamente y fuera leído en casi todas las cortes europeas.

Ocurrieron algunos casos en Alemania, que hicieron necesaria la intervención de la Santa Sede (el caso, por ejemplo, de las *nunciaturas*), y esto lo consideraron algunos obispos como una nueva intromisión del papa. En el balneario de Ems se reunió una pequeña asamblea (agosto de 1786), que redactó en unos cuantos artículos el programa de la Iglesia nacional alemana al estilo de Febronio y pidió al emperador José II que convocara un concilio nacional para resolver allí los problemas planteados a su Iglesia. Pío VI condenó los artículos de Ems. El estallido de la Revolución Francesa ese mismo año de 1789 y la irrupción de los ejércitos enemigos en Alemania dieron al traste con semejantes aspiraciones episcopalistas y eclesiástico-nacionales.

### 3. *Josefinismo*

Al febronianismo se unía el josefinismo, que trae su nombre del emperador de Austria, José II, y recoge todas las ideas de su tiempo con un aire eminentemente reformista. Es fruto de aquella mentalidad europea que se conoce con el nombre de Ilustración y que tiende a reducirlo todo a fórmulas sobrias y racionales, a veces con demasiado matematismo. Este es el caso de José II, quien, en el fondo, no es más que un eslabón, el

más conspicuo si se quiere, de aquella cadena cultural que evoluciona a lo largo del siglo y que en sus tiempos invade toda Europa.

Años antes, los emperadores José I y Carlos VI habían intentado transformar antiguos privilegios, otorgados por los papas, en derechos innatos de la corona y habían legislado en materia eclesiástica. La tendencia se acentúa en tiempo de la emperatriz María Teresa, madre de José II. Hay que reconocer que José II era un monarca sinceramente religioso y estaba animado de buenos deseos. Llevado por las nuevas ideas y por un ansia insaciable de reformas, quiere rejuvenecer a Austria, derrocando costumbres y privilegios e introduciendo unas medidas uniformes de gobierno —eclesiásticas y civiles— en provincias tan dispares en lengua y nacionalidad como eran la misma Austria, Lombardía, Bélgica, Hungría, Transilvania, etc. Así le contestaba a un obispo en 1781: «Desde que he subido al trono he hecho a la filosofía legisladora de mi Imperio. Austria recibirá una forma nueva... Detesto las supersticiones y a los saduceos; por eso suprimiré los conventos, pues a ellos se debe la decadencia del espíritu humano, ya que los principios del monaquismo, desde Pacomio hasta hoy, son totalmente contrarios a las luces de la razón... En lugar de frailes, daré al pueblo curas; en lugar de leyendas de santos, Evangelio; y en lugar de casuística, les daré moral».

Apenas se sentó en el trono (1780) y aconsejado por el ministro enciclopedista Kaunitz, se le vio dominado por el vértigo de las reformas. Y las emprendió en todos los campos con nerviosismo y rapidez, a pesar de las oposiciones que se levantaron. En los 6.206 decretos que dio sobre materia religiosa en el breve espacio de diez años, lo quiso reformar todo: el nombramiento de obispos a cuenta de la corona, prohibición de pedir a Roma dispensas matrimoniales y fijación de impedimentos por la autoridad civil; delimitación de diócesis y atribución a la corona del derecho de inspección y jurisdicción en la enseñanza; supresión de los seminarios diocesanos y establecimiento de grandes seminarios centrales en Viena, Budapest, Pavía, Lovaina y en otras ciudades, independientes de los obispos y únicamente sometidos al Estado; supresión de multitud de monasterios, con la consiguiente secularización y desamortización de los bienes de la Iglesia y de las órdenes monásticas, cuyo producto destina a la sustentación de nuevas parroquias y ayuda de los más pobres; reforma de la liturgia que llega a la supresión de fiestas y procesiones, a la fijación de la apertura y cierre de las iglesias, a los toques de campanas, número de misas que han de decirse, desaparición de ornamentos e imágenes y aun al número de velas que habían de encenderse en las diversas funciones. No sin razón y gracia, le llamaba Federico II de Prusia «mi hermano el sacristán».

Pero junto a estas reformas, que en nada podían agradar a los católicos, el «rey sacristán» une una gran tolerancia respecto a las sectas disi-

dentes, a los griegos cismáticos y a los judíos. Dio libertad de conciencia y de culto, emanó una ley por la que se autorizaba el divorcio y hasta llegó a pensar en suprimir el celibato eclesiástico. Para purificar la religión, José II la reducía a pavesas.

Malos augurios se cernían sobre la Iglesia de Austria, y esto hizo que Pío VI, para obviar tantos males, decidiera ir a Viena a tratar personalmente con el emperador (1782). Fue recibido con todos los honores, pero no pudo conseguir gran cosa. No obstante, se ganó la simpatía de pueblos y ciudades, que en todo momento mostraron su adhesión más completa al Romano Pontífice.

Al año siguiente, José II vino a Roma para devolver al papa su visita. Fue casi de incógnito y en el límite de la pura cortesía. Pío VI, para evitar otros males, firmó después un concordato con Austria, por el que se accedía a los deseos del emperador en materia de límites de diócesis y se le concedía el derecho a nombrar algunos obispos.

Pero no todo le fue bien a José II. En Bélgica estalló una revuelta y numerosos obispos, con el pueblo, se opusieron a llevar a cabo las reformas. Mientras tanto, los revolucionarios franceses invadían esta provincia, arrebatándola para siempre a Austria. José II murió el 20 de febrero de 1790. Él mismo dictó estas palabras para que se pusieran en su epitafio: «Aquí yace un príncipe, cuyas intenciones fueron buenas, pero que tuvo la desgracia de ver fracasar una tras otra todas sus empresas».

Lo que quiso hacer en el Imperio quiso hacerlo también en Toscana su hermano Leopoldo de Austria (1765-1790). Este gran ducado comprendía tres arzobispados y quince obispados. El número de sacerdotes y religiosos era excesivo: unos 10.000 sacerdotes seculares, 2.500 regulares repartidos en 213 conventos y unas 7.500 religiosas en otros 136, por lo que las reformas no se hicieron esperar. Leopoldo hizo una especie de *Reglamento* que quiso imponer a las diócesis, parroquias, conventos y monasterios. Se opusieron los obispos toscanos en buena mayoría, y solo algunos, con el de Pistoia, Escipión Ricci, a la cabeza, aplaudieron las medidas del gran duque, a quien propusieron la celebración de un sínodo especial que actuara la reforma. Del 18 al 28 de septiembre, con asistencia de 234 sacerdotes, se celebró en Pistoia el discutido sínodo que lleva su nombre, síntesis de jansenismo y del más desenfundado regalismo, con alguna inspiración enciclopédica. Entre otras cosas, se recogieron en él los cuatro artículos galicanos de 1682, se recomendaron las meditaciones de Quesnel sobre la Sagrada Escritura, se rechazó la devoción al Corazón de Jesús, así como las indulgencias, los estipendios de misa y los derechos de estola, los ejercicios espirituales y las misiones populares, y se habló de la supresión de todas las Órdenes religiosas menos una, que habría de instituirse sobre el modelo de Port-Royal.

Al año siguiente se celebró otro sínodo general y nacional en Florencia, que condenó lo que se había propuesto en Pistoia. Leopoldo salió de Toscana para ceñirse la corona imperial y el Papa Pío VI, por medio de la bula *Auctorem Fidei* de 28 de agosto de 1794, censuró 85 proposiciones del célebre sínodo. Ricci, obligado a abandonar la diócesis, se sometió, al fin, en 1805.

También hubo dificultades en otros Estados italianos, como Venecia, Piamonte y Nápoles. Se firmaron concordatos con alguno de ellos y Roma tuvo que ir cediendo y dar concesiones favorables a sus Gobiernos.

## XVI. LOS PAPAS DEL XVII Y XVIII

En cuanto al gobierno general de la Iglesia, puede afirmarse que, no obstante la escisión de Europa en la cuestión religiosa, la autoridad pontificia se hallaba en una situación ventajosa para el régimen eclesiástico, ya que disfrutaba de un prestigio espiritual muy superior al de tiempos anteriores y de una centralización de poderes que a su gobierno le daba una gran eficacia.

### 1. Centralización romana

La administración eclesiástica, a partir del Concilio de Trento, se fue centralizando en Roma de una manera cada día más absorbente. Desde entonces, como ocurre con los príncipes en lo civil durante este mismo período, «vemos a la Santa Sede empeñarse en un camino nuevo, que desde entonces no ha cesado de seguir. Relaciones organizadas con regularidad y, por así decirlo, burocráticamente, con todas las diócesis; un control metódico y permanente del gobierno de cada prelado; la necesidad de recurrir casi diariamente a la curia para una autorización, una dispensa, un consejo: he ahí lo que se podría llamar el régimen de la centralización administrativa, que es la Iglesia moderna»<sup>1</sup>.

Los instrumentos que más sirvieron a los papas para afianzarse en esta posición de preeminencia y centralización de su jurisdicción eclesiástica fueron las nuevas Congregaciones que se crearon en la época de la Restauración católica: del Santo Oficio de la Inquisición (1542), del Concilio (1564), del Índice y de los Obispos (san Pío V), de Religiosos (1586), Ritos, Estudios y Asuntos Consistoriales (1588); en 1622 se crea la de Propaganda Fidei.

La actividad y las competencias que empiezan a tener las diversas Congregaciones hacen que pierda fuerza el Colegio Cardenalicio, y aun el mismo Consistorio, que tan importante papel había jugado en otros tiempos, pasa a ser pura ceremonia, y no se reúne ya con tanta frecuen-

<sup>1</sup> V. MARTIN, *Les cardinaux et la curie*, París 1950, p. 7.

cia. Los papas se sirven en adelante más de las Congregaciones que del Colegio de cardenales.

A través de estos organismos, que dependen del papa, la acción centralizadora se hace cada día mayor. Pero todavía tropezaba con serias dificultades en lo que a elección de obispos se refería, que en gran parte dependía de los mismos reyes; pero se da un paso decisivo en la eliminación de los abusos por medio de una vigilancia constante, sistemática y eficaz sobre la conducta y actuación de los preladós.

Como consecuencia de este poder del papa y de la Curia romana, se hicieron necesarios los concordatos con las distintas naciones; así como la institución de los *nuncios apostólicos*, que adquieren una importancia cada vez mayor, como instrumentos esenciales del gobierno centralizado de los papas. Por medio de los nuncios el papa interviene de modo más directo en las Iglesias nacionales, aun en materia de fe y de costumbres. Esto hizo que en la práctica se fueran eliminando los concilios provinciales, nacionales y ecuménicos, estos últimos hasta 1869. Si, en el terreno de la política internacional, decaía cada vez más la influencia del pontificado, este cobraba un poder mayor dentro de la Iglesia.

Por otra parte (como contraposición, de alguna manera), en este tiempo de absolutismo regio, la política de los reyes y de las potencias católicas jugó un papel importante en la elección de los mismos papas. El Colegio Cardenalicio estaba fraccionado en varios grupos o bandos, según las nacionalidades (española, francesa, austriaca...) o la influencia política a la que cada grupo de cardenales pertenecía. También estaba el grupo de los *zelanti*, independientes de toda política: el *escuadrón volante*, en frase irónica de un embajador español.

Antes de entrar en cónclave solían cambiar impresiones los jefes de estos grupos, para convenir en el plan de elección y tratar de atraerse los votos dispersos o aliarse con alguno de los otros grupos, para de esta manera conseguir los dos tercios de votos requeridos.

Detrás de cada grupo estaba de ordinario la potencia católica propia de cada uno o por la que mostraban mayores simpatías. Esta ponía en juego todas las influencias de que podía disponer y se gastaba grandes sumas de dinero, con tal de que saliera aquel que más le interesaba. También echaban mano del derecho que algunas tenían al famoso *veto*, o derecho de *exclusiva*, que se atribuyeron por tradición España, Francia y Austria. Lo esgrimió España en 1644 en la elección de Inocencio X, poniendo el veto al cardenal Sachetti. En 1655, Francia comenzó por excluir al cardenal Chigi, aunque después, por intervención del cardenal Sacchetti, retiró Mazzarino su veto. En cambio, en 1670, excluyó efectivamente al cardenal Elce. También Austria, en 1721, puso su veto al cardenal Poluzzi; en 1730, España al cardenal Imperiali, y en 1758, Francia

al cardenal Cavalchini. Saveroli (ya en el siglo XIX) fue excluido por España y Austria en la elección de León XII, y Giustiniani por España en la elección de Gregorio XVI. El último caso de exclusión fue el del cardenal Rampolla, a quien puso el veto Austria en 1903.

## 2. Los papas en la época del barroco

Después de los primeros papas reformadores, san Pío V, Gregorio XIII, Sixto V, Clemente VIII, Paulo V, Gregorio XV, Urbano VIII e Inocencio X, de los que ya hemos hablado, siguen, en la segunda mitad del siglo XVII, los papas Alejandro VII, uno de los pontífices más brillantes de la época barroca (plaza de San Pedro en Roma); Clemente IX, el cual tuvo que ver con los jansenistas y favoreció mucho a las misiones; Clemente X, quien tuvo que intervenir en una serie de conflictos que se le presentaron de parte de Francia; Inocencio XI, de gran santidad de vida, y en cuyo pontificado fueron derrotados los turcos ante las murallas de Viena; Alejandro VIII, demasiado nepotista, pero que pudo hacer las paces con Francia en los conflictos que esta tenía con la Santa Sede; Inocencio XII, quien, para desarraigar el nepotismo en el pontificado, promulgó en 1692 la constitución *Romanum decet Pontificem*, procurando, además, la reforma de la Iglesia; en el año jubilar que celebró en 1700, multitud de peregrinos acudieron con este motivo a Roma; Clemente XI, a quien le tocó la difícil tarea de intervenir, no siempre afortunadamente, en la guerra de Sucesión española, sin contentar a ninguno de los pretendientes; en materia eclesiástica mantuvo la defensa del dogma contra los jansenistas en las dos bulas *Vineam Domini*, del 14 de julio de 1705, y *Unigenitus*, del 8 de septiembre de 1713; igualmente, tomó una decisión trascendental en la cuestión de los ritos chinos y malabares, que condenó definitivamente; Inocencio XIII, de índole pacífica y condescendiente, hizo lo posible por restablecer la paz entre los príncipes cristianos; Benedicto XIII, humilde e impulsor celoso de la reforma, pero que en el gobierno de la Iglesia se dejó llevar por gente de pocos escrúpulos; Clemente XII fue el primero en lanzar la voz de alarma contra la masonería, que condenó en 1738 por medio de la bula *In eminenti*.

## 3. El Papado en la Ilustración

Los papas que siguen tienen un interés especial para este período de la historia; con cierto detenimiento los estudiamos a continuación.

De la segunda mitad del siglo XVIII es Benedicto XIV (1740-58), prototipo de los papas de la época de la Ilustración. Tenía 66 años cuando el

cardenal Lambertini (así se llamaba) fue elegido papa después de un cónclave de seis meses, cuando era arzobispo de Bolonia, su ciudad natal. Hombre de brillantes cualidades, estaba dotado de una gran simpatía y buen sentido. Pocos días antes de su elección, había dicho medio serio medio en broma, refiriéndose a los distintos candidatos: «Si queréis elegir a un santo, elegid a Gotti; si a un estadista, a Aldobrandi; si a un hombre honrado, a mí».

Y en realidad lo era. Desde el primer momento mostró su aversión al nepotismo. Ningún favor notable recibieron de él sus familiares. Pero no solamente era un hombre honrado; era sobre todo un varón de erudición extraordinaria, de memoria felicísima, con un espíritu de trabajo constante. Fue precisamente en los primeros meses de su pontificado, cuando dio feliz término a sus famosas obras canónicas, especialmente en lo relativo a los procesos de canonización; después, promovió con entusiasmo los estudios arqueológicos, históricos y jurídicos, para cuyo fomento fundó en Roma cuatro Academias, y estuvo en relación con los principales eruditos de su época, no solo con Muratori, Maffei (paleógrafo), sino también con Federico II de Prusia y con el mismo Voltaire, quien le dedicó su tragedia *Mahomet*. «No puedo menos —escribía este— de reconocer la infalibilidad de Vuestra Santidad tanto en los asuntos literarios como en las demás cuestiones de mayor gravedad». En el orden temporal se preocupó por mejorar las condiciones de los Estados Pontificios (en economía, comercio, puertos y canales, industria, agricultura); con su popularidad se ganó las simpatías incluso de los protestantes y enciclopedistas.

Entre los actos de su pontificado contemos la condenación de la usura por la encíclica *Vix pervenit* de 1745; dio asimismo sabias normas a la Congregación del Índice, para que no se condenara a un autor por una proposición aislada de su contexto y se interpretaran benignamente las frases de los escritores católicos y autorizados. Cediendo a las quejas de algunas naciones por el excesivo número de fiestas, el papa autorizó la reducción primero en España, 1742, y luego también en Nápoles, Toscana y Austria, 1748. Su espíritu condescendiente se manifestó en su relación con los diversos poderes civiles. Otorgó al rey de Portugal el título de «*fidelissimus*» y le concedió un amplio patronato sobre los beneficios eclesiásticos; sancionó la institución en Sicilia de un tribunal de justicia, donde se sentarían también laicos, y que lo sería de última instancia en materias eclesiásticas. España obtuvo en 1753 un concordato favorable a la corona. Reconoció al margrave de Brandeburgo el título de rey de Prusia; hasta la emperatriz de Rusia, Isabel, y el gran Turco le dieron muestras de su benevolencia.

Se preocupó también notablemente Benedicto XIV por las misiones.

En la famosa cuestión de los ritos chinos a él se debe la bula *Ex quo* (11 de julio de 1742), confirmando las anteriores condenaciones. Respecto a la Compañía de Jesús, le otorgó muchos privilegios; con todo, aunque la apreciaba, no estaba demasiado ligado a ella.

Alguien ha dicho que la conducta pacifista del papa, más que benevolencia, fue debilidad. No es exacto. Benedicto XIV se dio perfecta cuenta de la situación de la Iglesia en medio de la sociedad de su tiempo. Y ante una intransigencia absoluta y una depredación violenta por parte de los príncipes, ensayó un camino medio: el de las concesiones por medio de concordatos. Y supo lo que hizo. Aun cediendo, mantuvo la postura jurídica del papado, que en sus días sube también en el aprecio general, gracias a sus excepcionales dotes personales. Pero más no podía hacer. Desde 1730, la postura ideológica de los Estados respecto de la Iglesia había experimentado un cambio fundamental. Los príncipes la consideraban cada vez más como una sociedad dentro del Estado, que debía contribuir al bien de este mismo Estado.

Por otra parte, no se puede negar que Benedicto XIV mostró también en varias ocasiones su energía. Porque, si es cierto que el papa dio a algunos ocasión de escándalo al aceptar la dedicatoria de un libro de Voltaire, no lo es menos que Benedicto condenó en 1753 la edición de sus obras. A las afirmaciones de la masonería, según las cuales la bula *In eminenti* había dejado de tener validez, después que Benedicto XIV subió al trono, opuso este una nueva condenación en 1751 por la bula *Providas*. Los jansenistas se esforzaron también en presentar al papa favorable a sus errores, porque este había dado una solución conciliatoria a la controversia relativa a la denegación de sacramentos a cuantos no se adhirieran a la bula *Unigenitus*. Y Benedicto XIV condenó dos obras, en que se propalaban por los jansenistas estas especies.

Fue, finalmente, conocido como «El Maestro», porque fue él quien mejor compiló y expuso la doctrina y legislación de los procesos de canonización, en su obra «De Opus Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione». El contenido de esa obra quedó, posteriormente, recopilado en el Código de Derecho Canónico publicado en 1917.

El Maestro definió la fama de santidad con las siguientes palabras: «no es otra cosa que la opinión común acerca de la pureza e integridad de la vida y de las virtudes, no de cualquier modo, sino mediante actos continuos, a medida que se presenta la ocasión, ejercitados por encima del modo común de obrar de otros probos varones o mujeres por un siervo o sierva de Dios ya fallecido, así como acerca de milagros realizados por Dios en respuesta a su intercesión; de manera que, habiendo surgido en uno o más lugares la devoción hacia ella, sean invocados por muchos en sus necesidades y según el parecer de numerosas personas

graves, se consideren dignos de ser incluidos por la Sede Apostólica en el catálogo de los Beatos o de los Santos»<sup>2</sup>.

Lambertini, siempre que trata de la fama de santidad, lo hace uniendo la práctica de las virtudes y la fama de milagros. En efecto, cuando habla de los siervos de Dios se refiere a aquellos que observaron la pureza de la fe, brillaron por la santidad de su vida y resplandecieron por sus milagros.

Con relación al modo de proceder de la Sagrada Congregación de Ritos, especificó que el postulador de una causa que se desea introducir debe preparar como documentación un escrito en el que figure todo lo relativo al siervo de Dios. Inmediatamente, el postulador debía preparar un segundo escrito en el que respondiese a las dificultades suscitadas por el Promotor de la Fe. Después, la Sagrada Congregación estudiaría esos documentos y daría su opinión no solo sobre la fundamentación de la causa, sino también sobre si estaba fundamentada la existencia de fama de santidad o de martirio y de milagros.

En esta fase introductoria del proceso, a los testigos se les debía interrogar sobre la fama de santidad, la devoción del pueblo y sobre los milagros. Más adelante, afirmaba que la fama de los milagros debía estar bien probada y en las declaraciones de los testigos debían ser interrogados acerca de si lo que afirmaban se fundamentaba en que lo vieron o lo escucharon, y acerca de si tenían certeza o no de que la curación se debiese a la intercesión del siervo de Dios. La razón estribaba en que, en esta fase del proceso en general, no se trataba de probar un milagro determinado, sino de establecer que por intercesión de este siervo de Dios, del que se estudiaba su santidad, se realizaban milagros que hubieran contribuido a la misma fama.

Asimismo, en esta fase introductoria del proceso de canonización, debía comprobarse que existían milagros por la intercesión de la persona de la que se solicitaba la canonización y que por ellos había alcanzado fama de santidad. De esta forma, el Maestro recogía y sistematizaba la Doctrina y la Tradición de la Iglesia sobre esta materia. Han pasado varios siglos y, hoy día, la doctrina y la práctica sigue siendo la misma: los fieles recurren a los siervos de Dios pidiendo por su intercesión favores del cielo en las más diversas situaciones y agradecen los favores recibidos.

Benedicto XIV instituyó el 17 de septiembre de 1743 el primer Registro de médicos y requirió que para completar la instrucción de los procesos de curaciones milagrosas fuesen nombrados peritos *ab inspectione* (la inspección de la que se trata es la que han de realizar los médicos so-

<sup>2</sup> Cfr. BENEDICTO XIV, *De Opus Servorum*, Prati 1839-1842, L. II, cap. XXXIX, n. 7.

bre la persona curada). El Maestro señaló criterios precisos para el examen científico.

El 3 de mayo de 1758 moría el papa Lambertini. Un hijo del ministro inglés Walpole erigió en Londres un monumento en su memoria con el consiguiente elogio: «Próspero Lambertini, obispo de Roma con el nombre de Benedicto XIV, aunque monarca absoluto, gobernó siempre con cordura. Restableció el esplendor de la tiara y obtuvo esta gloria tan solo por medio de sus virtudes. Ensalzado por los amigos del pontificado, estimado por los protestantes, fue un eclesiástico exento de petulancia y de miras interesadas, un soberano sin favoritos, un papa sin nepotes, un autor sin vanidad y un hombre, en fin, a quien no corrompieron ni su talento ni el poder. Este es el merecido homenaje que el hijo de un ministro que no ha adulado a ningún soberano ni venerado a ningún eclesiástico ofrece en un país protestante al excelente Pontífice Romano». Sobran los comentarios.

Le sucede Clemente XIII (1758-69), prelado ejemplar y caritativo. Su pontificado estuvo lleno de amarguras. En sus días son expulsados los jesuitas de Portugal (1759), de Francia (1764) y de España (1767) y de los demás reinos de los Borbones. El espíritu de la Ilustración, con el que se mezclaban las tendencias jansenistas y galicanistas, iba echando hondas raíces en la Europa de su tiempo. En 1763 sale a luz el libro de Febronio. Los jansenistas, apoyados por los Parlamentos, continúan oponiéndose a la bula *Unigenitus*; el grupo de Holanda, erigido en Iglesia cismática, celebra su primer sínodo en 1764. Poco antes, en 1759, habían sido condenados *L'Esprit* del materialista Helvetius, escrito subversivo no solo contra la doctrina cristiana, sino también contra la ley y honestidad natural, y la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert, obra que se proscribía como difusora de falsas doctrinas, que llevaban al desprecio de la religión y a la corrupción de las costumbres.

En 1763 el papa aprueba la condenación del *Emilio* de Rousseau por la Sorbona, y en 1766, ante la invasión de la literatura impía, denuncia en una encíclica el peligro que corría la Iglesia y la sociedad: «El enemigo —dice en ella— ha sembrado la mala semilla en el campo del Señor y amenaza con sofocar la buena simiente. Nada hay que no sea impugnado en nuestros días. A Dios nos lo hacen un ser mudo, inerte, sin providencia y sin justicia. Dicen que es mortal el alma humana. En todo no quieren ver más que materia. Todo lo someten al juicio de la razón. Y el peligro es tanto mayor cuanto los libros que esparcen tales doctrinas las presentan con habilidad y las embellecen con arte».

Para contrarrestar la obra de jansenistas y enciclopedistas, Clemente XIII instituyó en 1765 la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, reconociendo de esta manera la legitimidad de una devoción que había sido

propagada en su forma actual por santa Margarita María de Alacoque, san Juan Eudes y, sobre todo, por los jesuitas.

A Clemente XIII le sigue Clemente XIV (1769-1774). Había durado el cónclave cuatro meses de negociaciones, a causa de las intrigas y de las innumerables exclusivas de parte de las cortes borbónicas, en las que bien a las claras se manifestaba que los enemigos de los jesuitas no habían depuesto las armas. Al final salió elegido el franciscano Lorenzo Ganganelli, que tomó el nombre de Clemente XIV.

De cardenal ambicionó la tiara pontificia, y con ese fin procuró agradar a los amigos y a los adversarios de los jesuitas. Otros historiadores, Hergenrötheer, por ejemplo, ponderan sus buenas cualidades, su gusto exquisito en materia artística, su ciencia y erudición y su carácter apacible y moderado, condescendiente y franco. Le censuran, sin embargo, que no se aconsejara con los cardenales en asuntos tan graves para la Iglesia como eran los que se ventilaban en aquel tiempo, y que se dejara llevar en muchos asuntos por su confesor, favorito y consejero, el P. Buontempo, fraile conventual, de cuyos sentimientos con relación a la Compañía dice bastante esta exclamación suya: «Pluguiera a Dios que no hubiera nacido san Ignacio». De estos sentimientos parece, según algunos, que participaba también el papa. Otros, en cambio, por ejemplo, el P. Gordara, buen conocedor y apologista de Ganganelli, opinaban que Clemente XIV nunca fue enemigo de la Compañía y que las duras medidas que tomó contra ella, antes de la extinción, fue para calmar las iras de sus enemigos y no verse forzado a decretar la última pena al general de los jesuitas Ricci y a otros padres de la Compañía<sup>3</sup>.

Se ha acusado a Ganganelli de haber logrado mediante simonía la tiara, prometiendo a Carlos III de España extinguir la Compañía si resultaba elegido. Pero no se cuentan con suficientes razones para probarlo.

En su primera encíclica de toma de posesión expresó cuál sería el programa de su gobierno: guardar la paz con las cortes católicas, para obtener su apoyo contra la irreligión. Parecía no darse cuenta de que la irreligión estaba identificada con estas mismas cortes, que él consideraba católicas.

Desde un principio tomó como modelo de sus acciones a Benedicto XIV, papa que le había mostrado en vida su confianza. Y fue más allá que Benedicto en sus deferencias con los gobiernos. Para mostrar con los hechos sus deseos de conciliación, Clemente XIV suprimió la publicación de la bula *In coena Domini*, centón de condenaciones de herejías, que se publicaba todos los años el Jueves Santo; en la primera promo-

<sup>3</sup> A. FAGGIOTTO, *Giulio Cesare Cordara e papa Clemente XIV*: Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti 95 (1935-1936) pp. 25-36.

ción de cardenales concedió el capelo al hermano del marqués de Pombal, Pablo Carvalho, con lo cual fue admitido nuevamente el nuncio del papa en Lisboa, sin que Pombal diera una verdadera satisfacción a la Santa Sede; también dio el papa la confirmación al nombramiento del teólogo regalista Pereira –un Febronio portugués– para la sede de Coimbra; y, por último, puso fin a las difíciles relaciones de la Santa Sede con Parma, concediendo dispensa al duque para unirse en matrimonio con su prima la archiduquesa María Amalia, hija de la emperatriz María Teresa de Austria. El horizonte parecía que quedaba serenado. Pero los monarcas no quedaban satisfechos. Ellos querían que se llegase a la extinción de la Compañía de Jesús, los «granaderos de la guardia del papa», como decía D'Alembert.

Un breve pontificio de julio de 1769, en que el papa había animado a los misioneros jesuitas en país de infieles, serviría de ocasión para un ataque a fondo por parte de las cortes. Francia, como hemos visto, pone un *ultimatum* a la Santa Sede.

El papa quiere dar largas al asunto y, para complacer en algo a los reyes, aparta a los jesuitas de su lado, se muestra frío con ellos, les quita el seminario de Frascati y el colegio de los griegos, deja correr impunemente libros difamatorios; incluso pensó en modificar las constituciones de la Compañía. Pero muy pronto comprendió el papa que no era esto lo que deseaban los príncipes; deseaban remedios mucho más radicales. Como decía el ministro de España al papa, cuando este ordenaba visitas y ponía restricciones a los jesuitas: «Es inútil torturar a esta pobre gente. Una cosa basta: suprimirlos».

Al ministro Azpuru le había sucedido en 1772 D. José Moñino, el futuro conde de Floridablanca. Este llega a amenazar al papa con el cisma de España. Mientras tanto. Francia y Nápoles, que habían arrebatado a la Santa Sede Aviñón y Benevento respectivamente, le dejaban entrever la devolución de aquellos territorios como premio a su condescendencia si suprimía a los jesuitas. El papa se molestó: él no traficaba con los asuntos eclesiásticos, dijo al cardenal Bernis.

Al papa le costaba dar el paso. Hubiese preferido hacer extinguir lentamente la Orden, prohibiéndole, por ejemplo, que recibiera más novicios. Pero esta medida lenta no contentaba a los ministros borbónicos. Tampoco querían que se llevase a la discusión de un concilio universal, temiendo no salir con la suya. No hubieran conseguido sus intentos si el caso hubiera ido al colegio de los cardenales, a pesar de que habían recibido el capelo varios enemigos de los jesuitas, entre ellos el español Zelada. Un estorbo también para los planes de extinción era el afecto que había profesado siempre a la Compañía la emperatriz María Teresa de Austria, que representaba a una de las mayores potencias católicas. Sin

embargo, este estorbo desapareció cuando ofrecieron a María Teresa el casamiento de su hija María Antonieta con el delfín de Francia. Su cariño maternal le hizo traición. Consintió en la ruina de la Compañía y el papa se encontró solo y sin defensa.

Por fin el papa se decidió a dar el gran paso, el breve de suspensión que firmó Clemente XIV llevaba la fecha de 21 de julio de 1773.

El 22 de septiembre de 1774 falleció el Papa. En sus últimos momentos fue asistido por san Alfonso María de Ligorio, quien estuvo allí presente, como entonces se dijo, por bilocación. Las habladurías de un envenenamiento debido a los jesuitas son pura calumnia.

Estos habían aceptado con resignación dolorosa la extinción, en medio del escarnio y los sarcasmos de sus enemigos, y alguno de ellos había salido a la defensa de las intenciones del pontífice. En sus *Memorias* sobre la supresión de la Compañía, escribió el P. Cordara: «No creo que se pueda condenar al pontífice que, después de tantas vacilaciones, ha creído que debía condenar la Compañía de Jesús. Yo aprecio mi Orden, como el que más; sin embargo, puesto en las mismas circunstancias que el papa, sin duda hubiera hecho lo mismo que él. La Compañía, fundada para bien de la Iglesia, ha perecido para el mismo bien: no pudo tener fin más glorioso».

Pío VI (1775-1799). Después de un cónclave de más de cuatro meses, subió al trono pontificio el cardenal Ángel Brechi de Cesena, quien tomó el nombre de Pío VI. Hombre de excelentes cualidades personales, se distinguía por una sólida formación, una piedad ejemplar y un natural atractivo que cautivaba a las muchedumbres. El pueblo, que desde hacía tiempo estaba acostumbrado a ver a los papas encorvados bajo el peso de los años, aclamaba a aquel Pío VI juvenil, majestuoso, sonriente y le decía a su paso: «Quanto é bello», «Tanto é bello quanto é santo».

La paz de los primeros años de su pontificado no dejaba entrever la tormenta que se avecinaba. El 1775 era año jubilar y el papa se apresuró a abrir la Puerta Santa, por la que pasaron más de 130.000 peregrinos, sin que ningún acontecimiento desagradable viniese a perturbar las augustas ceremonias.

En la tranquilidad de los primeros tiempos, el nuevo papa se acreditó como excelente gobernante de sus Estados Pontificios. Arregló la administración, mandó construir varios edificios públicos, publicó algunas leyes protegiendo la agricultura y llevó adelante el proyecto de desecación de las lagunas pontinas, que habían intentado ya los antiguos emperadores romanos.

Aunque no restableció la Compañía de Jesús, cuyo proceso de extinción él mismo calificó de «mysterium iniquitatis», procuró hacer menos aflictiva la situación de los jesuitas e hizo que no se apagaran sus espe-

ranzas de renacer. Dio libertad a los que habían sido presos en el castillo de Santangelo, socorrió generosamente a los que estaban en alguna necesidad, aprobó verbalmente la existencia de la Compañía en Rusia, y declaró a Federico II de Prusia que nunca declarararía irregulares las casas de los jesuitas que seguían abiertas en aquel país.

Apenas cesaron las aclamaciones que saludaron su exaltación al trono, Pío VI pudo darse cuenta de los puntos negros de la política exterior de la Iglesia. Señalemos, entre los más importantes, estos cuatro.

Ante todo, la independencia del reino de Nápoles de los lazos feudales que le unían con la Sede de Roma. Es la famosa cuestión de la *hacanea*. Desde antiguo, el rey de Nápoles debía hacer todos los años el presente de 10.000 escudos romanos, que eran llevados sobre una jaca blanca. Desde principios del siglo XVIII se había promovido en Nápoles un movimiento de hostilidad y resistencia a la Sede apostólica, que culmina en los tiempos del omnipotente Tanucci, y acaba en 1788 haciendo desaparecer los símbolos de la relación feudal de Nápoles con el papa.

Otra nación que ocasionó serios disgustos a Pío VI fue Austria. Ya hemos hablado del josefinismo y de aquel viaje que hizo el *Peregrinus apostolicus* a Viena, para ver de suavizar la tirantez.

Añadamos al nombre de José II el de su hermano Leopoldo de Toscana, favorecedor del jansenismo y bajo cuyos auspicios tuvo lugar el célebre sínodo de Pistoia (1786), condenado por Pío VI en 1794 en la bula *Auctorem fidei*.

Y citemos, por fin, al curioso galicanismo de la Rusia cismática, que por una parte se adelantaba a la constitución civil del clero, erigiendo por su propia autoridad una nueva diócesis católica, a cuyo titular se confiaba jurisdicción universal sobre los católicos latinos del imperio de los zares; y por otra se oponía a la ejecución del breve pontificio *Dominus ac Redemptor*, por el que debía ser extinguida la Compañía.

Pero, sin duda alguna, el gran acontecimiento del pontificado de Pío VI es la Revolución Francesa, de la que se tratará más adelante en el vol. III de esta Colección.

El 19 de agosto de 1799 moría Pío VI en Valence del Ródano (Francia), en el destierro a que había sido obligado por Napoleón. Eran momentos duros para el Pontificado, pues la sucesión de Pío VI se preveía difícil y seriamente obstaculizada por Francia. De hecho en algún periódico francés se escribió; Pío VI y último... Pero felizmente los cardenales lograron reunirse y elegir a Pío VII.

## XVII. ASPECTOS DE LA VIDA CRISTIANA

Por lo que se refiere a la vida interna de la Iglesia, conviene tener en cuenta sus principales aspectos.

Si miramos a los papas, como acabamos de estudiar, aunque algunos se ven aquejados todavía de la lacra del nepotismo y de la exuberancia de los príncipes renacentistas, la mayoría son dignos y piadosos y algunos, como Inocencio XI y Benedicto XIV, sobresalen por su santidad y ciencia. También los obispos, tocados en ocasiones de regalismo y galicanismo, se muestran deseosos de reformas y preocupados por una sana y eficiente labor pastoral. Los religiosos viven demasiado acomodados, pero conservan todavía su autoridad moral dentro del pueblo; y este sigue manteniéndose fiel, a pesar de las discrepancias religiosas que podrían traer en jaque a las altas esferas.

### *1. Nuevas fundaciones*

Por otra parte, tanto el espíritu como el deseo de perfección cristiana se recrean en nuevas instituciones religiosas y en nuevos modelos de perfección y apostolado. En Francia aparecen los trapenses, reforma de los cistercienses, que pronto se extienden por Europa, América y Asia. Para la formación de la juventud se funda la Congregación de las Escuelas Cristianas de San Juan Bautista de La Salle; los eudistas, sulpicianos y oratorianos (san Juan Eudes, Juan Jacobo Olier, Pedro de Bérulle) promueven la formación de los aspirantes al sacerdocio y propagan una piedad íntima y devota, y especialmente la devoción a los Sagrados Corazones. Otros, como los pasionistas de san Pablo de la Cruz o los redentoristas de san Alfonso María de Liguorio, se dedican a dar misiones populares y a la instrucción del pueblo. Lo mismo ocurre entre los nuevos institutos femeninos: las Damas Inglesas y las Hijas de la Caridad de san Vicente de Paúl gozan en este tiempo de gran prestigio.

Junto a la escuela sacerdotal francesa, de reciedumbre espiritual, cristocéntrica, afectiva y consoladora, vemos surgir otras devociones y

nuevas expresiones de piedad (devoción al Sagrado Corazón de Jesús, fiesta de la Inmaculada, mes de mayo, escapulario, etc.); el arte y la pintura siguen dominados por la idea religiosa; y no faltan varones apostólicos que alumbran con su ejemplo y santidad al pueblo cristiano: san Leonardo de Puerto Mauricio, san José de Cupertino, san Alfonso María de Ligorio, san Francisco Jerónimo, el beato Diego de Cádiz... También es cierto que el clero, en su perspectiva general, conoce ahora momentos de decadencia. Es muy numeroso (a mediados del siglo XVIII había en Francia 130.000 del clero bajo; y La Gorge calcula en unos 50.000 los religiosos varones y unas 30.000 las religiosas), tiene demasiados privilegios y riquezas (existe un clero primario, un clero secundario y un clero ínfimo), recibe una formación deficiente (decaen los estudios de teología y de moral; dedicados a la casuística y a cuestiones inútiles en las escuelas) y buena parte de los clérigos están tocados de ideas jansenistas y regalistas. Sus preocupaciones seculares y su vida aseglarada están en consonancia con la deficiencia de los tiempos. Abundan las crueldades, siguen las supersticiones y la brujería, el fasto y la corrupción de la alta sociedad no se compaginan con la pobreza y la miseria que todavía observamos en el pueblo.

## 2. La ciencia eclesiástica

Algo se adelanta en el campo de la ciencia eclesiástica. En esta época se inicia la crítica moderna y hay como un deseo de volver a las fuentes, la Sagrada Escritura, los Padres de la Iglesia y la sana teología. Buenos exegetas son, por ejemplo, el agustino Calmet o los oratorianos Lamy y Simón; en la *apologética* descuellan el también oratoriano Thomassin y el célebre obispo de Meaux, Santiago Benigno Bossuet, primer orador del siglo junto con Fenelón; en la *dogmática*, Billuart, Tournely, Gonet, Quirós, Cienfuegos, Avendaño y tantos otros; en la *moral*, donde se juega entre extremos como el laxismo y el rigorismo (condenados por los papas), el probabilismo y el tuciorismo, sobresalen san Alfonso María de Ligorio, Escobar, Tamburini, Concina, etc.; en *derecho canónico*, Thomassin y Próspero Lambertini, más tarde Benedicto XIV; y en la *oratoria sagrada*, junto a Bossuet y Fenelón, Massillon y Bourdaloue en Francia, san Leonardo de Puerto Mauricio y el P. Segneri en Italia, el beato Diego de Cádiz en España y el P. Vieira en Portugal, entre tantos otros.

Pero, sin duda, el campo más cultivado fue en este tiempo el de la *teología histórica*. Los maurinos de la congregación benedictina de San Mauro, cerca de París, pueden considerarse como los fundadores de las ciencias históricas auxiliares para el estudio de las fuentes, como la pa-

leografía, la diplomática y la cronología; ellos fijaron los principios del método y de la crítica histórica e hicieron valiosas ediciones de las obras de los Padres de la Iglesia y de otras fuentes auxiliares, preparando de este modo un ingente material para el estudio de la historia eclesiástica, profana y literaria. Sobresalieron, entre tantos, Mabillon, Ruinart, Bouquet, Petavio, etc. Junto a ellos conviene mencionar a otros estudiosos e investigadores como Tillemont, Fleury, Natal Alejandro, el P. Flórez (padre de la historia crítica española), Labbé, Hardouin, Cossart, Aguirre y Mansi (que inician las grandes colecciones de concilios), Baluze, Morin, Lannoi, Du Cange, Muratori (incansable investigador y editor de fuentes, que puso los cimientos de la historiografía italiana moderna), Kircher y Gerbert (uno alemán y otro austriaco, de conocimientos enciclopédicos)...

En la ascética y en la mística son leídos en este tiempo los escritos de san Francisco de Sales, de Pedro de Bérulle, Nieremberg, Olier, Juan Eudes, Bona, san Luis Grignon de Monfort y de otros autores espirituales, que no desmerecen de la grandeza y sublimidad de los de la época anterior; A nivel popular, se hace más frecuente el uso de catecismos, teniendo fama en Alemania el del jesuita P. Scheer.

### 3. En otras confesiones religiosas

También los hermanos separados conocieron un importante resurgimiento espiritual. Eran numerosos en este tiempo. Según una estadística del secretario de propaganda, Cerri, hacia 1677 la población de Europa oscilaba entre los 128 millones de habitantes, de los que 74 eran católicos, 27 ortodoxos y 23 protestantes.

La mayor parte de los ortodoxos residían en Rusia. Sobre la población cristiana del Oriente no se contaba con datos fijos.

En cuanto a las Iglesias protestantes, especialmente la luterana, al verse amenazadas por la división de partidos y por la dura presión del cesaropapismo estatal, se vieron en la necesidad de vivificar el protestantismo, recurriendo a un mayor aprecio de la experiencia personal de la fe, a un grado más intenso de interioridad y de vida cristiana activa y mejor vivida. De aquí nació el llamado *pietismo* protestante en Holanda, Alemania e Inglaterra. Sus inspiradores (Voetius, Lodenstein y Labadie en Holanda; Arndt, Spener, Franke y otros en Alemania) cultivaban, con una religión activa de ardiente sentimiento, basada exclusivamente en la Biblia, un cristianismo de hechos (*Praxis pietatis*), que debía manifestarse en la vida ordinaria y que en ocasiones asumió formas de la ascética y de la mística de la época católica anterior a la reforma protestante. Pero este movimiento, como seguía manteniendo su carácter subjetivo, no se con-

tuvo a veces dentro de los límites de las Iglesias territoriales protestantes y condujo al separatismo y a la formación de otras Iglesias diversas.

No obstante, aunque el pietismo no pretendía ni podía conquistar toda la Iglesia luterana, contribuyó al menos a promover una seria conducta ético-cristiana, promoviendo eficazmente la vida religiosa y la acción caritativa. Su centro de irradiación fue la Universidad de Halle, fundada por este tiempo, de la que salieron los primeros misioneros protestantes en tierra de paganos, mientras que el protestantismo en general no llegaría a tener conciencia de este deber misionero hasta bien entrado el siglo XIX. Por otra parte, no se puede negar que a esta devoción pietista se unió algunas veces una mentalidad restringida y rigorista, que le llevó a disolver el orden eclesiástico, a un exagerado radicalismo y a formas ostensibles de intolerancia. El pietismo protestante, con su fuerte afirmación del sentimiento religioso subjetivo, ayudaría no poco a preparar los caminos del Iluminismo.

Con este contenido aparece la secta de los cuáqueros en Inglaterra y América del Norte, fundada por el aprendiz de zapatero Jorge Fox (1624-1691), quien, convencido de tener una iluminación y una vocación especial, recorrió Inglaterra en hábito de profeta y de predicador ambulante, haciendo de sus seguidores una «sociedad de amigos» o de «hijos de la luz», a los que predicaba sobre la ira divina y les infundía terribles presagios milenaristas. Le asaltaban temblores y convulsiones (*quakers* = sacudidas) cuando recibía la divina ilustración; hacía reuniones singulares con ritos iniciáticos: no necesitaba ni dogmas ni sacramentos; el elemento decisivo era para él la «luz interior», o sea, la iluminación inmediata por obra de Cristo. Con el tiempo fueron eliminando estos «temblores» y solo conservaron la rígida moral que todavía les caracteriza.

Otro grupo de pietistas lo funda en Alemania el conde Zinzendorf con la llamada *Confraternidad de Herrnhut* o «Nueva Fraternidad», basada en la misma confianza en el Redentor y con la severa disciplina que dicen tomar de los primeros cristianos. También en Inglaterra, como reacción contra la Iglesia anglicana tan mediatizada por el Estado y contra el iluminismo racionalista, nace el *metodismo*, parecido al pietismo del continente, que trae su origen de una asociación de estudiantes –el «Santo Club»–, fundada en Oxford por Carlos Wesley en 1729, con el fin de cultivar particularmente la virtud y la devoción. Se les llamó metodistas por el tenor de vida que llevaban, regulado metódicamente (*methodus vitae*), y desde el principio tuvieron gran aceptación lo mismo en Inglaterra que en América septentrional.

Una extraña secta es la «Nueva Iglesia», que quiere establecer en Estocolmo Manuel von Swedenborg (1688-1772). También la llamaban «Iglesia de la nueva Jerusalén», que nada tenía que ver con los protestan-

tes, sino que era un sistema religioso medio racionalista y medio oculista-teosófico, donde los fundamentos de la fe cristiana quedan en parte o del todo destruidos, aunque conserven los sacramentos del bautismo y de la cena.

En el área protestante, aun bajo la influencia del Iluminismo encontramos resultados positivos. Recordemos, por ejemplo, a Leibnitz, político, filósofo y polistórico, uno de los primeros que trabajan por la causa de la unión de los cristianos; a los filósofos Thomasius y Wolff; a Lessing, Herder, Schiller y Goethe, clásicos de la literatura nacional alemana; a Kant, el eminente filósofo; a los grandes compositores Juan Sebastián Bach y Jorge Federico Händel; y a pintores como Rembrandt.

No progresaron tanto las Iglesias orientales, oprimidas bajo el dominio turco, que les impedía el desarrollo de su actividad religiosa. La dignidad patriarcal estaba en manos del sultán; el clero y el pueblo eran ignorantes e incultos; la venalidad de los cargos era demasiado ostentosa. Apenas queda el recuerdo de los antiguos grandes doctores de la Iglesia oriental o de los hombres eruditos de la Iglesia bizantina. No había teólogos ni apenas se hablaba de teología. Una sola cuestión se agitó en el siglo XVIII: la validez del bautismo de los latinos y armenios. Sigue la oposición a la Iglesia de Roma e incluso se llega a declarar nulos los sacramentos latinos, aunque no todos lo aceptaron. Hemos de decir, sin embargo, que la Iglesia griega cumplió con dignidad la tarea de conservar y defender en Oriente el cristianismo y la misma nacionalidad griega.

En otros patriarcados (el sirio o melquita, por ejemplo) hubo intentos de unión con Roma. En el de Jerusalén llega a tener gran ascendiente el patriarca Dositeo II (1669-1670), que se opuso decididamente a las infiltraciones protestantes en la Iglesia ortodoxa (*Confessio* de Dositeo, 1672). Al lado de ellos estaban las Iglesias católicas siria, armenia y caldea y los maronitas del Líbano, entre los que abundó un floreciente monacato.

Mayor relieve tuvo la Iglesia rusa, protegida por los zares. Después de la caída de Constantinopla, Moscú llega a convertirse en la «tercera Roma» y sus metropolitas empiezan a extender desde entonces su radio de acción, ejerciendo sobre los fieles un inmenso influjo político y religioso. En 1589 el metropolitano de Moscú consigue el título y la dignidad de patriarca, con lo que se convierte en autocéfala la Iglesia rusa. En el siglo XVII sobresale como reformador el patriarca Nikón, pero esto no impide que su Iglesia caiga después bajo el dominio despótico de Pedro el Grande. Patriarcas, metropolitas, obispos, popes y monjes se convierten en funcionarios del Estado; decae el celo apostólico y el clero se resiente de una baja instrucción religiosa.

No faltaron algunos intentos de unión, tanto de parte de los ortodoxos como de los protestantes. Se iniciaron conversaciones con los coptos

y el episodio del «falso Demetrio», que decía ser hijo de Iván IV, dio algunas esperanzas de unión en Rusia. No pudo conseguirse nada, ante el propósito que mantuvieron los orientales de defender su independencia y su distanciamiento. Lo mismo ocurrió con los protestantes. Célebres fueron las iniciativas que en este sentido tuvieron Leibnitz, por una parte, y Bossuet, por otra; pero la aceptación del Concilio de Trento que exigía la parte católica hizo imposibles los mejores deseos. En compensación, se dieron en este tiempo algunas conversiones espectaculares: la de la reina Cristina de Suecia, hija de Gustavo Adolfo, que por esta causa tuvo que dejar la corona; la de los príncipes de Sajonia Federico Augusto II y Federico Augusto III y la de otros duques y personajes de la alta nobleza.

#### *4. En el campo misional*

Lo que no se consigue en Europa, mirando a conversiones generales y multitudinarias, se sigue alcanzando en las antiguas y nuevas tierras de misión. Nuevos campos se abren en África: Marruecos Argelia, Guinea, Congo, Angola, Madagascar...; lo mismo en Asia, a pesar de los conflictos jurisdiccionales que se originan entre Portugal y Propaganda Fidei, la cuestión de los ritos chinos y malabares y el colonialismo inicial de Holanda e Inglaterra: las misiones del Maduré, Ceilán, Malabar, Tíbet, Tonkin, Birmania, Cochinchina, Siam; en Oceanía: Filipinas, Mindanao, las Marianas y Carolinas; y, también, en China y en Japón.

Especialmente destacó la evangelización del Japón. En 1549, el jesuita san Francisco Javier llegó a una isla de Tenegashima en las islas de Kyūshū, y empezó a predicar a los nativos. Aunque Francisco Javier encontró muchas dificultades, logró el permiso de algunos de señores feudales para evangelizar y, al poco tiempo, fue impartiendo gradualmente el bautismo. El trabajo pastoral de los jesuitas se vio favorecido por el interés comercial que mostraron las autoridades locales y la buena acogida de los sabios nativos deseosos de aprender los conocimientos que traían de Occidente.

San Francisco Javier procuró estudiar la cultura japonesa para adaptar su predicación y se entregó a las obras de caridad con los más desfavorecidos, instalando asilos, orfanatos, hospitales y escuelas. Además, pronto comenzó la evangelización por la capital, Kioto.

A partir de 1550 a san Francisco Javier le sucedieron otros muchos jesuitas, entre los cuales hay que destacar a Cosme de Torres, Baltasar Gago, Gaspar Vilera, Luis Frois. Al contar con más misioneros, fueron expandiendo el trabajo pastoral a otras islas de Kyūshū (Bungo, Hirado, Yokosura, Shimabara y Amakusa, entre otras), a la zona Kinki y a la ciudad de

Kioto. Los frutos fueron muy grandes, y en pocos años creció el número de cristianos japoneses, se incorporaron otras órdenes religiosas y se constituyeron los primeros obispados.

Contemporáneamente a estos sucesos, se produjeron movimientos políticos importantes en el antiguo Japón: son los intentos de unificación de dos señores feudales: Oda Nobunaga y Toyotomi Hideyoshi. Oda Nobunaga prescindió de los antiguos y venerados monjes budistas pues impedían el poder de los samurais, y mostró simpatía por el cristianismo. Por su parte, Toyotomi Hideyoshi, en su primer período, protegió también el cristianismo impulsando el desarrollo de intercambios comerciales entre Europa y Japón. Bajo la protección de ambos, arraigó el cristianismo profundamente en la tierra japonesa.

Es la época de las conversiones al cristianismo de pequeños señores y con ellos el pueblo, especialmente en la zona sur de Japón. Fue el momento del máximo apogeo. Como refiere el Sumario de Alejandro Valignano, había más de 200 iglesias en Japón. Y Gaspar Coello afirma que en el año 1582 había 150.000 cristianos.

Sin embargo, en el año 1587, tuvo lugar el cambio de actitud del gobernador de Japón, Toyotomi Hideyoshi, respecto a los cristianos. El 19 de junio de 1587 publicó la *Ordenanza de Expulsión de los Padres*. Así, empezó la persecución contra los jesuitas y los cristianos japoneses. Al parecer, al ver el extraordinario grado en que los primeros cristianos japoneses vivían la caridad le hizo temer por la estabilidad de su régimen. Además, dio entrada al comercio con europeos protestantes que favorecieron sus inquietudes hacia los católicos. Sin embargo, un señor feudal cristiano donó la ciudad de Nagasaki a la Compañía de Jesús.

En cualquier caso, el 27 de agosto de 1596, tuvo lugar el «Suceso de San Felipe». Se trata del descubrimiento de armas en uno de los barcos que hacía la travesía de la China y el Japón para transportar especias y seda. Este hecho provocó el miedo en el emperador a un posible complot para la invasión europea del Japón y, por tanto, un recrudecimiento de la desconfianza de los cristianos japoneses.

Aunque la situación de la evangelización del Japón atravesó grandes peligros, el gobernador japonés no se enfrentó a los cristianos, pues todavía a los japoneses les interesaban mucho las ganancias del comercio exterior con los europeos. Por esta razón, en la primera etapa de Tokugawa Ieyasu, el fundador del gobierno de Edo, mostró una gran tolerancia con los cristianos.

Finalmente, en 1601 tuvo lugar un caso de soborno relacionado con el comercio exterior entre Japón y Portugal. Las sospechas recayeron sobre los jesuitas. Tokugawa Ieyasu aprovechó el escándalo para imprimir nuevo ritmo en la persecución: el 21 de marzo de 1612 publicó una orde-

nanza prohibiendo la evangelización en los dominios directos del gobierno. Sucesivamente, se publicaron diversas ordenanzas en las que se prohibía el cristianismo y se decretaba la expulsión de los misioneros. En dos años el Japón quedó sin sacerdotes. Se destruyeron muchas iglesias, y fueron martirizados muchos cristianos japoneses.

Las misiones en Iberoamérica prosiguen su avanzada, favorecidas por el Patronato y las nuevas iniciativas que llegan de Propaganda Fidei. En los parajes más ocultos de la selva se evangeliza y se coloniza, integrando a la cultura occidental y cristiana a millares y millares de indígenas.

Es la época en la que la Iglesia entra en contacto directo con los indígenas, sin soldados, sin comerciantes, sin preocupaciones económicas. Se organizan parroquias y doctrinas, se evangeliza en profundidad.

Del antiguo México parten misioneros hacia el noroeste y California y hacia el oeste, Florida y Lousiana. En la primera ruta trabajan los jesuitas y en la segunda los franciscanos. Sobre el mapa se observa la magnitud de las tierras evangelizadas y la hondura de la misma. Como representa la imagen de fray Junípero Serra en el Capitolio de Washington, aquellos audaces misioneros entregaron el testigo de la colonización y evangelización a los Estados Unidos en 1846.

En el Continente Sur los jesuitas tomaron sobre sus espaldas la evangelización de los territorios alrededor del río Marañón, a pesar de la belicosidad de los indios que la habitaban. A mitad del siglo XVII habían establecido 12 reducciones con más de 70.000 indios. Comparten con los franciscanos las misiones con los araucanos, las regiones de Los Llanos, entre el Orinoco, los Andes, y los ríos Apure y Mota. Finalmente establecen las reducciones del Paraguay.

Los capuchinos organizaron la misión de Cunamá, y después los Llanos de Caracas con la fundación de 13 poblados; alto Orinoco, Río Negro, las Guayanas; Trinidad y Maracaibo.

Los dominicos trabajan en Barinas y en el Apure. Los agustinos de la Candelaria unen la vida contemplativa y la acción misional. Los franciscanos abren caminos en el Píritu, en Huallaga y Ullacali.

Desde 1511 hasta mediados del siglo XVII hay en Iberoamérica, incluidas las Filipinas, 38 sedes episcopales: seis arzobispados o provincias eclesiásticas y 32 obispados. Entre todos ellos contabilizan más de 70.000 iglesias, 840 conventos de varones, 346 prebendas, dos abadías, cinco capellanías reales y tres Tribunales de la Inquisición. En este tiempo se celebraron 28 juntas o concilios provinciales y 70 sínodos diocesanos. Había 52 seminarios o centros de formación sacerdotal, además de 27 colegios universitarios y universidades. Numerosas fueron las órdenes religiosas, masculinas y femeninas, que pasaron a América y Fili-

pinas. Se establecieron centros de catequesis, cofradías, hospitales, asilos y lazaretos, y la obra misionera llegó a abarcar desde la Patagonia hasta las tierras más septentrionales de los Estados Unidos.

Duro golpe sufrieron las misiones con la expulsión de los jesuitas. En 1652 había 166 de ellos en la provincia del Paraguay. En el catálogo de 1700 se describen 29 reducciones con 114.000 habitantes que quedarían medio desamparadas con motivo de la expulsión. El problema creado en las misiones lo resume el Prof. Castañeda con estos datos: «los jesuitas atendían casi medio millón de neófitos; y todo quedó, salvo excepciones, muy en precario. Gálvez, en su visita a Sororá en el año 1768, constató que gran parte de los indios habían vuelto a las montañas. Y Revillagigedo, en 1793, manifestó con honradez que no era comparable el estado actual de aquellas misiones, con el floreciente que tuvieron en los tiempos de los hijos de Loyola».

También se distinguieron los misioneros franceses en la evangelización del Canadá, de la Luisiana, las Pequeñas Antillas y Guayana. Misioneros estuvieron presentes en el origen de los Estados Unidos, aunque su labor quedó bastante reducida por la intolerancia que entonces privaba en la metrópoli Inglaterra. Solo en la región de Maryland, fundada por el católico lord Baltimore, gozaron de alguna libertad.

Intolerancia también la hubo en Iberoamérica, respecto a los protestantes y otras confesiones que intentaron establecerse allí. Se frustraron las tentativas, por ejemplo, de la colonia de los Welser en Venezuela (1528-1546), de los hugonotes en Río de Janeiro (1555-1560), la holandesa de Pernambuco (1624-1654) y las que hicieron los protestantes en Las Antillas de 1655 en adelante. En 1804, en toda América, desde Patagonia al Canadá, había 22.486.000 católicos, 1.081.000 protestantes y 24.387.000 indios independientes no cristianos.

## XVIII. DE LA ILUSTRACIÓN A LA REVOLUCIÓN

Hagamos un intento para adentrarnos en este siglo XVIII, que tan graves consecuencias tuvo para la historia del mundo y para la historia de la Iglesia en los últimos tiempos.

Es el siglo que da paso, por medio de la revolución, al siglo XIX. Apenas se diferencia este de aquel más que en la amplitud que abarcan sus ideas, que, si en el XVIII son patrimonio de los filósofos, en el XIX se convierten en dominio popular. Corrientes racionalistas invaden ahora el campo del entendimiento; corrientes naturalistas se infiltran por doquier en el orden moral, y tendencias socializantes socavan los cimientos de una sociedad chapada a la antigua. Es lo que conocemos con el nombre de revolución laica y liberal.

### *1. El racionalismo*

Ya desde principios del siglo XVII, el que sigue a Trento y se abre con una esplendorosa renovación del catolicismo, los librepensadores se esfuerzan —aunque sea solapadamente— por abrirse camino. Abundan entre la nobleza y el alto clero. Baste recordar a un Paul de Gondi, futuro cardenal de Retz, quien se definía a sí mismo como el alma menos eclesiástica que haya existido; o a La Mothe Le Vayer, consejero de Estado y, más tarde, preceptor del duque de Anjou, del duque de Orleans y del mismo Luis XIV, y al que se le puede considerar como al teórico oficial de la irreligión, que tenía como lema: «Entre las cosas más seguras, la más segura es dudar».

Entre los discípulos de La Mothe hay que contar a Gassendi, Futiére, Cyrano de Bergerac, que hicieron escuela entre ciertos ambientes literarios y defendieron en verso y en prosa el ateísmo. Su propaganda fue, sin duda alguna, eficaz. El P. Marsena, hombre discreto y asentado en sus juicios, dice que en su tiempo (primera mitad del XVII) París contaba con 50.000 ateos. Y no es preciso constatar que, para combatirlos, fue preciso organizar una verdadera cruzada, cuando vemos aparecer de 1595 a 1660 nada menos que 115 obras apologeticas.

Pero si el cristianismo cedía al golpe de los libertinos, el más rudo golpe se lo asesta Descartes. Es cierto que siempre se mostró respetuoso con el cristianismo, que excluyó de la duda metódica todas las verdades reveladas y que su postura intelectual con relación a Dios, al alma y la creación no conoció cambio alguno. Pero al escribir su *Discurso sobre el método* (1637), compuso el más perfecto manual de racionalismo. Al tomar por principio, como punto de partida, la duda metódica, inauguró el criticismo y el racionalismo filosófico, mientras que su doctrina de la autoconsciencia del «yo» (*Cogito, ergo sum*) preparó el camino a los sistemas idealísticos modernos. Se ganó seguidores de su pensamiento en algunos ambientes eclesiásticos, aun entre los jesuitas, de los que había sido alumno.

Pero el peor enemigo del pensamiento cristiano, que ataca de una manera fría no solo este o aquel principio, sino todos los fundamentos de la religión, es Baruch Spinoza († 1677), un judío de Amsterdam, pequeño y tuberculoso, que en todas sus obras lleva su labor de zapa hasta la estructura misma, dogmática y moral, de la sociedad cristiana. Él puso los fundamentos de la exégesis bíblica racionalista, soñó en fundir las religiones cristiana y judía en una especie de sincretismo moral, y fue el primero en extender, en toda su crudeza, el panteísmo moderno.

Pero si Spinoza es maestro del más inexorable panteísmo, años más tarde un escocés, David Hume († 1776), lo es del más absoluto escepticismo. Antes que él, el canciller Francisco Bacon de Verulam († 1626) había puesto, también en Inglaterra, los cimientos del naturalismo y del deísmo. El «reino del hombre», que nos pinta como el reino de la felicidad terrestre, poco sabe al Dios creador y redentor. Para el canciller no hay más método que la experiencia y la inducción: todo silogismo es condenable. De aquí procede el positivismo del siglo XVIII, que si algo deja en su credo científico es la idea vaga de un Dios de la creación.

Siguiendo esta regla, el padre del deísmo inglés Herbert de Cherbury († 1648) reducía la religión, en su tratado *De veritate*, a estas cinco razones, que él mismo llama *notiones communes*: existe un Dios supremo, al que tenemos la obligación de tributarle un culto que no está en las prácticas exteriores, sino en la piedad y la virtud; hay que arrepentirse del mal cometido: obrar el mal es contrario a la razón; este arrepentimiento es el «sacramento de la naturaleza»; existe una vida futura, en la que se premiará a los buenos y se castigará a los malos; todo lo demás es algo accesorio, inventado por los hombres.

El filósofo sensista Locke († 1704) no llega tan lejos y admite los principios bases de la doctrina cristiana: cree en Dios y en Cristo. El único fundamento tiene que ser el Antiguo Testamento y la fe en Jesús. De todo lo demás la razón tiene que despreocuparse, porque no son más que opi-

niones de los diferentes partidos religiosos, a cuyos adeptos hay que conceder igual derecho y tolerancia.

Con Hume el sensismo de Locke se convierte en un subjetivismo universal y en el mayor escepticismo. Tomás Hobbes lo reduce todo a un monismo naturalístico-mecánico; lo mismo hacen el conde de Shaftesbury, Juan Toland, Mateo Tindal, Antón Collins y Juan Belingbrocke, escéptico este y libertino, amigo de Voltaire, que considera a la religión como un freno necesario para el gobierno, una ficción que conviene conservar; y una turba de librepensadores (*Freethinkers*), como ellos mismos se empezaron a llamar.

Por otra parte, el mismo Hobbes (en sus obras *Leviathan* y *De cive*) y los jurisconsultos J. Bodin, Hugo Grocio, Samuel Puffendorf y C. Thomassius fundan un derecho natural y político independiente de la revelación y del dogma, y una moral autónoma y naturalista separada de toda teología.

## 2. Deísmo y racionalismo francés

Nacido en Inglaterra, el deísmo cosechará en Francia sus mejores frutos, donde, a principios del siglo XVIII, todo invita a los modernos filósofos a mostrarse audaces.

Es un tiempo que se distingue por su afición de hacer viajes a los países más exóticos. Luego se hacen de ellos prolijas relaciones, en las que la religión de los mahometanos, de los chinos, de los egipcios es presentada como superior al cristianismo.

El ataque se va generalizando. En la misma corte, en los salones de las damas, ya no se lee solamente poesía; se discuten, sobre todo, cuestiones filosóficas, se ridiculiza a la Iglesia que, para ellos, se empeña en oponerse al progreso, y se pronostica su pronto fin. También en los cafés y en los periódicos (*Les Nouvelles de la Republique des lettres*, *La Bibliothèque universelle*, *La Gazette de France*, *Les Affiches...*) se habla y critica de la religión. Para mayor desgracia, en este tiempo las artes, las ciencias, las letras y la filosofía son monopolio casi exclusivo de los iconoclastas.

El barón Carlos de Montesquieu († 1755) es el que da la señal para el ataque definitivo. En sus *Cartas Persas*, con desenfado inigualable, cita ante su tribunal «esas verdades que son verdaderas y sagradas únicamente porque son tradiciones y dogmas...; esos conventos siempre abiertos, como sentinas donde se corrompen las generaciones futuras...; ese mago que se llama el papa y que hace creer que tres no son más que uno». Y la gran máquina de guerra construida por el filosofismo francés para unificar los métodos y aunar los esfuerzos fue la famosa *Encyclope-*

dia (*Dictionnaire raisonné des arts, des sciences et des métiers*), que se inventaron Diderot y D'Alambert y que en 28 tomos se fue publicando de 1751 a 1772. (Anteriormente, el hugonote Pedro Bayle había publicado su consultadísimo *Dictionnaire historique et critique*, 1695-1697, del mismo estilo).

La mentalidad filosófica guía a la *Enciclopedia*: se trata –con los vastos conocimientos que reúne– de sustituir la autoridad por la experiencia, la religión por la ciencia, la revelación por la razón. El ideal es que los prejuicios (creencias tradicionales) de antaño cedan su lugar a la filosofía, a la religión natural y a una moral racional, que hoy llamaríamos laica e independiente.

Como es sabido, la Enciclopedia está muy unida al mundo de la Ilustración, y está en la base de las revoluciones del siglo XVIII que aún perduran y se sienten sus efectos. El historiador Blom, que ha desentrañado esa enorme obra, llega a interesantes conclusiones. En primer lugar, con los datos aportados, concluye que la autoría de los 72.988 artículos en 28 volúmenes (11 de Ilustraciones) se concentró en pocos personajes: «para la mayor parte de su contenido, estos volúmenes fueron editados, recopilados y administrados por solo dos hombres, Denis Diderot y Conos de Jaucourt, de los que el segundo escribió él solo la mitad de los artículos de los diez últimos volúmenes»<sup>1</sup>.

La historia de la redacción de la Enciclopedia muestra sus limitados objetivos y las dificultades de censura que tuvieron que arrostrar. Todo ello va unido a un pequeño grupo de pensadores; sus encuentros y sus desencuentros. Es ilustrativo el método de ataque a la Iglesia católica de la época y al pensamiento cristiano, mediante el sistema de referencias cruzadas; con él salvaron la censura gubernamental y eclesiástica, pero sus resultados fueron demoledores. Por ejemplo, después de un artículo sobre Jesucristo, más o menos acertado, se hacen referencias a la mitología, etc.

El resumen de la Enciclopedia lo hace el propio Diderot, años después de concluir el trabajo, cuando afirma: «No tuvimos tiempo para escoger a nuestros colaboradores. Hubo entre ellos algunos hombres excelentes, pero también otros que eran flojos, mediocres o rematadamente malos. Esta es la razón de que la calidad de la obra sea tan desigual y que uno encuentre un artículo propio de un escolar junto al trabajo de un maestro; una bobada junto a algo sublime; una página escrita con fuerza, pureza, calor y buen juicio, razón y elegancia, al lado de otra que es pobre, mezquina y miserable».

<sup>1</sup> P. BLOM, *Encyclopédie. El Triunfo de la razón en tiempos irracionales*, Barcelona 2007, p. 45.

La conclusión es que la influencia de la Enciclopedia fue mayor por el clima y el estilo que crearon que por los contenidos que ofrecía en las voces, muchas de ellas hechas de cualquier manera.

La influencia de la *Enciclopedia* y de los enciclopedistas es enorme. Trasciende más allá de los salones e invade la burguesía. La religión ya no se considera más que como una superstición popular, a la que se echa en cara su intransigencia dogmática y su severidad moral. En 1783 escribían estas líneas: «Desde hace diez años el gran mundo (*le grand monde*) ya no va a misa; se va únicamente los domingos para no escandalizar a los lacayos..., y los lacayos saben que se va únicamente por ellos». La revolución no estaba lejos.

Racionalismo, naturalismo, iluminismo y liberalismo juegan ahora un papel de preponderancia. La revolución protestante, aunque nace de una experiencia religiosa, dió en parte lugar a ello, al secularizar la religión (dejándola en manos de los laicos) y dando lugar, con el libre examen, al indiferentismo. Se une al humanismo naturalista que rebaja la idea de lo sobrenatural y promociona el optimismo de las fuerzas naturales. Con esto se llega a la afirmación fundamental del Iluminismo: la plena autosuficiencia del hombre o, al menos, la tendencia a alcanzar este ideal. Al hombre se le declara libre de todo dogmatismo; si acaso cree en un Dios, es el Dios de la naturaleza. El mismo Kant había descrito antes al Iluminismo como «la salida del hombre del estado de minoría y de tutela en el que por su culpa había caído».

De aquí nace una fe absoluta en la razón humana; la exaltación del hombre primitivo y la confianza en solo los medios naturales: el hombre es bueno de por sí, no corrompido por un pecado ni necesitado de una redención que venga a salvarlo de lo alto; la corrupción le viene de las malas leyes de la sociedad. Nace el mito del «buen salvaje». Es necesario, por tanto, sacar al hombre de la esfera teológico-mítico-religiosa; y con más razón, si esta está plagada de dogmatismos absolutistas. Ha llegado el momento de la tolerancia religiosa; se abre el siglo del progreso, de las luces y de la iluminación, pleno de optimismo y con una propia escatología, pues reinará en él el orden y la justicia, la edad de Saturno, los años dorados en los que ha soñado siempre la humanidad. Un dios racional presidirá –que no intervendrá– en las acciones de los hombres; ni estos le necesitan ni él necesita a los hombres: se basta a sí mismo.

En el círculo de la *Enciclopedia* se incluye la novela de Bernardino de Saint Pierre *Pablo y Virginia* (1784), que entusiasmó a los lectores por el canto que en ella hace de la pura naturaleza, a la que invita a volver, lejos de los convencionalismos –cristianos o no cristianos– de la sociedad. De esta sociedad se burla Montesquieu, en las *Cartas persas*, lo mismo que en su otra obra, *Del espíritu de las leyes*, que le convierte en padre del pen-

samiento político liberal. Cerca tenemos a Voltaire, escritor genial, defensor decidido del deísmo, pretende despojarlo de todo ligamen con el cristianismo y la Iglesia, y, para ello, utiliza en sus escritos una mofa descarada de cuanto pueda ser más noble y elevado. Fue su lema el de *Ecrasez l'infame*, es decir, la Iglesia «intolerante».

Otros franceses divulgaron el ateísmo y el liberalismo, como Lamatrie, Helvetius o el barón de Holbach. Menor hostilidad contra la revelación manifiesta Juan Jacobo Rousseau, quien tiene el mérito de haber reivindicado, frente a la exaltación unilateral de la razón, la importancia que supone para el hombre, aun en el campo religioso, la fuerza del sentimiento; lo que no impide que siga siendo un decidido adalid del iluminismo y del naturalismo. Su profesión de fe contiene, como únicos dogmas, Dios, la libertad y la inmortalidad; la verdadera religión es para él el amor a lo bello y a lo bueno: un cristianismo natural que expone en sus obras más conocidas, *La Nueva Eloísa*, *el Emilio*, *las Confesiones*. En el *Contrato Social* propugna las ideas de la soberanía del pueblo y de la democracia, ejercitando un influjo enorme sobre la reorganización social y estatal de la nueva Europa; y tanto él como otros escritores iluministas echarán los fundamentos teóricos de la Revolución Francesa.

### 3. La Ilustración

¿Qué es la Ilustración? No es una opinión filosófica o un mero sistema, como a veces se ha creído. Es uno de esos grandes movimientos históricos que dan a cada época su especial fisonomía. Pocos siglos pueden compararse, quizá, con el siglo XVIII en esta materia. Durante él la Humanidad hace grandes progresos y se pasa a opiniones nuevas. Es el tránsito del mundo medieval y feudal a un mundo nuevo: el tránsito del concepto del mundo *sub specie aeternitatis* a la consideración «laica» y materialista del mundo y de la vida. El movimiento cultural de la Ilustración lleva consigo un modo nuevo de pensar y de obrar, un nuevo «sentimiento de la vida»: el *Aufklärung* alemán o el *Iluminismo* francés.

La Ilustración es, por otra parte, una continuación del movimiento ya iniciado en el Renacimiento, que tendía a liberar la vida y las actuaciones humanas de la autoridad eclesiástica y someterlas a la propia iniciativa. Esta corriente del Renacimiento, casi subterránea por algún tiempo, aflora nuevamente e invade ahora no solo a un grupo de eruditos, sino a toda la sociedad. En este sentido la Ilustración es el tránsito al laicismo, al indiferentismo y al naturalismo, en cuanto que la materia es lo único que se aprecia en la vida pública, mientras que la religión queda relegada a la vida privada.

Poco a poco se ha ido formando un tipo nuevo de hombre: es el ciudadano, el hombre del tercer estado. A él es a quien se debe de manera particular la emancipación que el hombre hace de la Iglesia; emancipación que responde en gran parte a razones económicas.

En el siglo XVIII los labriegos, por causa de los tributos principalmente, viven una vida harto mísera. La aristocracia también está en decadencia, mientras que el tercer estado sube y cobra más importancia.

Estos hombres tienen un concepto de la vida nuevo, más activo, sensible y material. El orden sobrenatural no les interesa tanto; quieren progresar y no piensan renunciar al mundo, sino en usarlo, disfrutar de él y someterlo con su inteligencia y su trabajo. Les estorba el viejo orden social y, en parte, también la Iglesia, porque se opone a su progreso.

Esta mentalidad laica, al principio más o menos vaga, se va concretando y va llegando a una formulación. Anhelan, sobre todo, algo así como un catecismo moral, pero es una moral laica, independiente de la religión: pura moral natural, sin dogmas fijos e indiscutibles, y en cuya base está no la religión, sino el honor, la honestidad, el servicio. Movidos por un individualismo, en ocasiones exagerado, se lanzan por la vía del progreso que quieren hacer sentir a toda la sociedad, desde el más grande al más pequeño, al pueblo llano que necesita ser dirigido en cualquier momento. De aquí sale el *Despotismo ilustrado*, por el que tanto suspiran los ministros de las cortes borbónicas europeas.

La Ilustración, por otra parte, no debe considerarse como una corriente cultural que es preciso rechazar o condenar en bloque. Trajo, sin duda alguna, muchos progresos en todo orden. En todos los aspectos de la vida hay grandes cambios y grandes descubrimientos. Las ciencias naturales casi se puede decir que nacen entonces; y en aquel siglo está el fundamento de nuestros adelantos científicos. Recordemos los nombres de Newton, Galvani, Franklin, Volta, Montgolfier, Lavoisier, Buffon o Linneo, que tan asombrosos descubrimientos llevaron a cabo. La nueva ciencia de la historia debe mucho a Voltaire; se adelanta en la economía, en la pedagogía y en el orden social, al quedar superados viejos sistemas feudales y establecerse un nuevo orden más acomodado a la nueva economía.

Hay también progreso en lo espiritual. Es indudable que la liberación del hombre de los vínculos que le tenían sujeto a una tradición inerte y anquilosada fomentó la iniciativa y la actividad y condujo a verdaderos progresos. Y está también fuera de duda que, en algunos aspectos, la nueva concepción del mundo y de las cosas era exacta y más acomodada a las necesidades del tiempo.

Asimismo, hay ventajas para la religión. La Ilustración, con su espíritu y sus ataques, hace necesarias nuevas disciplinas. Se empieza a culti-

var separadamente la apologética, la pastoral, la catequética, la patrología, la historia eclesiástica, la liturgia, el derecho canónico. Por otra parte, la filantropía o el cosmopolitismo del tiempo no solo llevan a una mayor comprensión de las mentalidades de los demás, sino que es también una excelente ayuda para que salga la Iglesia de nacionalismos estrechos. La idea de la tolerancia es de buenos efectos para la Iglesia a lo largo del siglo XIX.

A su vez, la separación profunda entre la Iglesia y el Estado rompe, aunque dolorosamente, las cadenas que esclavizaban a la Iglesia, le da una gran libertad de movimientos y acentúa su romanidad, es decir, el sentido de mayor unidad con el papa, su cabeza. En el siglo XIX será posible un nuevo concilio, el Concilio Vaticano I, y en él se definirá, lo que no se había hecho antes, la doctrina del Primado del Romano Pontífice.

No quiere decir esto que la Ilustración no tuviera serias desventajas. Influye en la descristianización de buena parte de la sociedad y en que el escepticismo lo inundara todo, quitando de en medio la filosofía tradicional. También redujo a la Iglesia a un grado de condición ínfima al separar de ella a la gente más culta y dejarla debilitada a base de secularizaciones y desamortizaciones; y la unció al carro del Estado en los países que se siguieron llamando católicos.

Las ideas de la Ilustración se hacen realidad palpable en la Revolución, primero, en Francia y, más tarde, en las demás naciones. Sigue estando presente en el siglo XIX y su influencia ha llegado hasta nuestros días.

Durante siglos en el quehacer teológico y filosófico las posturas han ido fluctuando entre dos polos; unos se inclinaban por el asentimiento absoluto a la Revelación divina, en un fideísmo, como el Nominalismo de Guillermo de Ockham († 1343). Para los nominalistas no hay conceptos universales, son puros nombres, sino realidades fácticas: lo individual y lo sensible. Por tanto solo estas pueden ser conocidas por la ciencia. Los nominalistas fueron profundamente fideístas, pues afirmaban que solo se podría conocer a Dios y las realidades sobrenaturales, mediante la Revelación divina, y esas realidades no podrían ser inteligibles, es más, podrían ser absurdas. En el terreno moral negaban los absolutos, las cosas serían buenas o malas, no en sí, sino como decisión arbitraria de Dios.

En el otro extremo se situarían los racionalismos, que pretendían eliminar todo misterio. En esa situación está Descartes (1596-1650) y su *Discurso del Método*. El pensador francés proclamaba como principio del discurso humano la duda metódica y el rechazo de todo aquello que no se impusiera con evidente claridad a la razón. Aunque era católico y afirmaba la certeza de la existencia de Dios y su revelación, sus principios llevados al extremo acabarían por negar toda verdad revelada y el mismo orden sobrenatural.

Santo Tomás de Aquino (1226-1274) con un esfuerzo de síntesis de fe y razón logró ese equilibrio armonioso, que proporcionó una gran solidez a su edificio doctrinal. Para lograr ese trabajo tuvo que unir una gran vida de oración y conocimiento de la Sagrada Escritura, Padres, al estudio de Aristóteles y otros pensadores de la antigüedad. Afirmaba que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone, la eleva y la vivifica. Hay, por tanto en el Aquinate una llamada a aceptar por la fe la Revelación y un impulso a aplicar el entendimiento para conocer su existencia y su intimidad.

Ahora bien, con Lutero se rompió, en el siglo XVI, la unidad de la Iglesia en el mundo occidental. Además con la ruptura del principio de autoridad en la teología, propuesto por los protestantes, se destruyó la unidad de la fe, pues al dejar la Escritura como único lugar teológico, se dejaba en manos de la conciencia de cada uno determinar lo que había de creer y de vivir. Así se produjo la aparición en pocos años de un buen número de confesiones religiosas, muchas veces en liza entre ellas: recordemos las guerras de religión que asolaron Europa.

Finalmente la Paz de Westfalia, en 1648, consolidó el principio *cuius regio, eius et religio*, por el cual se consolidaba la existencia de esas confesiones religiosas en Europa en régimen de paridad, aunque sometidas a la autoridad regia. El siguiente paso fue el gobierno de los monarcas absolutos, que terminó en el despotismo ilustrado. Una situación que fue propiciando el crecimiento del relativismo dogmático y moral en amplias capas de la sociedad.

Desde Descartes, sobre todo en el mundo protestante y en Francia, el pensamiento inmanente (centrado en el yo cartesiano: Pienso, luego existo), fue derivando, en primer lugar, en un escepticismo. Pedro Bayle negó toda realidad de la fe. Le siguieron las actitudes hedonistas de Saint-Evremond y los libertinos, que buscaron en el goce de los bienes terrenales todo horizonte vital.

Spinoza quiso desmontar la Sagrada Escritura, mediante una crítica racional; empezó por rechazar la historicidad de la Biblia, para acabar negando la existencia de los milagros. La Religión Revelada, destruido su fundamento –La Escritura–, fue sustituida por una Religión Natural por los deístas: Dios habría creado el mundo pero se habría desentendido de él. El agnosticismo y el ateísmo se acercaban: no habría contacto entre el hombre y Dios.

Ese conjunto de pensadores alumbraron una nueva filosofía: la Ilustración. El hombre ilustrado sería aquel que solo cree en la ciencia y en su pensamiento, sin dogmas ni realidades sobrenaturales ni misterios.

El avance de la ciencia experimental promocionó la fe en el progreso científico, que rompió con el principio de autoridad, necesario para el

avance de las ciencias experimentales. Como recuerda el Prof. Morales: «No ha de olvidarse que los dos principios básicos que posibilitan la ciencia moderna, a saber: la inteligibilidad y la contingencia del mundo creado, poseen raíces bíblicas. Si el mundo es inteligible puede ser investigado por la razón humana, y su carácter contingente justifica y exige la experimentación»<sup>2</sup>.

Como ya hemos recordado, la ciencia comienza a separarse de la Teología, podría haber sido simplemente que cada una hubiera seguido su método propio, pero lo que resultó fue un enfrentamiento, pues el cosmos comienza a ser observado como mera naturaleza y no como criatura divina, por tanto, a ser explicado como algo que se explica y se basta a sí mismo sin necesidad de acudir al creador.

Este planteamiento tendrá su versión filosófica (Spinoza), cultural (Goethe) y teológica (deísmo), como explica Morales: «la idea de naturaleza como totalidad del ser material y sistema independiente constituido según leyes propias, lleva a entenderla como un gran mecanismo cuya grandiosidad no radica en ocultas armonías o en abundancia de formas, sino en la absoluta regularidad y constancia de su funcionamiento. Todo el proceso del mundo corpóreo se reduce a transmisiones mecánicas de movimiento, determinadas por leyes rigurosas. Se acentúa la tendencia a reducir todo proceso natural a un proceso físico, todo lo físico a algo mecánico y todo lo mecánico a lo matemático. La materia se concibe como una masa pasiva e inerte, de extensión infinitamente divisible, organizada accidentalmente y diferenciada en cuerpos individuales que cambian por medio del movimiento»<sup>3</sup>.

Junto con el científicismo, triunfó el principio de tolerancia que implicaba el del relativismo dogmático, y, por tanto, de toda religión y ortodoxia. La Enciclopedia proyectada por Diderot y D'Alembert se realizó entre 1751 y 1772. Parte importante de esa obra es la asimilación del racionalismo naturalista de Rousseau.

En la Alemania protestante la Ilustración tuvo su sesgo particular, la *Aufklärung*, un cristianismo razonable, sin dogmas ni milagros, con la plena autonomía del hombre: la negación de los absolutos morales. La razón pura y la razón práctica de Emanuel Kant (1724-1804). Acabó por negar los argumentos sobre la existencia de Dios para dejar sitio a la fe. Con Kant se da un paso más en la separación Teología y ciencia: «Es bien sabido que Kant intenta una síntesis entre racionalismo y empirismo. El apriorismo de las ideas innatas, propio de los racionalistas continentales, se asocia a la filosofía inglesa que limita todo conocimiento a la expe-

<sup>2</sup> J. MORALES, *Teología de la creación*, Pamplona 1994, p. 89.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 90.

riencia sensible. El resultado es una concepción epistemológica que desemboca en un dualismo de mundos sensible o fenoménico, e inteligible o neumenal, cuya incomunicación aísla al sujeto de la realidad y hace imposible la metafísica»<sup>4</sup>.

En España se dio una Ilustración católica, que, aparte de lo contradictorio del nombre, vino a reconocer la necesidad del desarrollo científico y la expurgación de toda superstición, dejando el dogma en sus términos. El pensamiento anticatólico inherente a la Ilustración europea entraría en el siglo XIX.

La ruptura de la unidad de la fe, el triunfo del racionalismo, la separación entre la fe y la ciencia llevaron a la desorientación de muchos intelectuales. Eran la minoría de la población. Pero, pasado el tiempo, acabarían arrastrando al pueblo sencillo en esa dirección. Solo los fracasos de la Ciencia y el desastre de una filosofía sin Dios terminaron por hacer volver la idea de la necesidad de recuperar el equilibrio fe y razón. Aunque eso conllevara la necesidad de la humildad para aceptar las luces divinas.

#### 4. La masonería

Desde principios del siglo XVIII todas las fuerzas anticatólicas se agrupan en una asociación poderosa y misteriosa. Es la masonería.

Hoy no se admiten las fábulas que se han venido inventando alrededor de su origen. Algunos la consideraron como heredera de la gnosis o de los misterios de Eleusis y de Mitra. Otros, yendo todavía más lejos, creyeron que fue su fundador Hiram, el arquitecto del templo de Salomón. Otros, acercándose algo más, vieron en la masonería a los sucesores de los templarios. Hoy, el sentir común de los historiadores más serios, es que los masones dependen o tienen relación con los *maitres-maçons* o *francmaçons* (*albañiles* o constructores libres), creados en la Edad Media por la Iglesia para la construcción de catedrales.

Como todas las demás sociedades de artesanos, el gremio de los albañiles tuvo su organización profesional, costumbres, festividades y sus diversos grados de iniciación: aprendices, oficiales y maestros; sus lugares de reunión, las logias; sus insignias: reglas, compases, triángulos, mandiles, etc. Los *francmasons* aparecen ya en el siglo XIV y por ventura son anteriores uno o dos siglos a esta fecha. Quiere decir lo mismo que albañiles libres y con este nombre eran designados aquellos constructores de diferentes ciudades que se asociaban en gremios, independientes de los

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 92.

ordinarios dentro de cada ciudad. Era una especie de gremio más universal, que tenía sus secretos técnicos de construcción y sus señales características para distinguirse entre sí.

Cuando estos gremios perdieron su razón de ser, subsistieron, sin embargo, como confraternidades o asociaciones de caridad, que gozaban de grandes privilegios y exenciones. Hasta ahora, como vemos, nada que no sea eminentemente cristiano. Se conocen los estatutos de algunos masones de Londres, que, aunque datan del siglo XVI, bien pudieran haber sido redactados en el siglo XV: en ellos se inculca a los afiliados el cumplimiento de sus deberes para con Dios y su fiel sumisión a la Iglesia.

En esta asociación de caridad entran a lo largo del XVI y del XVII socios ilustres, algo así como miembros honorarios o socios protectores, que reciben el nombre de *accepted massons*. A principios del XVIII llevan una vida lánguida. Pero he aquí que el 24 de junio de 1717, fiesta de San Juan, Teófilo Desagulier, de familia de hugonotes huidos de Francia, logra unificar las cuatro logias que quedaban con vida en Londres y funda con ellas la Gran Logia londinense. Por medio de ella se propone propagar las ideas deístas, la tolerancia y el filantropismo.

En 1723, junto a otro ministro protestante, James Anderson, el fundador da las primeras leyes a la nueva sociedad. Persevera la fachada de las antiguas corporaciones medievales, pero se sustituyen con otras las ideas cristianas de la Edad Media. Y aunque en las primeras leyes todavía se reconoce la idea cristiana revelada, pronto se convierte la masonería en un refugio de librepensadores y cambia también su concepto de Dios y de la religión, que es ahora puramente deísta. El masón, por otra parte, no es un libertino, está obligado a seguir la ley natural: «El masón está obligado por su profesión a obedecer a la ley moral...; no será un ateo estúpido ni un libertino irreligioso... Los masones deben ser hombres buenos y veraces, hombres de honor y probidad, por distintas que sean sus denominaciones y convicciones», leemos en sus primeras constituciones.

Esto explica la rápida propagación de la masonería. Antes los hombres se mantenían en la religión de su propia patria; ahora tienen una y universal, que conviene a todos. Se constituye una especie de comunidad internacional, muy eficaz, porque agrupa a tantos elementos.

Al poco tiempo de la fundación, la masonería penetra en Francia merced a la anglomanía de los franceses del siglo XVIII. Y ocurre que poco a poco hay una interna escisión. La masonería francesa y de los países latinos se va distanciando gradualmente de la masonería de los países anglosajones, tomando en aquellos un cariz eminentemente sectario y ateo.

Los masones ingleses no son irreligiosos. Creen en Dios, el gran arquitecto del universo, aunque tienen por pura leyenda todo lo que nos

enseña la *Biblia* sobre Cristo y la redención. Como su fin es descristianizar el mundo, no es extraño que se ponga de su parte el judaísmo internacional, cuya potencia financiera es, por otra parte, enorme. Dondequiera que haya un inglés, si no es católico, allí hay una logia, tanto si ese inglés es un pastor protestante como si es un hombre dedicado al comercio. Y con la logia viene el espionaje, el soborno, al servicio de Inglaterra. Cultivan la filantropía y aparentemente son cosmopolitas, pero en el fondo la filantropía no la practican más que con sus miembros y hacen de ella un instrumento del imperialismo.

La masonería de los pueblos latinos es más radical, menos conservadora y más ampulosa en títulos y grados. En Francia, primero, y después en otros países del siglo XIX, se convierte en una fuerza revolucionaria antimonárquica, anticristiana, antirreligiosa. En sus logias reciben a filsofos e incrédulos y se parodian los ritos e instituciones de la Iglesia. Todos se consideran entre ellos como hermanos en una sociedad o religión que debe suplantarse a las demás, aunque sea a costa y mediante la ruina de su patria.

Lo curioso es que, al principio, príncipes de sangre y aun algunos miembros del clero entraron en ella; pero no tardó la Santa Sede en ver el peligro que encerraba. Clemente XII la condenó en 1738 en la bula *In eminenti*, y lo mismo hicieron, después de él, Benedicto XIV, Pío VII, León XII, Gregorio XVI, Pío IX y León XIII.

La influencia ideológica que venimos observando, junto a las condiciones especiales en que entonces se encontraba Francia, están en la base de la famosa Revolución Francesa, que supondría un nuevo cambio de sociedad y tanto habría de influir en la marcha misma de la Iglesia.

### 5. La abolición de la esclavitud

De todas formas, el siglo XVIII fue una época de gran expansión misionera. Bajo el impulso de los Patronatos de España y Portugal y con el incansable trabajo directo de la Santa Sede, a través de *Propaganda Fidei*, fueron muchos los nuevos países que recibieron el anuncio del Evangelio. A la vez, se siguió trabajando en otros lugares del mundo donde ya se había empezado.

Inmediatamente, como ha sido tradición en la Iglesia, se ejercitaban las obras de misericordia, tanto espirituales como materiales. Por tanto, junto a la predicación del Evangelio tenía lugar un intenso desarrollo de la caridad: atención de los enfermos y de los desamparados; niños abandonados, asilos de ancianos, leproserías. Después, escuelas, educación de la higiene, prevención de enfermedades, promoción de la mujer, etc.

Por tanto se contribuyó al progresivo levantamiento del nivel cultural y social de muchos pueblos perdidos. Este período se caracterizó por una mayor sensibilidad para captar los elementos autóctonos, de modo que la fe se fuera inculturizando. En ese sentido la Evangelización del Japón, de la India y de China marcaron el trabajo misionero de los nuevos territorios.

Respecto a la expansión misionera en América, los siglos XVIII y XIX corresponden con un gran aumento de corrientes migratorias. Son muchos miles de hombres y mujeres los que se trasladaron al Nuevo Mundo. Unos católicos, otros protestantes y judíos, y, juntos, construyeron una sociedad de nueva planta. América del Norte fue una nueva Europa donde se ensayaron la tolerancia y la democracia de corte liberal.

Una faceta fundamental de la acción de la Iglesia, en las misiones de este período, fue su contribución decisiva a la abolición de la esclavitud. Como es sabido, desde los siglos XVI y XVII fueron cada más las voces que clamaban por ello. Autores como Alonso de Sandoval, Tomás de Mercado, Bartolomé Frías de Albornoz, etc., plantearon la necesidad de que el Estado dejara de sostener la esclavitud. Un problema acuciante en América, especialmente en la zona del Caribe, donde los grandes ingenios de azúcar se hallaban explotados por un gran número de esclavos.

Es indudable que la Iglesia y los grandes teólogos españoles habían influido en las Leyes de Indias para que favorecieran el trato humano del esclavo. Les reconocían muchos derechos: los admitían a los Sacramentos, ponían en sus manos la posibilidad de la manumisión, podían denunciar a sus amos, etc. Esta legislación, muy superior en defensa del esclavo que la francesa o la inglesa, estaba reconociendo, de hecho, que el esclavo era una persona, no una cosa. Naturalmente estos derechos españoles acabarán influyendo en Estados Unidos y Francia, en sus propias Colonias y en las Colonias que cambiaron de mano que, después de diversos altercados, acabaron marcando el camino de la abolición.

Es claro que la institución de la esclavitud permanecía por los intereses comerciales, pero también porque el Estado la sostenía. La Revolución Francesa dio el paso largamente preparado por la Iglesia.

De hecho, el número de autores abolicionistas empezó a crecer con la Ilustración, y por el puro desarrollo de las instituciones y del sentido de los derechos humanos. Como resalta Klein: «A partir de comienzos del siglo XVIII, creció el número de religiosos y filósofos que impugnaron la validez tanto legal como moral de la esclavitud. Los autores franceses de la Ilustración, con su visión racionalista del mundo y la idea de un relativismo cultural contrapuesto al eurocentrismo vigente, hicieron también tambalear los puntales de la esclavitud»<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> H. S. KLEIN, *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, op. cit., p. 155.

Ayudaron a los movimientos abolicionistas, los excesos y crueldades, que, aunque se circunscriben al Caribe, Brasil y Estados Unidos, eran motivo de un gran desasosiego para muchos intelectuales. La situación en el siglo XIX en esos lugares era ya insostenible: el Revdo. J. May decía en 1831: «Los esclavos son hombres. Poseen esa inextinguible sed de libertad que nace con el hombre. Ya se sienten inquietos con sus cadenas. Y si no se las quitamos antes llegará el día en que las romperán con ánimo de venganza». La dureza de la vida de los esclavos era tal que se daba por vida media activa de un esclavo al empezar la edad adulta de siete años.

Además, afirma Aptheker: «puede decirse que la crueldad era una característica de la institución de la esclavitud del negro en los Estados Unidos»<sup>6</sup>. Esto implicará un espíritu de rebeldía común a esos esclavos. En este sentido es habitual la distinción entre el sistema de vida de los esclavos latinoamericanos que el de los norteamericanos, pues por las primeras leyes de Indias de 1513 de Burgos y Valladolid estaban estipulados los descansos para los indios y esas medidas pasaron a los esclavos negros. Así en Latinoamérica no se vivió el sistema de factoría de las plantaciones de las colonias británicas.

El hecho es que cuando empezaron a aparecer los primeros decretos abolicionistas del siglo XIX quedaban en Europa pocos esclavos por manumitir. En ese sentido la abolición se produjo escalonadamente en aquellos lugares donde eran todavía la base de la economía: Cuba, Estados Unidos, Brasil, etc. De hecho en la España del siglo XIX desde 1836 no se podían traer a la Península esclavos de ultramar. Finalmente se abolió la esclavitud en las últimas colinas de Puerto Rico (1873) y Cuba (1880). En Cuba los esclavos tuvieron que trabajar para sus amos hasta 1886.

Es el Estado el principal sustento de la institución, y cuando la Revolución Francesa establezca que ningún hombre puede poseer a otro, la institución se resquebraja. En 1833 es abolida la esclavitud en el Imperio Británico. Y en 1863 en los Estados Unidos de Norteamérica por Abraham Lincoln.

España será la última en 1874, por puro problema económico y de momento social, pues como dice la profesora Navarro: «Una razón importante para que España fuera la última potencia en abolir la esclavitud habría que buscarla en el ancestral problema económico del Tesoro español. Si España hubiera podido hacer un proceso de este tipo, con la contrapartida de una importante indemnización a los dueños de esclavos—como lo hicieron Inglaterra y Francia—, es probable que la primera ley de abolición hubiera surgido en una fecha muy anterior a 1870»<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> H. APTHEKER, *Las revueltas de los esclavos negros norteamericanos*, Madrid 1978, p. 142.

<sup>7</sup> C. NAVARRO AZCUE, *La abolición de la esclavitud negra en la legislación española, 1870-1886*, Madrid 1987, p. 227.

De todas formas, es importante resaltar que la comparación entre la legislación española y las demás sobre los esclavos del siglo XVIII muestra una mayor humanidad: «El Código español es, por su parte, mucho más discreto sobre la condición jurídica del esclavo: ninguna cláusula le niega claramente al esclavo el carácter humano. Al contrario, ya en el preámbulo de dicho Código queda bien sentado que el esclavo es individuo del género humano»<sup>8</sup>.

Finalmente conviene recordar cómo la Iglesia intervino magisterialmente con dos condenas explícitas de la misma institución de la esclavitud, la primera de Gregorio XVI en 1837 en una Encíclica exhortando a los obispos de Brasil para que se opongan a la esclavitud y una Carta del Papa León XIII a los obispos de Brasil quejándose de que todavía perdure la esclavitud en algunos lugares del país.

La masiva propaganda y los constantes esfuerzos en Estados Unidos para mantener la esclavitud en los estados sudistas provocó que con la desaparición de la esclavitud quedase perfilado el racismo hasta nuestros días. No olvidemos que Rosseau, uno de los abolicionistas franceses más importantes, despreció siempre los negros.

Como hemos ya dicho, Aristóteles desarrolló la hipótesis de que algunos hombres eran por naturaleza siervos. Cuando en el siglo XVI, los esclavos fueron mayoritariamente negros, esa hipótesis tomó un significado racial y la esclavitud pasó a designar la raza negra como naturalmente inferior. Superar esta xenofobia es tarea importante para el futuro.

Al socaire de la nueva economía mundial y de los nacionalismos liberales, las pugnas europeas se trasladaron a los países y zonas del mundo subdesarrolladas. Así en el siglo XIX tuvo lugar el fenómeno del colonialismo que, esencialmente, buscaba fuentes de recursos y nuevos mercados. Tiempo después, la rápida descolonización de muchos de esos países puso de manifiesto las diversas maneras de actuar de los diversos gobiernos y su distinta profundidad cristiana.

Es interesante destacar que todas las órdenes y congregaciones religiosas fueron conscientes de la necesidad de la formación de un clero nativo. Esto implicaba un mayor esfuerzo en la catequesis y en el envío de misioneros con capacidad intelectual para enseñar la Teología, Derecho Canónico, etc., y constituir los cuadros de profesores para aquellos incipientes seminarios. También constituye un ejercicio de la fe impulsar la preparación de candidatos al sacerdocio y superar las primeras defecciones. De hecho algunos superiores de esas instituciones acompañaron y actuaron, con los primeros obispos africanos, en el Concilio Vaticano I.

---

<sup>8</sup> A. YACOU, *La esclavitud en las Antillas francesas y españolas en vísperas de la Revolución Francesa*, en AA. VV., *La América española en la época de las luces*, Madrid 1988, p. 334.

## CONCLUSIONES

Volviendo a la idea de la historia de la Iglesia, añadimos, a modo de comentario, que hay dos maneras bastante diferentes de mirar al pasado, como rectamente las definió Gregorio Marañón: «Hay un pasado que es solo cementerio de la Historia. Hay otro pasado del que brota, en su hondura viva, el manantial del futuro. Lo grave es, él mismo también lo recordaba: «que el hombre revolucionario comete el error de confundirlos y abominarlos a la vez».

Y no puede ser de otra manera, si miramos a nuestro caso, porque la Iglesia –y por tanto su historia– ha sido siempre signo de contradicción. Sirvió al principio de escándalo para los judíos y de locura la han considerado los gentiles de todos los tiempos. Perseguida y privilegiada; denostada por sabios y poderosos y en ocasiones aliada con el Poder. Hay quien entre nosotros –los católicos– reniega públicamente de la historia de la Iglesia porque la han visto demasiadas veces enfeudada por el Estado y por los que han mandado en la sociedad. Pero echan de menos que la transmisión fidelísima, a lo largo de veinte siglos –y de modo especial en el período que hemos estudiado–, del depósito sagrado de la fe ha permanecido inalterada, a pesar de que a veces nos haya llegado en vasos quebradizos de la debilidad humana.

Ese es precisamente su misterio. La Iglesia ha irrumpido en la historia del hombre, siempre fiel a sí misma, procurando adaptarse al ambiente cultural y a la mentalidad de cada tiempo: como el amo de la casa, «que de su tesoro saca lo nuevo y lo añejo» (Mt 13, 52). Por eso, pueden haberse superpuesto distintas vivencias, concepciones y modelos de Iglesia. Cuando se convierte en la principal fuerza configuradora del llamado «Occidente cristiano», aparece demasiado identificada con él. Sus intereses y el de los reinos y sociedades «cristianas» a veces se confunden y mezclan. Iglesia y Estado siguen, al parecer, idéntico camino, se apoyan mutuamente y se sirven de soporte, desapareciendo o difuminándose la distinción entre lo religioso y lo político, entre ciudadano y cristiano. La Iglesia pierde así mucho de su capacidad crítica y profética.

Pero este modelo de Iglesia experimentó variaciones importantes a partir del protestantismo, del advenimiento de la ciencia y de la técnica, y del triunfo de la razón que llevaría a la Revolución Francesa, a la revolución industrial y a la nueva comprensión que, a partir de entonces, se fue teniendo del mundo y del hombre. La Iglesia tuvo que dar un nuevo viraje para salir al encuentro del hombre moderno y dialogar con él, para entenderse a sí misma más como Iglesia «misionera» que como sociedad instalada; con más afán de servicio que apetencia de poder.

Siempre fue asignatura común en la Iglesia la apologética. Quizá su mejor apologética, a partir de este nuevo período de su historia, haya sido el testimonio que fue dando de sí misma en sus obras de caridad, en las misiones y en la vida de santidad y de heroicas virtudes de sus miembros. Época de santos, de eminentes teólogos y de esforzados misioneros ha sido buena parte de la que acabamos de exponer.

Su testimonio de fe y de caridad seguirá repitiéndose hasta nuestros días.

## BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

A la indicada ya en el vol. I (sobre Concilios, Patrología, Historia de la Teología y de la Espiritualidad, del Derecho Canónico, Enciclopedias, Diccionarios...), añadimos la que, más en concreto, se refiere al período que acabamos de estudiar:

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Sigue siendo fundamental la *Historia de los papas*, de L. VON PASTOR, ed. esp., 39 vols. (Buenos Aires-Barcelona 1948-1960) (empieza con los papas de Aviñón. Fundamental, a pesar de las lagunas que miran, sobre todo, a temas españoles). De nuestros días, para consulta general, es la *Historia de la Iglesia*, de A. FLICHE-V. MARTIN, ed. esp., 30 vols. (Valencia, Edicep, 1974-1980). Más actualizados son el *Manual de historia de la Iglesia*, bajo la dirección de H. JEDIN, ed. esp., 10 vols. (Barcelona, Herder, 1964 s.); la *Nueva historia de la Iglesia*, bajo la dirección de L. J. ROGIER, R. AUBERT, M. D. KNOWLES, ed. esp., 5 vols. (Madrid, Cristiandad, 1964 s.); *Historia de la Iglesia*, de A. EHRHARD-W. NEUSS, ed. esp., 4 vols. (Madrid, Rialp, 1962); *Historia de la Iglesia*, de J. LORTZ, ed. esp. 2 vols. (Madrid, Cristiandad, 2008); *Storia della chiesa*, de K. BIHLMAYER-H. TUECHLE, ed. ital., 4 vols. (Brescia, Morcelliana, 1973); *Historia de la Iglesia católica*, de B. LLORCA, G. VILLOSLADA, F. J. MONTALBÁN, 4 vols. (Madrid, BAC, 1976); *La Iglesia en su historia*, en colaboración, 10 vols. (Madrid, Encuentro, 1982) (con secciones de interés); *Storia del cristianesimo*, de A. PENNA, 4 vols. (Asís, Citadella, 1973); *Histoire du Christianisme*, de C. H. POULET, 4 vols. (París 1932-1944); *A History of the Catholic Church*, de L. P. HUGUES, 3 vols. (Londres, 1934-1947) (punto de vista inglés; interesa lo relativo a la reforma inglesa); F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *Inciación a la Historia de la Iglesia*, 2 vols. (Salamanca, Sígueme, 2008) (con amplia bibliografía); *Cent points chauds de l'histoire de l'Eglise*, en colaboración (París 1979) (puntos controvertidos); *Historia de los Papas en la época moderna*, de L. VON RANKE, ed. esp. (México 1943) (en perspectiva protestante); *La Iglesia, de Lutero a nuestros días* (Época de la Reforma, del Absolutismo,

del Liberalismo y del Totalitarismo), de G. MARTINA, 4 vols., ed. esp. (Madrid, Cristiandad, 1974); GIOVANNI PILATI, *Chiesa e Stato nell'epoca moderna*, Pontificia Accademia di S. Tomasso (Roma, Coletti Editore, s.a.) (desarrollo del tema a través de las fuentes y de la bibliografía).

En cuanto a Iglesias nacionales: *Historia de la Iglesia en España*, en colaboración, 7 vols. (Madrid, BAC, 1979 ss. (con secciones de interés); *Historia da Igreja em Portugal*, 4 vols. (Coimbra 1910-1926) (bastante completa); *Historia de la Iglesia en la América española*, de L. LOPETEGUI-F. ZUBILLAGA-A. EGAÑA, 2 vols. (Madrid, BAC, 1962) (obra de consulta); *La Chiesa cattolica nel mondo contemporaneo*, de E. Y. HALES, ed. it., (Roma, Paulinas, 1961) (especialmente para la Iglesia en América); F. MARTÍN HERNÁNDEZ-J. C. MARTÍN DE LA HOZ, *Historia de la Iglesia en España* (Madrid, Palabra, 2009) (obra de síntesis); J. SÁNCHEZ HERRERO, *Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica* (Madrid, Sílex, 2008) (obra de síntesis).

Por lo que se refiere a Colecciones de Concilios, respecto al de Trento, siguen siendo fundamentales las de J. LE PLAT, *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini spectantium amplissima collectio* (Lovaina 1781-1787); J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 7 vols. (Florencia, 1759); y como más crítica y con aportación de nuevos documentos: *Concilium Tridentinum*, Edic. Görresiana (Freiburg-Brisg., 1904-1919) en 9 vols. El tratado clásico de la historia conciliar sigue siendo el de HEFELE-LECLERCO, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux* (París, Letouzey et Ané, 1907 ss.).

En cuanto a episcopologías: P. B. GAMS, *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae* (Granz 1957); VAN GULIK-EUBEL, *Hierarchia Catholica* (Monasterii, 1923) 4 vols.

Respecto a enciclopedias y diccionarios: el clásico *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastiques* (París, Letourzy et Ané, 1912 ss.); las interesantes: *Enciclopedia Cattolica*, 12 vols. (Cittá del Vaticano); *New Catholic Encyclopedia*, 15 vols. (Nueva York, Mc Graw-Hill Company, 1967); la *Gran Enciclopedia Rialp* (Madrid, Rialp, 1971 ss.)...; *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, 4 vols. y Suplem. (Madrid, BAC, 1972 ss.)...

## BIBLIOGRAFÍA ESPECIAL

(para los diferentes capítulos, además de la indicada en el texto)

### I. La Edad Nueva

J. HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media*, ed. esp. (Madrid, Revista de Occidente, 1967) (obra clásica, indispensable para conocer el principio de la Edad Media).

J. BURCKHARDT, *La cultura del Renacimiento en Italia*, ed. esp. (Barcelona, Zeus, 1968) (también indispensable, a pesar de la fuerte crítica que hace a la Iglesia).

F. HEER, *El mundo medieval*, ed. esp. (Madrid, Guadarrama, 1963) (el estudio llega hasta 1530, pero es interesante para conocer el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna).

J. PIRENNE, *Les grands courants de l'histoire universelle*, II-III (Neuchâtel, 1944-1945) (clásica).

P. PIRENNE-A. RENAUDET-PERROY, etc., *La fin du Moyen Age* (París 1931) (en colección de «Peuples et Civilisations, VII, 1).

H. HAUSER-A. RENAUDET, *Les débuts de l'age moderne. La Renaissance et la Réforme* (París 1929) (de sumo interés para conocer los movimientos eclesiales de los principios de la Edad Moderna).

G. DE LAGARDE, *Alle origini dello spiritu laico* (Brescia, Morcelliana, 1965) (un buen estudio comparativo).

E. DELAURELLE-E. LABANDE-G. ALBERIGO, *La Chiesa al tempo del grande scisma e della crisi conciliare (1378-1449)* (Roma, Paulinas, 1967-1971) (amplio y jugoso estudio con extensa bibliografía).

## II. Raíces de la Reforma

Además de las anteriores:

R. G. VILLOSLADA, *Raíces del luteranismo* (Madrid, BAC, 1969) (estudio profundo con manejo de las fuentes y de la bibliografía más fundamental).

ÍDEM, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Victoria* (Roma, Gregoriana, 1938) (estudio de tesis sobre las corrientes científicas y espirituales de los inicios de la Reforma).

ÍDEM, «La cristiandad pide un concilio», en *Razón y Fe* (1945) 17-56 (con pautas de interpretación).

G. VON BELOW, «Die Ursachen der Reformation», en *Historische Zeitschrift* 116 (1916) 377-458 (juicios valorativos).

P. IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme*, 2ª ed., 3 vols. (París 1946) (fundamental para el conocimiento del tema).

L. CRISTIANI, «Les causes de la Réforme», en *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 21 (1935) 323-354 (conserva todavía su interés).

C. ANGELERI, *Il problema religioso del Rinascimento. Storia critica e bibliografía* (Florencia 1952) (especialmente pp. 163-203).

J. DELUMEAU, *La civilisation de la Renaissance* (París 1967) (aspectos generales).

R. POTTER y varios, *Il Rinascimento, 1493-1520* (Milán 1967) (de interés general).

G. SORANZO, *Studi intorno a Papa Alessandro VI Borgia* (Milán 1950).

ÍDEM, *Il tempo di Alessandro VI e di fra Girolamo Savonarola* (Milán 1960) (favorable en las dos obras al papa Borja).

R. PICOTTI, «Nuovi studi e documenti intorno a papa Alessandro VI», en *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 5 (1951) 169-262 (crítica la tesis de Soranzo).

O. FERRARA, *Il papa Borgia* (Milán 1967) (favorable al papa).

E. OLMOS Y CANALDAS, *Reivindicación de Alejandro VI* (Valencia 1954) (recoge estudios anteriores).

E. ODETTO, «Girolamo Savonarola negli ultimi 50 anni di studi», en *Scuola Cattolica* 81 (1953) 196-217, 274-298 (síntesis crítica).

A. HUERGA, *Savonarola, reformador y profeta* (Madrid, BAC, 1978) (estudio profundo y sugestivo).

E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento* (Bari, Laterza, 1966) (estudio comparativo).

A. CHASTEL-R. KLEIN, *L'Humanesimo e l'Europa della Rinascita* (Milán, Electra, 1964) (como el anterior).

### III. Principios de la Reforma católica

A. HYMA, *The Christian Renaissance. A History of the «Devotio Moderna»* (Nueva York 1925) (clásico en la materia).

P. IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme*, o.c.

R. POST, «La Iglesia en vísperas de la Reforma», en *Concilium* 27 (1967) 61-75 (síntesis).

T. BOZZA, *Introduzione al «Beneficio di Cristo»* (Roma 1963) (interesante para conocer las corrientes espirituales de la época).

DOMINGO DE SANTA TERESA, *Juan de Valdés. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo* (Roma, Gregoriana, 1957) (juicio valorativo sobre Valdés).

E. ASENSIO, «El erasmismo y las corrientes espirituales afines», en *Revista de Filología Española* 36 (1952) 31-39 (uno de los pioneros de los estudios sobre Erasmo y España).

M. BATAILLON, *Erasmus y España*, ed. esp., 2 vols. (México, Fondo de Cultura Económica, 1950) (fundamental e indispensable para conocer las corrientes espirituales de la España del siglo xvi).

T. DE AZCONA, *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos* (Madrid 1960) (fundamental).

J. G. ORO, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos* (Madrid 1971) (íd.).

F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *La formación clerical en los colegios universitarios españoles, 1371-1563* (Vitoria, Eset, 1961) (estudio de primera mano sobre un tema hasta entonces poco conocido).

ÍDEM, «Juan Standonck y el Colegio de Monteagudo de París», en *Revista Española de Pedagogía* 19 (1961) 163-179; 20 (1961) 365-382.

A. RENAUNET, «Jéan Standonck, un réformateur avant la Réforme», en

*Bulletin de la Soc. de l'hist. du Protestantisme Française* 57 (1908) 5-81 (de los primeros en dar a conocer esta figura).

M. GODET, *La Congrégation de Montaigu (1490-1580)* (París 1912) (estudio completo).

H. JÜRGEN PRIEN, *La historia del cristianismo en América Latina*, ed. esp. (Salamanca, Sígueme, 1985) (desde perspectiva protestante; crítica y también controvertida).

#### IV. La Inquisición española

A. ALCALÁ (coord.), *Inquisición y mentalidad inquisitorial* (Barcelona, Arel, 1984) (De gran interés).

J. CONTRERAS, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia* (Madrid, Akal, 1982). (completo).

R. GARCÍA CÁRCCEL, *Orígenes de la Inquisición Española. El Tribunal de Valencia (1478-1530)*, (Barcelona, Península, 1985) (muy interesante).

H. KAMEN, *La Inquisición española*, (Barcelona, Crítica, 1986) (objetivo, equilibrado).

J. C. MARTÍN DE LA HOZ, *Inquisición y Confianza* (Madrid 2010) (enfoque teológico).

J. MARTÍNEZ MILLÁN, *La Inquisición española* (Madrid, Silex, 2007) (interesante).

W. MONTER, *La otra inquisición* (Barcelona, Crítica, 1992) (importante para estudiar la Inquisición protestante).

J. PÉREZ VILLANUEVA-B. ESCANDELL (coords.), *Historia de la Inquisición en España y América*, 3 vols. (Madrid, BAC, 1984) (Muy completo, al ser muchos autores, resultan también dispares sus valoraciones del tema).

F. TOMÁS Y VALIENTE, *La tortura judicial en España* (Barcelona, Crítica, 2000) (importante para conocer la tortura inquisitorial).

A. DOMÍNGUEZ-B. VICENT, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría* (Madrid, Península, 1989) (importante para los moriscos).

J. PÉREZ, *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España* (Barcelona, Crítica, 1993) (interesante para la expulsión de los judíos).

S. ZWEIG, *Castiello contra Calvin. Conciencia contra violencia* (Barcelona, Acontilado, 2005) (ilustrativo de la Inquisición protestante).

B. COTTRET, *Calvino. La fuerza y la fragilidad* (Madrid, Complutense, 1998) (mentalidad inquisitorial de Calvino).

F. MARTÍ GILABERT, *La abolición de la Inquisición en España* (Pamplona, EUNSA, 1981) (fundamental).

## V. Descubrimiento de América

P. BORGES y colaboradores, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, 2 vols. (Madrid, BAC, 1992) (completa en algunas secciones).

M. SAAVEDRA INARAJA, *La forja del Nuevo Mundo. La huella de la Iglesia en América* (Madrid, Sekotia, 2008) (muy completo).

I. SÁNCHEZ BELLA, *Iglesia y Estado en la América Española* (Pamplona, EUNSA, 1990) (importante para el Patronato de Indias).

J. B. AMORES CARREDANO (coord.), *Historia de América* (Madrid, AC-TAS 2008) (Moderno y completo).

P. CASTAÑEDA-J. C. MARTÍN DE LA HOZ, *La Iglesia en España y América, siglos XVI-XX*, (Madrid, Deimos, 1992) (visión de conjunto).

P. CASTAÑEDA-J. MARCHENA, *La Jerarquía en Indias*, (Madrid, MAPFRE, 1992) (importante).

P. CASTAÑEDA-P. HERNÁNDEZ, *El II Concilio de la Plata (1774-1778)*, (Madrid, Deimos, 2007) (estudio de los sínodos americanos).

P. CASTAÑEDA-P. HERNÁNDEZ, *La Inquisición de Lima (1570-1635)* (Madrid, Deimos, 1989) (importante para conocer el tema).

F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *Don Vasco de Quiroga, Protector de los Indios* (Salamanca, Universidad, 1993) (fundamental).

H. S. KLEIN, *La esclavitud africana en América Latina* (Madrid, Alianza, 1986) (fundamental).

S. ZAVALA, *La encomienda indiana* (México, Porrúa, 1973) (fundamental).

S. ZAVALA, *Por la senda hispana de la libertad* (México, Fondo de cultura económica, 1991) (actualizado).

## VI. La Reforma protestante

J. LORTZ, *Historia de la Reforma*, ed. esp. (Madrid, Taurus, 1963) (obra fundamental; da una visión clarificadora de Lutero).

G. RITTER, *La Riforma e la sua azione mondialie*, ed. it. (Florencia 1963) (especialmente pp. 36-54 sobre las causas espirituales de la Reforma).

L. FEBVRE, *Martin Luther* (París 1945) (factores psicológicos).

ÍDEM, *Au cour religieux du XVIe siècle* (París 1957) (causas y corrientes religiosas).

H. HAUSER, *La naissance du Protestantisme* (París 1962) (recalca el carácter esencialmente religioso de la Reforma).

J. H. GRIMM, *The Reformation Era, 1500-1650* (Nueva York 1965) (con abundante bibliografía).

J. DELUMEAU, *La Reforma*, ed. esp. 3ª ed. (Barcelona, Labor, 1977) (visión serena y documentada).

E. G. LEONARD, *Histoire générale du Protestantisme*, 3 vols. (París, PUF, 1961-1963) (punto de vista protestante).

H. OBERMAN, «De Ockham a Lutero. Estudios recientes», en *Concilium* 17 (1966) 458-467; 27 (1967) 140-148.

G. MIEGGE, *Lutero* (Torre Pellicia, 1946) (influjo de Ockham en Lutero).

H. DNIFLE, *Luther und Luthertum* (Roma 1909) (clásico: en contra de Lutero).

H. GRISAR, *Luther*, 3 vols., ed. esp. (Madrid 1934) (clásico: trata de comprender a Lutero).

J. ATKINSON, *Lutero y el nacimiento del luteranismo*, ed. esp. (Madrid, Alianza Editorial, 1971) (pretende ser imparcial; compendio ágil y actualizado).

L. CRISTIANI, *Luther, tel qu'il fut* (París 1953) (útil antología).

J. MARITAIN, *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau*, ed. esp. (Buenos Aires, Excelsa, 1945) (estudio agudo y profundo).

E. ISERLOH, *Luther zwischen Reform und Reformation* (Münster 1966) (obra de especialista).

ÍDEM, «Lutero, visto hoy por los católicos», en *Concilium* 14 (1966) 477-488.

R. STAUFFER, *Le catholicisme à la découverte de Luther* (Neuchatel 1966).

ÍDEM, «Reformation», en *Die Religion in der Geschichte und Gegenwart* 5 (Tubinga 1966) 858-873 (de parte protestante).

G. ALBERIGO, *La riforma protestante* (Bologna 1959) (católico).

R. G. VILLOSLADA, *Martín Lutero, I: El fraile hambriento de Dios; II: En lucha contra Roma*, segunda edic. (Madrid, BAC, 1976) (obra fundamental; rigurosidad histórica; juicios equilibrados, con amplia bibliografía y contraste de las opiniones más caracterizadas).

## VII. En el área del protestantismo

L. CRISTIANI, *Calvin, tel qu'il fut* (París 1955) (buena antología, aunque severo en sus apreciaciones).

J. CADIER, *Calvin, sa vie, son oeuvre* (París 1967).

L. A. M. SCHMIDT, *Jean Calvin et la tradition calvinienne* (París, Seuil, 1957) (de interés).

A. GANOCZY, *Le ministère dans l'Eglise selon Calvin* (París 1964).

ÍDEM, *Le jeune Calvin* (París, 1966).

ÍDEM, *Regards contemporains sur Calvin. Actes du colloque «Calvin», Strabourg, 1964* (París 1965).

F. WEMDEL, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse* (París 1950).

A. BIELER, *La pensée économique et sociale de Calvin* (Ginebra 1957).

S. MOURS, *Le protestantisme en France* (París 1959) (bastante completo).

L. CRISTIANI, *Breve historia de las herejías*, ed. esp. (Andorra, Casall i Vall, 1958), 85-96 (compendio útil y sugestivo).

PH. HUGUES, *The Reformation in England*, 3 vols. (Londres 1950-1954) (excelente).

J. W. WAND, *La Chiesa anglicana* (Milán 1967) (cuadro global).

F. CLARKE, «Les ordinations anglicanes, problème écumenique», en *Gregorianum* 45 (1964) 60-93 (estado de la cuestión y soluciones).

G. CONSTANT, *La réforme en Angleterre*, 2 vols. (París 1930-1939) (todavía de gran interés).

J. LECLER, *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, ed. esp. (Alcoy, Marfil, 1969) (especialmente el vol. II).

#### VIII. ¿Reforma católica o contrarreforma?

R. G. VILLOSLADA, «La Contrarreforma. Su nombre y su concepto histórico», en *Saggi storici intorno al Papato* (Roma 1959) 189-242 (idea clásica de la Contrarreforma).

P. PRODI, «Riforma cattolica e Controriforma», en *Nuove questioni di storia moderna*, I (Milán 1964) 357-418 (amplia bibliografía).

M. SCADUTO, «Concilio di Trento e riforma cattolica», en *Arch. Hist. S.I* 38 (1969) 501-531 (exposición de hechos).

M. MARCOCCI, *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze*, 2 vols. (Brescia 1967-1971) (arsenal valioso y juicios valorativos).

H. LECLER, *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, op. cit.

M. BENDISCIOLI, *Dalla Riforma alla Controriforma* (Bologna, Il Mulino, 1974) (estudio descriptivo).

A. DUPRONT, *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina* (Roma 1965).

A. PINCHERLE, «Idee sulla Controriforma», en *Ricerche religiose* 18 (1947) 210-236.

P. G. CAMAJANI, «Interpretazioni della Riforma cattolica e della Controriforma», en *Grande Antologia Filosofica* (Milán 1934) 330-490 (excelente estudio).

#### IX. España y el Concilio de Trento

H. JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, ed. esp., 5 vols. (Pamplona, Universidad de Navarra, 1972) (obra fundamental, no superada todavía).

ÍDEM, *Katholische Reformation oder Gegenreformation?* (Lucerna 1946) (propone la cuestión y ofrece soluciones).

ÍDEM, *Breve historia de los Concilios*, ed. esp. (Barcelona, Herder, 1960) (síntesis compendiosa del tridentino).

ÍDEM, *El Concilio de Trento en su última etapa*, ed. esp. (Barcelona, Herder, 1960) (ídem).

J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca* (Madrid, BAC, 2000). Completo estudio de la escuela de Salamanca).

VARIOS, *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina (Atti del convegno storico internazionale, Trento, 2-6 settembre, 1963)* (con ponencias de gran interés).

X. *La Restauración católica*

L. COGNET, *La spiritualité moderne, I: L'essor, 1500-1650* (París 1966) (vol. III, p. II, de *L'Histoire de la spiritualité chrétienne*, bajo la direcc. de L. BOUYER, etc., pp. 71-145) (muy completa).

J. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus* (Roma 1943).

P. LETURIA, *Estudios ignacianos*, 2 vols. (Roma 1957) (importantes referencias; se recoge la vida de san Ignacio que estaba escribiendo el autor).

L. WILLAERT-E. DA VEROLI, *La Restaurazione cattolica dopo il Concilio de Trento* (Roma, Paulinas, 1976) (con abundancia de textos y abundante bibliografía).

E. DE LA MADRE DE DIOS-O. STEGGINK, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, 2ª ed. (Madrid, BAC, 1968 (obra fundamental).

S. DE SANTA TERESA, *Historia del Carmelo Descalzo en España. Portugal y América*, 15 vols. (Brujas 1935-1953) (documentada y descriptiva).

H. JEDIN, *Il tipo ideale del vescovo secondo la Riforma cattolica* (Brescia 1960) (estudio especializado).

J. I. TELLECHEA, *El obispo ideal en el siglo de la reforma* (Roma 1963) (como el anterior).

A. DEGERT, *Histoire des séminaires françaises jusqu'à la Révolution* (París 1912) (obra de consulta).

F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *Los seminarios españoles. Historia y pedagogía, 1563-1700* (Salamanca, Sígueme, 1964) (a base de las primeras constituciones de los seminarios).

P. COCHOIS, *Bérulle et l'école française* (París, Seuil, 1963).

B. MAITRE, «Il problema dei riti cinesi e malabarici», en *Concilium* 27 (1967) 76-92 (juicio valotarivo).

F. X. MONTALBAN, *Manual de historia de las misiones* (Bilbao 1952) (manual práctico).

S. DELACROIX, *Histoire universelle des missions catholiques*, 4 vols. (París 1957-1958) (fundamental).

A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Bibliografía misional, II: Parte histórica* (Santander 1965) (elenco de voces, divididas sistemáticamente).

W. BRANDMULLER, *Galileo y la Iglesia* (Madrid, Rialp, 1992) (clave).

XI. *Crisis de la sociedad europea*

P. HASARD, *La crisis de la conciencia europea, 1680-1715*, trad. de J. Marías (Madrid, Rev. de Occidente, 1946) (obra que se ha hecho clásica).

G. RITTER, *La formazione dell'Europa moderna* (Bari, Laterza, 1964) (ensayo).

L. BOUYER, *La décomposition du catholicisme* (París 1968) (ensayo).

XII. *La Iglesia del barroco*

J. DULEMEAU, *Il cattolicesimo dal XVI al XVII secolo*, ed. it. (Milán, Nursia, 1976) (interesante).

M. RIVERO RODRÍGUEZ, *La batalla de Lepanto* (Madrid, Sílex, 2008) (actualizado).

J. A. MARTÍNEZ TORRES, *Prisioneros de los infieles* (Barcelona, Bellaterra, 2004) (completo).

J. MORALES, *Caminos del Islam* (Madrid, Cristiandad, 2000) (interesante).

D. WAINES, *El Islam*, (Madrid, Cambridge, 2000) (completo).

R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones. La monarquía católica y los moriscos valencianos* (Valencia, Alfons el Magnánim, 2001) (muy documentado).

E. CÍSCAR PALLARÉS, *Moriscos, nobles y repobladores* (Valencia, Alfons el Magnánim, 1993) (ídem).

A. BENLLOCH, *Aproximación a una bibliografía sobre moriscos*, en *Anales Valentinus* 44/96, pp. 447-475.

XIII. *La guerra de los Treinta Años*

«Correspondencia diplomática de los plenipotenciarios españoles en el Congreso de Münster», en *Colección de documentos inéditos, 1882-1884*.

S. CULTRERA, *Per la pace di Westfalia* (Milán 1955).

C. ECKHARDT, *The Papacy and the world-affairs* (Chicago 1937).

PASTOR, *Historia de los Papas*, o.c.

F. PHILIPPI, *Der Westfälische Friede* (Münster 1898).

A. RYAN, «Catholics and the peace of Westfalia», en *Theol. Studies* 9 (1948).

J. VON MEIERN, *Acta pacis Westfaliae publica* (Hannover 1734-1766), 6 partes.

XIV. *Bajo el absolutismo de los príncipes*

V. MARTIN, *Les origines du gallicanisme*, 2 vols. (París 1938) (clásica).

G. A. MARTIMORT, *Le gallicanisme de Bossuet* (París 1953) (monográfico).

M. F. MIGUÉLEZ, *Jansenismo y regalismo en España* (Valladolid 1895) (conserva todavía su interés).

XV. *Problemas dentro de la Iglesia*

J. DELUMEAU, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, op. cit. (trata del jansenismo en pp. 139-170; examen de la problemática y de la historiografía relativa al jansenismo).

B. MATTEUCCI, *Il giansenismo* (Roma 1954) (breve síntesis, con buena información).

L. COGNET, *Le jansénisme*, 3ª ed. (París, PUF, 1968) (óptimo).

P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, IV, 7ª ed. (París 1947) pp. 2-49 (la espiritualidad de Port-Royal).

J. ORCIBAL-A. BARNES, *Les origines du jansénisme*, 5 vols. (Lovaina 1947-1962) (fundamental).

J. ORCIBAL, *Saint-Cyran et le jansénisme* (París 1961) (visión general).

F. MOLINARI, *Il giansenismo é un'eresia?*, en *Tabù della storia della Chiesa moderna* (Turín, Marietti, 1973) 112-140 (juicio valorativo).

B. WILLAERT, *Bibliotheca janseniana belgica*, 3 vols. (París 1949-1951) (documental).

ÍDEM, *Nuove ricerche storiche sul giansenismo* (Roma 1954).

A. C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione* (Bari 1928) (obra de consulta; discutible en algunos puntos).

M. F. MIGUÉLEZ, *Jansenismo y regalismo en España*, op. cit.

#### XVI. Los papas del XVII y XVIII

*Historia de los Papas*, de PASTOR y RANKE, ya citadas.

A. SABA y C. CASTIGLIONI, *Historia de los Papas*, ed. esp., 2 vols., 2ª ed. (Barcelona, Labor, 1964).

G. CASTELLA, ed. esp., 3 vols. (Madrid, Espasa-Calpe, 1970).

Y.-M. HILAIRE, *Histoire de la Papauté, 2000 ans de mission et de tribulations* (París, Taillandier, 1996).

J. ORLANDIS, *El Pontificado Romano en la Historia* (Madrid, Palabra, 1996) (de gran interés).

#### XVII. Aspectos de la vida cristiana

G. REDONDO, *La Iglesia en el mundo contemporáneo, 1775-1939*, 2 vols. (Pamplona, EUNSA, 1984) (estudio descriptivo).

M. BENDISCIOLI, *La Chiesa del Absolutismo al Liberalismo, sec. XVII-XIX* (Milán 1950) (con datos de interés).

C. RUSSO, *Società, Chiesa e vita religiosa nell'«ancien régime»* (Nápoles, D'Auria, 1976) (antología precedida de una extensa introducción).

#### XVIII. De la Ilustración a la Revolución

F. VALJAVEC, *Historia de la Ilustración en Occidente*, ed. esp. (Madrid, Rialp, 1964) (bastante completa).

P. HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, ed. esp. (Madrid, Guadarrama, 1958) (publicada en 1935, todavía conserva su originalidad).

D. MORNET, *Les origines intellectuelles de la Révolution française* (París, A. Colin, 1933) (obra clásica).

B. MAGNINO, *Alle origini della crisi contemporanea: illuminismo e rivoluzione* (Roma 1946) (estudio profundo y con abundante bibliografía).

L. JUST, *Der Aufgeklärte Absolutismus* (Darmstadt 1952).

J. SERRAILH, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, ed. esp. (México, Fondo de Cultura Económica, 1957) (muy original y completa, con manejo exhaustivo de las fuentes literarias).

R. HERR, *España y la revolución del siglo XVIII*, ed. esp. (Madrid, Aguilar, 1964) (como la anterior).

A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *La sociedad española en el siglo XVIII* (Madrid 1955) (con interesantes referencias a nuestra materia).

F. y J. MARTÍN HERNÁNDEZ, *Los seminarios españoles en la época de la Ilustración* (Madrid, CSIC, 1973) (estudio monográfico a base de fuentes de primera mano).

A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, 2ª ed. (París 1965) (buena síntesis del período inmediato a la Revolución).

F. M. GILABERT, *La Iglesia en España durante la Revolución francesa* (Pamplona, Univ. de Navarra, 1971) (y del tiempo inmediato a la Revolución).

A. M. ALBIACH, *Religiosidad hispana y sociedad borbónica* (Burgos, Facultad de Teología, 1969) (estudio profundo y enjundioso).

B. PLONGERON, «L'Aufklärung catholique en Europe occidentale, 1770-1830», en RHMC (París, oct.-dic., 1969) (muy interesante).

G. SCHWAIGER, «El Iluminismo en la visión católica», en *Concilium* 27 (1967) 92-111 (original en su planteamiento).

J. A. FERRER BENIMELLI, *Masonería, Iglesia e Ilustración*, 4 vols. (Madrid, Fund. Univ. Esp., 1976-1977) (obra fundamental).

ÍDEM, *La masonería española del siglo XVIII* (ibíd., 1974) (lo mismo).

P. BLOM, *Encyclopédie. El Triunfo de la razón en tiempos irracionales* (Barcelona, Anagrama, 2007) (fundamental).

C. NAVARRO AZCUE, *La abolición de la esclavitud negra en la legislación española. 1870-1886*, (Madrid, Cultura Hispánica, 1987) (actualizado).

AA.VV., *La América española en la época de las luces* (Madrid, Cultura Hispánica, 1988) (interesante).

## TABLA CRONOLÓGICA

(DEL SIGLO XV AL XVIII: CUATRO SIGLOS DE HISTORIA DE LA IGLESIA).

Con esta tabla se pretende dar una orientación a los lectores, ofreciéndole, por orden cronológico y siguiendo el curso de estos cuatro siglos, el esquema de los principales acontecimientos que en ellos se dieron, y que de alguna manera vinieron a conformar la que conocemos como Edad Moderna de la Historia de la Iglesia, de la que tratamos en este volumen.

## Siglo XV

- 1409 Concilio de Pisa.  
1412 Compromiso de Caspe.  
1414-1418 Concilio de Constanza, XVI de los ecuménicos.  
1415 Muere en el suplicio Juan Hus.  
1417 Elección del papa Martín V. Termina el Cisma de Occidente.  
1419 Muere san Vicente Ferrer.  
1431 Es quemada santa Juana de Arco.  
1431-1447 Pontificado de Eugenio IV.  
1431-1442 Concilio de Basilea-Ferrara-Florenia, XVII de los ecuménicos.  
1438 Pragmática Sanción de Bourges. El galicianismo. El antipapa Félix V.  
1439 Unión de los griegos en el Concilio de Florenia.  
1447-1455 Nicolás V inicia el pontificado renacentista.  
1453 Los otomanos conquistan Constantinopla. Fin del Imperio de Oriente. Termina la guerra de los Cien Años.  
1454 Imprime la Biblia Gutenberg.  
1455 Bula de Cruzada de Calixto III.  
1469 Nace Erasmo de Rotterdam.  
1474 Isabel la Católica, reina de Castilla y León.  
1478 Sixto IV establece la nueva Inquisición española.

- 1479 Matrimonio de Isabel y Fernando. Se unen los reinos de Castilla y Aragón.  
1483 Nace Martín Lutero.  
1484 Nace Zwinglio.  
1491 Nace san Ignacio de Loyola.  
1492 Reconquista de Granada. Descubrimiento de América.  
1493 Bula de Alejandro VI sobre América.  
1494 Tratado de Tordesillas.  
1495 Cisneros y la reforma general.  
1497 Leonardo da Vinci pinta la *Cena*.  
1498 Muere en el suplicio Savonarola. Vasco de Gama dobla el Cabo de Buena Esperanza.

## Siglo XVI

- 1506 Se pone la primera piedra de la basílica de San Pedro del Vaticano.  
1508 Cisneros funda la Universidad de Alcalá. Liga de Cambrai. El papa concede el *Patronato de Indias* a España.  
1509 Nace Juan Calvino.  
1511 Conciliábulo de Pisa. Liga Santa. Sermón en favor de los indios del dominico Antonio de Montesinos.

- |           |                                                                                                                                                    |           |                                                                                        |
|-----------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|----------------------------------------------------------------------------------------|
| 1512-1517 | Concilio V de Letrán, XVIII de los ecuménicos.                                                                                                     | 1537      | Se establece en Roma el <i>Consilium de emendanda Ecclesia</i> .                       |
| 1514      | El <i>Patronato de Indias</i> se le concede también a Portugal.                                                                                    | 1538      | El papa excomulga a Enrique VIII.                                                      |
| 1515      | Se predica la indulgencia para la construcción de la basílica de San Pedro. Nace santa Teresa de Jesús.                                            | 1540      | Paulo III aprueba la Compañía de Jesús.                                                |
| 1516      | Concordato de la Santa Sede con Francia. Biblia Políglota de Alcalá. Machiavelo publica <i>Il Principe</i> . Tomás Moro publica la <i>Utopía</i> . | 1545-1563 | Concilio de Trento, XIX ecuménico.                                                     |
| 1517      | Muere el cardenal Cisneros. Levantamiento de Lutero.                                                                                               | 1546      | Muere Martín Lutero.                                                                   |
| 1519-1556 | Carlos V, emperador.                                                                                                                               | 1547      | Batalla de Mülberg. Enrique II, rey de Francia. Muere Enrique VIII de Inglaterra.      |
| 1519-1522 | Magallanes da la vuelta al mundo.                                                                                                                  | 1547-1553 | Eduardo VI, rey de Inglaterra.                                                         |
| 1520      | Bula <i>Exurge</i> contra Lutero.                                                                                                                  | 1553-1558 | María Tudor, reina de Inglaterra.                                                      |
| 1521      | Lutero es excomulgado. Dieta de Worms. Conquista de México por Hernán Cortés. Se inicia la labor misionera en México.                              | 1553      | Ejecución en Ginebra de Miguel Servet.                                                 |
| 1523-1525 | Guerra de los campesinos en Alemania.                                                                                                              | 1555      | Paz de Augsburgo.                                                                      |
| 1526      | <i>Ejercicios Espirituales</i> de san Ignacio de Loyola.                                                                                           | 1556-1564 | Fernando I, emperador.                                                                 |
| 1527      | El «sacco» de Roma.                                                                                                                                | 1556-1598 | Felipe II, rey de España.                                                              |
| 1529-1533 | Pizarro conquista el Perú.                                                                                                                         | 1558-1603 | Isabel I, reina de Inglaterra.                                                         |
| 1530      | Confesión de Augsburgo. Coronación de Carlos V en Bolonia.                                                                                         | 1558      | Muere en Yuste Carlos V.                                                               |
| 1531      | Muere Zwinglio. Liga de Smalkalda. Enrique VIII rompe con Roma.                                                                                    | 1562      | Inicio de las guerras de religión en Francia. Matanza de Vassy. Muere Calvino.         |
| 1534      | Enrique VIII de Inglaterra hace votar al Parlamento el <i>Act of Supremacy</i> y se separa de la Iglesia de Roma.                                  | 1564      | Muere Calvino.                                                                         |
| 1534-1536 | Jacques Cartier inicia la penetración francesa en el Canadá.                                                                                       | 1564-1576 | Maximiliano II, emperador.                                                             |
|           |                                                                                                                                                    | 1564      | Nace Galileo Galilei.                                                                  |
|           |                                                                                                                                                    | 1571      | Batalla de Lepanto.                                                                    |
|           |                                                                                                                                                    | 1572      | Matanza de la <i>Noche de San Bartolomé</i> (24 de agosto) en Francia.                 |
|           |                                                                                                                                                    | 1582      | Introducción del calendario gregoriano.                                                |
|           |                                                                                                                                                    | 1585      | Se crean las primeras «Reducciones» en el Paraguay. Nace Cornelio Jansenio.            |
|           |                                                                                                                                                    | 1588-1649 | Cristian IV, rey de Dinamarca.                                                         |
|           |                                                                                                                                                    | 1587      | Isabel I manda ejecutar a María Estuardo. Los ingleses fundan una colonia en Virginia. |
|           |                                                                                                                                                    | 1589      | Asesinato de Enrique III de Francia.                                                   |

- 1594-1610 Enrque IV, rey de Francia.  
 1598 Muere Felipe II.  
 1598-1621 Felipe III, rey de España.  
 1598 Edicto de Nantes.
- Siglo XVII**
- 1600 Muere en la hoguera Gior-  
 dano Bruno.  
 1603 Muere Isabel de Inglaterra.  
 1604-1625 Jacobo I, rey de Inglaterra.  
 1605 «Reducciones» de Para-  
 guay.  
 1610 Asesinato de Enrique IV de  
 Francia.  
 1610-1643 Luis XIII, rey de Francia.  
 1611-1632 Gustavo Adolfo, rey de Sue-  
 cia.  
 1612-1619 Rodolfo II, emperador.  
 Matías, emperador.  
 1614 Muere Galileo Galilei.  
 1620 Los «padres peregrinos» del  
 Mayflower llegan a Amé-  
 rica.  
 1618 Defenestración de Praga.  
 1618-1648 Guerra de los Treinta Años.  
 1619-1637 Fernando II, emperador.  
 1621-1665 Felipe IV, rey de España.  
 1625-1648 Carlos I, rey de Inglaterra.  
 1632-1654 Cristian, de Suecia.  
 1633 Galileo es obligado a abju-  
 rar.  
 1637-1657 Fernando III, emperador  
 1637 Descartes publica el *Dis-  
 curso del método*.  
 1638 Muere Jansenio.  
 1640 El *Augustinus* de Jansenio.  
 1642 Es condenado el *Augustinus*.  
 1643 Los «ritos chinos».  
 1643-1715 Luis XIV, rey de Francia.  
 1643 Batalla de Rocroi.  
 1649 Ejecución de Carlos I de In-  
 glaterra.  
 1648 Paz de Westfalia.  
 1656 Pascal publica *Las provin-  
 ciales*.
- 1659 Paz de los Pirineos, entre  
 España y Francia.  
 1650 Muere Descartes.  
 1665-1700 Carlos II, rey de España.  
 1668 Paz de Aquisgrán.  
 1669 *Paz Clementina* del papa  
 Clemente IX.  
 1681 Asamblea General del Clero  
 francés.  
 1685 Revocación del edicto de  
 Nantes.  
 Jacobo II, rey de Inglaterra.  
 1687 Molinos es condenado.  
 1688 Guillermo de Orange, rey  
 de Inglaterra.  
 Portugal se separa de Es-  
 paña.  
 1693 Pascasio Quesnel escribe  
 sus *Reflexiones Morales*.
- Siglo XVIII**
- 1700 Felipe V, rey de España.  
 1702-1714 Guerra de Sucesión espa-  
 ñola.  
 1704 Clemente XI condena los  
 «ritos chinos».  
 1713 Tratado de Utrech.  
 Bula *Unigenitus* del Papa  
 Clemente XI.  
 1714 Leibniz publica la *Monadolo-  
 gía*.  
 1715-1722 Felipe de Orleans, regente  
 de Francia.  
 1717 Principio de la masonería  
 moderna.  
 1735 Carlos Borbón, rey de las  
 Dos Sicilias.  
 1737 Concordato de España con  
 la Santa Sede.  
 1738 Paz de Viena.  
 Bula *In eminenti* de Cle-  
 mente XII, condenando la  
 masonería.  
 1740-1780 María Teresa, emperatriz  
 de Austria.  
 1740-1786 Federico II, rey de Prusia.

1742-1748	Guerra de Sucesión austriaca.	1765-1790	José II, emperador de Austria.
1748	Paz de Aquisgrán.	1767	Los jesuitas son expulsados de España.
1751	Aparece el primer volumen de la <i>Enciclopedia</i> francesa.	1773	La Compañía de Jesús es abolida por Clemente XIV.
1553	Concordato definitivo con España.	1774	Goethe publica su obra <i>Werther</i> .
1757-1763	Guerra de los Siete Años.	1774-1792	Luis XVI, rey de Francia.
1759	Los jesuitas son expulsados de Portugal.	1776	Jefferson promulga la declaración de la independencia de EE.UU.
1759-1788	Carlos III, rey de España.	1781	Kant publica la <i>Crítica de la razón pura</i> .
1762	Rousseau escribe el <i>Contrato social</i> .	1783	Tratado de Versalles: Independencia de EE.UU.
1763	Voltaire escribe el <i>Traité sur la tolérance</i> . Aparece el <i>Febronio</i> de Juan Nicolás de Hontheim.	1786	Sínodo de Pistoya.
1764	Los jesuitas son expulsados de Francia.	1789	Principio de la Revolución Francesa.

## RELACIÓN CRONOLÓGICA DE LOS PONTIFICADOS

1406-1415 Gregorio XII  
1417-1431 Martín V  
1431-1447 Eugenio IV  
(1440-1449 Félix V, antipapa)  
1447-1455 Nicolás V  
1455-1458 Calixto III  
1458-1464 Pío II  
1464-1471 Paulo II  
1471-1484 Sixto IV  
1484-1492 Inocencio VIII  
1492-1503 Alejandro VI  
1503 Pío III  
1503-1513 Julio II  
1513-1521 León X  
1522-1523 Adriano VI  
1523-1534 Clemente VII  
1534-1549 Paulo III  
1550-1555 Julio III  
1555 Marcelo II  
1555-1559 Paulo IV  
1559-1565 Pío IV  
1566-1572 S. Pío V  
1572-1585 Gregorio XIII  
1585-1590 Sixto V

1590 Urbano VII  
1590-1591 Gregorio XIV  
1591 Inocencio IX  
1592-1605 Clemente VIII  
1605 León XI  
1605-1621 Paulo V  
1621-1623 Gregorio XV  
1623-1644 Urbano VIII  
1644-1655 Inocencio X  
1655-1667 Alejandro VII  
1667-1669 Clemente IX  
1670-1676 Clemente X  
1676-1689 Inocencio XI  
1689-1691 Alejandro VIII  
1691-1700 Inocencio XII  
1700-1721 Clemente XI  
1721-1724 Inocencio XIII  
1724-1730 Benedicto XIII  
1730-1740 Clemente XII  
1740-1758 Benedicto XIV  
1758-1769 Clemente XIII  
1769-1774 Clemente XIV  
1775-1799 Pío VI

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

### A

- Abelardo, Pedro: 59.  
Abraham Lincoln: 317.  
Acton, Lord: 129.  
Adriano VI: 54, 80, 170, 339.  
Aguirre y Lorenzana, cardenal: 264.  
Agustín de Canterbury, san: 154.  
Agustín de Erfurt, san: 139.  
Agustín de Hipona, san: 50, 52, 54, 65, 80, 198.  
Agustín de Lezo: 264.  
Alberoni: 220.  
Alberto Magno, san: 19.  
Alberto II: 26.  
Alberto V de Baviera: 210, 248.  
Alberto de Brandeburgo: 142.  
Alcalá, A.: 79.  
Álvaro de Córdoba, fray: 71.  
Álvaro de Zamora, fray: 64.  
Álvaro Pelayo, fray: 23.  
Alejandro, N.: 295.  
Alejandro Farnesio: 163, 170.  
Alejandro V (antipapa): 22.  
Alejandro VI: 38-43, 58, 60, 64, 95-96, 104, 124, 324, 335, 339.  
Alejandro VII: 256, 273, 283, 339.  
Alejandro VIII: 261, 283, 339.  
Alejandro Valignano: 299.  
Alfonso V de Aragón: 16.  
Alfonso de Castro, fray: 176, 178.  
Alfonso María de Ligorio, san: 290, 293-294.  
Alfonso V de Portugal: 41.  
Alfonso de Valdés: 46, 83.  
Alfonso Fernández Coronel: 33.  
Alfonso Rodríguez, P.: 200.  
Alfonso Salmerón: 68, 172-173, 176, 234.  
Alonso Cano: 178.  
Alonso Carrillo: 66.  
Alonso de Oropesa, fray: 66.  
Alonso de Orozco, san: 178, 200.  
Alonso de Parada: 103.  
Alonso de Sandoval, fray: 126, 316.  
Alonso de Veracruz, fray: 117.  
Alonso Fernández Pecha, fray: 65.  
Allegrí: 207.  
Álvarez de Toledo, F.: 240.  
Álvaro Pelayo: 23.  
Ambrosio Catarino: 57, 176, 183-184.  
Ambrosio Spínola: 253.  
Ambrosio Traversari: 27.  
Ana Bolena: 158.  
Ana Reinhard: 150.  
Andrés Corsino: 225.  
Andrés Vega: 176, 178.  
Ángel Massarelli: 176.  
Ángela de Foligno, santa: 50.  
Ángela Merici, santa: 174.  
Antonio Agustín, fray: 178.  
Antonio Arnauld: 270, 272, 274.  
Antonio Beccadelli: 35.  
Antonio Cerdá, cardenal: 38.  
Antonio Correa, fray: 110.  
Antonio de Marchena, fray: 65.  
Antonio de Montesinos, fray: 98, 104, 208, 335.  
Antonio de Navarra: 161.  
Antonio de Noailles, cardenal: 274.  
Antonio de Padua, san: 38.  
Antonio María Zaccaria, san: 172.  
Antonio Zapata, cardenal: 208, 236.  
Ardit, M.: 244.

Arias Montano: 83, 199.  
 Armando Juan de Plessis: 255.  
 Astete: 206.  
 Auger: 210.  
 Augusto de Sajonia: 248.  
 Avendaño, Diego de: 117, 264, 294.  
 Azara, J. N.: 263.  
 Azcona, Tarsicio: 41, 324.

**B**

Bach, J. S.: 297.  
 Bacon, F.: 218, 304.  
 Baltasar Gago, P.: 298.  
 Barbarroja, J.: 211, 213.  
 Baronio: 194, 200.  
 Barth, K.: 189.  
 Bartolomé de Carranza, fray: 87-88, 108, 183, 187.  
 Bartolomé de Las Casas, fray: 98-99, 102, 104-108, 110, 124-125, 208.  
 Bartolomé de Ledesma, fray: 117.  
 Bartolomé de los Mártires, fray: 195.  
 Bartolomé de Medina, fray: 198.  
 Bartolomé Frías de Albornoz: 125, 316.  
 Bartolomé Holzhauser, fray: 196.  
 Bataillon, M.: 68, 164.  
 Basilea, Concilio de: 24-26, 138, 185, 188, 335.  
 Bautista Spagnolo, beato: 71.  
 Bayle, P.: 306, 311.  
 Belarmino, san Roberto: 19, 194-195, 197-198, 200, 206, 234.  
 Bellingbrocke, J.: 305.  
 Benedetto di Mantova: 46.  
 Benedicto XIII (Papa Luna): 22.  
 Benedicto XIII: 283, 339.  
 Benedicto XIV: 98, 257, 265-266, 275, 283-288, 293-294, 315, 339.  
 Benítez Sánchez-Blanco, R.: 238.  
 Bernal Díaz del Castillo: 97.  
 Bernardino de Carvajal: 27.  
 Bernardino de Feltre, san: 63.  
 Bernardino de Laredo, fray: 200.  
 Bernardino Ochio, fray: 164, 174.  
 Bernardino de Saint Pierre: 307.  
 Bernardino de Sahagún, fray: 110.

Bernardino de Siena, san: 34, 50, 62, 71.  
 Bernardo de Claraval, san: 23, 50, 201.  
 Bernardo de Mesa: 105.  
 Bernini: 207.  
 Bernis, cardenal: 289.  
 Berrugete: 178.  
 Berthume: 220.  
 Bérulle, P.: 51, 201, 270, 293, 295.  
 Bessarión de Nicea, 26-27.  
 Bethencourt, F.: 88.  
 Bismark: 132-134.  
 Bizer, E.: 190.  
 Blom, P.: 306.  
 Boccaccio: 33, 37.  
 Bodin, J.: 305.  
 Böehmer, J. F.: 131.  
 Bonifacio VIII: 14, 18, 24, 43, 192.  
 Borromeo, san Carlos: 57, 173, 186, 206, 225.  
 Bossuet, S. B.: 129, 190, 258, 260, 270, 294, 298.  
 Boticelli: 223.  
 Bramante: 40, 43, 207.  
 Bramon, D.: 214.  
 Brandmuller: 202.  
 Braudel, F.: 165.  
 Brígida, santa: 23, 45, 47.  
 Brueghel: 47.  
 Bucer: 130.  
 Buenaventura, san: 19, 50, 122.  
 Buontempo, P.: 288.  
 Burckhardt, J.: 13, 36, 323.  
 Burdach: 37.

**C**

Caballero: 264.  
 Cabarrús: 264.  
 Calansanz, san José de: 173, 178, 230.  
 Calderón de la Barca: 178, 207, 225.  
 Calixto III: 38-40, 335, 339.  
 Camilo de Lelis, san: 172.  
 Cano, Melchor: 65, 85, 115, 124, 176, 178, 180, 198, 200.  
 Catalina Bora: 145.  
 Catalina de Aragón: 155.  
 Catalina de Bolonia, santa: 45, 50.  
 Catalina de Génova, santa: 45, 63.

- Catalina de Médici: 161.  
 Catalina de Rusia: 268.  
 Catalina de Siena, santa: 23, 45, 50.  
 Catalina de Toledo: 66.  
 Calvino, J.: 19, 34, 60-61, 88-91, 151-154, 161, 169, 172, 198, 232, 270, 325, 335-336.  
 Carlos Borbón: 337.  
 Carlos Borromeo, san: 173, 186, 195, 206, 225.  
 Carlos I (Inglaterra): 158, 248, 337.  
 Carlos II (España): 244, 247, 337.  
 Carlos III (España): 99, 219, 262-264, 267, 275, 288, 338.  
 Carlos IV (España): 99, 264, 275.  
 Carlos V, emperador (Carlos I de España): 14, 47, 66, 83, 87, 105, 113, 120, 138, 145-147, 162-163, 170, 175, 181-182, 184-186, 211, 222-223, 238, 247, 336.  
 Carlos VI (Austria): 277.  
 Carlos VII (Francia): 26.  
 Carlos VIII (Francia): 22.  
 Carlos IX (Francia): 161.  
 Carlos de Condren: 201.  
 Carlos de Lorena, cardenal: 195.  
 Carlos de Seso: 165.  
 Carlos Wesley: 296.  
 Carvajal y Lancaster: 263.  
 Carvalho y Melo, S.: 266.  
 Carrasco, R.: 253.  
 Casiodoro de la Reina: 165.  
 Castañeda, P.: 106, 109, 123, 301.  
 Caulet de Pamiers, F.: 260.  
 Cayetano de Thiene, san: 63, 172, 225.  
 Cazalla, A.: 165.  
 Cervantes, Miguel de: 83, 178, 211, 225, 229-230.  
 Cervini, M. (Papa Marcelo II): 171, 176, 185, 339.  
 César Borgia, cardenal: 41.  
 Cesarini, cardenal: 26-27.  
 Chigi, cardenal: 282.  
 Cisneros, cardenal Francisco Jiménez de: 41, 58, 65, 68-70, 73, 82-83, 335-336.  
 Cieza de León, Pedro: 100.  
 Cipriano de Valera: 165.  
 Ciscar, E.: 243.  
 Clemente VII: 170, 174-175, 339.  
 Clemente VIII: 162, 194, 199, 201, 210, 218, 233, 283, 339.  
 Clemente IX: 273, 283, 337, 339.  
 Clemente X: 283, 339.  
 Clemente XI: 262, 274, 283, 339.  
 Clemente XII: 283, 315, 337, 339.  
 Clemente XIII: 263, 267, 276, 287, 339.  
 Clemente XIV: 262, 267-268, 288, 290, 338-339.  
 Coclaeus, J.: 132, 139.  
 Colegio de Clermont: 260.  
 Colegio de San Bartolomé de Salamanca: 66.  
 Colegio de San Francisco de Sevilla: 69.  
 Colegio de San Ildefonso: 70.  
 Colegio de Santo Tomás de Villanueva: 68.  
 Colegio Monteagudo: 42, 55, 59, 172.  
 Colegio Romano: 234.  
 Colegio San Atanasio: 210.  
 Colegio Urbano de Propaganda Fidei: 208.  
 Collins, A.: 305.  
 Conde de Aranda: 262-263.  
 Condren, C.: 201, 270.  
 Conrado de Megenberg, 23.  
 Constantino XI: 38.  
 Constantino Ponce de la Fuente: 165.  
 Constanza, Concilio de: 22-26, 66, 138, 185, 188, 335.  
 Contarini: 63, 171.  
 Copérnico: 54, 201.  
 Cordara, P.: 290.  
 Corneille: 207, 225.  
 Correggio: 207.  
 Cosme de Torres, P.: 298.  
 Cranmer, arzobispo: 155.  
 Cranach: 47.  
 Cristian IV: 248, 254, 336.  
 Cristiani, L.: 133.  
 Cristóbal Colón: 65, 95-96, 100, 109, 111, 124, 135.  
 Cristóbal de Olid: 103.  
 Cristóbal Padilla: 165.  
 Cromwell, O.: 158.

Cherbury, H.: 304.  
Choiseul: 267.

**D**

Dante: 13, 37.  
Denifle, H. S.: 130, 134.  
Descartes, R.: 19, 203, 218, 227, 235, 304, 310-311, 337.  
Díaz Trechuelo, L.: 100.  
Diderot: 287, 306, 312.  
Diego de Estella, fray: 200.  
D'Alambert: 287, 289, 306, 312.  
Döllinger, J. I.: 133.  
Domingo Báñez, fray: 85, 123-124, 178, 198-200, 232.  
Domingo de Betanzos, fray: 110.  
Domingo de Rojas, fray: 165.  
Domingo de Santa Teresa, fray: 164.  
Domínguez Ortiz, A.: 82.  
D'Ors, E.: 224.  
Dositeo II, patriarca: 297.  
Dufour, A.: 91.  
Duns Scoto, beato: 50.  
Durer: 47, 131.  
Duvergier de Hauranne, J.: 270-272.

**E**

Eck, J.: 54, 143-144.  
Eckart, fray: 20, 45, 50, 52, 137.  
Ecolampadio: 61, 130, 143, 150.  
Edmund Campion, P.: 157.  
Eduardo VI: 154-155, 158, 336.  
Egidio de Viterbo, cardenal: 40.  
Egidio, doctor: 165.  
Elce, cardenal: 282.  
Enrique Bullinger: 150.  
Enrique II de Francia: 161, 336.  
Enrique III de Francia: 162, 336.  
Enrique IV de Francia: 11, 66, 162, 192, 219, 248, 250, 251, 337.  
Enrique VIII de Inglaterra: 154-156, 158, 181, 336.  
Enrique de Guisa: 162.  
Enrique Kramer: 47.  
Enrique de Langestein: 33.

Enrique Matías: 252.  
Epifanio de Moirans, fray: 125.  
Erasmus de Rotterdam: 14, 46, 48, 53-58, 60-62, 68-69, 83, 129, 132, 164, 169, 172, 324, 335.  
Ernesto de Mansfeld: 253.  
Esteban Báthory: 210.  
Esteban de Ávila: 118.  
Esteban de Salagnac: 50.  
Esteban Porcaro: 38.  
Ettore Vernazza: 63.  
Eugenio IV: 25-27, 37, 335, 339.  
Febronio (Juan Nicolás de Hontheim): 275-276, 287, 289, 338.

**F**

Febvre, J.: 130.  
Federico I, Barbarroja: 11.  
Federico II, Prusia: 253, 268, 277, 284, 291, 337.  
Federico III, Habsburgo: 38, 248.  
Federico IV: 248, 250.  
Federico V: 248, 253.  
Federico Augusto II: 298.  
Federico Augusto III: 298.  
Feijoo, B.: 204, 264.  
Felipe II: 14, 83, 87, 98, 108, 115-117, 156, 162-163, 177, 179, 186-187, 194, 197, 208, 212, 222-223, 229, 231, 233, 237-241, 247, 251, 336-337.  
Felipe III: 70, 85, 179, 231, 236, 240-242, 244, 247, 337.  
Felipe IV, el hermoso: 14, 18, 24, 43, 192.  
Felipe IV (España): 179, 192, 244, 247, 337.  
Felipe V: 262, 337.  
Felipe Neri, san: 173, 225.  
Felipe Luis de Neoburgo: 250.  
Felipe de Orleans: 337.  
Félix V (antipapa): 22.  
Fenelón: 270, 294.  
Fernández de Loaisa: 65.  
Fernando de Aragón: 64, 95, 104, 120, 170, 335.  
Fernando de Estiria: 248-249, 252-254.

- Fernando I de Austria: 247, 336.  
 Fernando II de Austria: 247, 252-253, 337.  
 Fernando III de Austria: 247, 337.  
 Fernando IV de Nápoles: 267.  
 Fernando VI de España: 262-263.  
 Fernando Valdés: 76, 83, 87-88.  
 Fernando Yáñez de Cáceres: 65.  
 Ferrara, Concilio de: 26, 335.  
 Finke, H.: 129.  
 Florencia, Concilio de: 27, 33, 183, 335.  
 Flórez, E.: 264.  
 Focher: 102.  
 Fox, J.: 296.  
 Francisco I: 28, 61, 146, 151, 161, 175.  
 Francisco II: 161.  
 Francisco Bacon de Verulam: 304.  
 Francisco Caracciolo: 173.  
 Francisco Caulet de Pamiers: 260.  
 Francisco Chierigati: 170.  
 Francisco Cibo: 39.  
 Francisco de Asís, san: 20-21, 39, 50, 57.  
 Francisco de Borja, san: 173, 222, 225.  
 Francisco de Coligny: 161.  
 Francisco José de Jaca, fray: 125.  
 Francisco de París: 274.  
 Francisco de Paula, san: 59-60.  
 Francisco de Toledo: 197-198.  
 Francisco Javier, san: 172-173, 178, 209, 222, 225, 234, 298.  
 Francisco Javier Vázquez: 267.  
 Francisco Jerónimo, san: 294.  
 Francisco Kielb: 150.  
 Francisco Marroquín, obispo: 113.  
 Francisco Solano, san: 110, 178, 209.  
 Frois, Luis: 298.

## G

- Gabriel Biel: 54.  
 Gabriel de Volterra: 38.  
 Gabriel Vázquez: 234.  
 Galileo, G.: 19, 194, 201-203, 218, 329, 336-337.  
 García Arias, fray: 165.  
 García Cárcel, R.: 92.  
 Gaspar Coello, P.: 299.  
 García de Cisneros, fray: 65.

- Garcilaso de la Vega, inca: 101.  
 Gaspar de Coligny: 161.  
 Geiger de Kaisenberg: 58.  
 Gener J. B.: 264.  
 Ghirlandaio: 40.  
 Gil Álvarez de Albornoz: 66.  
 Gil de Hontañón: 207.  
 Gil de Viterbo, fray: 28.  
 Ginés de Sepúlveda: 105, 125.  
 Gilson, E.: 37.  
 Gioberti de Verona: 194.  
 Giordano Bruno: 194, 201, 337.  
 Godet, M.: 59.  
 Godoy, Manuel de: 264.  
 Goethe: 132, 297, 312, 338.  
 Gonzalo de Illescas, fray: 66.  
 Gonzalo de Montes: 165.  
 Gordara, P.: 288.  
 Greco, el: 178, 207, 222-223.  
 Gregorio V: 247.  
 Gregorio VII: 11, 23.  
 Gregorio XII: 339.  
 Gregorio XIII: 22, 29, 162, 174, 194, 210, 212, 283, 339.  
 Gregorio XIV: 339.  
 Gregorio XV: 194, 210, 283, 339.  
 Gregorio XVI: 283.  
 Gregorio XVII: 208.  
 Gregorio de Valencia: 198.  
 Gregorio Hernández: 178.  
 Grignon de Monfort, san Luis: 295.  
 Grisar, H.: 133.  
 Grocio, H.: 305.  
 Groote, G.: 14, 20.  
 Guillermo Briçonet, 46, 61.  
 Guillermo de Orange: 163, 337.  
 Guillermo Farel: 150.  
 Gustavo Adolfo: 248, 255, 298, 337.  
 Guyón, J.: 269.

## H

- Händel, J. F.: 297.  
 Harnack: 14, 133.  
 Hasán Aga: 211.  
 Hauser, H.: 131.  
 Hausrath: 132.  
 Helvetius: 287.

Henningsen, G.: 79.  
 Hermann von Wied: 47.  
 Hernán Cortés: 101, 103, 111, 113, 336.  
 Hernando de Talavera, fray: 66, 70, 74, 82.  
 Herrera: 207, 225.  
 Hiram: 313.  
 Hobbes, T.: 305.  
 Huizinga, J.: 13, 33, 323.  
 Hume, D.: 304.  
 Hunyadi: 38.  
 Hus: 24-25, 28, 34, 47, 130, 137-138, 144, 219, 335.

## I

Ignacio de Loyola, san: 14, 20, 55, 57, 64, 168-169, 172-173, 178, 200, 206, 222-223, 225, 230, 234, 329, 335-336.  
 Imbart de la Tour: 58, 323.  
 Imperiali, cardenal: 282.  
 Inocencio III: 11.  
 Inocencio IV: 23.  
 Inocencio VIII: 39-40, 47, 75, 96, 339.  
 Inocencio IX: 339.  
 Inocencio X: 195, 219, 247, 256-257, 273, 282-283, 339.  
 Inocencio XI: 84, 193, 219, 257, 261, 269, 283, 293, 339.  
 Inocencio XII: 245, 258, 261, 283, 339.  
 Inocencio XIII: 283, 339.  
 Isabel Barton de Canterbury: 155.  
 Isabel de Borja: 40.  
 Isabel La Católica: 64, 68, 71, 73, 95, 98, 120, 124, 335.  
 Isabel I de Inglaterra: 154, 156-158, 229, 336-337.  
 Isabel de Rusia: 284.  
 Isidoro de Kiev: 26-27.  
 Iván IV: 210.

## J

Jacobo I: 19, 158, 248, 253, 337.  
 Jacobo II: 337.  
 Jacobo Clemente, fray: 162.

Jacobo Sprengen: 46.  
 Jansenio: 270-273, 275, 336-337.  
 Janssens, J.: 35, 133.  
 Jerónimo Emiliano, san: 63, 172.  
 Jerónimo de Aguilar: 103.  
 Joaquín de Fiore: 21, 47, 159.  
 Jofré Borgia: 41.  
 Jorge d'Amboise, 41, 58.  
 José Climent: 264.  
 Jorge Fox: 296.  
 José Manuel I: 265-266.  
 José de Acosta, P.: 102-103, 106, 234.  
 José de Anchieta, fray: 234.  
 José I de Austria: 219, 277.  
 José II de Austria: 276-278, 291, 338.  
 José de Constantinopla, Patriarca: 26.  
 José de Cupertino, san: 294.  
 José de Moñino, Conde Floridablanca: 262, 289.  
 Joseph Antonio de Salas: 86.  
 Juan Agustín Adorno, fray: 173.  
 Juan Bautista de la Salle, san: 293.  
 Juan Bodin: 258.  
 Juan Borgia: 41.  
 Juan Clerée: 58.  
 Juan Colet: 56.  
 Juan de Austria: 163, 194, 245, 247.  
 Juan de Ávila, san: 46, 51, 55, 68, 83-84, 86, 178, 182, 200, 206, 222, 230.  
 Juan de Capistrano, san: 38, 50, 63, 71.  
 Juan de Carvajal: 38.  
 Juan de Dios, san: 172, 178, 225, 230.  
 Juan de la Cruz, san: 86, 174, 178, 182, 197, 200-201, 207, 222, 230.  
 Juan de la Plaza, fray: 234.  
 Juan de la Puebla, fray: 65.  
 Juan de Juni: 178.  
 Juan de Mariana, P.: 178.  
 Juan de París: 24.  
 Juan de Parma, fray: 21.  
 Juan de Ragusa: 27.  
 Juan de Ribera, san: 195, 222, 237-238.  
 Juan de Rupescissa, fray: 23.  
 Juan de Sahagún, san: 65.  
 Juan de Santo Tomás: 235.  
 Juan de San Juan, fray: 65.  
 Juan de Tilly: 253.  
 Juan de Valdés: 46, 64, 83, 164, 184, 324.

- Juan del Monte: 182.  
 Juan del Santísimo Sacramento: 230.  
 Juan de los Ángeles, fray: 200.  
 Juan Eudes, san: 196.  
 Juan Fisher, san: 155.  
 Juan Gil, Fray: 230.  
 Juan Giltern: 138.  
 Juan Guillermo, duque: 250.  
 Juan Haller: 150.  
 Juan Knox: 158.  
 Juan Leonardo, san: 173.  
 Juan Staupitz, fray: 139-141.  
 Juan Sturm: 54.  
 Juan VIII Paleólogo: 26.  
 Juan XXIII: 8.  
 Juan Pablo II: 8, 92, 170, 202, 203, 205.  
 Juan Pérez de Pineda: 165.  
 Juan Raulin: 58-59.  
 Juan Standonck: 55, 59.  
 Juana de Lestonac, santa: 196.  
 Juana Francisca Frémiot de Chantal,  
 santa: 196.  
 Julia Gonzaga: 164.  
 Juliana de Norwick: 45.  
 Julio II: 27-28, 39-41, 43-44, 96, 140,  
 176, 339.  
 Julio III: 53, 184, 339.  
 Junípero Serra, fray: 300.
- K**
- Kamen, H.: 78, 81, 86-87, 92.  
 Kant, E.: 218, 297, 307, 312, 338.  
 Karlstadt: 131.  
 Kempis, Tomás de: 14, 34, 55, 69.  
 Kemplerer: 35.  
 Kepler: 218.  
 Klein, H. S.: 121, 316.  
 Klesl: 251.  
 Kohlde: 134.  
 Köstlin: 134.  
 Küng, H.: 131.
- L**
- Laínez, D.: 69, 172-173, 176, 178, 189,  
 234.  
 La Mothe Le Vayer: 303.  
 Lateranense V, concilio: 27-28, 40, 43,  
 336.  
 Lavallette, P.: 267.  
 Lefèvre d'Étaples, S.: 46, 60, 161.  
 Leibniz: 190, 203, 218, 235, 337.  
 León Jud: 145.  
 León X: 28, 39, 43-44, 86, 142-145,  
 339.  
 León XI: 233, 339.  
 León XII: 283, 315.  
 León XIII: 158, 315, 318.  
 Leonardo de Puerto Mauricio, san:  
 294.  
 Leopoldo de Austria: 250, 278.  
 Leopoldo de Toscana: 291.  
 Leonardo da Vinci: 223, 335.  
 Lessing: 297.  
 Lezo y Palomeque, A.: 264.  
 Lobo Cabrera: 121.  
 Locke, J.: 304.  
 Lope de Vega: 169, 178, 207, 225, 229.  
 López de Ayala, canceller: 32-33.  
 López de Gómara: 100-101, 103.  
 López de Loyola, Ignacio: 230.  
 López de Zárate, Juan: 113.  
 López Medel, T.: 99.  
 Lorenzo de Brindis, san: 197, 200.  
 Lorenzo de Médicis: 13, 39.  
 Lorenzo el Magnífico: 33.  
 Lorenzo Ganganelli: 267, 288.  
 Lorenzo Ricci, 267:  
 Lorenzo Valla: 14, 35, 37, 38.  
 Lortz, J.: 17, 44, 135, 326.  
 Lucrecia Borgia: 41.  
 Luis VI: 248.  
 Luis XII: 27, 43, 59.  
 Luis XIII: 248, 255, 337.  
 Luis XIV: 162, 193, 219, 222-224, 248,  
 258-263, 265, 274, 303, 337.  
 Luis XV: 222, 266.  
 Luis XVI: 338.  
 Luis Barbo, fray: 71.  
 Luis Beltrán, san: 65, 110, 209, 225-  
 226, 264.  
 Luis Bertrán: 264.  
 Luis de Beteta: 164.  
 Luis de Bolaños, fray: 110.

- Luis de Fossombrone, fray: 174.  
 Luis de Granada, fray: 65, 178, 182, 200.  
 Luis de León, fray: 83-84, 178, 182, 200, 207.  
 Luis de Montoya: 200.  
 Luis de Requeséns: 163.  
 Luis Gonzaga, san: 222.  
 Luis Frois, P.: 297.  
 Lutero, M.: 14, 19, 43, 44-46, 48-49, 54, 57, 60, 61, 71, 90, 130-154, 159-160, 164, 167-169, 175-176, 183-184, 186, 198, 218, 222, 232, 249, 311, 321, 326-327, 335-336.  
 Llorca, B.: 93.  
 Llorente, J. A.: 79.
- M**
- Macanaz, M. R.: 262.  
 Maderna: 207.  
 Mahomet II: 38.  
 Manuel de Nóbrega, P.: 234.  
 Marañón, G.: 319.  
 Marcos de Éfeso: 26.  
 Margarita de Navarra: 61.  
 Margarita de Parma: 162.  
 Margarita de Valois: 161.  
 Margarita María de Alocoque, santa: 288.  
 María Estuardo, reina de Escocia: 157-158.  
 María Teresa de Austria: 289, 337.  
 María Tudor, reina de Inglaterra: 156, 229.  
 María Ward: 196.  
 Maritain, J.: 134.  
 Martí Gilabert, F.: 92.  
 Martín V: 22, 25, 335, 339.  
 Martín de Azpilicueta: 118.  
 Martín de Valencia, fray: 110-111, 178.  
 Martín Pérez de Ayala: 178.  
 Martínez Torres, J. A.: 212.  
 Martinitz: 252.  
 Marsilio de Padua: 21, 24, 34.  
 Marsilio Ficino: 19, 36.  
 Mateo de Bascio: 174.  
 Mateo Giberti, san: 63.  
 Mateo Parker: 158.  
 Mateo Tindal: 305.  
 Matheus: 131.  
 Matías, emperador de Austria: 247, 251-252, 337.  
 Matías de Paz, fray: 104-105, 122.  
 Maquiavelo: 14, 192.  
 Mauricio de Sajonia: 185.  
 Maximiliano I: 16, 28, 143, 247-248.  
 Maximiliano de Baviera: 249-250, 253-255.  
 May, J.: 317.  
 Mazzarino, cardenal: 248, 282.  
 Melenchton, F.: 131.  
 Melozzo de Forli: 40.  
 Menchaca: 19.  
 Menéndez Pelayo, M.: 92.  
 Mercado, fray Tomás de: 118, 125, 316.  
 Michelet, J.: 36.  
 Miegge, G.: 130.  
 Miguel Ángel: 40, 43, 207.  
 Miguel Bayo: 198, 231-232.  
 Miguel de Molinos: 84, 269.  
 Miguel Servet: 88, 153, 336.  
 Molière: 225.  
 Molina, Luis de: 123, 125, 199, 232-233.  
 Montaigne: 14.  
 Montesquieu, Carlos de: 305.  
 Morales, J.: 213, 215, 312.  
 Morone, cardenal: 171, 185, 187.  
 Muley Cidán: 241.  
 Muley Xequé: 241.  
 Murat III: 212.  
 Muratori: 295.  
 Murillo: 207, 178.
- N**
- Napoleón: 132, 215, 219, 291.  
 Napoleón III: 132.  
 Newton: 19, 203, 309.  
 Nicolás V: 35, 37, 335, 339.  
 Nicolás Bobadilla: 162.  
 Nicolás de Cusa: 54.  
 Nicolás de Ovando: 98.  
 Nicolás Pavillón: 160.  
 Nikón, Patriarca: 297.  
 Noailles, A.: 274.

**O**

Ockam, G. de: 11, 14, 22, 44, 130, 327.  
 Oda Nobunaga: 299.  
 Olier, J. J.: 196, 201, 293, 295.  
 Oliver Maillard: 58.  
 Osuna, Francisco de: 178, 200.  
 Otón Truchsess: 210.

**P**

Pablo de la Cruz, san: 293.  
 Pagés, G.: 248.  
 Palacios Rubios, Juan López de: 104-105, 125.  
 Palestrina: 169, 207.  
 Palma, Luis de la: 178, 200.  
 Pascual Bailón: san: 225.  
 Pastor, L. von: 35, 167, 267, 321.  
 Paul de Gondi, cardenal: 303.  
 Paulo II: 39-40, 339.  
 Paulo III: 82, 113, 167, 169-172, 174-175, 184, 230, 336, 339.  
 Paulo IV: 63, 57, 87, 172, 185-186, 339.  
 Paulo V: 194, 218, 233, 247, 283, 339.  
 Paulo Veronese: 223.  
 Pavillon de Alet, N.: 260.  
 Pedro Arias, fray: 119.  
 Pedro Canisio, san: 173, 206, 210, 222, 234.  
 Pedro Claver, san: 110, 126, 178, 209, 225.  
 Pedro Code: 274.  
 Pedro Crockaert: 179.  
 Pedro de Alba, fray: 66.  
 Pedro de Alcántara, san: 65, 200, 230.  
 Pedro de Córdoba, fray: 105.  
 Pedro de Gante, fray: 178.  
 Pedro de la Marca: 259.  
 Pedro de Mena: 178.  
 Pedro de Pravia, fray: 117.  
 Pedro de Rusia: 297.  
 Pedro de Santoyo, beato: 65.  
 Pedro de Villacreces, fray: 65.  
 Pedro el Cruel: 22, 32.  
 Pedro Fabro: 172.  
 Pedro Fernández Pecha, fray: 65.

Pedro Guerrero: 195.  
 Pedro Hurtado González de Mendoza, cardenal: 69.  
 Pedro Mártir, san: 82.  
 Pedro Regalado, san: 65.  
 Pedro Riario, fray: 39.  
 Pedro Roldán: 178.  
 Pedro Tamburini: 275.  
 Pereira: 289.  
 Perugino: 40.  
 Petrarca, F.: 13, 14, 23, 35, 37.  
 Pico de la Mirandola: 19.  
 Pío II: 35, 38-39, 339.  
 Pío III: 43, 339.  
 Pío IV: 174, 186-187, 193, 195, 339.  
 Pío V, san: 157, 188, 193, 199, 206, 212, 232, 281, 283, 339.  
 Pío VI: 219, 264, 276, 278-279, 290-291, 339.  
 Pío VII: 219, 264, 315.  
 Pío IX: 315.  
 Pío X, san: 193, 257.  
 Pisa, concilio de: 24, 27-28, 31, 43, 335.  
 Pisa, conciliábulo: 43, 335.  
 Pithou, P.: 192, 219, 259.  
 Pizarro, Francisco: 100.  
 Poggio Bracciolini: 35, 37.  
 Poluzzi, cardenal: 282.  
 Pombal, Marqués de: 219, 264-266, 289.  
 Ponce de León: 165.  
 Pseudo-Dionisio: 50.  
 Puente, Luis de la: 200.  
 Puffendorf, S.: 305.

**Q**

Quadrillero y Mota: 264.  
 Quesnel, P.: 274, 278, 337.  
 Quevedo, F.: 83, 178, 226.

**R**

Rabelais: 60.  
 Racine: 207, 271.

Radewijns, F.: 52-54.  
 Rafael: 43, 207, 222-223.  
 Raimundo Llull, beato: 50.  
 Raimundo de Capua, beato: 171.  
 Ranke, L. von: 49, 62, 133, 167-168, 210, 255.  
 Ravaiillac: 251.  
 Reginaldo Pole, cardenal: 129, 156, 171, 176, 185.  
 Reingen, von: 49, 167.  
 Rembrandt: 297.  
 Renaudet, A.: 59.  
 Ribadeneira, P.: 154.  
 Ribera, José de: 178, 207.  
 Richelieu, cardenal: 162, 194, 248, 255-256, 270-271.  
 Ripalda, J.: 206.  
 Ritter, G.: 130.  
 Rivero Rodríguez, M.: 211.  
 Roda y Arrieta, Manuel de: 262.  
 Rodolfo II: 247, 251, 337.  
 Rodolfo Agrícola: 35.  
 Rodríguez Campomanes, P.: 262.  
 Rodríguez de Cruz, A.: 116.  
 Rokycana, J.: 25.  
 Rops, D.: 130.  
 Rosa de Lima, santa: 225.  
 Rousseau: 287, 308.  
 Rubens: 207, 225.  
 Rubeo, J.: 174.  
 Rubín de Celis, M.: 264.  
 Ruíz de Montoya, P.: 263.  
 Rupescissa, Juan de: 23.  
 Ruysbroek, Juan van: 20, 51-54.

## S

Sacchetti, cardenal: 282.  
 Sadoletto, J.: 63, 171.  
 Sales, san Francisco de: 196-197, 201, 206-207, 225, 271, 295.  
 Saldanha, cardenal: 266.  
 Sánchez Bella, I.: 98.  
 Santiago de la Marca: 62, 71.  
 Sarmiento: 264.  
 Savonarola, J.: 13, 42, 323, 324, 335.  
 Shaftesbury: 305.  
 Schiller, F.: 132, 297.

Schlegel, F.: 256.  
 Sebastián Franck: 131, 160, 168.  
 Segismundo: 25-26.  
 Segismundo III: 210, 250.  
 Selím I: 211, 213.  
 Semler: 132.  
 Seripando, J.: 176, 195.  
 Shakespeare: 225, 229.  
 Silíceo, cardenal: 69.  
 Simón Rodríguez, P.: 172.  
 Sínodo de Guadix: 238.  
 Sixto IV: 39-41, 69, 335, 339.  
 Sixto V: 162, 194, 199, 210, 283, 339.  
 Skarge: 206.  
 Slawata: 252.  
 Solá, E.: 211.  
 Solimán: 211, 213.  
 Sommerset: 155.  
 Sorní, M.: 38.  
 Soto, Domingo de: 65, 69, 85, 87, 105, 115-116, 118, 123-125, 176, 178, 181-183, 187, 200.  
 Soto, Pedro de: 65.  
 Spee von Langenfeld, F.: 169.  
 Spinoza, B.: 304.  
 Suárez, F.: 19, 178, 197-198, 200, 234-235, 263.  
 Suárez, L.: 205.  
 Susón, E.: 20, 45.

## T

Tanucci: 219, 267, 291.  
 Tasso: 169, 207.  
 Tauler, J.: 20, 45, 50, 52, 159.  
 Teodoro Beza: 153.  
 Teófilo Desagulier: 314.  
 Teresa de Jesús, santa: 7, 84, 86, 87, 174, 178, 200, 207, 222, 223, 225, 230, 322.  
 Thomasius, C.: 296.  
 Tindal, M.: 305.  
 Tintoretto: 207, 223.  
 Tirso de Molina, fray: 178, 207, 223.  
 Tiziano: 207, 225.  
 Tokugawa Ieyasu: 299.  
 Toland, J.: 305.

Tomás de Aquino, santo: 11, 19, 50, 52, 80, 116, 118, 122, 180, 197, 233-235, 263, 311.  
 Tomás de Jesús, venerable: 230.  
 Tomás de Villanueva, santo: 65, 68, 195, 200, 206, 225.  
 Tomás de Vío (Cayetano): 143.  
 Tomás Luis de Victoria: 207.  
 Tomás Moro, santo: 56, 155, 336.  
 Tomás Müntzer: 131, 145, 159-160.  
 Tomás Parentucelli: 35.  
 Tomás y Valiente, F.: 77, 325.  
 Toribio de Benavente (Motolinía), fray: 102, 110, 112, 178.  
 Toribio de Mogrovejo, santo: 110, 178, 209.  
 Torquemada, Juan: 27, 76.  
 Torquemada, Tomás: 74.  
 Toyotomi Hideyoshi: 299.  
 Trento, Concilio: 13, 24, 28, 58, 63-64, 83, 85, 87, 105, 108, 110, 136, 147, 169, 171, 175-191, 197-198, 221-222, 224, 229, 231, 233-237, 244, 281, 298, 303, 322, 328.

## U

Ubertino de Casale: 21, 47.  
 Urbano VI: 22.  
 Urbano VII: 339.  
 Urbano VIII: 167, 194, 206, 208, 218, 233, 236, 247, 256, 283, 339.  
 Urdaneta: 209.  
 Urquijo: 264.  
 Universidad Complutense de Alcalá: 42, 68, 70, 83, 99.  
 Universidad de Bolonia: 40, 99.  
 Universidad de Lima: 114, 117, 181.  
 Universidad de Lovaina: 86, 198.  
 Universidad de México: 114, 117, 181.  
 Universidad de París: 22, 59, 61, 99, 112, 179.  
 Universidad de Salamanca: 42, 65, 69, 105, 115.  
 Universidad de Santo Domingo: 114.  
 Universidad de Wittemberg: 140, 143.  
 Universidad Gregoriana: 194.

## V

Valdés Leal: 178, 223.  
 Valdivia, fray Pedro de: 110.  
 Van der Essen: 103.  
 Van Dick: 223.  
 Van Spen: 276.  
 Vasco de Quiroga: 100, 105, 110, 120, 209.  
 Vaticano II, Concilio: 7, 92, 186.  
 Velázquez: 207, 225.  
 Veronesse, P.: 223.  
 Vicent, B.: 127.  
 Vicente de Paúl, san: 196, 270, 293.  
 Vicente Ferrer, san: 34, 47, 64, 335.  
 Victoria Colonna: 164.  
 Vieira, P.: 294.  
 Vignola, J.: 225.  
 Vitoria, Francisco de: 19, 65, 69, 85, 98, 105, 115-116, 123-125, 178-182, 197-198, 200, 208, 323.  
 Vittorino da Feltre: 35.  
 Vives, Luis: 83, 178, 197.  
 Voltaire: 57, 204, 262, 284, 308, 338.  
 Von Below, G.: 130.  
 Vondel: 207.

## W

Waines, D.: 214.  
 Wallenstein: 254.  
 Waugh, E.: 157.  
 Weisbah: 224.  
 Wesley, C.: 296.  
 Westfalia, Paz de: 14-15, 90, 160, 163, 167, 177, 195, 218-220, 227, 229, 236, 244, 256, 311, 330, 337.  
 Wiclef: 11, 24, 34, 130, 137, 138, 155, 219.  
 Wolff: 235.

## Z

Zavala, S.: 123, 125.  
 Zapata Sandoval, Juan: 118.  
 Zelada, cardenal: 289.  
 Zola, J.: 275.

- Zumárraga, fray Juan de: 65, 110, 113, 120, 209.
- Zurbarán: 169, 178, 207, 223.
- Zwinglio: 34, 57, 61, 130, 149-150, 152-153, 335-336.
- Zúñiga: 203.

## ÍNDICE GENERAL

Págs.

PRÓLOGO .....	7
I. LA EDAD NUEVA .....	11
1. Tensiones y diferencias .....	11
2. El hombre «moderno» .....	13
3. Evolución económico-social .....	15
4. Mirando a la Iglesia .....	18
5. Necesidad de la Reforma .....	21
II. RAÍCES DE LA REFORMA .....	31
1. Abusos que habría que remediar .....	31
2. Renacimiento y Humanismo .....	35
3. La Iglesia en el Renacimiento .....	37
4. Corrientes intelectuales y espirituales .....	44
5. Condiciones sociales y económicas .....	46
III. PRINCIPIOS DE LA REFORMA CATÓLICA .....	49
1. La «Devoción moderna» .....	49
2. Erasmo o el «humanismo cristiano» .....	55
3. La Reforma en Francia .....	58
4. La Reforma en Italia .....	62
5. La Reforma de las órdenes religiosas en España .....	64
6. Colegios Universitarios y Reforma del clero .....	66
7. La Reforma en tiempo de los Reyes Católicos .....	68
8. Congregaciones de la observancia .....	71
IV. LA INQUISICIÓN ESPAÑOLA .....	73
1. Los falsos conversos .....	73
2. El Tribunal de la Inquisición .....	74
3. Funcionamiento del Tribunal .....	75
4. Los delitos perseguidos .....	82
5. Inquisición y cultura .....	85
6. La Inquisición protestante .....	88
7. La leyenda negra .....	91
V. EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA .....	95
1. Sentido misional de la conquista .....	97
2. Implantación de la Iglesia .....	103
3. El bautismo de los indios .....	111
4. Nacimiento de las universidades americanas .....	114
5. La esclavitud en España y América .....	119

<b>VI. LA REFORMA PROTESTANTE</b> .....	129
1. Una discusión de siglos .....	129
2. Lutero ante la historia .....	131
3. Ambiente en el que nace y vive Lutero .....	135
4. Radiografía de Lutero .....	138
5. La predicación de la indulgencia .....	142
6. Los «protestantes» .....	143
7. El luteranismo gana terreno .....	146
<b>VII. EN EL ÁREA DEL PROTESTANTISMO</b> .....	149
1. El cura de una aldea suiza .....	149
2. La religión de la intransigencia .....	151
3. El Anglicanismo, religión del Estado .....	154
4. Guerras de religión .....	158
5. En los Países Bajos, Italia y España .....	162
<b>VIII. ¿REFORMA CATÓLICA O CONTRARREFORMA?</b> .....	167
1. Precisión de términos .....	167
2. Luces y sombras de la Contrarreforma .....	168
3. Interés que muestran los papas .....	170
4. Nuevas Órdenes Religiosas .....	171
5. El Concilio como solución .....	175
<b>IX. ESPAÑA Y EL CONCILIO DE TRENTO</b> .....	177
1. El Siglo de Oro español .....	177
2. La Escuela de Salamanca .....	179
3. Desarrollo del Concilio de Trento .....	182
4. Significado del Concilio .....	188
<b>X. LA RESTAURACIÓN CATÓLICA</b> .....	191
1. Situación de la Iglesia en los diversos Estados .....	191
2. Papas y obispos reformadores .....	193
3. Renovación apostólica .....	195
4. El humanismo escolástico .....	196
5. Sobre la gracia y otros temas espirituales .....	198
6. Fe y ciencia .....	201
7. Expresiones religiosas en la sociedad .....	206
8. Primavera misional .....	207
9. Lepanto y la amenaza turca .....	210
<b>XI. CRISIS EN LA SOCIEDAD EUROPEA</b> .....	217
1. Nuevo cambio de mentalidad .....	217
2. Evolución del arte y de la cultura .....	221
3. La teología .....	226
<b>XII. LA IGLESIA DEL BARROCO</b> .....	229
1. Renovación de la Iglesia después de Trento .....	229
2. La Teología del barroco .....	231
3. Los primeros teólogos jesuitas .....	233
4. Últimos teólogos del barroco .....	235
5. La expulsión de los moriscos .....	236
6. Los últimos Austrias .....	244

<b>XIII. LA GUERRA DE LOS TREINTA AÑOS</b> .....	247
1. Los hechos .....	248
2. 1619. Principio de la contienda. ....	251
3. Período palatino (1619-1623) .....	253
4. Período danés (1625-1629) .....	254
5. Período sueco (1630-1635) .....	254
6. Período francés (1635-1648) .....	255
7. El papel de la Iglesia .....	256
<b>XIV. BAJO EL ABSOLUTISMO DE LOS PRÍNCIPES</b> .....	257
1. Mirando al Pontificado .....	257
2. Regalismo y galicanismo .....	259
3. La supresión de los jesuitas .....	265
<b>XV. PROBLEMAS DENTRO DE LA IGLESIA</b> .....	269
1. El fenómeno del jansenismo .....	269
2. Febronianismo .....	275
3. Josefinismo .....	276
<b>XVI. LOS PAPAS DEL XVII Y XVIII</b> .....	281
1. Centralización romana .....	281
2. Los papas en la época del barroco .....	283
3. El papado en la Ilustración .....	283
<b>XVII. ASPECTOS DE LA VIDA CRISTIANA</b> .....	293
1. Nuevas fundaciones .....	293
2. La ciencia eclesiástica .....	294
3. En otras confesiones religiosas .....	295
4. En el campo misional .....	298
<b>XVIII. DE LA ILUSTRACIÓN A LA REVOLUCIÓN</b> .....	303
1. El racionalismo .....	303
2. Deísmo y racionalismo francés .....	305
3. La Ilustración .....	308
4. La masonería .....	313
5. La abolición de la esclavitud .....	315
<b>CONCLUSIONES</b> .....	319
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	321
<b>TABLA CRONOLÓGICA</b> .....	333
<b>RELACIÓN CRONOLÓGICA DE LOS PONTIFICADOS</b> .....	339
<b>ÍNDICE ONOMÁSTICO</b> .....	341



**Pelicano**

*Manuales y ensayos para el estudio de la Teología*

**MANUALES**

**INICIACIÓN A LA LITURGIA DE LA IGLESIA**

José Antonio Abad Ibáñez y Manuel Garrido O.S.B.

4ª edición revisada

**COMPENDIO DE TEOLOGÍA ASCÉTICA Y MÍSTICA**

Adolphe Tanquerey

4ª edición

**LOS PADRES DE LA IGLESIA**

Una guía introductoria

Enrique Moliné

Prólogo de Mons. M. Alanís

5ª edición revisada

**TEOLOGÍA MORAL**

Curso fundamental de la Moral Católica

Aurelio Fernández

Prólogo de Mons. R. Blázquez

4ª edición revisada y ampliada

**EL MATRIMONIO**

Teología y vida

Antonio Miralles

2ª edición

**LA IGLESIA DE CRISTO**

Curso de Ecclesiología

José Antonio Sayés

2ª edición

**HISTORIA DE LA IGLESIA I: LA IGLESIA ANTIGUA Y MEDIEVAL**

José Orlandis Rovira

11ª edición

**HISTORIA DE LA IGLESIA II: LA IGLESIA EN LA ÉPOCA MODERNA**

Francisco Martín Hernández

4ª edición revisada y ampliada

**HISTORIA DE LA IGLESIA III: LA IGLESIA CONTEMPORÁNEA**

Vicente Cárcel Ortí

3ª edición revisada y ampliada

**LA TRINIDAD, MISTERIO DE SALVACIÓN**

José Antonio Sayés

2ª edición revisada

**LOS SACRAMENTOS CRISTIANOS**

Curso de Sacramentaria Fundamental

Antonio Miralles

2ª edición

**CURSO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA**

Enrique Colom

2ª edición

**TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN**

José Antonio Sayés

**EL MISTERIO EUCARÍSTICO**

José Antonio Sayés

2ª edición

## **INTRODUCCIÓN GENERAL A LA BIBLIA**

Miguel Ángel Tabet

2ª edición

## **INTRODUCCIÓN AL ANTIGUO TESTAMENTO.**

### **I. Pentateuco y libros históricos**

Miguel Ángel Tabet

2ª edición

## **INTRODUCCIÓN AL ANTIGUO TESTAMENTO.**

### **II. Libros proféticos**

Miguel Ángel Tabet, Benito Marconcini, Giovanni Boggio

## **INTRODUCCIÓN AL ANTIGUO TESTAMENTO.**

### **III. Libros pósticos y sapienciales**

Miguel Ángel Tabet

2ª edición

## **TESTIMONIOS DEL REINO**

Evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles

Luis Sánchez Navarro

## **LA GRACIA DE DIOS**

Juan Luis Lorda

2ª edición

## **BIOÉTICA**

Historia. Principios. Cuestiones

Lino Ciccone

2ª edición

## **SEÑOR Y CRISTO**

Curso de Cristología

José Antonio Sayés

## **GUIADOS POR EL ESPÍRITU DE DIOS**

Curso de teología espiritual

Manuel Belda

2ª edición

## **ESCATOLOGÍA**

José Antonio Sayés

2ª edición

## **CAMINAR A LA LUZ DEL AMOR**

Los fundamentos de la moral cristiana

Livio Melina, José Noriega y Juan José Pérez-Soba

2ª edición revisada

## **TEOLOGÍA FUNDAMENTAL**

Fernando Oeáriz y Arturo Blanco

2ª edición revisada

## **HISTORIA DE LA IGLESIA EN ESPAÑA**

Francisco Martín Hernández y José Carlos Martín de la Hoz

## **HISTORIA DE LA TEOLOGÍA**

Juan Belda Plans

## **ENSAYOS**

## **LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO**

M. M. Philipon

6ª edición

## **LAS TRES EDADES DE LA VIDA INTERIOR (TOMO I)**

R. Garrigou-Lagrange

11ª edición

**LAS TRES EDADES DE LA VIDA INTERIOR (TOMO II)**

R. Garrigou-Lagrange  
10ª edición

**ANTROPOLOGÍA Y MORAL**

De la "nueva moral" a la Veritatis splendor  
José Antonio Sayés  
2ª edición

**EN EL CORAZÓN DE LA LITURGIA**

La celebración eucarística  
Félix Arocena  
4ª edición

**LA PLENITUD DEL OBRAR CRISTIANO**

Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral  
Lívio Melina, José Noriega y Juan José Pérez-Soba  
2ª edición

**INTRODUCCIÓN A LA VIDA DE ORACIÓN**

Romano Guardini  
2ª edición

**LA PRIMACÍA DEL AMOR**

Una introducción a la ética de Tomás de Aquino  
Paul J. Wadell  
2ª edición

**CUESTIONES CONTROVERTIDAS DEL CRISTIANISMO**

José Gay Bochaca (coord.)  
7ª edición revisada y aumentada

**EL DESTINO DEL EROS**

Perspectivas de moral sexual  
José Noriega  
2ª edición

**UNA LUZ PARA EL OBRAR**

Experiencia moral, caridad y acción cristiana  
Lívio Melina, José Noriega y Juan José Pérez-Soba

**LAS CLAVES DE LA BIBLIA**

Francisco Varo

**LLAMADOS A SER SANTOS**

Historia contemporánea de una doctrina  
Vicente Bosch

**LA BELLEZA DE SER CRISTIANO**

Ernesto Juliá

**LA VIDA REALIZADA EN CRISTO**

Germain Grisez y Russell Shaw

**ACEITE EN LAS HERIDAS**

Análisis y respuestas a los dramas del aborto y del divorcio  
L. Melina y C. A. Anderson (Eds.)  
2ª edición

**LA TEOLOGÍA DE JOSEPH RATZINGER**

Una introducción  
Pablo Blanco Sarto

[www.palabra.es](http://www.palabra.es)

Teléfono: (34) 91 350 77 20 - (34) 91 350 77 39  
epalsa@edicionespalabra.es